

BUCHBESPRECHUNGEN

Wirtschaftsethik – Aufgabe und Disziplin der Philosophie und/oder der Ökonomik?

Peter Ulrich: *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, 2. Aufl. Bern/Stuttgart/Wien: Haupt 1998, ISBN 3-258-05810-5, 518 S.

Thomas Maak, York Lunau (Hg.): *Weltwirtschaftsethik. Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit* (= St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, Bd. 20), Bern/Stuttgart/Wien: Haupt 1998, ISBN 3-258-05802-4, 508 S.

Thomas Maak: *Die Wirtschaft der Bürgergesellschaft* (= St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, Bd. 26), Bern/Stuttgart/Wien: Haupt 1999, ISBN 3-258-06096-7, 325 S.

Detlef Aufderheide: *Unternehmer, Ethos und Ökonomik. Moral und unternehmerischer Gewinn aus der Sicht der Neuen Institutionenökonomik*, Berlin: Duncker & Humblot 1995, ISBN 3-428-08470-5, 277 S.

Leo Groarke (Hg.): *The Ethics of the New Economy: Restructuring and Beyond*, Waterloo (Ontario/Canada): Wilfrid Laurier University Press 1998, ISBN 0-88920-311-3, 332 S.

Brij Nino Kumar/Horst Steinmann (Hg.): *Ethics in International Management*, Berlin/New York: de Gruyter 1998, ISBN 3-11-015448-X, XXII u. 463 S.

I

1. Als Aristoteles, erstmals in der Philosophie, spezifisch von Ethischem sprach, heißt es zum Abschluß jener Schrift, die später *Nikomachische Ethik* genannt wurde, daß wir uns nun „mit dem Problem der Polisverfassung in seinem ganzen Umfang beschäftigen, um so nach unseren besten Kräften die Wissenschaft vom menschlichen Leben (*philosophia ta anthropina*) abzurunden“. Und der letzte Satz lautet: „Wollen wir also davon [von der Politik] sprechen, nachdem wir einen Anfang gesetzt haben“. Zu den *anthropina* gehören Ethik, Ökonomik und Politik. All dies wurde zusammengefaßt unter dem Gesamttitel Politik oder anders und besser gesagt: politische Gemeinschaft. Die Ethik bezieht sich auf Politik bzw. politische Gemeinschaft. Wir könnten von integrativer Politikethik sprechen, um uns der zu besprechenden Literatur anzuschließen.

Die praktische Philosophie (auch dieser Titel erstmals) der menschlichen Angelegenheiten kreist um jenes, was dem Leben dient bzw. was für das Leben gut ist, zu einem guten Zustand des Lebens der Menschen führt. Der klassische Begriff heißt *aretê* (guter Zustand), schwierig, mißverständlich bis hoch erhaben als Tugend übersetzt. Ethik und nicht nur Ethik, vielmehr Ethik, Ökonomik und Politik betreffen den guten Zustand des Menschen. In der Moderne indessen haben wir den Versuch der Individualmoral einerseits und einer Weltmoral andererseits. Die moderne Ordnung ist jene der bürgerlichen Gesellschaft, von der dann ziemlich spät erst Hegel spricht, obwohl sich diese von Hegel auch näherhin bezeichnete Eigentümergeellschaft schon längst einrichtete und wesentlich das moderne Verständnis von Mensch und Welt prägt. Um Eigentum geht es nicht nur bei, klassisch gesprochen, äußeren Gütern, nicht nur in Wirtschaft und, wie wir jetzt hinzufügen müssen, Technik, nein, der Mensch tritt überall als Eigentümer auf. Es geht auch um den Besitz in Philosophie und Wissenschaften, wovon Kant ausdrücklich spricht. Dem dient die neuzeitliche kritische Philosophie mit der bedeutendsten Anstrengung von Kant und seinen Kritikern der Vernunft. Der Mensch versucht sich als Vernunftswesen abzugrenzen wie zu gewinnen, und dies setzt sich fort, spiegelt sich gerade in allen neueren Versuchen, dem Kritischen Rationalismus, der Kritischen Theorie und dergleichen mehr, so auch in der integrativen Wirtschaftsethik, wie sie Ulrich versucht.

„Sich im wirtschaftsethischen Denken orientieren“ heißt die Einleitung (11 ff.), was an Kants Schrift „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ erinnert. Der „Probierstein der Wahrheit“ ist dabei das „Selbstdenken“, was Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft“ wiederholt, um dort aber nicht nur auf die Maxime des Verstandes, vielmehr auf die Maxime der Urteilskraft zu verweisen, d. h. „an der Stelle jedes anderen denken“ (UK § 40). Bei Ulrich sehen wir, daß er sich auf den Kant der Kritik der reinen wie auch der praktischen Vernunft stellt, also auf die Maximen des Verstandes, des Selbstdenkens, wie auch auf die ins ganze ausgreifende Maxime der Vernunft, nämlich „jederzeit mit sich selbst einstimmig denken“. Diese Maximen bestimmen auch mehr oder weniger all

jenen, was heute Diskurs genannt und in der Diskurstheorie reflektiert wird. Darüber berichtet *Ulrich* in seinem ersten Kapitel „Grundbegriffe moderner Ethik und der Ansatz integrativer Wirtschaftsethik“, um dann in Kapitel 2 und 3 seine „Wirtschaftsethische Grundlagenreflexion: Ökonomismuskritik“ bzw. „Vernünftiges Wirtschaften aus dem Blickwinkel der Lebenswelt“ anzuschließen (131–288). Man kann hier Kants Nachfolge sehen in einer Kritik der Vernunft, d. h. hier der ökonomischen Vernunft. Kritik im kantschen Sinne ist es auch deshalb, weil herausgearbeitet wird, was Vernunft ist und leisten kann, wie ich in den Besitz der Vernunft gelange. Dies spiegelt sich auch in der Rede von der idealen Sprechsituation, welche den Diskurs letztlich vernünftig machen soll. All dies halte ich für einen verlängerten wie halbierten Kant, weil hier einerseits aufklärend-kritisch, mit Verstand bzw. Vernunft besitzergreifend weitergegangen, aber andererseits die Kritik der Urteilskraft nicht ernst genommen, ja ausgeklammert wird. Wie steht die heutige Philosophie und die Diskurstheorie im besonderen zu jenem, was das eigentliche Ergebnis von Kants Kritik der Urteilskraft ist, daß er nämlich hervorhebt: Urteilskraft ist nicht wie Wissen und Wissenschaft zu lernen, vielmehr zu üben, aber vor allem mangelt sie oft, gerade auch bei Wissenschaftlern. Er stößt uns vor das wohl unlösbare Problem der Dummheit. Hinblick auf Vernunft, Urteilskraft und Dummheit, nein, die hier versuchte Integration schaut aus nach einer Ethik als Vernunftethik. *Animal rationale*, ja *rationabile* und *homo oeconomicus* sollen sich verbinden. Das ist das Problem der Integration. Wirtschaftlich ist, was vernünftig ist, und vice versa.

2. Das ethische Stichwort heißt „Lebensdienlichkeit“. Was dient letztlich der politischen Gemeinschaft, was dient der Eigentümergeinschaft? Von der modernen bürgerlichen Gesellschaft bis heute kann man behaupten, daß der Mensch als Individuum bzw. je einzelne Freiheit, genannt Autonomie, im Zentrum steht. Vom klassischen Primat des Politischen zum modernen Primat des Menschen? Bei Kant haben wir im kategorischen Imperativ den größtmöglichen integrativen Ansatz, nämlich jedermann sich ins Ganze, ins Allgemeine, in die Menschheit zu steigern. Hier liegt der moderne Anspruch und dieser klingt, geht weiter und verklingt vielleicht mit der heutigen Diskursphilosophie und darin wiederum der Diskursethik. „Integrative Wirtschaftsethik als Vernunftethik des Wirtschaftens“ (95 ff.) – das ist der weit ausgreifende Ansatz, in welchem wie nie

zuvor der Mensch in der Rolle auftritt, sich als ein Vernunftswesen zu demonstrieren, sich in der Vernunft wirklich aufzufalten und zu bewegen. Hier ist ein Anklang mit *ethos*, aber weniger mit Ethik. Denn in der Rückbesinnung auf die praktische Philosophie ist an das Ethische als Üben und Gewöhnen zu erinnern. Bei Kant gäbe es hier die Verbindung betreff der Urteilskraft, die nicht theoretisch, nur praktisch erworben werden kann, um dies mit klassischen Worten auszudrücken.

Im Kapitel 1 haben wir eine Revue aller Bemühungen um Ethik, wobei alles auf die Kritik, d. h. Herausheben einer „Vernunftethik des Wirtschaftens“ (95) hinauslaufen soll. Ulrich versucht dabei, sich von der „angewandten Ethik“ und auch der „normativen Ökonomik“ abzugrenzen (vgl. 97 ff. bzw. 106 ff.). In einer Vernunftethik geht es darum, „den ethischen Vernunftsanspruch und den ökonomischen Rationalitätsanspruch“ zusammenzudenken. Dies nennt er „*integrativen Ansatz*“ (95 f.).

Was ist ökonomisch rational, wohin läuft letztlich der ökonomische Rationalitätsanspruch? Rationalität bzw. Rationalisieren sind zum ökonomischen Prinzip geworden. Und man kann von hier aus für alles und so auch die Philosophie und Wissenschaft im besonderen sagen, daß es um dieses ökonomische Grundprinzip geht. Es wird auch von Effizienz gesprochen oder vom berechnenden Denken oder Machbarkeit und dergleichen mehr. Immer mehr alles rational, rationaler veranstalten, laufen lassen. Hier fügt sich auch die von *Ulrich* gesichtete normative Ökonomik an, die heute aus der Ökonomie bzw. den Wirtschaftswissenschaften inklusive Betriebswirtschaftswissenschaften zu dominieren versucht. Lebens- und d. h. menschen dienlich ist hierbei die Ökonomie per se, d. h. immer wenn sie überhaupt den Namen ökonomisches Denken und Handeln für sich beanspruchen kann. Wer ökonomisch ist, schaut von sich aus darauf, daß er menschlich richtig handelt. Und umgekehrt kann Moralität nur heißen, daß sie im besten Sinne dem Menschen dient. Moralität ist Humanökonomie. Die Wirtschaft braucht keine andere Ethik als jene, die aus der wirklichen Ökonomie selbst sich ergibt. So ist Wirtschaftsethik letztlich nichts anderes als „angewandte Ökonomik“ (vgl. 107). Die Ökonomie spiegelt die vitalen, lebensdienlichen, humanen Interessen und sonst nichts. Alles andere wäre gar keine Ökonomie. Das ist meines Erachtens an der Realität vorbei gedacht, wenn wir auf die heutige Wirtschaft, das wirkliche Geschehen darin, das Movimento der Wirtschaft unserer Gesellschaft schauen, die wesentlich von Beratern, Managern,

Unternehmen und dergleichen bestimmt und beherrscht wird.

Ich spreche nicht von einer Gesellschaft der Wirtschaft, sondern von einer Gesellschaft der Unternehmen usw., um hier nicht einfach Personen, Individualitäten verantwortlich zu machen. Es handelt sich um weit über den Berater, Manager im Sinne von Personen wie Individuen hinausgehende Geschehnisse insofern, als diese Menschen gerade in ihrem Verhalten und Tun keine Individuen, keine Personalitäten sind. Denn in ihrem ganzen Beraten, Managen, Fusionieren, Globalisieren geht es um einen medialen Ablauf, in welchem sich alles mögliche zeigt und mischt, auch Vernunft im modern beanspruchten Sinn, wobei man hier mit Vernunft etwas ausweisen, legitimieren will. Man legitimiert Fusionen. Das ist immer möglich und entspricht dem weit über die Diskurstheorie hinausgehenden allfältigen Diskursgeschehen. Dies kann auch die Diskurstheorie und auch Diskursethik im engeren Sinne gar nicht bemerken. Sie ist im Lauf der Dinge und macht hier mit, und zwar mit dem besonders genannten Anspruch auf Vernunft, Begründung, Legitimation.

3. Die Moderne will alles vernünftig machen. Rationalität bzw. Rationalisierung ist das Programm der Moderne überhaupt. Die Wirtschaft befolgt dies am besten. Eine Wirtschaftsethik und so auch Unternehmensethik, die immer mehr eigen hervorgehoben wird und die eigentliche Wirtschaftsethik ist, steht und fällt im Zusammenhang mit dieser modernen Wirtschaft, ihrer Rationalität und Rationalisierung. Dies wird auch erkannt und ausgesprochen. Die moralischen Normen oder Ideale hängen zusammen, ja ab von den „*Bedingungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft*“ (wie Ulrich dann Homann zitiert, 114). Der integrative Ansatz ist ein kritischer Ansatz. Davon spricht Ulrich und sieht eine Aufgabe, wie sie Kant vorbildlich gestellt hat. Er spricht von einer „Kritik der ‚reinen‘ ökonomischen Vernunft“ (117 ff.). Bereits in früheren Aufsatz- und Buchtiteln von Ulrich spiegelt sich das Problem: „Wirtschaftsethik als Kritik der ‚reinen‘ ökonomischen Vernunft“ (1990) oder auch „Wirtschaftsethik als Wirtschaftswissenschaft“ (1988). Ich würde auch sagen: Wirtschaftsethik als Wirtschaftsvernunft oder Wirtschaftsrationalität. Es geht jedenfalls um die ökonomische Vernunft, deren Kritik und, wie auch ein Haupttitel von Ulrich heißt, „Transformation der ökonomischen Vernunft“ (1993). „Wirtschaftsethik als Beitrag zur Bildung mündiger Wirtschaftsbürger“ (1993) – dieses Thema

wird dann in der Dissertation von Thomas Maak aufgegriffen und fortgesetzt.

Was heißt hier aber nun Wirtschaftsbürger oder genauer mündiger, d. h. vernünftiger Wirtschaftsbürger? Es ist jener Bürger, der „Die Wirtschaft der Bürgergesellschaft“ (Diss. Maak) in Theorie wie Praxis vor Augen hat. Es ist nicht die Wirtschaft der bürgerlichen Gesellschaft bzw. des Eigentumsbürgers, nein, jetzt die Wirtschaft der Bürgergesellschaft, des vernünftigen Bürgers. Dieser muß die Ökonomie kritisch sondieren. Diese Aufgabe übernimmt Ulrich in zwei Schritten: Ökonomismuskritik (Kapitel II) und in kritischer Abhebung davon der Blick auf vernünftiges Wirtschaften aus dem Blickwinkel der Lebenswelt (Kapitel III). In Kapitel II (131–206) wird der *homo oeconomicus* und die ihm entsprechende Eigenmoral des Marktes kritisiert. Es wird vom ökonomischen Reduktionismus gesprochen, die Dogmatiken wie Visionen der Neuzeit werden kritisiert, so die Utopie von der unsichtbaren Hand wie auch die „utilitaristische Gemeinwohlfiktion“ (176 ff.) bis hin zur neuesten „Konstitutionellen Ökonomik“, die für eine „totale *Marktgeseellschaft*“ plädieren (vgl. u. a. 200).

Markt ist alles, und es wird gefordert nicht nur mehr Markt in der Wirtschaft selbst, also beispielsweise der Marktwirtschaft, nein, alles soll zum Markt werden. Markt als das dominierende Prinzip, das hinführt zum „*politischen Ökonomismus*“. „*Politik ist nur noch die Fortsetzung des Geschäfts mit anderen Mitteln*“ (201). Aus der alten politischen Ethik scheint es nun überzugehen zu einem politischen Ökonomismus. Dazwischen liegt der weltbürgerliche Moralismus der Neuzeit mit der Spitze der Aufklärung. All dies sind Reduktionismen, welche nur Zeichen von Nihilismus sind. Ulrich selbst spricht mehrfach von ökonomischem Reduktionismus (vgl. 166 f. u. Register).

Mehr Markt und alle Bereiche als Markt, das heißt mehr Angebot und Nachfrage, auch mehr Anteil, aber auch mehr Vorteil, mehr Haben-, aber auch mehr Sein-Wollen. Dazu gehört auch mehr Vernunft, mehr Machbarkeit und Effizienz überall. Alles muß etwas abwerfen, es geht um Besitzvermehrung, Gewinnsteigerung. Dazu gehört die umfassende Formel vom Menschen im *pursuit of happiness*, mit welcher das Recht des Menschen zusammengefaßt wird. Die Menschenrechte sind zumindest auch und vielleicht gerade Rechte des *homo oeconomicus*, des Marktmenschen, des in weitester Weise Besitz haben wollenden Menschen. Wie hieß die Formel bei Locke? Besitz von Freiheit, Leben, Eigentum. Und: *to more have than men needed*. Dies ist die marktwirtschaftliche, die

ökonomische wie moralische Formel für den Menschen, die zur Rechtsformel wurde. Dies soll nun alles Reduktionismus sein, und demgegenüber wird integratives Denken und Handeln gefordert! Es geht um „vernünftiges Wirtschaften aus dem Blickwinkel der Lebenswelt“ (Kapitel III, 203 ff.). Es kommt dabei zur „Sinnfrage“ (207 ff.), nämlich zum Zusammenhang von Wirtschaften und gutem Leben.

Hier kommt der Autor auch auf die alten Griechen, aber kaum auf das Problem des Zusammenhangs von Ethik, welche erstens den Menschen in einem Streben nach Gütern sieht, zweitens in einem bestimmten Umgang, Übung und Gewöhnungen mit Gütern für den menschlichen Gebrauch, aber drittens vor allem auf die Einteilung und nicht nur Verteilung von Gütern verweist. Eines ist jedenfalls bei Aristoteles klar, daß mit Diskurs, Theorie als Philosophie und Wissenschaft letztlich nichts in den menschlichen Angelegenheiten, für die Praxis des Menschen erreicht wird. Aber hierzu haben wir seit Kant die „Revolution der Denkungsart“, die im heutigen Diskurs fortgesetzt wird, dem sich auch diese integrative Wirtschaftsethik anschließt, wie auch alle hier noch zu besprechenden Bücher auf das Neu- und Andersmachen setzen, überhaupt Machen durch mehr Vernunft, mehr Wissenschaften vom und für den Menschen. Man kann den Zusammenhang sehen zwischen der alten Lehre von den Lebensformen und den neuen der Lebensdienlichkeit, Lebensökonomie. Von der Ökonomie, die den Menschen mehr schadet als nützt, zu einer neuen, lebensdienlichen Ökonomie. Zur Sinnfrage gehört jenes, was genannt wurde Lebensqualität. Ökonomie und Technik scheinen immer mehr für Lebensquantität, aber immer weniger für Lebensqualität zu tun. Hierzu stellen sich die Fragen nach dem Lebenslauf, der Lebenszeit als Arbeits- und Freizeit, nach Grenzziehungen in Arbeit und Konsum, um für eine andere Zeit des Lebens frei zu werden. Es gibt heute Sehnsucht wie Sucht nach Sinn. Auch kann man in der Sinnfrage heute ein Prinzip oder eine Leitfrage walten sehen, welche gerade die Ökonomie bestimmt. Es muß aus dem Leben mehr herauspringen. Sinnmaximierung. Durch Sinn auch mehr haben wollen. Das wäre philosophierend zu bedenken.

4. Ulrich verfolgt die Sinnfrage nicht weiter und kommt zur „Legitimationsfrage: Wirtschaften und gerechtes Zusammenleben“ (235 ff.). Er spricht von „moralische[n] Grundrechte[n] als ethisch-politische Legitimationsbasis“ (239 ff.). Hier ist dann der Ort, von „Wirtschaftsbürgerrech-

ten“ zu sprechen, welche „sozialökonomische Existenz und Teilhaberechte“ betreffen (246). Diese „Wirtschaftsbürgerrechte“ werden gar als „Grundlage realer Freiheit für alle“ (259 ff.) angesehen. Im Sinne einer integrativen Wirtschaftsethik versucht er die neuen ethischen Forderungen in alte Grundlagen einzubinden. Zum „umfassenden Bürgerstatus“ gehört, daß wir „weder bloss Staatsbürger (citoyen) noch bloss Besitzbürger (bourgeois), sondern autonome und zugleich sozial integrierte Gesellschaftsmitglieder“ sind. Die Gesellschaft wird weiterhin verstanden „als Netzwerk egalitärer Bürgervereinigungen“ (261). Schließlich geht es um die Zivilisierung des Marktes ebenso wie des Staates. In all dem sieht er das „Leitbild der Bürgergesellschaft“, die nicht „als Gegenmodell, sondern als folgerichtige Weiterentwicklung des politisch-liberalen Modells der wohlgeordneten Gesellschaft, nämlich als der umfassendere und konsequentere gesellschaftliche Liberalismus“ sich versteht (262). Man fühlt sich an eine amerikanische Formel erinnert über die *four freedoms* und d. h. nun auch: *real freedom for all*. Es geht um den Menschen als Wirtschaftsbürger. Dieser soll „moralische Person und Wirtschaftssubjekt“ in einem sein. Es wird gesprochen von der „Wirtschaftsbürgertugend“ (ebd.). Zu was taugen wir als Wirtschaftsbürger, worin besteht der gute Zustand, überhaupt die Befindlichkeit als Wirtschaftsbürger? Es wird von Grundbedürfnissen und Grundfähigkeiten gesprochen, die man jedem Menschen zubilligen bzw. zutrauen kann. Weiterhin wird auf Grundberechtigungen verwiesen, wie Grundeinkommen, auch im Zusammenhang eines „Rechtes auf Arbeit“. Hier müßte man an eine zweihundertjährige Diskussion anknüpfen, wobei man zeigen könnte, welche Sackgassen entstanden bzw. wir uns errichtet haben. Zum Wirtschaftsbürger würde die Arbeitsgesellschaft gehören, anders gesagt, die Solidarität betreff Arbeit bzw. ein Bündnis für Arbeit, von dem heute wohl gesprochen, aber kaum danach gehandelt wird. Hier wird vielerlei gesichtet, um zum abschließenden Gesichtspunkt „Wirtschaftsethische Topologie: ‚Orte‘ der Moral des Wirtschaftens“ zu kommen (285 ff.).

Die Wirtschaftsbürgerethik wird zu Wirtschaftsbürgertopologie. Ob bei *topos*, Ort, Ulrich an *èthos*, Aufenthalt denkt? Bei ihm geht es um die „Frage nach dem ‚Ort‘ der Moral in der Marktwirtschaft“ (288), wozu er ein Schema liefert, in dem die Moralorte skizziert und ineinander verwoben werden. Die Orte stehen also wohl in einem Gesamtort bzw. in einem Raum. Das Schema zeigt, daß hier alles auf den Markt bezogen ist, um

ihn kreist. Im Schema ist er das Zentrum, also wohl der zentrale Ort. An den Flanken steht die „kritische Öffentlichkeit“ auf der einen Seite und auf der anderen der „Wirtschaftsbürger“. Beide haben die Ortsbezugslinie „öffentlicher Druck“ bzw. „republikanisches Ethos“. Dies Schema könnte für den Diskurs überhaupt gelten und stellt ein Diskurs-Schema dar bzw. eine Verortung des Diskurses. Es geht um den öffentlichen Gebrauch der Vernunft in der Gesellschaft und d. h. der liberalen bzw. Eigentümergesellschaft, um dort die „republikanische Bürgertugend“ (293 ff.) walten zu lassen. Verkürzt kann man sagen: Gesellschaft und Tugend bzw. Besitzindividualismus, Eigen- wie Eigentumssinn und republikanisches Verhalten. Der liberalistische Einzelne muß sich mit anderen und im Ganzen arrangieren, den Bürgerort organisieren. Es ist das alte Problem der politischen Gemeinschaft, das hier jetzt endlich aus Vernunft voll und ganz entschieden werden soll. Vernunft heißt hier letztlich die entscheidende Bürgertugend, die allgemein, d. h. hier öffentlich, d. h. hier republikanisch gebraucht werden soll. Was braucht der Mensch für den guten Zustand, auch und gerade als liberalistisches Eigentumlebewesen? „*Reflexionsbereitschaft*“, „*Verständigungsbereitschaft*“, „*Kompromißbereitschaft*“, „*Legitimationsbereitschaft*“ (316). Das sind für Ulrich „formale *Minimalansprüche an die republikanische Bürgertugend*“.

Öffentlichkeit als Ort, dann wiederum „Berufs- und Privatleben als Ort wirtschaftsbürgerlicher Selbstbindung“ (320 ff.), wozu dann gehört „Der Wirtschaftsbürger als reflektierender Konsument“ und „Der Wirtschaftsbürger als kritischer Kapitalanleger“ und vor allem, auch als erstes genannt „Der Wirtschaftsbürger als Organisationsbürger“. Was heißt dies? Zunächst amerikanisch „Institution Citizen“. Dieser Begriff „überträgt das republikanische Konzept des Staats- und Wirtschaftsbürgers auf die Situation des *Mitarbeiters* in einer hierarchisch strukturierten, komplex arbeitsteiligen Organisation“ (324). Es ist der Ort, in welchem der Mensch sich meistens aufhält: die Arbeit, der Arbeitsplatz, wie es heißt, um den Ort im vielschichtigen Sinn in der deutschen Sprechweise zu nennen. Auch und gerade hier ist an *ethos* wie *ethos* zu denken, worauf eine heutige Wirtschaftsethik oder Wirtschaftsbürgergesellschaft kommen müßte. Aber der Arbeitsort ist im Unternehmensort und dieser ist zum Weltort geworden. Was hat hier dann die Rede vom Ort noch für einen Sinn? Globalisierung ist doch gerade die Aufhebung und darin auch die Störung bis Zerstörung dieses Lebensortes im Arbeitsort.

5. Die Frage nach Vernunft und vernünftiger Ordnung kann auch so gestellt werden: „Wie kann der modernen industrialisierten Wirtschaft eine funktionsfähige und menschenwürdige Ordnung gegeben werden?“ Mit diesem Motto von Eucken aus seinen Grundsätzen der Wirtschaftspolitik von 1952 beginnt Ulrich das Kapitel „Ordnungsethik“ (333), dem dann folgt „Unternehmensethik“, mit dem die integrative Wirtschaftsethik schließt. Er gibt alsbald die Antwort: „Wie weit aber konkret die funktionale Systemlogik des Marktes institutionell ‚entfesselt‘ werden soll, wo und in welchem Rahmen Markt ‚herrschen‘ soll, das zu bestimmen, ist in einer modernen Gesellschaft letztlich Sache deliberativer Politik unter mündigen Staats- und Wirtschaftsbürgern“ (334) – ein Satz, den auch Schüler von Ulrich immer wieder zitieren (vgl. Maak, Lunau: *Weltwirtschaftsethik*, 34) und hierin die Lösung sehen für „die Wiederherstellung des Primats politischer Ethik vor der Logik des Marktes“ (ebd., 31 ff.). Der mündige Staats- und Wirtschaftsbürger wird hier verlängert zum Weltbürger, um eine „wirtschaftliche Globalisierung in weltbürgerlicher Absicht“ (ebd., 36 f.) zu haben und damit letztlich aus der Globalisierung eine „Politik der Würde“ (ebd., 39) entsteht. Die Globalisierung dient der Wirtschaft, verortet die Wirtschaft überall, nimmt aber meines Erachtens dem Menschen Lebensorte.

Ort und Ordnung – die nicht nur von Ulrich gebrauchten Worte verweisen zurück auf eine frühere und nach wie vor wichtige Wirtschaftstheorie betreff der Marktwirtschaft und der sozialen Ordnung. Es ist der Ordoliberalismus, von dem Ulrich mehrfach handelt, augenfällig auch zum Abschluß „Das ordnungsethische Grundproblem: Eigenlogik des Marktes und ‚Vitalpolitik‘“ (337 ff.), wobei er Alexander Rüstow zitiert, „eine[n] der Vordenker des Ordoliberalismus“ (337). Er überblickt noch einmal den ganzen Liberalismus bis hin zum Neoliberalismus, wobei er mit „Oswald von Nell-Breuning die Ordoliberalen an ihre eigene Ausgangsposition“ erinnert. „Der Satz, eine gute Wirtschaftspolitik sei die beste Sozialpolitik, stellt unseres Erachtens die Dinge genau auf den Kopf. Richtig muß es heißen: ob eine Wirtschaftspolitik gut oder schlecht ist, bestimmt sich danach, wieviel oder wie wenig sie beiträgt zu einer befriedigenden, an ethisch-kulturellen Maßstäben gemessen positiv zu bewertenden *Gestaltung* des sozialen Lebens“ (355).

Gestaltung, Ordnung, Verortung des Lebens sieht Ulrich schließlich in einer „Rahmenordnung als Ort der Moral“, die nun abhängt von der „Kon-

zeption deliberativer Ordnungspolitik“ (359 ff.). Wie hält der Mensch stand inmitten dieser alles umschlingenden wie verschlingenden Bewegung von Wirtschaft und Technik heute? Eine ordoliberal Ethik, wie sie viele Jahre zumindest hierzu-lande versucht wurde und auch auf andere europäische Länder ausstrahlte, genügt nicht. Es herrscht ein „Demokratiedefizit“ (360 ff.), eine neue, nämlich deliberative und, wir können auch sagen, rationale Ordnungspolitik, die wesentlich der kritischen, seit Kant in Angriff genommenen Philosophie und Ethik verpflichtet ist, steht vor „Normierungsaufgaben“, wie wir noch und überhaupt jene Rechte bewahren, welche im Liberalismus zunächst vornan standen und heute mehr und mehr gefährdet sind. Es ist die Eigentumsfrage und hierin Privateigentum als eines „begrenzten Wirtschaftsbürgerrechts“ (370). Die „Eigentumsfrage“ bleibt „die ‚kapitale Frage‘ einer wohlgeordneten Gesellschaft und Wirtschaft“ (372).

Grenzziehungen, Verortung in der heute anbahnenden totalen Ortlosigkeit (Globalisierung) der Wirtschaft bzw. des Menschen, der sich in diese Wirtschaft verrennt. Der Wirtschaftslauf, ja wir können auch sagen, der Wirtschaftsdiskurs hat seine eigene Rationalität. Ulrich versucht die Rahmenordnung bzw. die Rahmennormierung in drei Perspektiven: Rechtsnormen, Rechnungsnormen und Randnormen. Es stellt sich letztlich das Problem, was Ulrich freilich kaum sieht, die Entwicklung und jetzt das Aufeinanderprallen von drei Generationen von Menschenrechten: Menschenrechte als Freiheitsrechte, dann die Sozialrechte, schließlich die Rechte der eingeborenen Völker. Die politische wie rechtliche Auseinandersetzung hat aber kaum begonnen bzw. man muß feststellen, daß immer noch an den Freiheitsrechten als den eigentlichen Menschenrechten festgehalten wird.

Ulrich verweist nach den Rechtsnormen auf Rechnungsnormen und schließlich Randnormen. Auch hier haben wir Verfahren für das System der Sicherung. Es geht um eine Kosten- und Effizienzrechnung. Dazu gehört die Rechnung der Neben- und Unkosten wie die ökologischen Kosten. Hier fällt die Komplexität auf (um nicht zu sagen, das Durcheinander), daß die Beseitigung von Umweltschäden ja wiederum nicht nur Kosten oder Unkosten sind, ja daß dies gar kein ökonomischer Rechnungsmaßstab ist, vielmehr auch wiederum zu wirtschaftlichen Maßnahmen, eventuell Gründung neuer Unternehmen führt, welche die von der Wirtschaft verursachten Schäden wiederum nutzen können.

Randnormen betreffen Grenzwerte, beispielsweise ökologische Emissions- bzw. Immissionswerte (vgl. 375), aber auch Minimallohne und Maximalarbeitszeiten, verkehrspolitische Grenzwerte usw. Dann räumliche und zeitliche Marktbegrenzung (Sonntagsarbeit), Ladenöffnungszeiten, Zölle, dann Zulassungsnormen (Qualitätsstandard von Produkten) aber auch Verbot (Drogen, Waffen), letztlich „Marktausschaltung“ (376). Es werden Gesundheits-, Bildungs- und Kulturgüter genannt. Aber spätestens hier zeigt sich doch der illusorische Charakter dieser Vorschläge. Die Vermarktung läuft, gerade auch im Gesundheits-, Bildungs- und sogenannten Kulturmarkt. Aber abschließend heißt es: „*Im fairen Wettbewerb soll kein anderer Zwang als der des besseren Angebots zählen – aber es muß ja nicht überall im Leben Wettbewerb herrschen*“ (376). Ist dies das letzte Wort einer Wirtschaftsethik?

6. Schließlich: „Die globale Frage: Wettbewerb der Rahmenordnungen oder supranationale Orte der ordnungspolitischen Moral?“ (377 ff.). Bei dieser Frage bringt Ulrich nochmals zur Sprache eine Rahmenordnung in Beachtung von Rand-, Rechts- und Rechnungsnormen und alles im Hinblick darauf, daß Gesellschaft, Politik und Staat gegenseitig eine Balance versuchen, auch wieder Primare setzen hinsichtlich der alles entscheidenden Frage nach einer lebensdienlichen Ökonomie wie Politik. All dies gegenüber dem Weltwettbewerb von „Deregulierung, Privatisierung und ‚mehr Markt‘“ (378). Ulrichs letzte Antwort weist auf die kritische Weltöffentlichkeit und die „Hauptakteure“ der Wirtschaft selbst, nämlich die „transnationalen Unternehmen“ (391). Können dies „supranationale Orte der ordnungspolitischen Moral“ sein? Die Globalisierung geht von den Unternehmen aus, die an jedem Weltort produzieren wollen. Globalisierung der Wirtschaft also, aber die wirkliche und auch in alles wirkende Globalisierung haben wir im Kapital. „Real existiert bisher erst ein Markt“, der wirklich ein globales Geschehen, eine Bewegung darstellt: „der globale Kapitalmarkt“ (379).

Diese Weltbewegung des Kapitals zeigt wirklich, wohin wir mit einer und vielleicht der Hauptbewegung der Moderne geraten sind, nämlich dem Kapitalismus. Dieses Wort sagt schon alles. Es ist eine Bewegung, die immer weiter rollt und in der Bewegung selbst sich nur verwirklicht. Dies besagt Ismus. (Hier könnte man die Modernität überhaupt im Zusammenhang aller dieser Ismen aufscheinen sehen, vom Rationalismus bis zum Kapitalismus.) Was nun aber hier in der Wirt-

schaftsethik gerade gesucht und gefordert wird, das ist eine Art Weltbewegung der Vernunft, also Rationalismus, d. h. auch kritisch vernünftige Weltöffentlichkeit. Das wird von Unternehmen verlangt. Man könnte meinen, daß hier der Teufel mit dem Beelzebub ausgetrieben werden soll.

„Unternehmensethik“ (393 ff.) heißt das abschließende Kapitel der integrativen Wirtschaftsethik. Hier ist auch der entscheidende Ort und Bezugspunkt für alle Integration. Diese heißt nichts weniger, als daß ein Unternehmen aufs Ganze bezogen wird. Die Dimension ist das Ganze, in welche ein und d. h. jedes Unternehmen gestellt wird bzw., ethisch gesprochen, sich stellen soll, um den Anforderungen des Ganzen zu entsprechen, aber auch nur so wirklich ein Unternehmen zu sein. Es geht hier um einen, wie ich sagen möchte, dialektischen bzw., mit Hegel gesprochen, spekulativen Zusammenhang: eines besteht nur aufgrund und im Zusammenhang des anderen. Dies ist hier meines Erachtens der Anspruch. Das Ganze besagt hier Einbezug bzw. „Auseinandersetzung mit den gesamten normativen Bedingungen der Möglichkeit vernünftigen Wirtschaftens in und von Unternehmen“ bzw. den Diskurs, nach den „grundlegenden Legitimitätsvoraussetzungen und Wertorientierungen lebensdienlicher unternehmerischer Wertschöpfung“. Dies heißt dann für Ulrich „Unternehmensethik ... als Vernunftethik des unternehmerischen Wirtschaftens im Ganzen“ (395). Aus dieser Formulierung hören wir Kant (Bedingung der Möglichkeit) bzw. die Ansprüche der heutigen Diskurstheorie.

Was bietet nun Ulrich am Ende, am Schluß seines Buches an? Er kommt auf das zurück, was wohl das A und O alles Wirtschaftens ist, nämlich der Gewinn. Die Pflicht zum Gewinn ist die Moral des Unternehmens, so die Moral, welche im Liberalismus und Kapitalismus immer wieder zur Wirkung kommt. Unternehmen sollen Gewinn bringen, die Unternehmensethik ist eine Gewinnethik, d. h. ein Streben und entsprechendes Verhalten und Üben betreff Gewinn.

Gewinn ist eine Bedingung der Möglichkeit vernünftigen Wirtschaftens, damit auch legitimiert und damit ein Wert. Dieser Wert soll bleiben, nur im Wertgesichtspunkt erweitert werden. Nochmals und abschließend setzt sich Ulrich mit dem ökonomischen Kern, dem Gewinn auseinander. Aber das Gewinnprinzip (diese Bedingung der Möglichkeit des Wirtschaftens, kann sowohl als Grund- wie Rahmenbedingung verstanden werden, was letztlich auf dasselbe hinausläuft) soll nun eigentlich nicht in Frage gestellt, vielmehr in einen ganzheitlichen Rahmen gestellt werden.

Dazu gibt es instrumentalistische, karitative, korrektive oder, wie nun eben Ulrich meint, integrative Möglichkeiten, welche dann die Bedingungen der Möglichkeit vernünftigen Wirtschaftens erst zeigen und sicherstellen. Mehr oder weniger handelt es sich dabei, besonders bei der instrumentalistischen Möglichkeit, um Bedingungen der Selbsterhaltung und Selbststeigerung des Unternehmens. Auch karitatives und korrekatives Handeln stärken Bild und Wert, den das Unternehmen vorweisen kann.

Was bedeutet nun die „integrative Unternehmensethik“? Ulrich gibt gleich in der Überschrift die Antwort, wie so oft in diesem Buch, was auch hier die Strategie wie integrative Darstellung kennzeichnet. „Integrative Unternehmensethik: Ethik als kritische Grundlagenreflexion des unternehmerischen Gewinnstrebens“. Hier kommt er zurück auf den Republikanismus, die „republikanische Mitverantwortung der ‚Privatwirtschaft‘“. Dafür ist der Diskurs gefordert, d. h. Unternehmensethik „als permanenter Prozeß der vorbehaltlosen kritischen Reflexion und Gestaltung tragfähiger normativer Bedingungen der Möglichkeit lebensdienlichen unternehmerischen Wirtschaftens“. In einem Schema gewinnen die integrativen Elemente Gestalt: Geschäftsethik, unternehmerische Wertschöpfungsaufgabe als höhere, zweite Stufe, republikanische Unternehmensethik, die „branchen- und ordnungspolitische Mitverantwortung“ bewirken soll (427 ff.).

Auf den letzten Seiten (430–459) wird eine Fülle integrativer ethischer Maßgaben überlegt, die zu unternehmerischer Organisation und Planung werden können wie sollen. Hier kann er auch wie immer auf viel Literatur verweisen und am Schluß des Buches auf ein Schema, einen „unternehmensethische[n] Codex“ (460 f.), in welchem in zwölf Punkten nach einer Präambel alle Worte bzw. Prinzipien, Bedingungen der Möglichkeit, wie immer wir dies formulieren wollen, vorkommen, wobei allerdings die Präambel alle Unternehmen – es ist ein Herrenausstatter – „wählt nur solche unternehmensethischen Normen, die eine Annäherung der realen Kommunikationsverhältnisse unserer erfolgsverpflichteten Unternehmung an die Bedingungen der idealen Kommunikationsgemeinschaft ermöglichen“. Das hätte jeder Philosoph der Diskurstheorie nicht besser sagen und fordern können. Die Worte bzw. Prinzipien heißen dann von 1. bis 12. Beteiligung, Einfühlen/Vertreten, Rollentausch, Wahrhaftigkeit, Offenheit, Personalität, Sozialität, Solidarität, Subsidiarität, Toleranz, Fairneß, Zukunftsverantwortung.

All dies gilt es zu integrieren, ist Rahmen wie Prinzip. In diesem Codex haben wir ein Werbeplakat, aus welchem die ganze integrative Wirtschaftsethik auf uns herabschaut.

II

Was hier gefordert wird, entspräche einer „Wirtschaft der Bürgergesellschaft“, wie sie *Maak* in seiner Dissertation sich vorstellt. Hier wie in dem von ihm mitherausgegebenen Buch ‚Weltwirtschaftsethik‘ finden wir Ulrich als den ständigen Mentor, freilich dann auch im Hintergrund Kant und die Diskurstheorie. Diese wird mit ihrer Anerkennungstheorie besonders ins Spiel gebracht, um die Frage zu beantworten: „Kapitel 1: Wer zivilisiert den Kapitalismus?“, was dann im Kapitel 5 „Fazit: Der zivilisierte Kapitalismus“ knapp beantwortet wird. Im Kapitel 2 „Die Ethik der Bürgergesellschaft – Grundlagen einer Gesellschaftsmoral der Anerkennung“ (57 ff.), welches fortgeführt wird mit Kapitel 3 „Die Politische Ethik der Bürgergesellschaft – Grundlagen einer Politik der Anerkennung“ (149 ff.) wird hauptsächlich mit diskurstheoretischen Abhandlungen argumentiert, um die Bürgergesellschaft als eine Anerkennungsgesellschaft zu gewinnen. Anerkennung gibt es offensichtlich nur aufgrund von Anstand, und so heißt die Frage „Was ist eine anständige Gesellschaft?“ (57).

Man könnte hier den ethisch-politischen Rahmen auch so sehen, wie er in Art. 2 des Grundgesetzes als Verfassungs- bzw. Grundrechtsrahmen abgesteckt ist. Es ist die Freiheit im Bezug auf den anderen, die Verfassung und das Sittengesetz. Freiheit gibt es nur in diesem genannten Zusammenhang. Dies ist also längst als Verfassungsrecht erkannt, aber wohl in vielen Bereichen und besonders in der Wirtschaft fraglich. Art. 2 wird von Juristen „Hauptfreiheitsartikel“ genannt, fundierend für Menschen- bzw. Grundrechte als Freiheitsrechte. Es ist die Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft, nein, von diesem Titel von *Maak* her können wir sagen, es ist die Freiheit und auch die wirtschaftliche Freiheit der Bürgergesellschaft. Vom Anderen ist nun in dieser Dissertation die Rede, wobei wieder einmal viel Literatur herangezogen wird, aber Wichtiges doch fehlt: So die frühe Arbeit von Theunissen zur Phänomenologie des Anderen, um von Levinas zu schweigen. Hannah Arendt, auch Kant, der ja permanenter Hintergrund ist, hätten mehr hergeben können im Bezug auf Urteilskraft bzw. auf die *Maxime*, zu versuchen an Stelle eines anderen zu denken.

Auch dies fehlt, und das ist ein gravierender Mangel. Die Anerkennung des Anderen wird auf emotionaler, rechtlich-politischer und solidarischer Ebene gesehen. Rechtlich-politisch scheint dies klar, auch erkennbar aus Art. 2 GG. Bei der solidarischen Anerkennung wird auf die Wertegemeinschaft verwiesen. Beide Anerkennungskapitel liefern Plausibles, besonders aus der herangezogenen Literatur. Die anerkennende Gesellschaft ist erst eine anständige Gesellschaft. Mit Kant könnte man sagen, eine sich achtende Gesellschaft ist erst eine menschenwürdige Gesellschaft. Wir haben die Dimensionen des Emotionalen, Rechtlich-politischen und Solidarischen bereits in der alten Formulierung vom *zoon logon echon* und *politikon*.

Im Kapitel 2 wird viel von Ulrich wiederholt, angewandt und auch intensiviert und mit weiterer Literatur ausgestattet. Im Unterkapitel „Solidarität“ (194 ff.) kommt auch via Sekundärliteratur Aristoteles zu Wort, einiges aus der Darstellung der *philia*, welche Voegelin die politische Existenzialtugend des Menschen genannt hat.

Zu loben sind die knappen Zusammenfassungen in einem jeweiligen Fazit am Ende der Kapitel. „Fazit: Gerechtes Zusammenleben in einer guten Gesellschaft“ – der Titel spricht mit althergebrachten Worten, neu ist hier Methodisches. Es wird von Vernetzung, systemischer Integration und dergleichen gesprochen. Herhalten muß auch Kants regulative Idee, hier einer guten Gesellschaft. Zurückgewiesen werden, wie in der ganzen Moderne und so auch in der Diskurstheorie im besonderen, substantielle Vorstellungen des guten Lebens, welchen man nicht aufsitzen will. Gleichwohl geht man vom „Ideal einer anständigen und wohlgeordneten Gesellschaft“ (228) aus. Was heißt dies nun? Die Antwort soll wohl im abschließenden Kapitel 4 „Die Wirtschaftsethik der Bürgergesellschaft – Normative Grundlagen einer Wirtschaftspraxis selbstbestimmter Bürger“ (229 ff.) gegeben werden. Der erste Satz sagt viel und vielleicht alles: „Eine vitale Bürgergesellschaft hat eine Marktwirtschaft, aber sie *ist* keine Marktwirtschaft“ (229). Was sonst also? Wohl eben eine Bürgergesellschaft, freilich nicht politische Gemeinschaft (*politikē koinonia*), auch nicht bürgerliche Gesellschaft (als Eigentümergesellschaft), nein, nun eben der Bürger im Sinne des Mitbürgers. Wir können von der Mitbürgergesellschaft sprechen. Der Mensch mit und unter anderen. Wirtschaft für Menschen, für alle Menschen. Wir haben alle Bereiche, um Mensch zu sein, hier im Visier die Bereiche Wirtschaft, aber auch Technik, Wissenschaft usw. Der selbstbestimmte Bürger ist hier der mündige Bürger, der vernünftige

Bürger, wie bei der Rezension von Ulrich oben dargestellt. Die Betonung liegt immer auf Bürger, auch im Wort „Wirtschaftsbürger“ (230). Dies wird auch in der Globalisierung verlangt, vom „Global player als Wirtschaftsbürger“ (241 ff.), wo es dann lapidar heißt: „Anerkennung und Menschwürde sind die konstitutiven Prinzipien des Kosmopolitismus“ (242).

Anerkennen wir, ergo bin ich. Es geht nicht um politische Gemeinschaft, kurz Politisches und politische Ethik wie in der klassischen Ethik, nein, um eine Bürgerethik, damit wir wirklich Bürger sein und bleiben können, auch mit all den Bürgerrechten und Bürgerfreiheiten, die modern, neuzeitlich erarbeitet, erwirtschaftet wurden. Die Wirtschaft der Bürgergesellschaft soll gerade das garantieren, was uns die neuzeitliche Wirtschaft der bürgerlichen Gesellschaft gebracht hat, und uns weiterführen. Der damals schon drohenden Zerstreuung antwortete Kant mit dem Kategorischen Imperativ. Kants weltbürgerliche, auf Natur- wie Weltgesetz, auf Menschheit setzende Autonomie-Moralformel ist eine Selbstbestimmung aufgrund und im Hinblick auf Vernunft. Vernunft ist das Regulative schlechthin. Dies klingt hier nun an und wieder durch, wenn es heißt „Wirtschaftsbürgerethik als intelligente Selbstbindung“ (249 ff.). Dies auch eine Art der Selbstbestimmung, als eine vernünftige Selbstbestimmung. Dazu gehört Grenzachtung, neue Selbstbegrenzung. Dies führt zu einem weiteren und auch neuen Verständnis von Freiheit, weniger *liberty*, als nun *freedom*. So heißt nun vor dem Fazit das letzte Kapitel „Real Freedom for All“ – ein Fazit“ (300), welchem folgt „Fazit: Der zivilisierte Kapitalismus“.

Die Bürgergesellschaft hat eine Bürgerwirtschaft, eine Bürgerarbeit, eine Bürgertechnik und dergleichen mehr, wozu hier einiges angedeutet wird; von der Bürgertechnik und Bürgerwissenschaft wäre dann noch zu sprechen. Vom Bürgergeld und Bürgereinkommen ist überall und auch hier die Rede (vgl. 299). Aber nach einem der weitesten Felder müßte man fragen: haben wir Bürgermedien? Wohl kaum, wie wir beim privaten Fernsehen gerade mehr und mehr erfahren müssen. Was brauchen wir: „freie und gleiche Bürger, die sich als Wirtschaftsbürger auf die normativen Zweckvorgaben verständigen“ (303). Das betrifft den Diskurs. Wir brauchen also nichts mehr als den Diskurs. Was richtet er aber aus, wenn wir nur wieder an die Medien denken? Talkshows ja – Diskurs?

Wir haben die „fortschreitende ‚Vermarktung‘ von Gesellschaften“ (vgl. 304), aber wohl kaum,

jedenfalls noch nicht, wenn das hier erwartet, jedenfalls erhofft wird, die fortschreitende Verbürgerlichung oder, sagen wir einmal, Reorganisation, Neubesinnung des Bürgerlichen. Partizipieren, legitimieren, intelligent selbst binden, kooperativ-deliberativ verhalten – alles bürgerliche, diskursive Normen. Was steht zum Diskurs? *Real freedom for all* könnte man sagen. Dazu braucht es aber die erweiterte Denkungsart (Kant/Arendt), was auf der Schlußseite (307) angeführt wird. Damit soll gegen das eindimensionale Denken der „reinen Marktlehre“ Neues vollbracht werden. Man muß aber dabei bedenken, daß es mit einer reinen Vernunftlehre nicht geht. Das hat Kant und nach ihm kaum einer so gut eingesehen. Nicht nur sich im Denken orientieren, nein, an die Stelle eines Anderen zu denken versuchen – können, versuchen wir dies wirklich? Nach Kant können wir dies von den Wissenschaften, auch der Philosophie und damit auch der heutigen Diskursphilosophie und dergleichen mehr nicht erwarten, vielmehr nur durch Üben und Gewöhnen von Urteilskraft, die man hat oder nicht hat, die wohl mehr oder weniger angeboren ist und die auch gerade bei allem Wissenschafts- und d. h. Regel- und Normenwissen uns schwerfällt zu gebrauchen.

III

Unternehmer, Ethos und Ökonomik. Moral und unternehmerischer Gewinn aus der Sicht der Neuen Institutionenökonomik – der Buchtitel wird im vierten Kapitel wiederholt und führt hier die Dissertation zu ihrem Resultat: „Ein abschließender Vorschlag“, in welchem die Antwort darauf gefunden werden soll, inwiefern und inwieweit Moral und unternehmerischer Gewinn kompatibel sind. Es ist die Frage bzw. „Sicht der neuen Institutionenökonomik“ bzw., wie es dann heißt, einer „institutionenorientierten Moralökonomik“ (246) – wozu auch das Kapitel 2 (72 ff.) dienen soll, das auch so überschrieben ist –, womit der vage Titel Wirtschaftsethik abgelöst bzw. versachlicht, präzisiert werden soll. Dieser Aufgabe stellt sich *Aufderheides* Dissertation von der ersten Seite an. Der Unternehmer lebt in der Spanne „zwischen Rentabilität und Moral“ (vgl. 18 ff.).

Wir haben hier wirklich eine Dissertation im klassischen Sinne, gemäß dem eine Lage sortiert und sondiert und zuletzt zu einem eigenen Ansatz geführt werden soll. Im ersten Kapitel wird neben der Problemstellung eine Begriffsklärung versucht zum ganzen Komplex des Ethischen, Moralischen betreffs des Ökonomischen und vice versa. Die

wissenschaftliche Bemühung gilt hier nicht einer Wirtschafts-Ethik, vielmehr einer Ökonomik. Dies spiegelt sich auch im Titel „Ethos“. Es wird bewußt nicht von Ethik, vielmehr von Ethos gesprochen, worunter „die innere Einstellung eines Menschen“ verstanden wird. Demgegenüber bezieht sich „Moralität auf (prinzipiell beobachtbare) Handlungsmuster“ (37). Beachtenswert ist das Wort „Ethos“ im Titel der Arbeit und „Moral“ im Untertitel. Ethos wird hier dem Individuum, Moral der Gesellschaft zugeordnet, bzw. der für die Wissenschaft empirisch zugängliche Erkenntnisgegenstand einmal im Individuum zum anderen in der Gesellschaft gesehen bzw. in der Mikroökonomie und Makroökonomie verortet.

Man kann freilich diese Einteilungen in Frage stellen, für künstlich halten, um eben methodisch sich Wege zu bahnen, um zum entsprechenden Erkenntnisziel zu gelangen. Denn jede Wissenschaft will in ihrer Weise etwas erkennen, muß demgemäß eine Sache zu ihrem Gegenstand machen. Hier zeigt sich bereits, was die Sicht der Neuen Institutionenökonomik gewinnen will. Sie will den Unternehmer als ein Individuum mit Ethos nehmen, das in dem komplexen, wechselseitigen Verhältnis zum Ökonomischen steht, das nun eher in den wissenschaftlichen Griff zu bekommen ist. Nicht Unternehmerethik, vielmehr Ökonomik, gar Neue Institutionenökonomik, worin Mikroökonomie und Makroökonomie zusammengebunden werden. Unternehmerethos, Unternehmerethik – hier, in dieser Dissertation wird die Ökonomik, d. h. die Neue Institutionenökonomik großgeschrieben, d. h. als Wissenschaft eingesetzt, um mit den moralischen Problemen fertig zu werden, ja sie überhaupt erst wissenschaftlich richtig zu stellen und eventuell zu lösen. Heutige Wirtschaftsethiken laufen mehr und mehr in eine Unternehmensethik hinaus, gerade auch im Hinblick auf Globalisierung von Wirtschaft bzw. Unternehmen. Um auf die Dimension, deren Problem überhaupt zu kommen, wäre die Perspektive zu kurz, wenn der Unternehmer als Individuum mit Ethos für den Lauf dieser neuen Globalisierungsökonomie hervorgehoben würde.

Es ist auch ein Wink gegen die Philosophie und der dort angesiedelten Ethik, auch als „Wissenschaft von der Ethik“. Es geht nicht um einen Denkansatz aus dem Ethos oder auch nur der Moralität und schließlich Ethik, nein, um „Möglichkeiten und Probleme des ökonomischen Ansatzes“ selbst, wie das erste Kapitel überschrieben ist, das dort schon dazu führt, den „ökonomischen Denkansatz als theoretische Referenz“ zu sehen, wobei es letztlich um „Denkansätze in der Neuen Institu-

tionenökonomik“ (vgl. 102ff.) geht. Dies zielt auf „Institutionenorientierte Moralökonomie“, wie das zweite Kapitel überschrieben ist, worin etwa schon der Zusammenhang, ja die Selbigkeit von Institutionenökonomik und Moralökonomie klar wird. Das Moralische liegt im Institutionellen bzw. in der Institutionalisierung. Institution besagt hier, daß Regeln, Bindungen erzielt werden. Es wird davon gesprochen, daß im Gegensatz zur klassischen Ökonomik als der „Wissenschaft vom Handeln unter Entscheidungszwang“ die Alternativen fürs Handeln „durch beeinflussbare Regeln oder organisatorische Vorkehrungen – kurz: Institutionen – bestimmt werden“. Letztlich geht es um „die gegenseitige Bindungswirkung“ (106). Dazu gehört und dem entspricht dann der „Regeltransparenzansatz“, auf den diese Dissertation über Moralökonomie schließlich hinläuft (vgl. schon Vorwort 8, schließlich 220ff.). Die Transparenz der Regel ist der eigentümliche Inhalt einer Institutionenökonomik. Wir können geradezu sagen, daß Regeltransparenz gleich Institutionenökonomik ist.

Man muß bedenken, daß die Rede vom *homo oeconomicus* letztlich dasselbe besagen soll wie die Rede vom *animal rationale*. Der Anspruch ist gleich groß, trifft sich im Ansatz wie im Ziel. Institutionelles, Institutionen gehören wesentlich zum Vernunftsgewahren, wenn dort Regeln, Gesetze vernommen werden sollen. Hier auch der Zusammenhang zwischen Vernunft und Grund, demonstriert mit dem einen selben Wort: *ratio*. Dies kommt auch in bestimmter Weise zum Ausdruck, wenn von Rationalisierung gesprochen wird. Ökonomie und Rationalisierung – das kommt nicht von ungefähr. Vom Ökonomischen her gesprochen, ist nicht nur „Moral“, sondern auch Vernunft ein „produktives Kapitalgut allererster Ordnung“ (vgl. 90).

Wie das Vernunftmäßige sich im institutionenmoralökonomischen Ansatz spiegelt, zeigt sich gerade in dem, worauf diese hinauslaufen wollen, nämlich in dem neuen institutionengestützten wie moralökonomischen Ansatz, dem hier genannten „Regeltransparenzansatz“. In diesem Wort spricht sich Vernünftiges wie Ökonomisches aus. Regeln sollen transparent, durch- wie einsichtig, und wir können also sagen, vernünftig sein. Aber damit wird beinahe pleonastisch gesprochen, denn eine Regel kann doch nur aufgestellt werden bzw. wird im Handeln eingehalten, wenn sie in dieser Weise vernünftig bzw. ökonomisch ist. Bezüglich der hier vorliegenden Frage an den Unternehmer, sein Ethos, sprich Aufenthalt, Charakter und Handlungssinn, wie ich einmal sagen möchte, heißt

dies, daß er vernünftig bzw. ökonomisch bzw. mit transparenten Regeln zu handeln versucht. Regelttransparenz ist nur ein hier versuchtes Wort für jenes, was alther ökonomisch und vernünftig heißen soll.

Der Buchtitel spricht ganz klar aus, wie sich der *homo oeconomicus*, sprich spezifisch der Unternehmer, wissenschaftlich, d. h. durch eine Ökonomik denken und erfassen läßt. Man kann hier durchaus eine Wertentscheidung sehen. Ich möchte von einem Ordnungs- bzw. Zuordnungsproblem sprechen. Der Mensch steht im Bezug auf die verschiedenen Bereiche und Ordnungen, die er geschaffen hat. Hier ist der Mensch als Unternehmer und das entsprechende Ethos. Es ist ein Unternehmerethos und nicht einfach irgendein Ethos, wie beispielsweise der Arzt oder der Lehrer und sein Ethos. Freilich ist zuzugeben, daß Ethos immer auch über diese spezielle Haltung hinausgeht. Im Ethos berühren sich die verschiedenen Tätigkeiten und also Bereiche des Menschen. Indirekt wird diese Themen- bzw. Problemstellung klar durch das dritte Kapitel (149 ff.), welches zwischen dem „Konzept einer institutionenorientierten Moralökonomik“ (2. Kapitel) und dem abschließenden vierten Kapitel steht, das wiederum den Haupttitel aufnimmt und hier die Linie der ganzen Untersuchung abschließend markiert. Das dritte bzw., wie ich meine, Zwischenkapitel vergleicht die derzeit gängigen wie diskutierten „Konzeptionen der Unternehmensethik“, besonders die in Deutschland hervordringenden Konzeptionen, wobei sich durchaus Vertreter einer Institutionenökonomik finden lassen, wobei aber doch das Grundproblem bleibt, daß einerseits Ökonomisches beschränkt oder überwunden werden soll, andererseits die ganze Rationalität in der richtigen Ökonomik selbst liegt. Menschen handeln unternehmerisch und d. h. im Hinblick auf unternehmerischen Gewinn. Was empfiehlt hier die Neuen Institutionenökonomik? Genau jenes, was das Schlußwort mit Kant sagt. Der Unternehmer braucht jenes Ethos des Entscheidens und Tuns, welches eine „freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können“ (248).

IV

In *The Ethics of the New Economy: Restructuring and Beyond*, sind in neun Abteilungen 24 Artikel versammelt, die teilweise auch mit einer Tagung über „Ethics and Restructuring“ (1996) zusammenhängen und das Projekt einer wissenschaftlichen Zusammenarbeit darstellen, das fort-

gesetzt wird. *Restructuring*¹ läßt aufhorchen, und bei der Lektüre wird sofort klar, daß dies die eigentliche, gar einzige Aufgabe des heutigen Management ist. Der englische Titel klingt neutral und in der Art heutiger wissenschaftlich klingender Sprechweise wie Reformulierung, Rekonstruktion. Aber hier handelt es sich um Abbau, genauer gesagt wesentlich um Abbau von Arbeitsplätzen. Umstrukturierung, Destrukturierung – das ist das Problem.

In den neun Kapitelüberschriften finden wir fast immer das Wort „Restructuring“, gewichtig gleich im Teil 2 „Restructuring the Welfare State: meaner, and inequitable“ – schlanker, ranker, ungerechter. Es wird sogleich im nächsten Teil eine Antwort versucht, ein Blick auf Gegenmaßnahmen geworfen. Dort wird von „Corporate Judo“ (75 ff.) gesprochen, was eine gewaltfreie Selbstverteidigung der Betroffenen darstellen will. Der Herausgeber beginnt seine „Introduction“: „Restructuring and its effects surround us“ (3) – alles und alle sind betroffen. Man kann sich also wohl nicht entziehen. Was hier vorgeht, ist kaum zuzuhalten. Es wird ein Philosoph zitiert, der im „global restructuring“ „the ‚cancer stage‘ of capitalism“ (50) sieht. Der Herausgeber versucht (vgl. 4) eine Reihe von Fragen zu stellen, welche Probleme wie auch Lösungen dieser *New Economy* ins Auge fassen will, wobei man schon zu den grundlegenden Bedenken kommt, ob man hier überhaupt noch von Ökonomie, einer neuen Ökonomie sprechen kann und nicht dies, was hier vorgeht, einer Ökonomie hohnspricht.

Im Artikel über „Responsible Restructuring in the Private Sector“ (61 ff.) werden zwei ‚Philosophien‘ unterschieden: „downsizing and restructuring“. Erstere betrifft die Frage, welchen nicht mehr reduzierbaren Kern von Leuten man braucht, um ein Geschäft durchzuführen. Zweite fragt, wie können wir die Art, unser Business zu verrichten, so verändern, daß wir die vorhandenen Leute in effektivster Weise nützen können. Hier wird also der Umbau vom Abbau unterschieden, was aber nicht in allen Artikeln der Fall ist.

¹ *Restructuring* kommt im Oxford Dictionary von 1998 nicht vor, lediglich das Verb mit Erläuterung: *give a new structure to, rebuilt, rearrange*. Ein Wort, das durchschnittlich verstanden gut in den Ohren klingt, aber hier doch zumindest auf eine komplexe bis ungeheure Dimension des völligen Um- wie auch Abbaus hinweist. Das Wort verweist letztlich nicht auf Auf-, sondern eher auf Abbau.

Für einige Artikel zeichnen mehrere Autoren, so auch für „Corporate Judo“. Dieser ist gegen schädliche Restrukturierung gerichtet (vgl. 76, vgl. die Zusammenfassung 91 f.). Dort wird von einer vorläufigen Maßnahme gesprochen, die in Zukunft hoffentlich „obsolet“ werden wird. Die Philosophie von *corporate judo* besagt, daß nur derjenige den Kampf überlebt, der entsprechend pariert. Man könnte an Nietzsche erinnern: was mich nicht umbringt, macht mich stark, bzw. an die Evolutionstheorie, den Darwinismus. In diesem Sinne soll auch *corporate judo* nicht der Ideologie des freien Marktes widersprechen, sondern ganz entsprechen (vgl. 89). Handelt es sich aber hier nicht um einen unmöglichen Vergleich, weil es sich um unvergleichbare Gegner handelt? Hier Unternehmen und Management mit der ins Auge gefaßten Fusionierung, Globalisierung, dort der Einzelne im Lauf und Netz dieser Bewegung. Wie kann er gegen die Bewegung angehen? Meines Erachtens entspricht dies der amerikanischen Lebensideologie, daß man alles erreichen kann, wenn man es nur will. Der Mensch muß nur wollen können.

Die Restrukturierung bzw. der Abbau von Arbeitsplätzen wird immer wieder im Bereich des Gesundheitssektors dargestellt (Abteilung 4, 93 ff. bzw. 5, 155 ff.). Dazu haben wir Fallstudien, wie besonders im Kapitel 8 „Case Studies“ (245 ff.). Davor Teil 7 mit dem hervorzuhebenden Kapitel über die „Restructuring Economy“. Dort spricht auch der erste Untertitel die Restrukturierung der Neuen Ökonomie direkt an: „Underemployment and the New Economy“ (213 ff.). Dort deutet sich an, worauf sich das Problem politisch zuspitzt und im folgenden Artikel (231 ff.) zum Ausdruck kommt: „Losing Community“. Ich übersetze: verlorene Gemeinschaft.² Was immer wieder als uramerikanische Haltung des Selbstvertrauens, hier gesteigert im Bild des Kampfsportes Judo, durchklingt, führt zu einer zweiten Grundierung dieses Buches: das demokratische Grundgefühl, Appell an wie Vertrauen auf die Gemeinschaft. Gerade dies wird in der restrukturierenden neuen Ökonomie grundsätzlich aufs Spiel gesetzt. Wir haben hier einen der kürzesten Artikel, völlig unwissenschaftlich, geschrieben von einem Geschäftsmann. Das Problem: Gemeinschaft war früher unmittelbar, ursprünglich, etwas Selbstverständliches, ist aber mehr und mehr geschwunden und nur noch im vermittelten Sinn uns vor Augen, durch Geschäft und Regierung, durch den Businessbereich und die Regierungsorganisation, welche nun zur Basis von Gemeinschaft wurden. Der Mann aus dem Geschäft verweist auf das Unmittelbare, die Notwendigkeit von Gemeinsamkeiten,

die wir offensichtlich mehr und mehr verlieren und auch nicht durch Analyse und Nachdenken wiedergewinnen können. Das ist offensichtlich das Problem.

Der abschließende Artikel „Ethics and Restructuring“ wird von einem bekannten Fachmann geschrieben, der nach Hindernissen, Herausforderungen und Möglichkeiten, günstigen Gelegenheiten, *opportunities* fragt. Hindernisse liegen im Moralischen selbst. Es ist ein freimütiges Eingeständnis, das man selten in der ganzen Ethikliteratur überhaupt findet. Man geht ja allgemein davon aus, daß Ethik etwas Normales ist, ein öffentliches Gut, jedenfalls etwas, das verstanden und akzeptiert wird. Wesley Cragg stellt im Bezug auf das *restructuring* alles Ethische grundsätzlich in Frage, angefangen von dem, was er die Rhetorik des Ethischen selbst nennt (vgl. 290). Es ist das appellative, schönredende Anbieten wie Auffordern. Das Ethische scheint nicht ehrlich, künstlich aufgetragen. Man könnte geradezu von einem *ethics appeal* sprechen. Ethik ist nicht Grundlage, nur eine Komponente, eine Zugabe zum ökonomischen Handeln. Er spitzt zu, daß man im Ethischen gar einen Luxus sieht (vgl. 292). Dem folgt ein Abschnitt, welcher die Herausforderungen aufzählt: Es ist der relativ unentwickelte Zustand von *business ethics*. Das ist schon eine schwerwiegende Behauptung, wie man sie auch selten in den üblichen Traktaten zur Ethik und Wirtschaftsethik findet. Eine zweite Herausforderung (vgl. 294) richtet er an die Wissenschaftler, die *academic community*. Diese strebt analytisch-kritische Untersuchungen eines Gegenstandes an, weniger eine Bewertung von richtig oder falsch betreff eben des Ethischen, des Ethischen in der Ökonomie und hier im *restructuring*.

Er verweist auf eine Studie in diesem Band (279 ff.), wo im Banksektor die Restrukturierung betrachtet wird. Dort fällt auf, daß sogleich die Unterscheidung gemacht wird zwischen *restructuring* und *downsizing*. Die erste betrifft die Arbeitskraft im Bezug auf eine sich ändernde Arbeit, die zweite die Nichtinanspruchnahme unserer Arbeitskraft, weil die Arbeit sich geändert hat. Nach genauer Analyse die ethisch-ökonomische Antwort: Ein massives *downsizing* ist kein legitimes Mittel eines längeren Management, unverantwortlich, zu kurzfristig gedacht; ein Wechsel muß sorgfältig Tag für Tag gemanaget werden. Dies klingt vernünftig wie vage. Dahinter steht jenes

² Der engl. Titel ist doppeldeutig: 1) die Gemeinschaft verlieren, 2) die Verlierer-Gemeinschaft

Ethische, welches Menschen bewegt, über die Zukunft in kreativer Weise nachzudenken (vgl. 295), wie es dann unter den *opportunities* des Schlußartikels heißt. Ethisches wird hier als Zukunftsperspektive, also als weitestgehende Dimension gesehen, in die jede geschäftliche Planung sich hineinstellen muß.

Restructuring ist eine Herausforderung, welche auch neue Überlegungen, Möglichkeiten des Denkens und Tuns ergibt. Wir können damit eine Dialektik zwischen *restructuring* in der Ökonomie und Neustrukturierung der Ethik sehen; ich könnte von *new structuring* in der Ethik sprechen. Was hier im Schlußbeitrag an Möglichkeiten überlegt wird, könnte mit dem Artikel „The Ethics of the New Economy“ im Teil 1 (25ff.) illustriert werden. Dort finden wir die Frage, die an einer Berufs- und Geschäftsgruppe aufgehängt wird, welche sich fragt: sind wir nun eigentlich als in der Gesundheitsfürsorge tätige Leute in einem Geschäft oder sind wir Geschäftsleute in der Gesundheitsfürsorge? Eine solche Frage wird dort für andere Bereiche empfohlen. Welche Art von gesellschaftlichen Gütern finden wir in der Erziehung, in der Nahrung, in den Kleidern? Es geht jeweils um moralische Schlußfolgerungen, wie man hier die Balance zwischen Ökonomie und Ethik, Geschäft und Lebensform erreichen kann. Bei der Lektüre dieses Buches erwartet man, daß hier eine Ethik der Neuen Ökonomie, d. h. des *restructuring* bis hin zum *downsizing* gesucht und gefordert wird. Dies ist der Fall. Aber letztlich kann man zu der kaum erwarteten These kommen, daß die neue und prekäre Lage der Ökonomie überhaupt erst zu Fragen der Moral führt. Die Neue Ökonomie braucht nichts mehr als Ethik bzw. sie strahlt diese neue Moralität selbst aus. Was können und müssen wir für unser menschliches Verhalten lernen, uns einfallen lassen?

V

Restructuring ist das Stichwort, welches man im Hinblick auf das internationale Management bedenken müßte, aber im Index des groß angelegten Buches *Ethics in International Management* nicht vorkommt, deren Herausgeber, *Brij Nino Kumar* und *Horst Steinmann*, wie Autoren einerseits einer deutschen philosophischen Schule, nämlich dem Erlanger Konstruktivismus sich anlehnen, andererseits durch und durch Ökonomen sind. Im Rückblick auf das gerade besprochene Buch wäre ebenfalls angemessen der Titel „Ethics in International Restructuring“.

Das Buch hat drei Teile, wozu 26 Autoren beitragen. In Teil 1 zur theoretischen Fundierung einer Managementethik im Hinblick auf multinationale Unternehmen und Globalisierung schreiben hauptsächlich deutsche Autoren, in Teil 2 über Ethik in internationaler Strategie und Managementfunktionen haben wir zumeist amerikanische, und im Teil 3 schreiben Autoren aus den verschiedenen Kulturen, in dortigen Ländern auch meist tätig, betreff ethischer Fragen im internationalen Business.

Allein schon durch die Überschriften schlägt dem Leser eine vielschichtige wie auch verwirrende Komplexität entgegen. Multinationale Unternehmen betreiben ein globales Geschäft und sollen nun nicht nur als ökonomisch Handelnde, sondern mehr und mehr als moralisch Handelnde auftreten. Dies ist die Vision dieses Sammelbandes, der im ersten Teil prinzipielle und d. h. von der Philosophie geleitete Überlegungen anstellt, hier auch nach der Verbindung wie Überbrückung von universalistischen wie pluralistischen, also auch lokalen Maßgaben sucht und auf das Problem der Nationen, ja mehr der Kulturen und damit der unterschiedlichen Moral und Religion stößt. Mit letzterem versucht sich dann der abschließende dritte Teil besonders auseinanderzusetzen, wobei aber dort spätestens die Spannung, Krisis, ja letztlich der „Verhältnisblödsinn“ (um mit Karl Jaspers zu sprechen) ins Auge fällt. Um dies klar zu sagen, es wird hier ein Dialog gesucht, der vielleicht prinzipiell nicht möglich ist, auch wenn hier gerade die konstruktivistische wie diskursive Philosophie uns heute das vorzumachen versuchen.

1. In Indien soll ein Hindu auch und gerade als solcher Geschäfte betreiben und bei allem Business doch ein Mensch, eben ein Hindu bleiben. Dort wird gezeigt, wie Manager aber auch aussteigen aus dem Geschäft, weil sich dies mit der religiösen Lebenshaltung nicht vereinbaren läßt (vgl. 299 ff.). In China haben wir eine ganz andere Spannung, nämlich zwischen Konfuzianismus und einem doch immer noch kommunistischen System. Was soll hier erreicht werden? Das indisch-hinduistische Moralwort lautet zusammengefaßt: sich selbst übertreffen, nicht andere übertreffen (*Self-exceeding, not other-exceeding*) (vgl. 286). In und für China, jedenfalls am Rande, denn es ist eine Stimme aus Hongkong, wird wohl mehr gehofft als erwartet, daß aufgrund der konfuzianistischen Moraltradition der Übergang zu einer sozialistischen Marktwirtschaft im Verbund mit multinationalen Unternehmungen eine neue Wirkung bringen wird. Man muß doch wahrneh-

men, daß China ein kaum überschau- und berechenbarer Kultur- und Wirtschaftsraum ist und wohl bleiben wird.

Man sieht dies gerade in der Auseinandersetzung um Menschenrechte, welche auch im Rahmen der vom US Department of Commerce empfohlenen US-Model Business Principles von 1995 maßgeblich sein sollen (vgl. 16ff.). Darin wird die amerikanische Wirtschaft aufgerufen, sichere und gesunde Jobs zu schaffen, umweltfreundlich zu produzieren, alle Formen von Diskriminierung, schließlich Kinder- und erzwungene Arbeit zu ächten und vor allem das Recht zu respektieren, Handels-, Wirtschaftsunionen, Organisationen zu bilden. Hinter dem steht freilich die westliche Auffassung der Menschenrechte, die wesentlich Freiheits- bzw. Bürgerrechte sind. Wie steht es mit Sozialrechten, der sogenannten zweiten Generation der Menschenrechte, und der dritten Generation der eingeborenen Völker und hier besonders der anderen Kulturen und deren Moral und Religionen? Hier prallen China und der Westen aufeinander. In den anderen östlichen Bereichen, wie Japan, kommt es zu einem gespaltenen Menschen, dem Geschäftsmann im westlich und heute global entwickelten Sinn und einem noch an Tradition festhaltenden Japaner. Tags Geschäftsleben und abends japanisches Kulturleben?

Das japanische Stichwort heißt „Contextualism“ (323 ff.), worunter die Haltung verstanden wird, die auch im (vom Chinesischen herkommenden) Wort für Mensch sich zeigt, das singgemäß Mitmensch lautet (*ningen*), was in diesem Aufsatz offensichtlich vorausgesetzt und nicht ausdrücklich erwähnt wird. Es wird auf andere japanische Grundworte wie -verhältnisse Bezug genommen. So besonders zum *seniority system*, der Hinblick also auf die Alten, welche wesentlich (noch) das Sagen haben, und *kuki*, soziale Atmosphäre, welche sich eben, wie ich meine, in *ningen* von vornherein ausdrückt. *Contextualism* verweist auf das Gegebene, Vorgegebene, worin man lebt und eingebettet ist. Es handelt sich um ein bestimmtes Natur-, Erd- und Weltverständnis, in welchem wohl jeder heute handelnde, also westlich gesprochen, operative Japaner sich arrangieren muß.

Das US-business-model findet eine spezifische Darstellung durch einen Kenner wie Georges Enderle. Dieser bietet einen sehr guten Überblick (367 ff.), der umfangreichste und am besten gegliederte Artikel im Teil 3. Wenn man nach der schönen Gliederung und Aufzählung aller ethischen Veranstaltungen, Zielsetzungen, in Angriff genommenen Kooperationen sieht, dann müßte es hier hinsichtlich der Wirtschaft und des Menschen

und d. h. auch seines Aufenthalts (*êthos*) gut stehen. Aber nehmen wir nur den Umgang mit einem Produkt, das in vielfältiger Weise das Leben bestimmt und von Wirtschaft und Politik her doch kaum irgendeinen human-ethischen Horizont erhält: das Öl. Ich will nur soviel sagen, daß heute der Ölpreis in den USA, gemessen an der Weltinflationrate, auf dem Niveau der 50er Jahre ist. Was heißt dies für Wirtschaft, Politik und das menschliche Verhalten, d. h. Ethos? Was hatte also eine Ethik, die im Kindergarten beginnen soll bis hin zu den Davoser Wirtschaftsgesprächen der Weltspitze der Politik für einen ethisch-politischen Erfolg?

Enderle läßt Revue passieren die wirtschaftsethischen Bemühungen im Zusammenhang mit Sozialkontrakttheorien, Tugendethiken, von den theoretischen bis zu den praktischen Ansätzen der Geschäftsethikinitiativen (vgl. 385 ff.), Verhaltenscode, Ethiktraining unter Einführung des *Ethics Officer*. Nichts ändert sich, wenn nicht eine besondere Person dafür Verantwortung trägt (vgl. 388), von der 1992 gegründeten *professional Ethics Officer Association* bis hin dann zu *business ethics awards*, wichtig die Unterscheidung von zwei Typen des ethischen Argumentierens: einmal daß Ethik in sich einen Wert habe (*intrinsic value*) und dann, worin der modernere Ansatz gesehen wird, einen instrumentalen Wert. Im instrumentalen Typ wird das Strategische gesehen, das traditionell die Klugheit war (vgl. 392). Nach dieser Darstellung gibt es kaum ein Land wie die USA, in welchem eine solch umfassende theoretische wie praktische Bemühung um Wirtschaftsethik stattfindet. Enderle sieht auch, daß etwas Amerikaspezifisches hinter dem Ganzen steht: *you can do it if only you want it*, also der amerikanische Lebensraum. Ist dies eine stimmige These? Trifft sie bei der Ölfrage zu? Ein Lebensraum im Land der unbegrenzten Möglichkeiten, das auch schockieren und verwunden kann. Ich verweise nur auf die Krisis zwischen der ersten, zweiten und besonders dritten Generation der Menschenrechte. Der amerikanische Traum bezieht sich auf die erste Generation. Aber in diesem Sinne befinden wir uns immer noch und gerade die USA im 18. Jahrhundert. Ethische Initiativen, Kooperationen zuhauf, die meines Erachtens in den *Model-Principles* von 1995 von der amerikanischen Politik bzw. Regierung aufgestellt wurden (vgl. 16 ff.), worauf in diesem spezifischen Artikel nicht verwiesen wird.

Der dritte Teil erwähnt noch die *business ethics* im katholischen Wertsystem am spanischen Fall, wobei aber in diesem kurzen Artikel völlig übersehen wird, was hierzu gerade die katholische So-

ziallehre längst geleistet hat (vgl. auch die Bezugnahme bei Ulrich). Dann noch ein kurzer Blick auf Rußland (419 ff.), wo in diesem totalen Umbruch (nicht nur der Wirtschaft) die integrative Sozial-Kontrakt-Theorie zur Anwendung kommen soll. Hier könnte man sich schon fragen, wie in dem bis vor kurzem größten Land der Erde, das dem Kommunismus sich verschrieb, nun mit Liberalismus bzw. Kapitalismus umgegangen wird. Der Kommunismus, der, wie das Wort wohl auch sagen will, alles, was überhaupt den Menschen und die Welt betrifft, zusammenschmiedet sollte, zerbrach die Gesellschaft in eine kommunistische Parteimasse und die Partielite. Hier muß man sich wohl erst langsam an ein neues Zu- und Miteinander herantasten, wozu Vertragsdenken und -handeln dienen sollen. Aber das bleibt die Frage, gerade angesichts der Erfolge wie Mißerfolge dieses Vertragsdenkens in unserem Westen.

Den Abschluß des Bandes bildet ein Blick auf drei große Religionen, Christentum, Judentum und Islam, welche zu einem ethischen Code für das internationale Business kommen wollen (439-454). Vier Prinzipien sollen bei allem Durch- und Gegeneinander in der Welt, wohl auch gerade in den Religionen das Tor zu einer Menschheit öffnen helfen. Es wird von folgenden Schlüsselprinzipien gesprochen: Gerechtigkeit, gegenseitigem Respekt, gemeinsame Ordnung und Treuhandschaft für Ressourcen, Ehrlichkeit – Prinzipien, welche die Ethik überhaupt nennen könnte und müßte, aber hier soll die Ethik wohl vom Glauben, der Religion her gestützt, ja fundiert werden. Wenn es also wirklich Gläubige gäbe, würde es zu einem wirtschaftsethischen Verhalten kommen. In diesem letzten, im ganzen größten Teil spiegelt sich der interkulturelle Ausblick, die Aufgabe wie Dimension, welche in einer Ethik des internationalen Managements beachtet werden muß.

2. Der zweite Teil (161 ff.) orientiert sich an jenem, was *Sustainable Development* genannt wird. Wörtlich übersetzt geht es um verträgliche Entwicklung. Ich sehe darin einen Zusammenhang zu jenem, was Lebensdienlichkeit genannt wird, und spreche von lebensdienlichen Entwicklungen. Das ist wohl die globale Verantwortung der Wirtschaft, der Unternehmen – gerade angesichts der wirtschaftlichen Globalisierungen. Der Eröffnungsartikel wird von einem Autor geschrieben, der führend einer Stiftung angehört (*Novartis Foundation for Sustainable Development*), der am Schluß den DDT-Fall bringt (vgl. 177 ff.). Dieses global eingesetzte chemische Mittel hat Menschen vor dem Tod (bes. durch Malariaerkrankung) bewahrt und der Natur und d. h. wohl auch der Welt

im ganzen geschadet. Deshalb bis heute der Streit eines Verbots, das immer noch nicht in Entwicklungsländern gilt und dort gerade beschlossen werden soll. Lebensdienlich?

Es folgt der Artikel über Korruption in internationalen Geschäftsbeziehungen (183 ff.). Als größte ethische Herausforderung wird für das internationale Marketing die Einhaltung der Achtung, der Würde und der Rechte genannt (vgl. 221 ff., bes. 239). Wenn man hier aber betreff des Marketings die Werbung anschaut, welche durch alle Medien flutet, dann kann man in der Regel nur das Gegenteil feststellen. Für Marketing und Werbung heißt es doch immer noch erstrangig, möglichst an viele, gar alle dies oder jenes und gar alles zu verkaufen und zweitrangig ist die Frage, ob dies jeder braucht, ob es lebensdienlich und klassisch gesprochen wirklich ein Gut ist. Ziemlich genau in der Mitte des Bandes befindet sich der kürzeste Artikel „Ethics – A Global Business Challenge“ (213-220), der in ein Zitat hinausläuft: „Ethics is about character and courage and how we meet the challenge when doing the right thing will cost more than we want to pay“. Dem ist nichts hinzuzufügen, vielleicht nur auf die Ölpreisökonomie und -politik in USA zu verweisen.

3. Noch zum Teil 1. Hier wird respektabel philosophiert bzw. auf ökonomie- wie ethikrelevante Philosophien Bezug genommen. Es wird ein Konzept herausgehoben im ersten grundsätzlichen Beitrag, dem dann der Konzeptverfasser folgt (47 ff.), ein Konzept, mit dem *Model-Business-Principles* der USA sich philosophisch umranden lassen, ein Vorschlag, um in den allgemeinen Lernprozeß einzuführen (vgl. 35) und dabei erstens die Menschenrechte zu betrachten (wobei hier aber der Blick auf die zweite und besonders dritte Generation der Menschenrechte fehlt), zweitens den Zusammenhang von Effizienz und Ethik im internationalen Management, drittens die Bedeutung des *human-resource-management* (37), viertens Planungs- und Entscheidungsprozesse und -information, schließlich den Austrag der Kontroverse zwischen einer universalistischen und kulturalistischen Auffassung, welche in den Organisationsstrukturen wie auch beim Stil der Wirtschaftsführer in Einklang gebracht werden muß (vgl. 35 ff.).

Die Frage nach lebensdienlichem Handeln finden wir besonders im Schluß- und Übergangartikel zu Teil 2 (144 ff.), wo Normen für *Sustainable Action* aufgestellt und für multinationale Unternehmen überlegt werden, welche heißen: 1. vermieden werden soll das ökonomische Ungleichgewicht und Ungerechtigkeit zwischen und inner-

halb von Nationen, 2. ökologische Schäden sollen vermieden, Umwelt als Basis für das menschliche Leben beachtet werden, 3. kulturelle Werte und kulturelle Identitäten sollen erhalten werden. Dies sollen die drei lebenserhaltenden, lebensverantwortlichen, lebensdienlichen Normen ökonomischer Handlung und „Strategien“ sein. All dies wird noch überhöht, indem in allem Tun, in allen Strategien walten soll: *Inclusiveness, Connectivity, Equity, Prudence, Security* (145). Was will man mehr? Was heißt also Ethik? Wohl gerade dies Genannte. Kann aber die Wirtschaft damit leben, kann sie Strategie und Programm der Globalisierung an eine solche Ethik annähern? Die Wirtschaft, gerade die globalisierte Wirtschaft wäre unmöglich und bräche gar ab und zusammen.

VI

Werfen wir noch einen Blick auf den bereits oben angesprochenen Sammelband: *Weltwirtschaftsethik. Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit*. Der Untertitel klingt wie in der Art von TÜV, der technische bzw. hier der moralische Überwachungsverein von Philosophen, Wirtschaftsphilosophen, spezifisch Wirtschaftsethiker und wer sich hier dazu berufen fühlt. Prüfstand der laufenden, immer schneller laufenden Wirtschaftsbewegung, des die Welt umrundenden Wirtschaftsmotors. Auch hier dann die Frage nach einer neuen Weltgesellschaft der Weltbürger zumindest der Bürgergesellschaft, welcher der Mit-herausgeber Maak in seiner Dissertation auf die Spur kommen will. Die Herausgeber geben in der Einleitung knapp und gut einen Überblick. Die Arbeit am Prüfstand geht in sechs Schritten vor, wobei ein Hauptmonteur und sein Verfahrenskonzept hier oft aufscheint, nämlich die integrative Wirtschaftsethik von Ulrich bzw. die Auseinandersetzung mit der Diskursethik, wobei auch der gerade gegen universal gültige Normen sich sperrende Motor der Ökonomie, einmal „Terror der Ökonomie“ (77) genannt wird.

Bei der Frage nach der „Begründung universal gültiger Normen“ (II, 59 ff.) findet der Psychologe abschließend ein einleuchtendes Wort angesichts der Unstimmigkeiten von Weltethos und universalistischer Diskursethik: „Mögliche Grenzen für die Entfaltung der Diskursethik im Kontext der Globalisierung“ (97 ff.) endet mit der Frage: „Globalisierung im Rahmen eines sich gegenseitig befähigenden Diskurses?“ (111 ff.), worin auf „das Prinzip der gegenseitigen Verständnisgewinnung“ verwiesen wird, das letztlich in der Anerkennung

einer „Gegenontologie“ besteht. Bemerkenswert das von einem Psychologen gebrauchte Wort „Gegenontologie“. Die Brücke geht nur über „*die Gegenontologie im Kontext ihrer Sprachgemeinschaft besser verstehen zu können*“, wie der Verfasser schließt. Es ist der Hinweis auf die Praxis und so auch eine Theorie der Anerkennung. Es fallen auch die als nichtwissenschaftlich gekennzeichneten Worte „Toleranz oder Mitgefühl“ (118).

In weiteren Teilen über „Demokratische Grundlagen der Weltwirtschaft“ (III) wird von der „Notwendigkeit einer kosmopolitischen Demokratie“ (121 ff.) bzw. „radikaldemokratischer Perspektive“ (139 ff.) gesprochen, dann mit dem knappen und präzisen Beitrag von Hans Ruh über „Das Shareholder-Value-Konzept“ mit der Frage: „Globale Neuauflage eines Missverständnisses?“ auf die ethische Problemlage der Unternehmenstätigkeit überleitet: Teil IV „Gerechtigkeit und gutes Leben in globaler Perspektive“ (189 ff.) – man könnte den Gegentitel bilden, um die Probleme im ganzen zu skizzieren: freies, aber nicht gerechtes und gutes Leben in globaler Perspektive. *Shareholder value*, wieder einmal ein amerikanisches Wort für die liberale, kapitalistische Lebenshaltung. Mein Leben, meine Freiheit, Freiheit von und gegen andere, aber Freiheit zum *shareholder value*. Mein Gewinn ist auch dein Gewinn, meine Freiheit deine. Dies steckt im *shareholder value* Konzept und entspricht auch dem Prinzip der freien Marktwirtschaft. Der Theologe Hans Ruh, der Welt und die Gesellschaften auseinanderbrechen sieht, sucht Abhilfe in einem „neuen Gesellschaftsvertrag“. Was ist das Hauptproblem? „Die Arbeitslosen und die Armen“. Im neuen Gesellschaftsvertrag müssen zusammenwirken „die wirtschaftlichen ... die unternehmerischen ... die gesellschaftlichen ... und die staatlichen Kräfte“, damit neu geordnet werden Arbeitszeit, Freizeit und Sozialzeit mit „Eigenarbeitszeit“. Dabei wird auch Arbeit und Lohnarbeit neu zu ordnen sein. In „freiwilliger und obligatorischer Sozialzeit wieder gesellschaftsnotwendige Leistungen zu schaffen“, nämlich „ökologische, soziale, humane und sinnstiftige Dienstleistungen“ (200).

In Teil V „Globale Transformation und kulturelle Differenz“ finden wir Beiträge, in denen Rußland, Afrika und dann besonders informativ durch Georges Enderle Chinas sozialistische Marktwirtschaft (315 ff.) dargestellt werden. Zu Rußland wie besonders China erfahren wir hier jedenfalls mehr als in dem zuvor besprochenen internationalen Management-Band, wobei für Afrika ein Zitat des Staatsmanns und Dichters

Senghor vielleicht das ganze Problem zusammenfaßt. Für Europa, den Westen mag stehen, was auch hier zitiert wird „Cogito, Ergo Sum“, jedoch: „In Dancing with the other, I feel the other, hence I am“ (304). Es soll ein gemeinwohlorientierter Weltmarktindex geschaffen werden (vgl. 312), in welchem „Weltwirtschaft und Weltethos“, wie der Artikel betitelt ist (293) zusammenfließen. Was hier an Material geliefert wird, spricht ziemlich gegen ein Weltethos, einem Anspruch, der in einigen Artikeln des Bandes herumgeistert. Was bringt hierzu der Artikel über China? Das Schlußzitat von Konfuzius ist aufschlußreich, wie China wohl, wenn es noch in seiner Tradition bleibt, zu allem, was aus der Welt andrängt, so auch betreff der Wirtschaft lernt.

„Wenn du Menschlichkeit liebst aber nicht Lernen, entartet dies zur Torheit.

Wenn du Wissen liebst aber nicht Lernen, entartet dies zur Lockerheit.

Wenn du Vertrauen liebst aber nicht Lernen, entartet dies zu Verwüstung.

Wenn du Ehrlichkeit liebst aber nicht Lernen, entartet dies zu Kritizismus.

Wenn du Tapferkeit liebst aber nicht Lernen, entartet dies zu Unordnung.

Wenn du Stärke liebst aber nicht Lernen, entartet dies zu Wildheit.“ (349)

Hier müßten Überlegungen und Vergleiche mit jenem beginnen, was erstmals und ursprünglich Ethik (Aristoteles) genannt wurde. Von diesem sind wir aber modern wie postmodern entfernt. Der Rationalismus wie auch die raffiniertere wie balanciertere Ratio des Diskurses und der Diskursethik versuchen sich auf alles zu beziehen, heran- und zusammenzuziehen. Dies ist der Integrationsansatz, das integrative Movimento. Welt heißt nicht nur Zusammenhang und Zusammenziehen, vielmehr auch Auseinanderhalten. Unternehmen und deren Wirtschaft, welche auf jedem Platz der Welt tätig und so die Welt einnehmen und erobern wollen, machen wohl die Welt zu einer Weltwirtschaft oder, genauer genannt, zu einer Wirtschaftswelt. Aber führen Menschen, Gesellschaften, Nationen, Ethnien, Sprachen und Kulturen zu einem universalen Geschehen, einem universalen Aufenthalt und darin wieder einem sogenannten Weltethos in Weltwirtschaft mit der Welttechnik, in welcher die Atomtechnik die größte Weltsprengkraft darstellt? Bei all dem, was wir Globalisierung nennen, müssen wir bedenken, daß dies oft widersprüchliche, der Sache hohnsprechende und völlig verwirrende Titel sind. Dies haben wir heute auch im Bereich der Welttechnik des Internets oder auch im Weltfernsehen. Hier

kann alles zusammengestellt, ja zusammengewungen werden. Das Fernsehmedium lockt mit immer mehr Kanälen. Es folgt eine Zerstückelung, eine Fernsehspaltung, welche an Leib und Seele einen Schaden anrichtet, vergleichbar mit der Verstrahlung, von der man bei der Atomtechnik spricht.

Aber gleichwohl soll der Unternehmer das Gewinndenken wie -prinzip mit einer „Etho-Effizienz“ abrunden (382). Also Wirtschafts- und d. h. Gewinneffizienz, dazu schon länger die ‚Öko-Effizienz‘ und jetzt eben ‚Etho-Effizienz‘ (vgl. ebd.). Für Shell (Brent Spar), ein Beispiel, das in allen diesen Büchern immer wieder herangezogen wird, zahlt sich die Selbstpropaganda von Ethik längst aus. Ethik kann nicht schaden, mit Ethik kann es letztlich nur besser gehen. Dies klingt in den weiteren Beiträgen durch, worin ethische Orientierungen des Managers, im Personalmanagement (385 ff. bzw. 401 ff.), auch teilweise aufgrund von Erfahrungen, Eigenübung, propagiert werden. Ein Titel fällt noch auf: „Globalisierung der Kapitalmärkte, ein Sachzwang für Unternehmen?“. Da steht wohl ein Fragezeichen, aber dann lautet der Untertitel: „Der Diskurs des internationalen Kapitals“ (443). Für was muß das Wort Diskurs hier erhalten, oder besteht hier ein Zusammenhang zwischen dem ganzen Diskursgeschehen, angefangen von der Diskursphilosophie und der Diskursethik bis hin zum Kapitalkurs? Die Shareholder sind im Diskurs, nein genauer formuliert, sie tragen den weltwirtschaftlichen Diskurs der Globalisierung. Dies wird in diesem Artikel durchaus erkannt, wenn es am Schluß heißt: „Zu fordern wäre ... als Mindestbedingung, daß sich die Akteure des Sachzwangdiskurses ‚Globalisierung‘ dessen bewußt sind, daß sie zum einen politisch argumentieren, und sich damit zum anderen stets auch in einem Spannungsfeld gesellschaftlicher Ansprüche bewegen“ (461).

The Multinational Mission ist das Lösungswort und auch Titel „eines Standardwerks“ der modernen Managementliteratur (vgl. 487). Nach den Religionsmissionen nun die multinationalen Unternehmensmissionen. Wer wird für was hier missioniert? An anderer Stelle wird vom „*Terror der Ökonomie*“ – ebenfalls ein Standardwerk, gar Bestseller von Forrester (1997) – gesprochen, was in einem der letzten Artikel (465 ff.) zitiert wird, der überschrieben ist „Genug ist nicht genug. Was eine sozialökologische (= integrative?) Unternehmensethik möglicherweise gegen die Globalisierungsfälle anrichten kann“. Terror und Mission der Ökonomie? Wir wissen, daß dies auch bei den Religionsmissionen zusammenhing. Da wird auch

an derselben Stelle von der „Allmacht der Ökonomie“ gesprochen. Dies paßt zur Mission. Dieser Artikel schließt mit einem „relativ derben Abschluß“, in welchem „der gesamte bisherige akademische Diskurs über Unternehmensethik doch ein wenig weltfremd“ ist (484), wobei alle deutschen Vorschläge zurückgewiesen bzw. in Frage gestellt werden. Dies schreibt ins unternehmensethische Stammbuch ein Autor, der bekennt, langjähriger Anhänger des Gedankenguts von Karl Marx, Friedrich Engels gewesen zu sein. Es kommt zur ehrlichen Schlußfrage, welche wohl kaum in irgendeinem Buch oder Artikel so zu finden ist: „Hat Unternehmensethik (als betriebswirtschaftliche Teildisziplin oder was eigentlich?) unter diesen Bedingungen [den heutigen Gegebenheiten, Zuständen in allen Bereichen, einschließlich den Wissenschaften, A. B.] eine Zukunft? Ich weiß es ehrlich gesagt ... eher nicht.“ „Genug ist nicht genug, oder auch: ‚we shall overcome‘ (vielleicht)“ (479 u. 484). So endet der Beitrag des ersten Habilitanden von Peter Ulrich (vgl. 465).

Arno Baruzzi (Augsburg)

Philosophia

- Ursula I. Meyer, Heidemarie Bennent-Vahle (Hgg.), *Philosophinnen-Lexikon*, Reclam Verlag, Leipzig 1997, 637 S., ISBN 3-379-01584-9;
- Ursula I. Meyer (Hg.), *Die Welt der Philosophin*, vier Bände, ein-FACH-verlag, Aachen, Bd. 1 *Antike und Mittelalter*, 1995, 414 S., ISBN 3-928089-09-9; Bd. 2 *Renaissance und frühe Neuzeit*, 1996, 348 S., ISBN 3-928089-13-7; Bd. 3 *Aufklärung und revolutionärer Aufbruch*, 1997, 444 S., ISBN 3-928089-18-8; Bd. 4 *Moderne Zeiten: Das 20. Jahrhundert*, 1998, 413 S., ISBN 3-928089-21-8;
- Marit Rullmann (Hg.), *Philosophinnen*, Zwei Teilmäße, Bd. 1 *Von der Antike bis zur Aufklärung*, 308 S., Bd. 2 *Von der Romantik bis zur Moderne*, 365 S., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, ISBN 3-518-39377-4 und 3978-2;
- Ruth Hagengruber (Hg.), *Klassische philosophische Texte von Frauen*, dtv, München 1998, 216 S. ISBN 3-423-30652-1;
- Annegret Stopczyk (Hg.), *Muse, Mutter, Megäre, Was Philosophen über Frauen denken*, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 1997, 271 S., ISBN 3-7466-1278-0.

Philosophie ist feminin – nicht nur grammatisch, sondern auch von ihrem mythologischen

Ursprung her: Athene, Minerva und Urania gelten als ihre Urmütter, Diotima und Aspasia als ihre ersten Lehrerinnen. Bei Boethius und später bei Christine de Pizan tritt uns die Philosophie als stolze, Ehrfurcht gebietende, hohe Dame entgegen. Diese Personifikation prägt unser Bild der Philosophie, jedenfalls wenn es um ihre graphische Darstellung als lehrende Frau oder Herrscherin in der Geisteswelt geht. Im Gegensatz hierzu steht die marginale Rolle der Frauen in der Philosophiegeschichte bis weit in das 19. Jahrhundert. Als Schlußlichter der sozialen Skala, schlecht oder gar nicht ausgebildet, ausgeschlossen aus den wissenschaftlichen Zirkeln, unmündig, ungleich, unfrei, diskriminiert und an Kind, Küche, Kirche gekettet, hatten jahrhundertlang die meisten Frauen wenig Chancen zur freien Entfaltung ihrer Fähigkeiten, geschweige denn Muße zur Philosophie. Also ist es nicht verwunderlich, daß Frauen in der Philosophie keine Rolle gespielt haben? Weit gefehlt, denn trotz dieser Widrigkeiten haben Frauen immer wieder bedeutende eigenständige Beiträge zur Philosophie geleistet, nur wurden diese allzu häufig in einer patriarchalischen Welt, von Männern dominierten Disziplin und deren Historiographie übergegangen, unterschätzt, verschwiegen, bestenfalls plagiirt. Es geht also aus dieser Sicht nicht um einen Skandal der Philosophie selbst, sondern vielmehr um den Skandal der *Disziplin* Philosophie und ihrer Geschichtsschreibung.¹

Erst der feministischen Philosophie ist es zu verdanken, daß wichtige Positionen, Texte, Ansätze und Ergebnisse, die auf Denkerinnen zurückgehen, ausdrücklich für diese reklamiert und teilweise erstmals präsentiert werden. In einem mühsamen Forschungsprozeß müssen Recherchen und Rekonstruktionen erst zutage fördern, was in den gut überlieferten Klassikertexten der männlichen „Kollegen“ zumeist selbstverständlicher Standard ist. Da aufgrund der Lebenssituation von Frauen akademische Geradlinigkeit und publizistische Präsenz weitgehend verhindert wurden, finden sich ihre philosophischen Theorien oft nur verborgen zwischen literarischen Ambitionen in abgelegenen, teilweise unveröffentlichten Texten wie Briefe oder Fragmente sowie als Spuren im Werk berühmter Männer. Hieraus folgt, daß manche Rekonstruktionen überwiegend auf Konstruktionen oder Spekulationen beruhen, da die For-

¹ Vgl. Martha Nussbaum, *Feminism and Philosophy*, in: *New York Review of Books*, 42/1995, 48 f.; dt. in: *Dt. Ztsch. f. Philos.* 43/1995, 375–387.

schungslage vor allem bezüglich antiker Denkerinnen problematisch und Quellenlage wie Datenbasis überaus dürftig sind². Erst mit dem Beginn der politischen Frauenemanzipation im 19. Jahrhundert treten Philosophinnen in Werk und Wirkung gut dokumentiert und selbständig in Erscheinung, wobei es wenig verwundert, daß die soziale und kulturelle Lage der Frauen eines ihrer zentralen Themen war und bis heute geblieben ist.

In jüngster Zeit sind im deutschsprachigen Bereich neben den Publikationen feministischer Philosophinnen einige Lexika, Handbücher und Quellensammlungen zur Philosophie von Frauen erschienen, die den bisherigen Forschungsprozeß zumindest für den (west)europäischen Raum zusammenfassen und, für Studium und interessierte Laien aufbereitet, verfügbar machen.

Ein gutes Beispiel hierfür ist das von Ursula I. Meyer und Heidemarie Bennent-Vahle im Reclam Verlag herausgegebene *Philosophinnen-Lexikon*, da hier in einem handlichen Nachschlagewerk knapp, kompetent und präzise Biographie, Werk und Wirkung der wichtigsten Philosophinnen von der Antike bis zur Gegenwart zusammengetragen werden. Zur Ergänzung der meisten *Philosophen Lexika*³ darf dieser preiswerte Band uneingeschränkt empfohlen werden; dies auch deshalb, weil das Lexikon undogmatisch, ohne Pathos oder Polemik, jenseits radikal-feministischer Ideologien, die Leistungen von Philosophinnen in schlichter Sachlichkeit zusammenträgt, kritisch würdigt und pointiert vorstellt. Außerdem wird die weitere Lektüre durch nützliche Werk- und Literaturhinweise erleichtert. Kritik an diesem Band ist bezüglich der Ordnungsprinzipien zu üben: So muß man etwa wissen, daß die amerikanische Philosophin Martha C. Nussbaum nur unter ihrem „Mädchennamen“ Craven zu finden ist. Ein Hinweis auf die Ordnungsprinzipien und vor allem Querverweise im Text wären überaus hilfreich gewesen. Unklar bleiben auch die editorischen Leitlinien, etwa warum wissenschaftliche Mitarbeiterinnen (vgl. S. 297 f.) oder namentlich unbekannt antike Denkerinnen, deren Werke schon zu Zeiten der einzigen spätantiken Tertiärquelle verschollen waren (vgl. S. 409 f.) mit einem eigenen Artikel Aufnahme in das Lexikon fanden. Obwohl der vorliegende Band eine überarbeitete und erweiterte Neuauflage⁴ ist, wurden die Literaturangaben nur unzureichend ergänzt und selten aktualisiert. So fehlen etwa bei der erwähnten Nussbaum wichtige seit 1992 hinzugekommene Publikationen (z. B. *Therapy of Desire*, Princeton 1994).

Der kuriose Titel *Die Welt der Philosophin* der ebenfalls von Ursula I. Meyer⁵ herausgegebenen

vierbändigen femininen Philosophiegeschichte sollte ebensowenig von der Lektüre abschrecken wie der opulente Umfang von vier Bände zu je ca. 400 Seiten. Das ehrgeizige Projekt hat sich zum Ziel gesetzt, Leben und Werk der bedeutendsten (westlichen) Philosophinnen aus allen Epochen jeweils in ihren Epochen zu präsentieren. Wer nicht nur schnell etwas nachschlagen, sondern sich intensiver in die Thematik einarbeiten will, findet hier Einführung und Anleitung zum Selbststudium. Jeder der vier Teilbände bietet eine Beschreibung der jeweiligen Epoche und gibt deren historische, gesellschaftliche und philosophische Entwicklung aus dezidiert weiblicher Perspektive und Zielbestimmung wieder. Die in den verbreiteten kultur- und philosophiegeschichtlichen Werken häufig noch leitende Prämisse „Männer machen Geschichte“ wird durch die Darstellung der Lebens- und Denksituationen von Frauen relativiert und korrigiert. Meyers Hinweis, daß die Hauptepochen der Philosophiegeschichte durchaus nicht das gleiche für Frauen wie für Männer bedeuten (vgl. Bd. 1, S. 396), ist überaus bedenkenswert. Leider wird weder eine Anregung zu einer möglichen Neueinteilung angeboten noch die übliche Epocheneinteilung einer konkreteren Kritik unterzogen. So entsteht bei Meyer eine am hergebrachten Einteilungsmodell orientierte chronologische Darstellung der weiblichen Philosophiegeschichte, wobei sich für sie nun das Problem der Abgrenzung ergibt: Gehören Mathematikerinnen, Mystikerinnen, Literatinnen oder Naturwissenschaftlerinnen zur Philosophie? „Man(n) hat die Grenzen der akademischen Philosophie, und nur diese zählt, so eng gesteckt, daß die meisten Philosophinnen davon ausgeschlossen bleiben“ (Bd. 1, S. 7). Diese Einschätzung leuchtet jedoch nicht ein, da erstens die Annahme

² Vgl. J.-D. Gauger, Antike „Philosophinnen“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 105 (1998) 422–445.

³ Vgl. das wegen seiner Kompetenz und Zuverlässigkeit hoch zu schätzende Metzler *Philosophen Lexikon*, Stuttgart 1989, das in der ersten Auflage bei 300 Werkbiographien nur 6 Philosophinnen berücksichtigt. Obwohl schon in der zweiten Auflage nachgebessert wurde, ist auch hier das Ergebnis immer noch beschämend.

⁴ Erstmals erschien das *Philosophinnen-Lexikon* 1994 im ein-FACH-verlag Aachen.

⁵ Meyer hat 1990 den ein-FACH-verlag, mit dem Ziel gegründet, das Schwerpunktthema „Philosophinnen“ in der deutschen Verlagslandschaft zu etablieren.

falsch ist, nur die akademische Philosophie zähle in der Philosophie (vgl. Descartes, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche als Beispiele dezidiert anti-akademischer Haltung anerkannter Klassiker der Philosophie) und zweitens sich dieselbe Frage nach der Zugehörigkeit auch bei den männlichen Kollegen stellt: So können Pythagoras, Meister Eckhart, Leonardo da Vinci, Voltaire oder Albert Einstein in bestimmten Hinsichten sehr wohl zur Philosophie gerechnet werden. Was als Kriterium für sie gilt, ist für Frauen gleichfalls beanspruchbar. Die Grenzen der „akademischen“ Philosophie waren offensichtlich nie so geschlossen oder bestimmend, wie es auf den ersten Blick scheint, was offenbar mit dem Wesen der Philosophie zu tun hat. Versteht man unter Philosophie die begriffliche Selbstausslegung des Menschen als eines vernünftigen Subjekts systematisch zu betreiben, so stellt sich die obige Frage nach der akademischen Philosophie als Kriterium des Philosoph(in)-Sein oder die nach einer geschlechtsspezifischen Philosophie erst gar nicht – und um so schlimmer ist der Skandal der bisherigen Philosophiegeschichtsschreibung! Meyers *Die Welt der Philosophin* beschreibt insofern „nur“ einen bislang sträflich vernachlässigten Teil der Welt der Philosophie mit Hilfe einer uns allen gleichermaßen eigenen Vernunft. Auch wenn es lange den Anschein hatte, als hätten die Männer die Philosophie für sich allein gepachtet, so gehörte sie ihnen doch nie. Sie ist unser aller Besitz. Eine Einschätzung, die die Anmaßung keinesfalls relativieren soll; im Gegenteil.

Den besonderen Wert der *Welt der Philosophin* macht aber nicht nur die bereits aus dem *Philosophinnen-Lexikon* bekannte kompetente Darstellung von Leben und Werk bedeutender Denkerinnen aus: Meyer präsentiert einschlägige und exemplarische Auszüge aus den Werken bedeutender Philosophinnen zum Teil erstmals in deutscher Übersetzung. Diese respektable feminine Philosophiegeschichte, die allein schon ein Desiderat darstellte, wird damit zu einem philosophischen Lesebuch, dessen ausführliche Literaturhinweise und Quellenangaben zu einer weiteren Vertiefung einladen. Synoptische Zeittafeln und Personenregister runden das positive Erscheinungsbild ab. Zwar sitzt auch in den vier Bänden der „Fehler-Teufel“ gelegentlich im Detail,⁶ außerdem ist es unverständlich, warum die Herausgeberin jedem Band dieselbe Einleitung vorangestellt hat, doch erschüttert dies *Die Welt der Philosophin* kaum.

Ohne lexikalischen Anspruch tritt das erstmals 1993 bzw. 1995 in der „edition ebersbach“ er-

schienene Buch *Philosophinnen* auf, das nun in einer überarbeiteten und ergänzten Fassung als preiswerte zweibändige Taschenbuchausgabe des Suhrkamp Verlages vorliegt. Mit chronologisch angeordneten Portraits von mehr als achtzig europäischen Philosophinnen von der Antike bis zur Moderne, die durch neun Überblicksartikel zu den Haupt-Epochen der Philosophiegeschichte miteinander verbunden werden, versucht die Herausgeberin Marit Rullmann, die in der gängigen Historiographie bestehenden Lücken zu schließen. Das so entstandene Buch wendet sich mit seinen zahlreichen Abbildungen und dem Zuschnitt der Literaturauswahl, aber auch durch sein Bemühen um Allgemeinverständlichkeit vornehmlich an interessierte Laien – und hierzu dürfte wohl angesichts der Resonanz auf die Forschungslage zum vorliegenden Thema auch die Mehrheit des philosophischen Fachpublikums zu rechnen sein. Die Darstellungsweise lädt zur Lektüre beider Bände als zusammenhängender femininer Philosophiegeschichte ein. Personen-, Sachregister und Glossar erleichtern das Nachschlagen.

Trotzdem ist das Buch wenig empfehlenswert: Sein Grundproblem ist die Fixierung auf die Opferrolle der Unterdrückten, die alles Feminine feministisch versteht. Es ist das Pathos, mit dem einerseits jedes Vergessen als Verschweigen oder Verleugnung bedeutsamen Denkens interpretiert wird und andererseits jeder Erfolg, wenn er nicht heroisch ertrötet wurde, als Ergebnis von Anpassung und Unterwerfung „entlarvt“ wird: Nur das heroische Scheitern an der Unterdrückung führt offenbar zur Anerkennung der Leistung. In einigen Fällen ist die Emphase und die Voreingenommenheit unübersehbar, ist die berücksichtigte Datenbasis der Darstellung spärlich bis dürftig, oder, was den Forschungsstand anbelangt, heillos veraltet.⁷ Dies ist besonders im Bereich der Antike und des Mittelalters auffällig, da hier ohnehin wenig gesichertes Datenmaterial vorliegt und sich das weite Feld der Spekulation öffnet (vgl. 1/

⁶ Etwa wenn Sokrates zu den Akademikern gerechnet wird (vgl. Bd. 1, S. 16), Boethius unversehens zum Kirchenvater avanciert (Bd. 1, S. 123) oder die Hunnen gar als germanischer Volksstamm durchgehen (vgl. Bd. 1, S. 124); Fehler, die in den meisten Fällen auf unglückliche Formulierungen und unpräzise Bezüge zurückzuführen sind.

⁷ Besonders häufig wird auf Josef Poestion, *Griechische Philosophinnen* (Norden 1885) und Karl Joël, *Die Frauen in der Philosophie* (Hamburg 1896) zurückgegriffen.

23 ff.). Grundsätzlich scheint es Rullmann insgesamt weniger um Aufklärung und Wissenschaftlichkeit als um Kompensation und Positionierung zu gehen. Das hat nichts mit Philosophie, wenig mit Philosophiegeschichte, aber manches mit Ideologie zu tun. Die wissenschaftliche Seriosität kann dabei auch mal auf der Strecke bleiben. Schon die Anlage, vor allem aber Gewichtung, Ausführung und Stil belasten die enthaltenen wertvollen Informationen und ehrenwerten Intentionen. Hinzu kommt, daß die Präsentation und Interpretation methodisch fragwürdig ist. Oberflächliche Arbeit und mangelnde Sachkenntnis tun ein Übriges: So wird Euripides zum Komödiendichter, dem – trotz seiner *Elektra* – das Verdienst zuerkannt wird, der erste Frauenfeind gewesen zu sein (vgl. 1/25). Genau besehen ist dies erstens sachlich uninteressant, bestenfalls kurios, zweitens tatsächlich falsch, mindestens aber fragwürdig, da es sich hierbei allein um die Verleumdung des Tragöden durch zeitgenössische Komödienschreiber handelt.⁸ Besonders ärgerlich ist, daß die Fachterminologie nicht ausreichend beherrscht wird.⁹ Aber auch die Auswahl der Philosophinnen, insbesondere zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, ist problematisch, weil sie unzureichend begründet und deshalb kaum nachvollziehbar ist. So findet man Göttner-Abendroth, Rich oder Haraway als Philosophinnen behandelt, jedoch nicht Ströker, Hersch, Benhabib, Fraser oder Nussbaum. Polemisch wäre anzumerken, daß dies nicht weiter verwundert, sind diese doch international anerkannte (und damit vermutlich aus Rullmans Perspektive angepaßte) Philosophinnen des akademischen Betriebes. Hier die Auswahlkriterien nicht ausreichend offengelegt zu haben, ist ein Versäumnis.

Wie zur Ergänzung der bisher erschienenen Handbücher, Lexika und Philosophiegeschichten zum Thema Philosophinnen scheint der von *Ruth Hagengruber* herausgegebene dtv-Band *Klassische philosophische Texte von Frauen* konzipiert worden zu sein – und er ist als solcher sehr zu empfehlen. Nach einem kurzen Vorwort, das Novität und Tradition der Philosophiegeschichte der Philosophinnen thematisiert (vgl. 9–19), folgt eine kompetente Einführung in die jeweiligen Epochen sowie eine Kurzbeschreibung zu Leben, Werk und Wirkung (vgl. 20–48) der fünfzehn präsentierten Philosophinnen, deren sachkundig ausgewählte Textpassagen in historischer Abfolge und nach inhaltlichen Schwerpunkten geordnet dargeboten werden. Da sich Hagengruber nur auf historisch und philologisch eindeutig gesicherte „klassische“ Texte von Philosophinnen beschränkt, und d.h.

für sie auch auf solche, die anerkanntermaßen „neue Wege für die Philosophie eröffnet und wichtige Philosophien beeinflusst, vorbereitet oder ausgelöst haben“ (7), beginnt ihre Sammlung mit der spätmittelalterlichen Autorin Christine de Pizan und endet mit einem Auszug aus Hannah Arendts *Vita Activa*. Die meisten bekannteren und einflussreichen Philosophinnen werden so in diesem insgesamt gelungenen „Reader“ berücksichtigt. Damit bietet Hagengruber bei ähnlicher Intention ein kürzere und pointiertere Ausgabe von *Die Welt der Philosophin*, ohne allerdings mit Überraschungen und Neuentdeckungen wie diese aufwarten zu können. Wer nur einen kurzen und bequemen Einblick¹⁰ in einige knappe Originalpassagen ohnehin bekannter Denkerinnen sucht, ist mit diesem schmalen Band bestens beraten.

Die Herausgeberin verwahrt sich gegen jede Form des Dogmatismus und versteht listig die kritische Wertung jener Tradition, die die intellektuellen Leistungen der Frauen leugnet, selbst als Gegenstand der philosophischen Betrachtung (vgl. 10). Eine grundsätzliche Kritik an der Philosophie als bloß patriarchalisches Geschäft und die These von einer eigenständigen weiblichen Vernunft sowie einer entsprechenden weiblichen Wissenschaft, lehnt sie strikt ab.¹¹ „Vernunft ist ein geschlechtsunabhängiges Programm“ (12) und nur die Dummsten bestreiten Hagengruber zufolge in dieser Hinsicht die Gleichheit der Geschlechter (vgl. 11) – eine These, die offenbar nicht nur Männer treffen soll. Hagengruber will nur die Leistungen von Philosophinnen zusammentragen und für eine breite Diskussion eine handliche Textausgabe zur Verfügung stellen. So wird die sich auf die Beiträge von Frauen zur widerspruchsfreien Er-

⁸ Vgl. Franz Stoessel, *Das Leben des Euripides*, in: *Euripides, Die Tragödien und Fragmente*, übers. v. H. v. Arnim u. F. Stoessel (Zürich 1958) 12.

⁹ Zahlreiche Fehler, etwa die Verwechslung von ontologisch und deontologisch, wurde bereits anläßlich der Rezension zur Erstausgabe von Jutta Kähler moniert, von der Herausgeberin in der Neuausgabe aber weitgehend nicht korrigiert; vgl. *Ztsch. f. Didaktik d. Philos. u. Ethik* 3/1995, 220.

¹⁰ Die meisten hier versammelten Texte sind bereits anderweitig erschienen und überwiegend noch im Buchhandel erhältlich.

¹¹ In diesem Sinne vgl. Sibylle Tönnies, *Der westliche Universalismus* (Opladen 1995) s.a. Martha C. Nussbaum, *Feminism and Philosophy*, *New York Review of Books* 42/1995, 48f., dt. in: *Dt. Ztsch. f. Philosophie* 43/1995, 375–387.

kenntnis und zur gerechten Ordnung der Wirklichkeit konzentrierende Sammlung nicht nur zu einem „Pantheon der Siege der Vernunft“ (209), sondern vor allem zu einem prosaischen Arbeitsbuch der Aufklärung.

In einen unbeabsichtigten Gegensatz hierzu kann schnell der von *Annegret Stopczyk* herausgegebene Textband geraten: *Muse, Mütter, Megäre. Was Philosophen über Frauen denken* ist leicht als Bestiarium chauvinistischer Entgleisungen mißzuverstehen, da die Herausgeberin überwiegend die einschlägigen – verrufenen – Textstellen in ihr Panoptikum der ausschließlich männlichen Philosophen aufgenommen hat. In chronologischer Folge von Laotse bis Gernot Böhme werden insgesamt 69 Philosophen und deren Meinungen und Einsichten über Frauen präsentiert. Nach einer knappen biographischen und philosophiegeschichtlichen Einleitung zum jeweiligen Autor und Werk folgen meist mehrere kurze Passagen des Originaltextes. Kommentare werden von der Herausgeberin grundsätzlich nicht erteilt. Die meisten Texte, so scheint Stopczyk zu glauben, sprechen ohnehin für sich. Problematisch ist jedoch, daß alle Texte aus dem Kontext gerissen und die meisten zum Teil durch erhebliche Auslassungen stark gekürzt wurden, wodurch manche Passagen schwer verständlich oder gar mißverständlich wirken.

So beschämend wie entlarvend eine Sammlung männlicher Ressentiments und misogynen Entgleisungen gerade bei *Philosophen* sein mag, so besteht doch die Gefahr, dieses verdrießliche Kuriositätenkabinett zur antiphilosophischen Waffenkammer zu erklären. Die Theorien lassen sich hierdurch pauschal diskreditieren und sogar die Philosophie im Ganzen kann als frauenfeindlicher Feldzug umgedeutet, das patriarchalische Unterdrückungsinstrument „entlarvt“ werden. Stopczyk selbst liegt dies zwar fern und entsprechend will sie ihre Sammlung ausdrücklich nur als *patriarchatskritisch* verstanden wissen, ohne die Philosophie *an sich* als Drangsalierungsversuch definitionsmächtiger Männer zu diskreditieren (vgl. 7), doch finden nur wenige Texte von männlichen Philosophen, die für Gleichberechtigung und Emanzipation der Frauen eintreten, Aufnahme in die Sammlung. So fehlen zentrale Texte, wie etwa Platons Forderung nach Gleichberechtigung der Frauen in der *Politeia* (vgl. Resp. 457 B ff.).

Fazit: Das *Philosophinnen-Lexikon* ist uneingeschränkt und nachdrücklich als leider immer noch notwendige Ergänzung zu den einschlägigen Fachlexika zu empfehlen. Nur wer hier seine Studien vertiefen will, sollte zu *Die Welt der Philoso-*

phin greifen, für alle anderen mag der Band *Philosophische Texte von Frauen* ausreichend sein, um einen kleinen, aber lohnenden Einblick in die Texte der einflußreichsten Philosophinnen gewinnen zu können. Erst die Beschäftigung mit der Rolle der Frauen in der Philosophiegeschichte zeigt uns allen die vielfältigen von Frauen initiierten Einflüsse und eigenständigen Problemlösungsansätze, aber auch die beschämenden Widerstände und bornierten Voreingenommenheiten, auf die sie hierbei immer wieder in einer von Männern dominierten Disziplin treffen.

Jörg Pannier (Münster)

Aristoteles, Rhetorik, übers. u. hg. v. Gernot Krappinger, Philipp Reclam Verlag, Universal-Bibliothek, Stuttgart 1999, 255 S., ISBN 3-15-018006-6;

Aristoteles, Die Kategorien, griechisch/deutsch, übers. u. hg. v. Ingo Rath, Philipp Reclam Verlag, Universal-Bibliothek, Stuttgart 1998, 115 S., ISBN 3-15-009706-1;

Aristoteles, Organon, Neuausgabe in drei Teilbänden, griechisch/deutsch, vollständig neu übersetzt und herausgegeben, mit Einleitungen, Registern und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl, Meiner Verlag, Hamburg, Band 1 Topik, Topik neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse, 1997, CXX, 682 S., ISBN 3-7873-1344-3; Band 2 Kategorien, Hermeneutik, 1998, LXXVII, 337 S., ISBN 3-7873-1313-3; Band 3 Erste Analytik, Zweite Analytik, 1998, CXX, 577 S., ISBN 3-7873-1314-1.

„Wenn ich auch den [...] Aristoteles nur einfach so übersetzte, wie unsere Dichter die Fabeln übersetzt haben, so würde ich mich um meine Mitbürger nicht wenig verdient machen.“¹ Bei dem derzeitigen Angebot an Übersetzungen würde es Cicero nicht mehr so leicht fallen, in Sachen Aristoteles die Anerkennung der „Mitbürger“ zu erlangen, zumal wir heute mehr fordern als bloß singemäße Übertragungen – nämlich gute, d.h. philologisch punktliche, wenn nicht elegante, so doch zeitgemäße Übersetzungen sowie erläuternde Anmerkungen und Kommentare. Diese Ansprüche führen bei Übersetzern und Kommentatoren gelegentlich zu „Überreaktionen“, wobei

¹ Cicero: Fünf Bücher über das höchste Gut und Übel, (1, 3, § 7).

Genauigkeit zur Detailversessenheit, Kommentar zur Obsession, Rezeptionsgeschichte zur Bürde und Sammlung zur Manie werden kann. So scheinen ganze Gelehrtengenerationen über der uns immer teurer werdenden *Deutschen Aristoteles Gesamtausgabe* dahinzugehen, ohne daß diese abgeschlossen werden würde.² Wohlfeile Studienausgaben von einzelnen Werken sind deshalb eine willkommene Alternative zur unendlichen Gesamtausgabe – so wie jetzt die von Gernot Krapinger angefertigte Übersetzung der *Rhetorik* des Aristoteles.

Bislang wurde die *Rhetorik* des Aristoteles vielfach als sprödes Lehrbuch zur Redekunst im Sinne der Eristik mißverstanden, weshalb meist der technisch-formale Charakter die Übersetzungen und Kommentare dominierte.³ Kaum je fand der ethisch-politische Aspekt der aristotelischen *Rhetorik* ausreichend Berücksichtigung. Zwar wurden in Übersetzung und Kommentierung stets die vom Redner erwarteten Kenntnisse in Dialektik und Psychologie hervorgehoben, selten aber der gleichfalls von Aristoteles geforderten moralischen Integrität hinreichend Beachtung geschenkt, geschweige denn, daß dem in der *Rhetorik* zentralen Wohlwollen des Publikums die notwendige Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Krapinger begehrt in seiner Übersetzung und dem gelungenen Nachwort diese Fehler nicht, sondern er berücksichtigt die Besonderheiten der *Rhetorik* in angemessener Weise. Auch arbeitet er in wünschenswerter Klarheit nicht nur die weithin unterschätzte Mittelstellung der *Rhetorik* zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie heraus, er weist sie zugleich als systematisches Bindeglied zwischen diesen beiden Teilen der Philosophie aus (vgl. 249 ff.). Gemäß der aristotelischen Definition der *Rhetorik* als Kunst, das Überzeugende des Einzelfalls zu erkennen und im öffentlichen Raum durch Argumentation wirksam zu machen (vgl. *Rhet.* 1355 b 25 ff.), wird der *Rhetorik* innerhalb des *Corpus Aristotelicum* ein vergleichbarer Stellenwert zuerkannt wie bei Kant der *Kritik der Urteilskraft*, die zugleich Abschluß des kritischen Geschäfts und systematische Überleitung zur praktischen Philosophie darstellt, ja für Kant den Ursprung des politischen Philosophierens selbst enthält.⁴ Aristoteles' *Rhetorik* und *Topik* rücken dem entsprechend wieder in das Zentrum einer systematischen Untersuchung der praktischen, insbesondere der politischen Philosophie und ihrer Grundlagen.

Ist diese Lesart der *Rhetorik* auch nicht unbedingt neu, so regt Krapingers Übersetzung doch durch die zu erwartende große Verbreitung als

wohlfeile und zuverlässige Textgrundlage innerhalb des universitären Lehrbetriebs eine breitere Rezeption eines Rhetorikverständnisses jenseits bloßer Eristik an und öffnet zugleich den Blick für ein auf öffentlicher Rede beruhendes Politikverständnis, das das freiheitlich-republikanische Selbstverständnis der Bürger von der griechischen Polis bis zu Cicero maßgeblich geprägt hat.

Die sich eng an den griechischen Text anschließende, gleichwohl streckenweise als elegant zu bezeichnende Übersetzung, ist vor allem auch deshalb so flüssig lesbar, weil sie auf unnötige Fachterminologie verzichtet und die häufig von Aristoteles als Beispiele angeführten Zitate von Krapinger selbst übersetzt worden sind. Andererseits vermißt man bestimmte griechische Schlüsselbegriffe, die in der Übersetzung als eingeklammerte Ergänzungen (und wäre es nur transkribiert) hätten aufgenommen werden sollen, zumal auf Zweisprachigkeit der Ausgabe verzichtet wurde.⁵

Die von Krapinger plazierte Anmerkungen sind knapp und präzise, ohne sich in philologischen oder philosophischen Detailproblemen zu verlieren, so daß sich auch Anfänger stets gut und verständlich beraten fühlen dürften. Ein weiteres Nachschlagen wird durch Querverweise auf die einschlägigen Klassiker der *Rhetorik* erleichtert,

² Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Deutsche Aristoteles Gesamtausgabe, begr. v. E. Grumach, hg. v. H. Flashar (Berlin bzw. Darmstadt 1956 ff.) – Ein ehrgeiziges Projekt, das in den 50er Jahren konzipiert und begonnen wurde und dessen Abschluß nicht abzuschätzen ist, zumal in der Zwischenzeit die älteren Bände, die noch den aristotelischen Text im Mittelpunkt haben, wieder einer Überarbeitung und Ergänzung bedürften. Von den insgesamt 37 geplanten Teilbänden (20 Bände) fehlen immerhin noch 19 Teilbände, also mehr als die Hälfte.

³ Zu den bisherigen Übersetzungen vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, übers. v. Franz G. Sieveke (München 1980) 355 ff.

⁴ Vgl. Hannah Arendts überzeugende Rekonstruktion des Politischen bei Kant aus dessen *Kritik der Urteilskraft*, in: H. Arendt, *Das Urteilen, Texte zu Kants politischer Philosophie* (München/Zürich 1985).

⁵ In dieser Hinsicht vorbildlich sind die beiden bei Rowohlt erschienenen Bände Aristoteles, *Politik*, übers. v. Franz Susemihl (1965) (Hamburg 1994) und Aristoteles, *Metaphysik*, übers. v. Hermann Bonitz (1966) (Hamburg 1994).

wobei das Abkürzungsverzeichnis insbesondere für Laien hilfreich sein wird. Die Literaturhinweise sind übersichtlich gegliedert und beschränken sich, wie das bei einer der Kürze verpflichteten Reclam-Ausgabe nicht anders zu erwarten ist, nur auf das Notwendigste, d. h. auf das Anerkannteste und Neueste. Das knappe und kompetente Nachwort expliziert noch einmal die schon durch die Übersetzung gesetzten Schwerpunkte und Lesarten, es könnte jedoch, da auf eine Einleitung verzichtet wurde, einen ausgeprägter einführenden Charakter haben.

Das in einer nur deutschsprachigen Ausgabe wünschenswerte Glossar zur Übersetzung wichtiger griechischer Begriffe findet sich leider ebenso wenig wie ein Stellen- und ein Sachregister. Der nicht näher begründete Verzicht auf den griechischen Text ist gerade im Fall der *Rhetorik* besonders bedauerlich, da der Umfang des Bandes die Aufnahme des griechischen Textes sicher zugelassen hätte und eine gute zweisprachige Ausgabe auf dem deutschen Buchmarkt ein Desiderat ist.

Auf dieses Manko wollte sich offenbar Ingo W. Rath mit seiner Übertragung der *Kategorien* des Aristoteles nicht einlassen. Seine ebenfalls im Reclam Verlag (Stuttgart) erschienene Ausgabe bietet neben der deutschen Übersetzung auch den griechischen Text. Selbst wenn hierbei auf einen kritischen Apparat verzichtet wurde, ist allein schon die Zweisprachigkeit erfreulich. Hinsichtlich der Übertragung kann man Rath nur Anerkennung für den übersetzerischen Mut aussprechen, das „verstehende Lesen des aristotelischen Textes und nicht die grammatikalische Rekonstruktion des von Aristoteles gemeinten“ (S. 108) zum Richtmaß seiner Übersetzung gemacht zu haben. Auch wenn nicht jede Nuance, jedes Detail oder jede Anspielung des Originals transformiert wurde (ein ohnehin unmögliches Ansinnen), so bietet doch die Beigabe des griechischen Textes die permanente Rechtfertigungsmöglichkeit der Interpretation, die eine Übertragung sowieso immer darstellt. Der Anspruch von Raths Übersetzung, die *Kategorien* des Aristoteles zeitgemäß, gut lesbar, von philosophischer Fachterminologie weitgehend befreit zugänglich zu machen und dabei doch dem argumentativen wie sprachlichen Rhythmus des Aristoteles zu folgen (vgl. ibd.), wird weitgehend eingelöst. Wenn der Text trotzdem streckenweise schwerfällig wirkt, trifft Rath die wenigste Schuld. Vortragsmanuskripte sind eben selten eine angenehme Lektüre. Die bei der Übersetzung angestrebte Einheitlichkeit der aus der Umgangssprache entnommenen Terminologie

erleichtert die Lektüre und damit das Verständnis erheblich – ja es entmystifiziert den als hermetisch verschlossen geltenden Text des Aristoteles, holt ihn aus der dünnen Luft der „logischen“ Höhenflüge herab und siedelt ihn wieder in der Alltagswelt an: „Es geht nicht um das Seiende, sondern um das was ist, nicht um das Substrat, sondern um das Zugrundeliegende, nicht um Kontrarität, sondern um Entgegengesetztes, nicht um Korrelatives, sondern um Umkehrbares“ usw. (S. 109). Zu rechtfertigen ist diese in der Alltagssprache wurzelnde Übersetzung leicht durch einen Blick in den griechischen Text, denn Aristoteles selbst verwendet ja keine „Fremdwörter“, sondern vertraut auf griechische Begriffe; er hat so allererst eine „logische“ Klärung angestellt und *dabei* seine Terminologie aus der Alltagssprache entwickelt.

Zu kritisieren ist an Raths Ausgabe, daß die Anmerkungen zum Text entschieden zu spärlich ausfallen. Mit nur 11 Erläuterungen im Umfang von insgesamt kaum einer Seite bietet der Herausgeber zu wenige Lesehilfen für den formal und inhaltlich komplizierten Text. Auch wenn angesichts der notwendigen Beschränkungen einer Reclam-Ausgabe keine umfassende Kommentierung erwartet werden kann, so dürften doch insbesondere hinsichtlich der Zielgruppe, überwiegend Studierende, mehr Informationen zum Text notwendig sein, um die wünschenswerte eigenständige Lektüre zu ermöglichen. Auch wären einige erläuternde Graphiken hilfreich gewesen, sind doch Aristoteles' Beispiele leider oftmals nicht gerade anschaulich. Ebenfalls übermäßig lakonisch sind die Literaturhinweise ausgefallen. Insbesondere Verweise auf andere Übersetzungen der *Kategorien* oder des *Organon* sucht man vergebens. Ein Hinweis auf die Ausgabe von Klaus Oehler mit ihren Erläuterungen und Kommentaren wäre angesichts der Spärlichkeit der Anmerkungen von Rath wünschenswert gewesen.⁶ Auf ein Glossar zur Übertragung wichtiger griechischer Begriffe sowie ein Stellen- und ein Sachregister wurde leider verzichtet. Ein Verzeichnis der von Rath aufgegebenen, gleichwohl seit Jahrhunderten die

⁶ Vgl. Aristoteles, *Kategorien*, übers. u. erl. v. Klaus Oehler, *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1.1 (Berlin/Darmstadt 21986). Rath selbst hat einen durchaus lesenswerten Literaturbericht zum Thema verfaßt, der unter dem Titel „Aristoteles' Logik studieren“ im Märzheft 1999 der Zeitschrift *Information Philosophie* (58 ff.) erschienen ist.

philosophische Auseinandersetzung bestimmen. Terminologie, hätte die Konsultation der sich noch ihrer bedienenden Fachliteratur oder die vergleichende Lektüre älterer Übersetzungen, etwa der von Karl Zell, Eugen Rolfes oder Paul Gohlke,⁷ sehr erleichtern können.

In Hinblick auf Ausführung und Ausstattung läßt die fast zeitgleich im Meiner Verlag erschienene dreibändige Ausgabe des aristotelischen *Organon* von Hans Günter Zekl kaum noch Wünsche offen: Es wird neben dem griechischen Text, dem selbstverständlich ein kritischer Apparat beigefügt ist, eine exzellente deutsche Übersetzung des Aristoteles präsentiert und ergänzende antike Texte, Porphyrios' *Isagoge*, Pseudo-Aristoteles' *Divisiones* und Pseudo-Platons *Definitiones*⁸, beigefügt. Umfangreiche Vorworte und Einleitungen, zahlreiche Anmerkungen und Erläuterungen sowie Literaturübersichten und verschiedene Register runden die stattliche Ausgabe ab. Man darf wohl mit Recht vermuten, daß hier der Versuch unternommen wurde, die auf Jahre hinaus maßgebliche deutsche Studienausgabe des *Organon* vorzulegen, eine Ausgabe die auf der Höhe der aktuellen philologischen und philosophischen Diskussion zu stehen beansprucht und, wenn sie alle ihre Ansprüche einzulösen vermag, die Lesart des Aristoteles teilweise neu bestimmen dürfte.

So fällt als erstes auf, daß Zekl die seit Andronikos übliche Anordnung der einzelnen Bände des *Organon* verändert hat. Entgegen der traditionellen Reihenfolge von 1. *Kategorien* (Begriff), 2. *Hermeneutik* (Urteil), 3. *Analytika Priora* (Schluß), 4. *Analytika Posteriora* (Beweis) sowie 5. *Topik* und *Sophistische Widerlegungsschlüsse* stellt Zekl die *Topik* an den Anfang seiner *Organon*-Ausgabe. Die von Andronikos gewählte Anordnung wird dabei einer harschen Kritik unterzogen: Sie entspreche weder der aristotelischen Intention oder Argumentation noch seiner Methode, sie sei genetisch falsch und zudem systematisch unsinnig (vgl. Bd. 1, S. XIX). Die systematisch, inhaltlich und didaktisch motivierte Begründung dieses Bruchs mit der Tradition ist kühn, aber einfach und überzeugend: Hält man sich an die traditionelle Einteilung, so ist kaum nachvollziehbar warum sich Aristoteles, nachdem er in den *Kategorien* mühsam abstrakte Begriffe hergeleitet und in den *Analytiken* weiter entwickelt hat, anschließend wieder mit der *Topik* einer Sammlung von Verläufen der gehobenen Alltagssprache zuwenden sollte, zumal eine Anbindung an die „zuvor“ gewonnene Terminologie dort nicht erfolgt. Wie Zekl in Auseinandersetzung mit Prantl zeigt, muß

man hier Aristoteles vom Kopf auf die Füße stellen: „Aristoteles ‚kehrt‘ nicht ‚in jenes Gebiet des Dialektischen [der *Topik*] zurück‘, sondern er ist davon ausgegangen“ (Bd. 1, S. XIX). Die aristotelische *Topik* entsteht somit wie von selbst aus dem Forschungs- und Lehrbetrieb der platonischen Akademie, also aus Aristoteles' damals gegenwärtigen Gesprächssituationen. Die aufwendige Sammlung von „Gesprächsmaterial“ ist die Ausgangsposition für die Suche nach Mustern und Erarbeitung von Ordnungsprinzipien. So führen dialektische Erfahrungen zu technischem Wissen und Übersicht, zu erhöhten Aussichtspunkten (eben *Topoi*) über dem Dickicht der Meinungen. Durch Analyse und Systematisierung der argumentativen Verläufe der gehobenen Alltagssprache macht Aristoteles 312 *Topoi* aus (vgl. Bd. 1, S. LXXVI), durch die ein breiter, profund er Einstieg in die abstrakten Untersuchungen der Kategorien, der Hermeneutik und der Analytiken folgen kann. Aristoteles, der immer zuerst in einer Bestandsaufnahme auf das Wissen seiner Vorgänger kritisch zurückgreift, betritt hier bislang unbekanntes Neuland, weshalb er sich besondere Mühe gibt, die Systematisierungen entsprechend abzusichern. Er konstituiert so einen Forschungsbereich, der mit den Begriffen „Logik“ und „Erkenntnistheorie“ nur unzureichend umrissen ist. Wie Zekl plausibel machen kann, kommt die aristotelische „Logik“ – ein Begriff, den Aristoteles gar nicht benutzt – der Sache nach von Dialog; Logik ist immer schon dialektisch zu denken (vgl. Bd. 1, S. XV). Wenn diese Begründung werkgenetisch und systematisch plausibel ist, so kann sie didaktisch nur als absolut treffend bezeichnet werden. Man folgt der induktiven Methode leichter von der vertrauten Alltagssituation in die Abstraktion, weil das Bemühen des Aristoteles um

⁷ Vgl. Aristoteles, *Organon* oder Schriften zur Logik, übers. v. Karl Zell (Stuttgart 1836); Aristoteles, *Kategorien, Lehre vom Satz*, übers. u. eingel. v. Eugen Rolfes (1925²) (Hamburg 1974); Aristoteles, *Die Lehrschriften*, hg. u. übers. v. Paul Gohlke (Paderborn 1947 ff.) Bd. II 1–4.

⁸ Zekls Anspruch, die *Divisiones* und *Definitiones* erstmals durch Übersetzung einem breiteren Publikum zugänglich gemacht zu haben (vgl. Bd. 1, XI und Bd. 2, VII), muß zumindest bezüglich des Pseudo-Platon abgewiesen werden, hat doch bereits 1991 Karlheinz Hülsler in seiner zweisprachigen Ausgabe Platons *Sämtlicher Werke* (Insel Verlag, Frankfurt a.M., Leipzig) eine Übertragung vorgelegt hat (vgl. Bd. X, 431 ff.).

argumentative Klarheit, begriffliche Schärfe und systematische Ordnung als schöpferischer Akt eines Wissenschaftlers nachvollziehbar wird. Wenn man weiß, warum er etwas tut, dann wird auch klarer, wie er es tut. Wer dieser epagogischen Lesart des Aristoteles hier nicht folgen mag, der kann immer noch die Bücher des *Organon* in der traditionellen Reihenfolge lesen. Aber die *Kategorien* als scholastischer „Königsweg“ zur aristotelischen „Logik“ haben eindeutig Konkurrenz durch die *Topik* erhalten, auch wenn bei Zekl deren Gehalt für die praktische Philosophie des Aristoteles und damit hinsichtlich ihrer Bedeutung für den systematischen Zusammenhalt seiner Philosophie im Ganzen immer noch nicht voll ausgeschöpft scheint.

Zekls kalkulierter Bruch mit der stoischen und mittelalterlichen Lesart zeigt sich aber auch überall in der Übersetzung, da im Text bewußt auf ein begriffliches und systematisches Instrumentarium verzichtet wird, das erst im Anschluß an Aristoteles entwickelt wurde. Aristoteles bleibt so viel ursprünglicher und anschaulicher, seine Begrifflichkeit und Argumentation verständlicher als dies zumeist in den bisherigen, der scholastischen Terminologie verpflichteten Übertragungen der Fall war. Ist durch die „Neukonstruktion von Grund auf“ (Bd. 1, S. VIII) erst einmal der „Traditionsschutt“ (Bd. 1, S. XVII) vom *Organon* abgeräumt, kommt ein völlig „entstaubter“ Aristoteles zum Vorschein, der eine Philosophie des Logos, genauer: eine Philosophie des Dialogs anzubieten hat. Die deutsche Übersetzung ist dabei kraftvoll und plastisch, manchmal etwas blumig, aber doch immer nahe am Original ohne umständlich zu wirken. Dem Leser wird aber nichts geschenkt: Zekl setzt einen Rezipienten voraus, der die Anbindung der deutschen Übersetzung an den griechischen Text sucht. Das Bemühen, den Duktus der aristotelischen Vortragssprache durchschimmern zu lassen (vgl. Bd. 1, S. XI), manifestiert sich im manchmal spröden Charme der Übersetzung, was eine gelungene sprachliche Erinnerung daran ist, daß es sich bei dem Text um ein „Vorlesungsmanuscript“ und nicht um eine durchkomponierte Monographie handelt. Zekl macht Aristoteles nicht unnötig wissenschaftlicher, aber auch nicht eleganter, als er ist.

Die voraussetzungsreichen Einleitungen zu den drei Bänden wenden sich wohl eher an fortgeschrittene Semester und sind vor allem terminologisch anspruchsvoll, was die Lektüre manchmal unnötig erschwert. Trotzdem sind die Einleitungen wegen ihres hohen Informationsgehaltes unbedingt empfehlenswert. Die hier gebotenen in-

haltlichen Zusammenfassungen sind prägnant und behalten stets den systematischen Gesamtzusammenhang des *Organon* im Blick. So wird der Umgang mit dem aristotelischen Text erheblich erleichtert.

Die exzellenten, für das Verständnis vieler Textstellen unverzichtbaren Anmerkungen beanspruchen keine durchgängige Kommentierung.⁹ Trotz rigider Beschränkung finden hier zum Glück neben philologischen und philosophischen Erläuterungen auch eine Reihe gelehrter Bezüge und praktischer Gliederungsvorschläge Platz. Die Literaturübersichten sind sehr knapp bemessen, vielleicht etwas zu knapp, liefern aber neben den Standardwerken auch neuste Literatur, so daß der Einstieg in die selbständige Suche erleichtert wird. Dem jeweiligen Index verborum hat Zekl ein deutsches Wortverzeichnis vorangestellt, was das Nachschlagen vereinfacht.

Abschließend sei noch auf eine etwas befremdliche Mahnung Zekls hinsichtlich der Bewertung seiner Arbeit hingewiesen: „Ist der Übersetzer vielleicht nicht mit allem zufrieden und hat Menschenwerk immer Fehler an sich, so meint er doch, daß potentielle Kritiker ihm erst einmal dorthin folgen können sollten, wo er gewesen ist“ (Bd. 3, S. VIII). Diese literarische Drohgebärde überrascht um so mehr, als sie unnötig ist: Wer wie Zekl eine so grundsollide, ansprechende und den höchsten Anforderungen genügende Arbeit vorlegt, kann allen Einwänden mit großer Gelassenheit entgegensehen. Ein versteht sich aber auch von selbst, daß der Rezensent seinem kritischen Geschäft verpflichtet bleibt. Ihm stellt sich allerdings die Frage nach der vom Übersetzer erwarteten Kompetenz an ihn, die doch wohl nur die Kompetenz des Lesers und nicht die des Autors, respektive des Übersetzers, sein kann, sonst könnte er ja, wie Jean Pauls Schulmeisterlein Wutz, die Werke gleich selbst schreiben – nur eben viel besser. Daß Kritik, soll sie denn stichhaltig sein, wohlbegründet zu sein hat, ist trivial. Wäre sie unbegründet, so fielen dies auf den Kritiker selbst zurück. Vielleicht sollte der Übersetzer aber auch bedenken, daß sogar Kritik nur Menschenwerk ist und somit unter den für die eigene Tätigkeit in Anspruch genommenen Vorbehalten stehen müßte. Eine *clausula salvatoria* sei dies aber ausdrücklich nicht.

⁹ Hier sei nur auf den von Wolfgang Detel herausgegebenen Band 3 der Deutschen Aristoteles Gesamtausgabe, der *Analytica Posteriora* (Berlin 1993), hingewiesen, der zu 67 Seiten aristotelischen Text 1259 Seiten Apparat liefert.

Fazit: Krapingers Übersetzung der aristotelischen *Rhetorik* ist trotz des mißlichen Verzichtes auf den griechischen Text durchweg empfehlenswert. Raths Ausgabe der *Kategorien* ist ebenfalls positiv zu beurteilen, auch wenn sie mit der großen Ausgabe Zekls nicht konkurrieren kann. Ein Vergleich der Ausgaben ist aber wegen der unterschiedlichen Zielsetzungen und Ansprüche unfair, zumal beide Übersetzungen für sich genommen überzeugend sind. Die beiden Reclam-Bändchen bieten nicht nur zuverlässige und handliche Texte, sie sind auch sehr preiswert, weshalb sie sich im universitären Lehrbetrieb sicher durchsetzen werden. Und das ist ihnen auch zu wünschen. Das *Organon* wendet sich an einen Leserkreis, der bereits ein tieferes Interesse und ein umfassenderes Verständnis für die aristotelische Philosophie des Logos entwickelt hat. Zekl legt mit seiner beeindruckenden Übersetzung die anvisierte maßgebliche Studienausgabe vor. Es wäre erfreulich, wenn nach seiner Übersetzung der aristotelischen *Physik* und des *Organon* Zekl sich weiteren Bänden des Aristoteles zuwenden würde.

Jörg Pannier (Münster)

Matthias Laarmann, *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent (+ 1293)* (= BGPhMA Neue Folge, Bd. 52), Verlag Aschendorff, Münster 1999, XII + 528 S., ISBN 3-402-04003-X.

Heinrich von Gent gilt als einer der bedeutendsten Theologen und Philosophen im Paris des ausgehenden 13. Jahrhunderts. Seine Lehre von Gott als dem Ersterkannten der menschlichen Erkenntnis ist ein zentrales und zugleich sehr schwieriges Thema seines Denkens. In der vorliegenden, als Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum entstandenen Studie wird der Versuch unternommen, diese Thematik aus theologischer Sicht darzustellen. Auf die Entfaltung der philosophischen Komponente dieser Lehre wird ausdrücklich verzichtet (S. 12).

Der sachliche Ausgangspunkt ist die Frage nach dem Zustandekommen und der Inhaltsbestimmung der Primärbegriffe des menschlichen Denkens (S. 2f.). Dies ist für Heinrich eine genuin theologische Fragestellung, da es vorwiegend um die Präsenz Gottes im menschlichen Erkennen geht.

Bereits die Zielsetzung der Arbeit verrät ihren eher quellengenetischen und enzyklopädischen als

systematisch-kritischen und problemorientierten Charakter: Es handele sich um eine „entstehungs- und wirkungsgeschichtliche Studie“, die Heinrichs Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts „in den Zusammenhang der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts geführten Diskussion stellen und zur Kenntnis von Ursprung und Verlauf der *Primum cognitum*-Diskussion“ beitragen will (S. 11). Die Methode der Textanalyse beschreibt der Verfasser als „deskriptiv-dokumentarisches Verfahren, das ... durch literarhistorische und quellenanalytische Untersuchungsschritte ergänzt wird“ (S. 13) und verkündigt sie durch eine detailgetreue Paraphrase, der er reiches Material bezüglich des philosophie- und theologiegeschichtlichen Kontextes der dargestellten Materie beifügt.

Die Arbeit gliedert sich in vier Teile. Der erste Teil (S. 18–77) gibt den neuesten Stand der Forschung zu Leben und Werk Heinrichs wieder und bietet eine Kurzdarstellung seiner theologischen Orientierungen. Im Zentrum der Arbeit stehen der zweite (S. 78–234) und dritte Teil (S. 235–336). Sie liefern eine lückenlose Darstellung von Heinrichs *Summa*, Artikel 21–24 – jenes ‚Traktats‘, der von der Erkennbarkeit Gottes handelt (vgl. Teil 2) und in diesem Zusammenhang die Lehre von Gott als dem Ersterkannten entwickelt (vgl. Teil 3). Diese Textgrundlage läßt vermuten, was sich im Laufe der Darstellung bewahrheitet: Übergreifendes Thema der Studie sind Heinrichs weitläufige Ausführungen zur Erkennbarkeit Gottes, wovon die Lehre von Gott als dem Ersterkannten nur ein bündelnder Teilaspekt ist. Der vierte Teil (S. 337–457) ist der Darstellung der Wirkungsgeschichte sowohl des Gesamtwerks Heinrichs als auch seiner Lehre vom *primum cognitum* gewidmet.

Aus dem reichen Material der vorliegenden Arbeit sollen an dieser Stelle drei Themenbereiche vorgestellt werden, die besonders wichtige und originelle Etappen in Heinrichs Diskussion der Erkennbarkeit Gottes bilden, nämlich (1.) die Analogielehre (S. 104–116), (2.) Heinrichs ‚apriorischer Gottesbeweis‘ (S. 174–188) und (3.) die Lehre von Gott als dem Ersterkannten und dem Erkenntnisgrund jeglicher Erkenntnis (S. 289–311).

(1.) Die Analogie dient zur Sicherung der Gotteserkenntnis ‚*an sit*‘ und ‚*quid sit*‘. Heinrich entwickelt seine Analogielehre zunächst klassisch: Sie bezieht sich auf den Bereich realen Seins und beschreibt das Verhältnis von Gott und Geschöpf, sofern das Geschöpf mit dem Schöpfer eine gewisse Übereinkunft aufgrund formaler Nachahmung hat (S. 107–109). Darüber hinaus diskutiert Heinrich die Möglichkeit einer Übereinkunft von

Gott und Geschöpf auf der Ebene des Seinsbegriffs; nach Avicenna werde nämlich das ‚Seiende schlechthin‘ früher als Gott und das Geschöpf erkannt. Was angefangen mit Duns Scotus (den der Verfasser an dieser Stelle nicht nennt) auch viele moderne Autoren als Heinrichs eigene Meinung interpretiert haben, ist nur seine Beschreibung dessen, wie man zur fälschlichen Annahme gelangen konnte, der Seinsbegriff komme Gott und Geschöpf auf indifferente Weise zu. Es gibt nämlich eine zweifache Indeterminiertheit, in der Begriffe wie ‚Seiendes‘ gefaßt werden können: eine negative Indeterminiertheit, die Gott zugeeignet wird, besagt, daß das Indeterminierte aufgrund seiner Unbegrenztheit nicht zu weiterer Bestimmung fähig ist; eine privative Indeterminiertheit, die sich auf die Geschöpfe bezieht, bezeichnet hingegen eine Indeterminiertheit aufgrund mangelnder aktueller Bestimmung. Negativ und privativ indeterminiertes Seiendes haben einen je anderen Gehalt, werden aber wegen ihrer Ähnlichkeit aufgrund eines Mangels an Unterscheidungsvermögen als ein einziger Begriff aufgefaßt. Ein solcher Begriff beinhaltet jedoch einen Fehler (*error*) (S. 111–114). Demgegenüber stellt ein wahrer Begriff bei der Erfassung des indeterminierten Seins gar nichts Gott und dem Geschöpf positiv Gemeinsames fest, sondern nur etwas Negatives, das jedoch nicht dazu taugt, eine wahre Analogie zu begründen. Heinrichs eigene Analogielehre stützt sich nicht auf eine solche psychologisch veranlaßte Übereinkunft zwischen Gott und Geschöpf in einem unbestimmten Begriff, sondern gründet allein auf dem metaphysischen Fundament realen Seins (S. 114–115).

(2.) Ein weiterer wichtiger Bestandteil von Heinrichs Traktat über die Erkennbarkeit Gottes ist der Gottesbeweis. Diesen führt Heinrich zunächst als aposteriorisch-demonstrativen Beweis. Konzeption und Durchführung dieses Beweises sind weitgehend mit dem thomanischen Gottesbeweis verwandt; der Beweis selbst integriert aber auch zahlreiche Elemente des Gottesbeweises der *Summa Halensis* (S. 134–174). Den aposteriorischen Beweis weist Heinrich der Physik zu. Einen erhabeneren, apriorischen Gottesbeweis leistet gleichwohl die Metaphysik. Beweismittel ist hier nicht die Analyse der Abhängigkeitsverhältnisse der Geschöpfe zu einer ersten Ursache, sondern der Weg zur Erkenntnis von Gottes Existenz verläuft über eine gewisse Einsicht in die göttliche Wesenheit, mit der Gottes Existenz zusammenfällt. Diese Erkenntnisweise Gottes sieht Heinrich in Avicennas Lehre von den universalen intelligiblen Aussagen gegeben, die von selbst einsichtig

sind und Seiendes, Eines, Gutes und generell die ersten Intentionen zum Inhalt haben. Heinrich theologisiert diese universalen intelligiblen bzw. transzendentalen Aussagen, indem er sie zu Manifestationen des Göttlichen erhöht (S. 178–180). Als Garanten für diesen Schritt führt er Augustinus an: durch Betrachtung des einen oder anderen partikulären Gutes kann man diese begrenzten Güter transzendieren und zur Betrachtung des Guten selbst gelangen. Der augustinische Begriff des ‚Guten selbst‘, also Gottes, fällt mit dem avicennischen Begriff des universalen Guten und des Erstbegriffs des Guten zusammen. Durch diese Interpretation Avicennas und Augustinus‘ gelangt Heinrich zur Begründung einer Gotteserkenntnis, die allein auf quidditativer Ebene verläuft. Sie setzt zwar bei den Primärbegriffen an, hat also durchaus die Geschöpfe als Ausgangspunkt, bedient sich jedoch nicht der Geschöpfe als Beweiszeugnisse (S. 180–184).

(3.) Mit seinem apriorischen Gottesbeweis hat Heinrich durch die theologische Erhöhung der avicennischen Transzendentalienlehre bereits ein tragendes Element seiner *primum-cognitum*-Lehre entwickelt. Die transzendentalen Begriffe des Seienden, Guten usw. sind nämlich das, worin Gott jeweils miterkannt wird. Dies trifft allerdings nur bei der von Heinrich so bezeichneten ‚naturalen‘, nicht bei der ‚rationalen‘ Gotteserkenntnis zu. Letztere ist eine diskursive Erkenntnisweise, und gemäß diesem Erkenntnistyp ist Gott das Letzterkannte. Die naturale Erkenntnis vollzieht sich hingegen sofortig und nicht-diskursiv; sie tritt Heinrich zufolge nur bei einer ‚allerallgemeinsten Weise‘ (*generalissime*) der Gotteserkenntnis ein. Diese Erkenntnisweise gründet auf der Erkenntnis der transzendentalen Primärbegriffe, in denen Gott naturhaft miterkannt wird. Weniger allgemeine Erkenntnisweisen erlauben nur eine rationale Gotteserkenntnis, etwa wenn Gott auf ‚ziemlich allgemeine Weise‘ (*generalius*) als ‚höchstes Seiendes‘ erfaßt wird oder *generaliter* als Seiendes, das alle göttlichen Attribute in einem einfachen Begriff vereinigt (S. 264–269; 290–292). Zur Klärung, inwiefern bei der Erkenntnis transzendentaler Begriffe eine naturale Gotteserkenntnis mitgegeben ist, bedient sich Heinrich wieder der Unterscheidung zwischen privativ und negativ indeterminiertem Seienden. Der Intellekt erfaßt bei jeder Erkenntnis naturhaft das Indeterminierte vor dem Determinierten. Das Indeterminierte – etwa das Gute – wird dabei zugleich im privativen Sinn erkannt, nämlich als Allgemeinbegriff des Guten, wie auch im negativen Sinn, als das subsistente Gute, das Gott ist. So sind die ersten Intentionen

der Erkenntnis, sofern sie als negative Indetermination erkannt werden, in Wahrheit Gottesattribute (S. 293–294). Heinrich geht einen Schritt weiter: Wie aus der Ersterkenntnis der Primärbegriffe folgt, daß Gott in einem allgemeinen, impliziten Sinn das Ersterkannte ist, so folgt auch aus der erkenntnisbegründenden Funktion der ersten Intentionen des Seienden, daß Gott der Erkenntnisgrund für jegliche Verstandeserkenntnis ist. Die Parallelisierung der ersten Intentionen und des Ersten Seienden ergibt sich aus der strengen Reziprozität von Erkenntnis- und Seinsordnung (S. 298–307).

Die historische Aufarbeitung der Thematik ist von hervorragender Qualität. Insbesondere können der Abriß der Genese der Theorie der naturalen Gotteserkenntnis (S. 234–256) sowie die Diskussion der Rezeption der augustinischen *Abditum-mentis*-Lehre (S. 323–336) – jener Theorie, wonach sich in der menschlichen Seele ein apriorisches Wissen um Gott birgt – als originelle theologiehistorische Beiträge gewertet werden. Die breit angelegte, das 13.–20. Jahrhundert dokumentierende Darstellung der Wirkungsgeschichte erschließt zahlreiche bislang unberücksichtigte Quellen und belegt so die Verbreitung des Gedankenguts Heinrichs (S. 337–457). Der Epilog (S. 458–467) zeigt Parallelen zwischen Heinrichs Lehre vom *primum cognitum* und theologischen Positionen des 20. Jahrhunderts auf. So lasse sich etwa eine Verwandtschaft mit K. Rahners Auffassung feststellen, daß jeder Erkenntnis des endlichen Seins eine Kenntnis des absoluten Seins vorausgeht.

Aufgrund der Fülle an literarhistorischer und begriffsgeschichtlicher Information, die in organischer Form vereinigt und durch gute Indices leicht zugänglich ist, und wegen der umfassenden Berücksichtigung der Sekundärliteratur dürfte die Studie ein unverzichtbares Instrument der Heinrich-Forschung werden. Wer jedoch, vom philosophischen Interesse geleitet, helleres Licht zur Klärung der schwierigen Themen und Textpassagen sucht, stößt auf Lücken, die beim dezidiert theologischen Interpretationsgang dieser Arbeit unausgefüllt blieben. Der Umstand, daß die philosophische Relevanz einzelner Aussagen oder Textpassagen noch eingehender zu erläutern wäre und die innere Dynamik und Stringenz der Gedankenführung Heinrichs deutlicher rekonstruiert werden könnten, macht ein philosophisches Pendant zu dieser theologiehistorischen Studie zum dringlichen Desiderat.

Tobias Hoffmann (Washington)

Nikolaus von Kues, Briefe und Dokumente zum Brixner Streit, hg. v. Wilhelm Baum und Raimund Senoner, Bd. 1: *Kontroverse um die Mystik und Anfänge in Brixen (1450–1455)*, Verlag Turia + Kant, Wien 1998, 301 S., ISBN 3-85132-158-8; Bd. 2: *Nikolaus von Kues als Seelsorger. Briefe. Denkschriften (1453–1458)*, Verlag Kitab, Klagenfurt 2000, 330 S., ISBN 3-902005-03-3.

Intention der folgenden Buchbesprechung ist es, die philosophische Leserschaft auf ein vorwiegend geschichtswissenschaftlich ausgerichtetes Publikationsprojekt hinzuweisen, das auch für die philosophiegeschichtliche Forschung relevant ist. Inzwischen liegen zwei Bände einer in vier Teilen geplanten Quellenedition vor, in der größtenteils noch unpublizierte Dokumente verschiedenster Art zur vielfältigen Wirksamkeit des Philosophen, Theologen und Universalgelehrten Nikolaus Cusanus als Bischof von Brixen veröffentlicht werden sollen. Als Herausgeber zeichnen der Klagenfurter Historiker Wilhelm Baum, der bereits durch verschiedene Publikationen über Cusanus hervorgetreten ist (z.B. Nikolaus Cusanus in Tirol. Das Wirken des Philosophen und Reformators als Fürstbischof von Brixen, Bozen 1983), und der Meraner Philologe Raimund Senoner, der die Texte durchwegs ebenso präzise wie flüssig übersetzt hat.

Aus philosophiehistorischer Sicht sind diese Dokumente deshalb von Interesse, weil die Brixner Jahre des Nikolaus von Kues zu seinen philosophisch produktivsten gehören. Die Bewunderung für die spekulative Qualität der damals entstandenen theoretischen Schriften (z.B. *De pace fidei*, *De visione dei*, *De mathematicis complementis*, *Complementum theologicum*, *De beryllo*, *De possessis*) nimmt noch zu, wenn man durch die Lektüre der hier gesammelten Texte erfährt, unter welch problembeladenen Umständen diese Werke entstanden. Die Dokumente spiegeln die großen Konfliktpotentiale der damaligen Umbruchzeit in der konkreten Situation einer ihrer herausragendsten Gestalten wider. In wohl einzigartiger Weise werden in den Quellentexten rund um das Wirken des Cusanus in Brixen die profangeschichtlichen, die kirchengeschichtlichen sowie die theologie- bzw. philosophiegeschichtlichen Umwälzungen seiner Zeit zugleich deutlich.

Auf dem „Hintergrund des entstehenden modernen Territorialstaates und des Übergangs des mittelalterlichen Personenverbandstaates zum neuzeitlichen Flächenstaat“ (Bd. 1, 9; vgl. auch Bd. 2, 8) interpretiert Baum den Streit zwischen

Cusanus und dem Tiroler Herzog Sigmund, zu dem es im Zusammenhang mit dem Amtsantritt und den Restitutionsforderungen des Brixner Bischofs gekommen war. Den Grund für das Scheitern der innerkirchlichen Reformbestrebungen, die Cusanus (wie insbesondere die Texte des zweiten Bandes dokumentieren) mit ebensoviel ernsthaftem Engagement wie unkluger Vehemenz forcierte, sieht Baum darin, daß es sich dabei um „Reformen von oben‘ ohne Rezeption in der Basis“ (Bd. 2, 11; vgl. auch Bd. 1, 9) handelte.

Von größtem Interesse für den philosophiehistorisch orientierten Leser sind die im ersten Band publizierten Texte zu der Diskussion, die Cusanus in seinen ersten Brixner Jahren brieflich mit den Mönchen des Benediktinerklosters Tegernsee über das Verhältnis von Intellekt und Affekt in der mystischen Gottesschau führte. Auf die textkritischen Mängel von Baums Edition dieser Dokumente hat bereits Roland Götz in seiner Rezension (in: Zeitschr. f. Kirchengesch. 110 [1999] 112–114) aufmerksam gemacht. Positiv festzuhalten bleibt, daß diese profunden Quellen zur Mystikgeschichte nun wieder (nach der längst vergriffenen Ausgabe von Vansteenberghes 1915) im Originaltext zugänglich gemacht und erstmals ins Deutsche übersetzt worden sind. Indem Baum diesen Briefwechsel in den Kontext der anderen historischen Dokumente seiner Entstehungszeit stellt, kann er jene geschichtlichen Hintergründe aufhellen, die für das Verständnis der Kontroverse um die Mystik relevant sind: Ausführlich dokumentiert werden die cusanischen Bemühungen um die Klosterreform, die gleichsam den Nährboden und die persönlichen Beziehungen zum Gedankenaustausch über das rechte Verständnis der mystischen Gottesschau darstellten (vgl. Bd. 1, 15f). Sodann weist Baum darauf hin, daß die Gegnerschaft vor allem konziliaristisch ausgerichteter Autoren (wie beispielsweise des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach) in der Frage der Mystik wohl auch davon motiviert war, daß Cusanus – wie ihm vorgeworfen wurde: aus opportunistischen Gründen – in der Konziliarismuskontroverse zum papalistischen Lager übergewechselt war (vgl. Bd. 1, 22).

Mit dem Editionsprojekt verfolgen die Herausgeber ein in vielerlei Hinsicht aufschlußreiches und für mehrere Disziplinen fruchtbares Vorhaben, wenngleich anzumerken bleibt, daß der Wert der Publikation ungleich größer wäre, wenn die textkritische Fundierung, der Anmerkungsapparat und der Kommentarteil mehr Raum einnehmen würden.

Martin Thurner (München)

Nicolai de Cusa, Opera omnia, Vol. VI: De visione dei, ed. Adelaida Dorothea Riemann, Verlag Felix Meiner, Hamburg 2000, XXXII + 133 S., ISBN 3-7873-1368-0.

Rechtzeitig vor Beginn des Cusanus-Gedenkjahres 2001 (600. Geburtstag) liegt mit diesem Band nun die einzige der großen theoretischen Hauptschriften des Kardinals vor, die innerhalb der kritischen Ausgabe der Opera omnia (seit 1931 von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften betreut) bisher noch fehlte. Man begrüßt dies nicht zuletzt auch deshalb, weil das Erscheinen dieses Bandes so lange auf sich warten ließ. Die Gründe dafür lagen in äußeren Umständen, aber auch in der Natur der Sache selbst. Im dritten Teil der *Praefatio* (XXIV–XXVI) gibt Karl Bormann Einblick in die wechselvolle, mehr als 60 Jahre umfassende Geschichte dieser Edition: Frühzeitiges Ableben, aber auch die Wechselfälle der Zeitgeschichte des vergangenen Jahrhunderts, verhinderten es, daß E. Hoffmann, R. Klibansky, E. Bohnenstaedt, R. Haubst und zuletzt M. Bodewig ihre diesbezüglichen Bemühungen zu einem Abschluß bringen konnten. Die Erstellung des kritischen Textes gestaltete sich deshalb so arbeitsintensiv, weil das Werk mit 27 handschriftlichen Textzeugen eine verhältnismäßig breite Überlieferungsgeschichte hat. Sowohl der Abschluß der Handschriftenkollationierung auf der Grundlage des Nachweises der Filiationen (vgl. die Übersicht XX), als auch die Weise, wie die Herausgeberin diese Leistung in die Rekonstruktion des kritischen Textes konkret umgesetzt hat, verdienen besondere Anerkennung: Um eine überflüssige Belastung des textkritischen Apparates zu vermeiden, legt Riemann ihrer Edition jene vier Handschriften zugrunde, die sich als die zuverlässigsten Quellen für die Textgestalt der Urschrift erwiesen haben. Dazu gehören der noch von Cusanus selbst gesichtete Codex Cusanus 219, sowie der, aus dem von Cusanus den Tegernseer Mönchen geschickten Exemplar des Werkes abgeschriebene, Codex Latinus Monacensis 18570, welcher die älteste überlieferte Handschrift von ‚De visione dei‘ beinhaltet. Hilfreich für die interpretatorische Erschließung des Werkes sind die (unter Mitarbeit von Renata Steiger erarbeiteten) Quellen- und Parallelstellenapparate, sowie die umfassenden Namen-, Autoren-, Wort- und Begriffsregister. Es bleibt nur noch zu hoffen, daß der Verlag auch diese qualitätvolle Edition wie bereits eine Reihe anderer Cusanus-Schriften als Band der muster-gültigen ‚Philosophischen Bibliothek Meiner‘ in kommentierter, lateinisch-deutscher Parallelaus-

gabe zu einem auch Studenten zumutbaren Preis einer breiteren Leserschaft zugänglich machen kann.

Die in Form, Methode und Gehalt das cusanische Denken zu einem seiner ebenso signifikanten wie einzigartigen Höhepunkte führende Bedeutung der Schrift ‚De visione dei‘ wurde von der Cusanus-Forschung aus verschiedenster Perspektive immer wieder hervorgehoben (z.B. Haubst, Kremer, Senger, Beierwaltes, Haas, Flasch). Mit diesem 1453 verfassten Werk vertieft Cusanus die Antwort, die er in einem vorausgegangenen Briefwechsel (ed. Vansteenberghes 1915, dt. Baum/Senoner 1998) den Mönchen des Benediktinerklosters Tegernsee auf ihre Frage nach dem Verhältnis von Intellekt und Affekt in der gemäß der ‚mystischen Theologie‘ des Dionysius Areopagita konzipierten Gottesschau gab. Die von ihm mit Nachdruck verteidigte Bedeutung der philosophischen Theorie für das erfahrungshafte ‚experimentum‘ der spirituellen Praxis wird von Cusanus hier in höchster Gedankentiefe exemplifiziert: In immer wieder neu ansetzenden, sich zu meditativen Kreisen zusammenschließenden und sukzessive bis zur Vereinigungsbewegung mit Jesus Christus verinnerlichenden Gedankengängen zeigt er auf, wie die in seinen vorangegangenen theoretischen Schriften entfaltenen philosophischen Konzepte dem gottsuchenden Betrachter einen *leichten* Zugang zu den *Geheimnissen der mystischen Theologie* eröffnen (vgl. Widmungsbrief, nr. 1). Seine ‚aenigmatische Methode‘ bringt Cusanus hier zur vollendeten Anwendung, indem er den Aufstieg zur Gottesschau an der Betrachtung eines gemalten Bildes des ‚Allessehenden‘ (vom ikonographischen Typ der ‚Vera Ikon‘) versinnbildlicht. An der Erfahrung, wie der *Blick* des Abgebildeten *mit dem sich bewegenden Betrachter mitgeht, obwohl er zugleich unbeweglich ruht* und damit *alles und jeden einzelnen zugleich sieht* (vgl. Praefatio, nr. 2–4), wird einsichtig, daß Gott nur *jenseits der Mauer des Zusammenfalls der Widersprüche*, (vgl. Cap. IX, nr. 36–37) im *überhellen Dunkel des wissenden Nichtwissens auf nichtbegreifende Weise geschaut werden kann* (vgl. Cap. VI, nr. 21). Doch die spekulative Identifikation des Inhaltes der mystischen Gottesschau mit der koinzidentellen Wahrheit der ‚docta ignorantia‘ führt auch zu einer Vertiefung des cusanischen Grundgedankens selbst: In ‚De visione dei‘ entdeckt Cusanus, daß der absolute Wahrheitsgrund des philosophischen Intellekts eine Weise der Selbstoffenbarung des verborgenen Antlitzes des christlichen Gottes ist. Im Gebetsduktus des Werkes wird bis in die äußere Form hinein verin-

nerlicht, wie das philosophische Denken sich ursprünglich im Glaubensgeschehen des Dialoges mit Gott ‚von Angesicht zu Angesicht‘ verwirklicht.

Martin Thurner (München)

Ulli Roth, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 55), Verlag Aschendorff, Münster 2000, 315 S., ISBN 3-402-04006-9.*

Wert und Bedeutung der vorliegenden Untersuchung, die als Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg bei Peter Walter entstand (SS 1998), werden ersichtlich, wenn man sie mit den Ergebnissen der bislang zu Cusanus erschienenen Monographien vergleicht. Die Cusanus-Forschung vermittelte bisher ein derart disparates Gesamtbild, daß man den Eindruck gewinnen konnte, dem cusanischen Denken selbst fehle die innere Einheit. Die Kontrarietät der Interpretationsversuche wurzelt dabei bereits in einer (meist nur implizit getroffenen) Vorentscheidung darüber, wie die cusanischen Gedanken überhaupt näherhin zu bestimmen seien. Da die Neuentdeckung des Cusanus insbesondere durch das Interesse des Neukantianismus für historische ‚Vorläufer‘ des eigenen Gedankens motiviert war, liest der älteste und dichteste Traditionsstrang der Forschung Cusanus als einen ‚Philosophen‘, der in der ‚Entwicklung‘ seiner Spekulationen das Mittelalter hinter sich ließ und zukünftige Bewußtseinsstufen vorwegnahm, sei es diejenige des transzendentalphilosophischen Idealismus, oder – in ‚radikalhistorischer‘ Variante – diejenige der italienischen Renaissance. Die mehr oder weniger bewußt gezogene Konsequenz dieses Verständnisses des cusanischen Denkens als ‚Philosophie‘ ist es, daß jene unübersehbar zahlreichen Aussagen in den cusanischen Schriften, die sich auf den christlichen Glauben beziehen, entweder ignoriert oder – ebenfalls unter radikalhistorischem Anspruch – zur ‚psychologisch-faktischen‘, als solche aber für den Gedanken bedeutungslosen Voraussetzung degradiert werden. Ein bis in Detailmomente exaktes Gegenbild zu dieser philosophischen Lesart des Cusanus begegnet in einer zweiten Interpretationsrichtung, die in ihren Ergebnissen aber ebenso von ihrer ursprünglichen Intention her bestimmt bleibt: Um den von einer neuscholastischen Theologie an Cu-

sanus herangetragen Pantheismusvorwurf zu entkräften, wird der Aufweis geführt, daß Cusanus grundsätzlich nichts anderes gelehrt habe, als ein lehramtlich verordneter Thomas von Aquin. Derartig motivierte Interpreten suchen bei Cusanus eine (im neuscholastischen Sinne) ‚übernatürliche‘ Offenbarungstheologie, die sie als die cusanische ‚Dogmatik‘ von seinen philosophischen Gedankengängen abheben, welche dabei ihrerseits zu bloß den Offenbarungsglauben vorläufig unterstützenden Vorüberlegungen degradiert werden. Dieses Interpretationsziel erreicht man methodisch, indem das thomastische Axiom zur Zuordnung von Philosophie und Theologie zum ungesagten ‚Leitprinzip‘ des Cusanus erhoben wird, und das cusanische Predigtcorpus als die höhere dogmatische Erfüllung gewisser ‚Lücken‘ herangezogen wird, die Cusanus in seinen theoretischen Schriften – ein Vergleich zur traditionellen kirchlichen Lehre macht dies deutlich – offen gelassen habe. Diese retrospektiv-theologische Cusanus-Interpretation impliziert rückwirkend auch eine dementsprechende Sicht der cusanischen Philosophie: Allen prospektiven Interpretationstendenzen zum Trotz sei Cusanus seinem ‚Selbstverständnis‘ gemäß ein Seinsdenker im traditionellen Sinn und der cusanische Koinzidenzgedanke demnach im Wesentlichen eine Neuaufgabe der thomastischen Seinsanalgie.

Im Hinblick auf Themenstellung, Methode und Ergebnisse der vorliegenden Studie von Ulli Roth wird ersichtlich, daß sich die bisherigen Interpretationsversuche deshalb derart widersprechen, weil sie den Einheitskern des cusanischen Denkens weder als solchen zur Kenntnis genommen noch in jener genuinen inhaltlichen Bedeutung erfaßt haben, die ihm Cusanus innerhalb der immanenten Begründungsstrukturen seines eigenen Gedankens gibt. Roth unterzieht erstmals jene Größe einer ausführlichen Interpretation und erschließt von ihr her das cusanische Denken, von der Cusanus selbst sagt, sie sei der „Anfang des Erkennens“ und alles Denken sei nur deren „Ausfaltung“ (De docta ignorantia III, 11; n. 244): Der Aufweis des Sinnes der von Cusanus selbst vorgegebenen Bestimmung des *Glaubens* als „Kern seines Denkens überhaupt“ (1) gelingt Roth, weil er erstmals zur Kenntnis nimmt, daß Cusanus nicht nur über Glaubensinhalte nachdenkt und dabei diese in ein (wie immer näherhin zu bestimmendes) Verhältnis zum Vernunftdenken setzt, sondern primär den Glaubensakt selbst philosophisch reflektiert, also einen spekulativen *Glaubensbe-griff* entfaltet. Unter Voraussetzung dieser philo-

sophischen Erfassung des Glaubensbegriffs kann Roth sodann eine präzise Verhältnisbestimmung von Glauben und Denken bei Cusanus hervorheben und damit indirekt all jene Interpretationen als unzulänglich erweisen, die diesbezüglich nicht mehr als ein ‚Ineinander‘ oder ‚fließende Grenzen‘ (vgl. 135, 166) zu sehen vermochten, ohne aber Unterscheidungskriterien zu einem ‚Durcheinander‘ angeben zu können.

Die Schärfe und Klarheit seiner Sicht verdankt Roth der von ihm zugrundegelegten Methode: Die von Cusanus zur gedanklichen Explikation seines Glaubensverständnisses verwendeten Begriffe interpretiert Roth nicht (wie bisher meist geschehen) von ihrer traditionellen, in der Hochscholastik geprägten Bedeutung her, sondern im Hinblick auf die Transformation, die sie in ihrer Neufassung aus den Prinzipien des cusanischen Denkens selbst erfahren haben (vgl. 4). Dazu analysiert er die Gedankengänge und (in besonders subtiler Weise) auch die Methoden jener Werke, in denen Cusanus ausführlich vom Glauben spricht. Diese Konzentration auf die immanente Genese des Glaubensverständnisses nicht nur innerhalb des cusanischen Denkens insgesamt, sondern unter Berücksichtigung der systematischen Eigenständigkeit jedes einzelnen Werkes, isoliert es dabei keineswegs aus seinem historischen Kontext, sondern gibt vielmehr den Blick darauf in einer aufschlußreicheren Weise frei: Die Originalität der cusanischen Position wird von Roth nicht zuletzt dadurch herausgearbeitet, daß er sie in Exkursen immer wieder von der Cusanus vorausgehenden und zeitgleichen philosophisch-theologischen Tradition kontrastierend abhebt. Gerade in ihrer Einzigartigkeit erweisen sich die begrifflichen Vermittlungsstrukturen des cusanischen Glaubensverständnisses dabei als transformierende Aufhebung wesentlicher Impulse der dominierenden Strömungen seiner Zeit.

In historischer Perspektive deutet Roth den Glaubensbegriff des Cusanus als Reaktion auf jene im Nominalismus kulminierende Entwicklungslinie, in welcher die rationale Einsehbarkeit des Glaubens (und damit die Wissenschaftlichkeit der Theologie) immer stärker in Frage gestellt wurden. Der cusanische Grundgedanke der ‚belehrten Unwissenheit‘ stellt sich so nach Roth als Versuch dar, das aristotelische Wissenschaftlichkeitsideal der scholastischen ‚doctrina‘ auf die Rationalität einer nur noch ‚suchenden Vernunft‘ zu reduzieren, in welcher der Glaube gerade in seiner Geheimnisthaftigkeit als Grund und Ziel der Suche in jedem Denkkontakt ‚gewußt‘ und somit die nominalistische Kluft zwischen natürlicher Vernunft und

Glaubenswahrheit überwunden werden kann (13–24, 35, 59, 141 f, 313 f). Infolge dieser Vergewisserung des Glaubens als Ermöglichungsgrund einer suchenden Vernunft ändert sich auch das Verhältnis zur hochmittelalterlichen Tradition: Wenn der ‚intellectus fidei‘ in der ‚docta ignorantia‘ erreichbar ist, wird nicht nur die thomassische Unterscheidung zwischen natürlicher Vernunftphilosophie und übernatürlicher Offenbarungstheologie aufgegeben (13, 90, 132, 136, 166, 179, 314), sondern auch der von Anselm von Canterbury und Raymundus Lullus vertretene Anspruch, die Glaubenswahrheiten durch verstandesnotwendige Gründe (‚rationibus necessariis‘) zu erklären (13 f, 129, 141, 182).

Im umfangreichsten Teil seiner Studie interpretiert Roth den Gedankengang der Schrift ‚De docta ignorantia‘, in deren drittem Buch sich das bei Cusanus einzige eigenständige Kapitel über den Glauben findet (Cap. III, 11: ‚Mysteria fidei‘). In seiner Analyse kann Roth deutlich machen, daß die Konzentration auf das Glaubenskapitel sich nicht nur von seiner Themenstellung her ergibt, sondern dem gedanklichen Schwerpunkt des Werkes selbst entspricht. Mit der dabei erstmalig vorgenommenen Deutung der gesamten Schrift von diesem Kapitel her greift Roth den mit dem bisherigen Forschungsstand erreichten Verständnisansatz beim christologischen (inkarnationsphilosophischen) Teil des Werkes auf und führt ihn zu dem ihm immanenten Ziel (15 f). Dies erreicht der Verfasser, indem er die christologischen Aussagen des dritten Buches auf jene Anfangskapitel der ‚Docta ignorantia‘ zurückbezieht, wo Cusanus die menschliche Erkenntnis als ‚comparativa inquisitio‘ bestimmt, als Fortschritt durch vergleichendes In-Beziehung-Setzen von Unbekanntem zu bereits Bekanntem. Als ‚fundamentale Regel der docta ignorantia‘ gilt Cusanus nun die Einsicht, daß in diesem Verfahren immer nur der komparative Bezug eines ‚Mehr-oder-Weniger‘ festgestellt, niemals aber der relationslose Superlativ eines absoluten ‚Maximums‘ erreicht werden kann. Wenn unter diesen Bedingungen ein Erkenntnisfortschritt überhaupt möglich sein soll, so setzt dies nach Cusanus nun die Notwendigkeit der Annahme einer einmaligen Menschwerdung Gottes voraus: „Erst wenn wir ein Individuum vollkommen erkannt haben, können wir auch mit Gewissheit sagen, inwieweit eines das andere überragt.“ (52) Die suchende Vernunft lebt also von einem „ständigen Vorgriff“ (123) auf die Erkenntnis eines „endlichen Individuums, dessen Begriff vollständig angegeben werden kann“ (81), das also zugleich kontrakt-endlich und absolut-maximal

und somit als das „maximum contractum individuale“ (52) zu bestimmen ist. Intention der cusanischen Selbstreflexion des endlichen Vernunftvollzugs als ‚docta ignorantia‘ ist es, die menschliche Intellektnatur bewußt auf die von ihr implizit immer schon vorausgesetzte Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zurückzuführen (84–89, 116): „Das ganze Werk ist nichts anderes als eine vollständige Entfaltung des Begriffs von Jesus“ (127).

Im subtilen Nachvollzug des gedanklichen Steigerungsaufbaus der ‚Docta ignorantia‘ kann Roth nun aufzeigen, wie Cusanus diese Begründung der endlichen Vernunft in der Menschwerdung Gottes konsequenterweise durch ein dementsprechendes Glaubensverständnis vollendet: Der Glaube wird von Cusanus als jenes Tugendvermögen eingeführt, durch welches die suchende Vernunft jedes einzelnen Menschen an der in Jesus einmalig erreichten Maximität der endlichen Vernunftnatur gradweise teilhaben kann (99–102). Weil die Maximität des Gottmenschen „nichts anderes ist als die endliche Vernunft, wie sie an ihr Ziel gekommen ist, der mit Gott vereinte *intellectus finitus*“ (115), verwirklicht sich der Glaube als die „Nachbildung der hypostatischen Union“ (227; vgl. 115, 213, 237, 283). „Glaube und endliche Vernunft verhalten sich wie die göttliche und menschliche Natur in der hypostatischen Union“ (124), denn im Glauben an Jesus sieht sich die menschliche Vernunft bereits mit der göttlichen Wahrheit vereint. Das darin begründete „Selbstvertrauen der endlichen Vernunft“, ihr unendliches Ziel erreichen zu können, interpretiert Roth als die Bedeutungsmittel des cusanischen Glaubensbegriffs (123–129, 135, 147, 172, 230–234, 236, 241, 252–259, 306). Die cusanische Bestimmung des Glaubens als ‚anfanghafter Einfaltung der Vernunft‘ und der ‚Vernunft als Ausfaltung des Glaubens‘ kann Roth davon ausgehend in dem Sinne deuten, daß gerade „schöpferische Eigenmacht“, „gottebenbildliche Produktivität“ und „philosophisches Experimentieren“ (248) des menschlichen Intellekts im von Gott durch die Menschwerdung „bestätigten“ (124, 234) und „bestärkten“ (258) Vertrauen auf die eigene Kraft gründen (135). Daraus zieht Roth den Schluß, daß Cusanus auch in jenen Werken sein Glaubensverständnis expliziert, in welchen er ohne ausdrückliche Thematisierung des Glaubens die Kreativität des menschlichen Intellekts verwirklicht und reflektiert (172, 237, 248).

Von den späteren Werken unterzieht Roth noch die beiden Schriften ‚De pace fidei‘ und ‚De visione dei‘ einer ausführlichen Interpretation, weil

dort das in ‚De docta ignorantia‘ grundlegende Glaubensverständnis in den Feldern des Religionsdialoges und der mystischen Theologie bewährt wird: Mit dem durch die ‚Präsuppositions- methode‘ geführten Aufweis, daß jede endliche Vernunft ihr göttliches Ziel nur unter Voraussetzung ihres Selbstvertrauens und damit des Glaubens an die Menschwerdung Gottes in Jesus erreichen kann, intendiert Cusanus den Nachweis, daß alle Religionen „explizit oder implizit nichts anderes als das Christentum lehren“ (174) können. In der Verinnerlichungsbewegung seiner Betrachtungen über das ‚Sehen Gottes‘ meditiert Cusanus schließlich, wie am Ende der ‚Reflexion der Vernunft in den eigenen Grund‘ (120) der Glaube an die Menschwerdung Gottes in Jesus gefunden wird: Als der einzige endliche Intellekt, der die unendliche Wahrheit Gottes jenseits der Mauer des Zusammenfalls der Widersprüche erreicht und geschaut hat (217), kann allein Jesus den Menschen durch die im Glauben erlangte, ‚christusförmige‘ (235) Teilgabe an seiner ‚Sohnschaft‘ (223–228) zur mystischen Einung mit Gott führen.

Da Roth sowohl methodisch wie inhaltlich ein für sein Thema bisher beispiellos hohes Argumentationsniveau erreicht, kann der Rezensent im folgenden nur drei Punkte benennen, von denen her eine anfragend-dialogische Auseinandersetzung mit Roths durchwegs bestechenden und vielfach geradezu bahnbrechenden Ergebnissen möglich sein könnte. Dabei handelt es sich nur im ersten Fall um eine inhaltlich konträre Auffassung: Sie betrifft die Bedeutung der empirisch-konkreten, geschichtlichen Offenbarung (wie sie in den biblischen Schriften grundgelegt und in der kirchlichen Verkündigung tradiert wird) für das cusanische Denken im Allgemeinen und seinen Glaubensbegriff im Besonderen. Unter der Überschrift ‚Die Bedeutung der Offenbarung für *De docta ignorantia* I‘ formuliert Roth die These: „Cusanus bedarf nicht der Vorgabe der Heiligen Schrift und der Offenbarung, um überhaupt dazu zu kommen, die Dreifaltigkeit Gottes als Faktum anzunehmen“ (35; vgl. dahingehend auch 37, 44, 90). Demzufolge kann Roth im cusanischen Glaubensbegriff keine Entsprechung finden zur gemeinhin auch mit dem Glauben verbundenen Sinnkonnotation des Bezuges auf die biblisch-kirchliche Offenbarungstradition, als hätte Cusanus diese nicht zu integrieren gewußt oder gewollt – um den Preis einer Kluft zwischen der konkreten Realität des Glaubens und seinem spekulativen Glaubensbegriff. Demgegenüber ist der Rezensent der Auffas-

sung, daß sich das philosophische Glaubensverständnis des Cusanus gerade dadurch auszeichnet, daß es all jene Dimensionen des Glaubens auf ihren tieferen Einheitsgrund zurückführen kann, die die gelebte Wirklichkeit des Glaubens bestimmen. Zu seiner Auffassung bezüglich der konkreten Offenbarungstradition gelangt Roth von der Intention her, drei diesbezüglich miteinander zusammenhängende Positionen des Cusanus (im Unterschied zu den meisten anderen Interpreten) radikal Ernst zu nehmen: Zum einen die bei Cusanus wiederholt begegnende Aussage, daß „für die Weisen die Einheit Gottes und seine Dreifaltigkeit immer bekannt und einsichtig gewesen“ seien (173, 35), sodann seine (im Unterschied etwa zu Thomas von Aquin vertretene) Auffassung, wonach die in der philosophischen Tradition für die Trinität entwickelte spekulative Begrifflichkeit das göttliche Wesen genauer bezeichne als die biblisch-kirchlichen Benennungen (193–198), und schließlich die treffend beobachtete Tatsache, daß „die Schriftzitate in *De docta ignorantia* I keine konstitutive Bedeutung für die darin aufgezeigten Erkenntnisse“ haben (36). Konsequenterweise zieht Roth daraus den Schluss, daß die christlichen Glaubensmysterien nach Cusanus im Bereich der natürlichen Vernunft nicht nur eingesehen werden können, sondern dort auch den ursprünglicheren Ort ihrer Wahrheit haben (22, 73, 94, 117). Cusanus ‚lokalisiert‘ die Glaubenswahrheiten nicht wie die (neu-)scholastische Tradition in einem die Vernunft überhöhenden, ‚übernatürlichen‘ Bereich, sondern reflektiert sie vielmehr als den naturimmanenten Ermöglichungsgrund ihrer maximalen Vollendung (152 f). Dies kann Roth insbesondere in seiner beispiellos konsequent ihren eigenen Prinzipien folgenden Interpretation der cusanischen Christologie vermitteln: Die Menschwerdung wird bei Cusanus primär kosmologisch als Vollendung der Schöpfung gedacht, und nicht soteriologisch als Wiedergutmachung der Folgen des Sündenfalls (9, 45–48, 59, 84, 102, 204). Wie Cusanus Erlösung und Gnade nicht als nochmaliges, über Schöpfung und Natur hinausgehendes, einen eigenen Bereich konstituierendes Geben denkt, sondern bereits im Grunde des Schöpfungsaktes selbst gegeben sieht (47 f, 54, 58–70, 75, 91, 102, 152 f, 166, 172), so entdeckt er auch die Glaubensmysterien als die der natürlichen Vernunft immer schon zuinnerst begründend eigene Wahrheitsfülle (47, 241, 257). Indem Roth der inneren Stringenz dieser unerhörten Position kompromißlos folgt, zieht er den berechtigten Schluß, daß die Glaubensartikel nach Cusanus prinzipiell im refle-

xiven Rückgang der Vernunft auf ihre Voraussetzungen erschlossen werden können (44, 175, 186, 206). In der Tat entscheidet sich daran nun die Frage nach der Bedeutung der konkreten Offenbarungstradition. Der Rezensent meint, daß Cusanus diese in einem Gleichnis von außergewöhnlicher Integrationskraft geklärt hat: Gemeint ist der Vergleich der Offenbarungstradition mit dem von den Bauern einander über Generationen weitergegebenen Erfahrungswissen in der Landwirtschaft (*De dato patris luminum* 5). Da dieses nichts anderes als die natürlichen Prinzipien der Biologie in für den ‚einfachen Mann‘ verständlich reduzierter Form beinhaltet, könnte es prinzipiell von jedem Menschen allein aus der Kraft seines Intellekts erschlossen werden. Aus zwei Gründen gewinnt jeder Mensch diese Einsicht in die natürlichen Prinzipien des eigenen Lebens aber durch die Vermittlung des tradierten Erfahrungswissens: Erstens kann er immer nur schon in der Gemeinschaft von Menschen aufwachsen, an denen er die Tradition der ‚cultura‘ wahrnimmt, und befindet sich daher de facto nie in einem erfahrungsfreien Raum. Und zweitens würde jeder Mensch bald an die materiebedingte Endlichkeit seines Intellekts stoßen, wenn er ohne Voraussetzung des tradierten Erfahrungswissens Landwirtschaft betreiben wollte: Er wäre physisch verhungert, bevor er die erforderlichen biologischen Gesetzmäßigkeiten alleine intellektuell erschlossen hätte. Besonders den letzteren Aspekt macht Cusanus für die Bestimmung des unentbehrlichen Sinnes der konkreten Offenbarungstradition geltend (*De pace fidei* I). Obwohl Roth dementsprechende Stellen zur Kenntnis nimmt (217, 229, 234), glaubt er dennoch, die cusanische Vernunft sei nicht auf diese zusätzliche Hilfestellung Gottes durch seine konkrete Selbstoffenbarung angewiesen (222: „Ein Glaubenswissen wird hierfür nicht vorausgesetzt“). Daß dem nicht so ist, scheint dem Rezensenten gerade im Hinblick auf eine Tatsache evident zu sein, die Roth selbst erstmalig subtil zur Kenntnis bringt: In den drei von ihm analysierten Werken (*De docta ignorantia*, *De pace fidei*, *De visione dei*) folgt Cusanus strukturell wie inhaltlich der Ordnung des Glaubensbekenntnisses, indem er dessen Artikel jeweils spekulativ entfaltet (22, 174, 213). Wie das Glaubensbekenntnis gerade als zusammenfassende Aufhebung der Offenbarungstradition auf einem höheren Abstraktionsniveau eine für die Zielerfüllung des philosophischen Denkens unentbehrlich konstitutive Funktion hat, ergibt sich für den Rezensenten nicht zuletzt aus dem von Roth (120) bewußt gemachten Zusammenhang zwischen dem am Schluß der ‚Docta

ignorantia‘ positionierten Glaubenskapitel mit den einleitenden Einsichten über die Unwissenheit der endlichen Vernunft hinsichtlich ihrer unendlichen Wahrheit: Den Weg aus der Aporie ihrer anfänglichen Unwissenheit zum belehrten Nichtwissen des Glaubens kann die suchende Vernunft nur finden, indem sie sich an die Vorgaben des kirchlichen Glaubensbekenntnisses hält.

Die zweite Anfrage des Rezensenten betrifft die Gewichtung einzelner Momente in der Interpretation des cusanischen Glaubensbegriffs. Roth stellt diesbezüglich den Aspekt des ‚Selbstvertrauens der Vernunft‘ in den Mittelpunkt. Daß es sich dabei um eine Bedeutungskonnotation des cusanischen Glaubensverständnisses handelt, geht aus entsprechenden Texten zweifelsfrei hervor. Aus zwei Gründen möchte der Rezensent jedoch die zentrale Positionierung gerade dieses Motivs hinterfragen. Der erste betrifft das ‚äußerlich‘ allzu nahe Verhältnis dieses Moments zu einem anderen, entschieden negativ gewerteten Pol der cusanischen Glaubensreflexion. Gemeint ist die (auch von Roth 244, 306^{107b} zur Kenntnis genommene) neue Bestimmung der luziferisch-adamitischen Sünde als die Vermessenheit, der Eigen-Macht der Vernunftautonomie die Verfügbarkeit ihres Wahrheitszieles zuzuschreiben. Wenn Roth des öfteren betont, wie dieses Selbstvertrauen in die eigene Kraft der Vernunft „allein aus dem Glauben an Jesus zuwächst“ (129, 4, 207, 231, 236, 252, 306), so gibt er damit selbst zu verstehen, daß dieses Moment seiner ‚inneren‘ Begründungsstruktur entsprechend eine abgeleitete Größe ist. An zwei von Roth für seine Überordnung des Selbstvertrauens reklamierten Stellen (230: *De visione dei* 24; 258: *De possessio* nr. 33) betont Cusanus aber wohl vielmehr, daß dieses im Bezug auf die im Lehrmeister Jesus Christus vermittelte (schöpfungsbildliche) Wahrheit gründet. Einen Weg, den Glauben primär als erkenntnismöglichenden Rückbezug auf die Selbstoffenbarung des göttlichen Wahrheitsgeheimnisses zu interpretieren, sieht der Rezensent in der Aufnahme einer Spur aus dem Glaubenskapitel der ‚Docta ignorantia‘, welche Roth mit einer Begründung nicht weiterverfolgt, die dem Rezensenten ebenfalls diskussionsbedürftig zu sein scheint. Gemeint ist die Aussage des Cusanus, daß dasjenige „allein durch den Glauben aufgenommen wird, was in allen Wissenschaften als erste Prinzipien vorausgesetzt wird“. Aus der subtilen Beobachtung, wie Cusanus „an dieser Stelle nicht behauptet, daß es erste Prinzipien gebe, sondern daß bestimmte Sachverhalte wie erste Prinzipien, allen-

falls als erste Prinzipien vorausgesetzt werden“, zieht Roth zu Recht die Konsequenz: „Man darf sich also unter den Prinzipien, die mit dem Glauben vorausgesetzt werden, keine im aristotelischen Sinne gedachten vorstellen“ (130). Die entscheidende Frage ist nun, worin diese Differenz zu Aristoteles besteht, die sich, wie Roth treffend beobachtet, nicht zuletzt darin zeigt, daß Cusanus sein Denken nicht in Syllogismen, sondern in einer unerschöpflich neu ansetzenden ‚comparativa inquisitio‘ entfaltet. Wenn Roth diesbezüglich die Auffassung vertritt, dem cusanischen Verständnis nach seien diese Prinzipien „selbst dem Mehr-oder-Weniger des Endlichen unterworfen“ (130), so fragt sich der Rezensent, wie dies mit jener rückblickenden Aussage des Cusanus zu vereinen ist, wo er die Voraussetzungen seiner suchenden Weisheitsjagden in einem superlativischen Sinn als „certissimum“ und „indubitatum“ bezeichnet (De venatione sapientiae 2). Im selben Kontext deutet Cusanus auch die Begründung dafür an, warum diese Gewißheit in einem absoluten Sinn zu verstehen ist: „Verum enim vero consonat“ – die vorausgesetzten Prinzipien sind deshalb unbezweifelbar, weil sie in ihrer Selbstverständlichkeit die absolute Intelligibilitätsübereinstimmung der Wahrheit vermitteln. In Roths Aussagen zur Selbstverständlichkeit der ersten Prinzipien (130), bleibt für den Rezensenten unklar, in welches Verhältnis Roth die cusanische Sicht zu diesem traditionellen Motiv setzt. Wenn er es auch für Cusanus annimmt, so stünde dies im Widerspruch zur Auffassung einer Bestimmtheit der Prinzipien durch das endliche Mehr-oder-Weniger, weil sie dann den Grund ihrer Wahrheit nicht aus einem graduell differierenden Teilhabeverhältnis, sondern in ihrer proportionslosen Selbstübereinstimmung fänden. Insbesondere vom cusanischen Spätwerk ‚De non aliud‘ her sieht der Rezensent eine Möglichkeit, gerade im Ausgang vom traditionellen Motiv der Selbstverständlichkeit der ersten Prinzipien aufzuzeigen, wie Cusanus das rationale Prinzipienverständnis des Aristoteles intellektual übersteigt, um darin seinen philosophischen Glaubensbegriff vermitteln zu können: Mit dem Gedanken der trinitarischen Selbstdefinition des ‚Nicht-Anderen‘ entdeckt Cusanus, daß das erste Erkenntnisprinzip gerade in seiner unbezweifelbaren Gewißheit zugleich unbegreifbar bleibt, weil es den Grund seiner Wahrheit in sich selbst beschließt und so von keinem anderen her begriffen werden kann. Das absolute Identitätsprinzip erweist sich so als die Koinzidenz von affirmativer Offenbarkeit und negativer Geheimnisthaftigkeit, und der Rückbezug des menschlichen

Intellekts auf seine Voraussetzungen damit konsequenterweise als eine ‚docta ignorantia‘. Die von Roth zu Recht vorgenommene Identifikation der ‚docta ignorantia‘ mit dem Glauben (164f) erhielt damit einen Sinn, von dem her begründet werden könnte, warum Cusanus im Glaubenskapitel die andernorts das ‚praesuppositum‘ der Erkenntnis qualifizierende absolute Gewißheit auf den Glauben bezieht, dennoch aber in der Überschrift – worauf Roth nicht eingeht – von den ‚Geheimnissen des Glaubens‘ spricht. Interpretiert man den Glauben als den erkenntnisbegründenden Rückbezug auf die ebenso gewisse wie geheimnisthafte Selbstevidenz der absoluten Wahrheit, so läßt sich der cusanischen Bestimmung des Glaubens als „Anfang des Erkennens“, der „von der Vernunft ausgefaltet wird“, ein Sinn abgewinnen, der es auch erklärbar macht, warum Cusanus – wie Roth subtil beobachtet – nicht aristotelisch von der Vorhandenheit erster Prinzipien ausgeht, sondern es so darstellt, daß etwas („*quaedam*“) jeweils als Prinzip vorausgesetzt wird. Wenn Cusanus dies im Fortgang des Textes sodann als die (mit Jesus identifizierte) „Wahrheit selbst“ bestimmt, so läßt es sich dahingehend deuten, daß der endliche Intellekt des Menschen aufgrund seiner Unfähigkeit, die im Glauben empfangene Selbstevidenz der absoluten Wahrheitsidentität zu begreifen, diese in die Differenz der niedrigeren Erkenntnisstufen von Verstand und Sinnlichkeit einschränkt, indem er sie auf der rationalen Ebene als Prinzipien seines weltexplikativen Selbstvollzuges voraussetzt.

Ausgehend von diesem Verständnis des Glaubens als Rückbezug auf die geheimnisthafte Gewißheitsevidenz der Wahrheit möchte der Rezensent schließlich drittens auf eine damit zusammenhängende Bedeutungsdimension des cusanischen Glaubensverständnisses verweisen, die bei Roth nicht thematisiert wird. Sie würde der Bestimmung des Glaubens als ‚Anfang des Erkennens‘ aber einen umfassenderen Sinn geben, der es deutlich werden ließe, daß Cusanus in seinen Glaubensbegriff auch die im konkreten Vollzug des ‚einfältigen‘ Gläubigen erlebte Realität des Glaubens als vorreflexive, innere Erfahrung zu integrieren vermag. Aus der Selbstevidenz der Wahrheit folgt, daß sie immer schon unmittelbar gegeben ist, bevor der Mensch in einem philosophischen Sinn zu denken beginnt, und nicht erst in einer begrifflichen Explikationsleistung des Intellekts hervorgebracht zu werden braucht. Der von Roth (252f) als paradigmatische Gestalt des gläubigen Selbstvertrauens der Vernunft interpretierte cusanische ‚Idiota‘ läßt sich von diesbezüg-

lichen Aussagen des Cusanus her (*Idiota de mente* 1; 15) auch als Figur der im vorphilosophischen Glauben unmittelbar erfahrbaren Wahrheitsgewißheit deuten. Wenn Cusanus (an einer von Roth nicht beachteten Stelle) am Anfang der ‚*Docta ignorantia*‘ (I, 2) sagt, sein philosophischer Begriff des ‚*maximum absolutum*‘ entspreche dem, „was im Glauben aller Völker unbezweifelt als Gott geglaubt wird“, so gibt er damit zu verstehen, daß er in seinen philosophischen Spekulationen von eben dieser vorphilosophisch unmittelbar erlebten Glaubensgewißheit ausgeht. Konsequenterweise bezieht er dann (wie Roth auch, aber ohne weiteren Kommentar 306¹⁰⁷⁷ zur Kenntnis nimmt) das traditionellerweise als anfanghafte Grunderfahrung der Philosophie reflektierte Phänomen des Erstaunens ausdrücklich auf diesen vorreflexiven Glauben (*Idiota de mente* 1). Daraus möchte der Rezensent schließen, daß die cusanische Bestimmung des Glaubens als „Anfang des Erkennens“ auch auf jene dem Vernunftdenken zeitlich als ursprünglicher Beweggrund vorausgehende Erfahrung bezogen ist. Wenn Cusanus (in *De quaerendo deum* 1) das denkursprüngliche Erstaunen konkret auf jene Stelle bei Paulus bezieht, wo der ‚unbekannte Gott‘ zugleich als derjenige bestimmt wird, ‚in dem wir sind, leben und uns bewegen‘, gibt er damit zugleich zu verstehen, warum die Glaubenserfahrung den Menschen anfanghaft zum Denken bewegt: Die Philosophie hat die mit der Unmittelbarkeit des Glaubenserlebens gegebene Aporie zu lösen, daß Gott paradoxerweise zugleich als der verborgene und gegenwärtige erfahren wird, und bleibt in dieser ‚Funktion‘ stets auf den erlebten Glauben zurückbezogen. Roths in sich ebenso präzise wie auf die wesentlichen Zusammenhänge konzentrierte Interpretation des philosophischen Glaubensbegriffs bei Cusanus hätte um die Frage erweitert werden können, in welchem Verhältnis dieser zur vorphilosophischen *Erfahrung* des Glaubensgeschehens steht.

Diese drei möglichen Anfragen zu Roths Ergebnissen können aber den Gesamteindruck des Rezensenten nicht wesentlich ändern: Mit dieser Studie liegt das bei weitem aufschlußreichste Buch vor, das in letzter Zeit über Cusanus erschienen ist. In den vorangehenden Überlegungen konnte dies nur an einigen dem Rezensenten wesentlich scheinenden Punkten entsprechend gewürdigt werden; zahlreiche bedeutende Einzelergebnisse von Roths Untersuchung mußten unberücksichtigt bleiben, wie beispielsweise die Erwägungen (132, 155–164, 259) zu den bei Cusa-

nus einzigartigen Gedanken über den ‚Glauben Christi‘ und die damit zusammenhängende Unge-schiedenheit von Glaubensakt und Glaubensinhalt (*fides qua* und *fides quae*). Hervorheben möchte der Rezensent noch zwei methodische ‚Er-rungenschaften‘: Erstmals thematisiert Roth die Eigenart des cusanischen Predigtcorpus im Unterschied zu den theoretischen Schriften ausführlich und entfaltet hermeneutische Kriterien für die ad-äquate Heranziehung dieser Texte in der Cusanus-Interpretation (261–266). Im Verweis auf die bis-her in der Forschung kaum berücksichtigte Be-deutung des zeitgenössischen Nominalismus als Kontrastfolie für das cusanischen Denken kann Roth besonders interessante Perspektiven eröffnen, die allerdings noch durch den Nachweis konkreter Bezüge zu erhärten wären.

Sowohl was methodisches Bewußtsein, Kenntnis der traditionsgeschichtlichen Problemzusammenhänge, kompromißlose Sensibilität für die Originalität cusanischer Positionen, wie Präzision, Konzentration und Schlüssigkeit in der Argu-mentation betrifft, setzt Roth in der Cusanus-Forschung Maßstäbe.

Martin Thurner (München)

Klaus Kremer und Klaus Reinhardt (Hgg.), *Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 15. bis 17. Oktober 1998 (= Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 26), Paulinus-Verlag, Trier 2000, 309 S., ISBN 3-7902-1367-5.*

Obwohl das gegenwärtig starke Interesse an ethischen Fragestellungen eine ausgeprägte histo-rische Akzentuierung einschließt, begegnet man dem Namen Nikolaus von Kues in diesen Kontex-ten so gut wie nie. Das mag den Eindruck erwe-cken, Cusanus habe dazu keinen eigenständigen Beitrag geleistet. Der eigentliche Grund dafür liegt aber darin, daß Cusanus seine ethischen Überle-gungen nicht in einer eigenständigen Schrift oder einem Kommentarwerk abschließend traktatartig dargelegt hat. Ganz dem dynamischen Charakter seines Denkens entsprechend entfaltet er sie viel-mehr in den verschiedenen Kontexten seiner im-mer neuen Gedankenentwürfe unter einem stets anderen Aspekt. Dieser nicht auf eine These redu-zierbare innere Aspektreichtum, wie die äußerliche Verstreutheit der cusanischen Ethiküberle-gungen in eine Vielzahl z.T. noch nicht edierter Texte, macht deren umfassende Aufarbeitung

ebenso schwierig wie wünschenswert. In der Wahrnehmung und Leistung dieser Aufgabe liegt das Verdienst des im vorliegenden Band dokumentierten Trierer Cusanus-Symposions von 1998. Die Themen der einzelnen Beiträge sind so gewählt und aufeinander abgestimmt, daß sie sich in ihrer Eigenständigkeit zu einem differenzierten Gesamtüberblick fügen.

Im einleitenden Referat von *Jasper Hopkins*, *Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues. Ihre Vielfalt, ihr Verhältnis untereinander und ihr Sein. Erbe und Neuanatz* (9–37), wird deutlich, wie Cusanus seine Ethik entfaltet, indem er die in synkretistischer Manier rezipierte klassische Tugendlehre von seinen Prinzipien der ‚belehnten Unwissenheit‘, der ‚Einfaltung‘ und des ‚Zusammenfalls der Gegensätze‘ her neu begründet: Aus der Einsicht, daß die vielfältigen Tugenden in Gott als ihrem einheitlichen Ursprung nicht unterschieden sind, folgt, daß sie ebensowenig wie Gott in ihrer absoluten Wesenswahrheit genau gewußt werden können.

Die folgenden beiden Aufsätze thematisieren diejenigen Gottesprädikate, unter denen bei Cusanus Gott als Prinzip des moralischen Sollens spekuliert wird. In seinen Ausführungen zu *Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre[r] Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues* (39–63) zeigt *Hans Gerhard Senger* auf, daß Cusanus durch seinen ‚aequalitas‘-Begriff „mehr als eine nur praktische Tugendlehre, nämlich eine spekulative Ethik“ (46) entfaltet: Die im trinitarischen Wesen Gottes urbildlich verwirklichte Gleichheit ist das Prinzip der im menschlichen Handeln in relativen Teilhabegraden hervorzubringenden Gerechtigkeit. Insbesondere im Hinblick auf einen bis in die Gegenwart hinein ungebrochenen Traditionsstrang phänomenologischer Ethik birgt die zweite Hälfte von Sengers Beitrag freilich eine ‚kleine Sensation‘: In seiner Spätschrift ‚Über das Globusspiel‘ formuliert Cusanus erstmals eine Philosophie der ‚Werte‘, und veranschaulicht deren gedankliche Elemente aenigmatisch am Geldwert einer Münze: Gott als der „Wert der Werte“ ist der wertgebende Münzmeister, die menschliche Erkenntnis wirkt als der werterkennende und wertschätzende Geldwechsler. Präzise faßt Senger die Bedeutung dieser Wertspekulation sowohl innerhalb der Entwicklung der cusanischen Ethikvorstellungen wie auch für deren historische und gegenwärtige Relevanz zusammen: „In seinen letzten Ethik-Reflexionen befasste sich Nikolaus von Kues also nicht mehr nur mit ethischen Tugenden, ihrer Analyse und Bestimmung in ‚Tugendschemata‘. Mit seiner Wert-Metaphysik

überschrieb er vielmehr dem Menschen die entscheidende Rolle in der Geltendmachung jedweden Wertes, ontischer wie moralischer, inclusive der daraus resultierenden Hypothek: In der Rolle des Wertschätzers setzte er ihn dem alle Seinswerte setzenden Gott ähnlich. Das scheint mir das Moderne an seiner vielfältig rezipierenden, in vielen Teilen tradierenden, aber immer souverän synthetisierenden Moralphilosophie zu sein.“ (57). – Das trinitätstheologisch mehr auf den Heiligen Geist bezogene absolute Prinzip des moralischen Sollens thematisiert *Wilhelm Dupré* in seinen Ausführungen zur *Liebe als Grundbestandteil allen Seins und „Form oder Leben aller Tugenden“* (65–99). Dem ontologischen Verständnis der Liebe als jenes Geisthauches, der die disparaten Teile der Welt untereinander zu einem Ganzen verknüpft, entspricht bei Cusanus eine „Ethik des Strebens und des bedürftigen Verlangens [...], in der sich das Sollen aus dem Sein ergibt, mit dem der Mensch ursprünglich und im Sinne geistiger Vollendung verbunden ist“ (88). Das von Dupré aus zahlreichen auch noch nicht edierten Predigttexten herausgearbeitete cusanische Verständnis der Liebe als jener Grundkategorie, welche die seinsbegründende und -erhaltende Wirksamkeit Gottes mit dem menschlichen Sehnsuchtsstreben vermittelt, entfaltet Cusanus in profunder Konzentration zusammenhängend in den Kapiteln 15–19 seiner ‚mystischen‘ Hauptschrift ‚De visione dei‘, die bei Dupré erstaunlicherweise unerwähnt bleiben.

Der Beitrag von *Klaus Kremer* geht der Frage nach, auf welche Weise die absoluten Prinzipien der Moralität (wie Gerechtigkeit und Liebe) nach Cusanus für den Menschen handlungsregulativ werden können, indem er *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen* (101–144) untersucht. Das Ergebnis von Kremers eingehender Analyse der Bestimmtheit des Aprioris des theoretischen Erkennens nach Cusanus, „daß er sowohl in dem an Platon orientierten inhaltlichen Apriorismus der *notiones concreatae* als auch in dem mehr an Aristoteles orientierten *concreatum iudicium* jeweils einen legitimen Weg genuiner menschlicher Erkenntnis erblickt“ (111), findet seine Entsprechung auch im Bereich der sittlichen Praxis: Apriorisch ist dem Menschen ein „anerschaftenes Urteil“ vor-gegeben über die „sittliche Differenz von Gut und Böse“ (115, 129), das aber inhaltlich „auf einem Ideen- bzw. richtiger gesagt Formenpluralismus beruht“ (116), und so beispielsweise die absoluten Maßstäbe für Wahrheit, Gutheit und Gerechtigkeit enthält. Im Einklang mit der Tradition faßt auch Cusanus die-

ses sittliche Apriori unter dem Begriff der ‚lex naturalis‘, begründet diese aber (im Unterschied etwa zu Thomas von Aquin) ausdrücklich in einem Teilhabeverhältnis zum göttlichen Wort Jesus Christus, wie es Kremer (125–129) erstmals als ein Novum bei Cusanus hervorhebt – auch dies eine ‚kleine Sensation‘ aus dem ethischen Denken des Nikolaus von Kues, für Geschichte und Gegenwart der Naturrechtstheorie.

Anschließend stellt Norbert Herold dar, wie *Die Willensfreiheit im Kontext sittlichen Handelns bei Nikolaus von Kues* (145–185) in der gottebenbildlich eingeschränkten Teilhaberrelation des Menschen an Gott als der absoluten „Freiheit selbst“ Grund und Grenze zugleich findet. Im Einklang mit der Tradition leitet auch Cusanus die Freiheit des Menschen aus der Intellektbegabung ab, sieht sie aber (in bereits neuzeitlicher Akzentuierung) in der schöpferischen Produktivität des Menschen verwirklicht. Wie die Freiheit zu tugendhaftem Handeln nach Cusanus noch voll im Glaubensbezug des Menschen begründet ist, wird in *Albert Dahms Beitrag zu Christus – „Tugend der Tugenden“* (187–207) deutlich. Cusanus strukturiert den Tugendbegriff christozentrisch, indem er Christus als die maximale Verwirklichung der Tugenden auch als deren komplikative Fülle begreift. Die abschließende Frage nach dem *Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues* (209–258) untersucht Hubert Benz, indem er aufzeigt, wie Cusanus die platonisch-aristotelische Bestimmung des intellektuellen Glücksstrebens von den Prinzipien des eigenen Denkens her weiterentfaltet. Im Gedanken, daß der Mensch durch eine lobenswerte Lebenspraxis das ihm geschenkte Sein Gott in der Weise des Lobes zurückgibt, begreift Cusanus das Glücksstreben als die (christologisch vermittelte) unabschließbare Angleichungsbewegung des gottebenbildlichen Menschen an sein göttliches Urbild.

Sowohl im Hinblick auf die quellenkritische Fundierung, die systematische Durchdringung wie die ausgewogene Darstellung von traditionellen und neuartigen Elementen im cusanischen Denken halten auch die Beiträge dieses (durch zahlreiche Register optimal erschließbaren) Bandes jenes hohe wissenschaftliche Niveau, das die Publikationsreihe der Cusanus-Gesellschaft insgesamt auszeichnet. Wenngleich es für eine immanente Darstellung der cusanischen Ethik nicht unmittelbar relevant ist, wäre zumindest anmerkwürdig der Hinweis darauf interessant gewesen, daß dem cusanischen Grundgedanken der ‚Koinzidenz der Gegensätze‘ im Kontext eines späteren Ethikent-

wurfs eine Nachwirkung zuteil wurde, die freilich in seiner ursprünglichen Fassung bei Cusanus nicht intendiert war: In seinen ‚*Eroici furori*‘ (*Heroischen Leidenschaften*) konzipiert *Giordano Bruno* eine zum aristotelischen Mittelmaß-Gedanken alternative Bestimmung der Tugend, indem er sie als die Einheit gegensätzlicher Extremzustände begreift (vgl. z.B. *Dialoghi italiani*, ed. Aquilecchia 3 1958, 978–980: *perché non è nella temperanza della mediocrità, ma nell' eccesso delle contrarietà; [...] e là dove convengono gli contrarii, consta la composizione e consiste la virtude*). Vom Ertrag dieser ersten umfassenden Sichtung der ethischen Dimension des cusanischen Denkens scheinen dem Rezensenten insbesondere die Wertlehre, die Vermittlung von Theonomie und Autonomie im Freiheitsgedanken, die Verbindung des lobenswerten Lebens mit dem Gotteslob sowie die christologischen Implikationen der Tugendethik als Ergebnisse bedeutsam, die nicht nur von hoher gedanklicher Originalität sind, sondern auch im gegenwärtigen ethischen Diskurs Relevanz beanspruchen können. Abschließend möchte der Rezensent noch auf zwei weitere Theorieelemente aus dem Themenbereich des vorliegenden Sammelbandes verweisen, die diesen Kriterien auch zu entsprechen scheinen, in den Beiträgen aber nicht eigens thematisiert worden sind. Höchst originell und für die Eigenart des cusanischen Denkens kennzeichnend scheint dem Rezensenten jene spekulativ-philosophische Interpretation der sogenannten ‚theologischen‘ Tugenden ‚Glaube, Hoffnung, Liebe‘ zu sein, die Cusanus in ‚*De docta ignorantia*‘ III, 11 grundlegt: Hier interpretiert Cusanus den Glaubensvollzug als den erkenntnisbegründenden Rückbezug des Intellekts auf die ersten Denkprinzipien, die in ihrer selbstevidenten Gewißheit der tiefere Bezugspunkt jeder zweifelsfreien Hoffnung sind und durch die Liebe in ihrer Selbstoffenbarung empfangen werden. Nicht minder unerhört ist jene ethische Konsequenz, die Cusanus im Spätwerk ‚Über das Globusspiel‘ aus seinem Grundgedanken der ‚Leichtigkeit des Schwierigen‘ entfaltet: Weil der Mensch durch ‚tugendhafte Übung‘ (*De ludo globi* I, nr. 54: *virtuoso exercitio*) sich immer neu, immer mehr, immer leichter und immer freudvoller in die Höhen der unerreichbar bleibenden, in Christus aber grundlos mitgeteilten Unendlichkeit aufschwingen kann, koinzidiert nach Cusanus das Wesen des ethischen Sollens mit der Freiheit des ‚virtuosus‘ Spieles.

Martin Thurner (München)

Gottfried Wilhelm Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Sechste Reihe: Philosophische Schriften, herausgegeben von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Band 4: 1677 – Juni 1690, bearbeitet von Heinrich Schepers, Martin Schneider, Gerhard Biller, Ursula Franke und Herma Kliege-Biller, Akademie-Verlag, Berlin 1999, 3449 S. in 4 Teilbänden, ISBN 3-05-001952-2.

Von allen Totengeistern philosophischer Klassiker sind es vermutlich die Manen Leibnizens, die am meisten Geduld brauchen, um eine vollständige historisch-kritische Werkausgabe abzuwarten. Die Gründe für die extreme Verzögerung liegen, wenn man einmal von ideenpolitisch ungünstigen Konstellationen absieht, vor allem in der ungeheuren quantitativen Fülle und qualitativ spezialistischen Anspruchshöhe des Leibnizschen Nachlasses. Leibniz hat seine Gedanken zeitlebens durch die große Zucht des Schreiben entwickelt, vertieft und präzisiert. Zugleich war er beseelt von der höheren Aufgabe, gemäß seinem Wahlspruch „*theoria cum praxi*“ sein immenses enzyklopädisches Wissen, seine bestechende Begriffsschärfe und seine kühne Erfindungsfreude unablässig in den Dienst des Gemeinwohls zu stellen und hierfür zu allen großen Fragen der Zeit Stellung zu beziehen und Projekte zu entwerfen. Angesichts dieser vielseitigen Schreibtätigkeit wundert es nicht, daß der späte Leibniz sich selbst nicht mehr zurechtfindet in den unüberschaubar vielen Papieren, die von kurzen Gedankennotizen bis zu druckreifen Abhandlungen reichen. Der handschriftliche Nachlaß zu Hannover zählt mit rund 75000 wissenschaftlichen Schriftstücken und 15000 Briefen zu den umfangreichsten der Geschichte überhaupt. Welch ein Teamwork von Gelehrten gehört dazu, die *membra disjecta* dieses Universalgenies, das zwar die Dyadik für die Computersprache vorwegnahm, aber noch keinen PC besaß, überhaupt zu sichten, zu ordnen und sachkompetent herauszugeben!

Nachdem sich in mehreren Jahrhunderten über 300 Gelehrte um Editionen Leibnizscher Werke verdient gemacht hatten und nachdem das Erscheinen des ersten druckfertigen Bandes einer internationalen Leibniz-Gesamtausgabe durch den ersten Weltkrieg verhindert worden war, konnte die Preußische Akademie der Wissenschaften 1923 immerhin den ersten Band von Leibniz' „Sämtlichen Schriften und Briefen“ prä-

sentieren. Von dieser historisch-kritischen Akademie-Ausgabe, die man einmal optimistisch auf 80 großformatige Bände begrenzen zu können glaubte, sind bislang gerade 30 erschienen. In ihnen insgesamt acht Reihen, die von Wissenschaftlerstäben verschiedener Institutionen bearbeitet werden, bildet die Reihe VI mit den philosophischen Schriften nicht einmal eine große Abteilung. Der nunmehr vorliegende vierte Band dieser Reihe sprengt mit seinen vier Teilbänden den üblichen Rahmen und zeigt, mit welchen formalen und inhaltlichen Schwierigkeiten die Herausgeber zu kämpfen hatten. Die insgesamt fast 3500 Seiten verteilen sich auf drei Textbände und einen Registerband von 500 Seiten. Die Textbände enthalten Leibniz' philosophische Schriften von 1677 bis Juni 1690, also aus der ersten Phase seiner Tätigkeiten für das Haus Hannover.

Die Texte sind überwiegend in lateinischer, nur zu einem Prozent in deutscher und zu zwölf Prozent in französischer Sprache geschrieben. Da Leibniz seine Papiere nur selten datiert hat und die Wasserzeichen keine genaue Einordnung erlauben, hatte der Direktor der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster zwischen 1982 und 1991 eine ungewöhnliche Vorausedition veranstaltet. Die für Band 4 in Frage kommenden Texte wurden in 10 Faszikeln interessierten Leibnizforschern zur Verfügung gestellt, auf daß diese mit ihrer spezialistischen Sachkenntnis helfen sollten, das Material zeitlich zu ordnen und eventuelle Fehler beim Entziffern der Handschriften zu korrigieren. Sieht man von diesem „Manuskriptdruck ad usum collegiale“ ab, erblickt man vorliegendem Band erstmals 222 Texte das Licht der Öffentlichkeit. Unter den insgesamt 612 abgedruckten Quellen, die auf 522 Nummern verteilt wurden, finden sich viele kurze Notizzettel, aber auch mehr als 80 publikationsreife Schriften. Leibniz hat lediglich drei (!) von diesen Texten veröffentlicht. Obschon Leibniz' allesverknüpfendes Systemdenken kaum trennscharfe Gebietsgrenzen zuläßt, wurde alles behelfsweise in sechs Abteilungen gegliedert: *Scientia generalis*, *Metaphysik*, *Naturphilosophie*, *Theologie*, *Ethik* und *Naturrecht*. Die von Leibniz selbst stammenden Primärtexte wurden jeweils ergänzt durch Exzerpte und Randbemerkungen, die Leibniz bei seiner Lektüre vorzunehmen pflegte; diese für Leibniz' gedankliche Verarbeitungskraft aufschlußreichen Sekundärtexte nehmen streckenweise einen großen Raum ein. Innerhalb jeder der sechs Abteilungen wurden die Texte chronologisch geordnet, wobei angesichts der meist nur groben und mutmaßlichen Datier-

barkeit im Zweifelsfalle das frühestmögliche Datum veranschlagt wurde.

Der philosophisch gebildete, aber mit dem Leibnizschen Geisteskosmos nicht vertraute Leser dürfte zunächst Schwierigkeiten haben, im Nebeneinander der vielen Texte und Einzelthemen die innere Einheit zu erkennen. Deshalb bietet die sehr kompetente, rund 50 Seiten umfassende Einleitung von Heinrich Schepers eine hilfreiche Übersicht (S. XLVII-XCI). Die Schriften des Bandes geben dagegen erhellende Einblicke in die Werkstatt des Universalgenies und zeigen, wie Leibniz seine sublimen Lebensaufgaben anging, als er in den Diensten des Welfenhauses stand. Fast die Hälfte des Umfangs aller Texte gehört zur Abteilung „*Scientia generalis, Characteristica, Calculus universalis*“, ist also Vorarbeit zu jener neuen Enzyklopädie und Allgemeinwissenschaft, von der sich Leibniz eine friedensstiftende Wirkung versprach. Dieses Projekt, das er bis zum Lebensende verfolgte, ohne über das Stadium immer neuer Vorentwürfe hinauszugelangen, ist eines der wenigen Arbeitsfelder, das nach dreihundert Jahren recht seltsam und überspannt wirkt. Wegen der unübersichtlichen Gliederung in mehrere Teilprojekte zählt es ferner zu den umstrittensten Materien der Leibnizforschung. Das Fernziel dieses kühnen Planes war es, das gesamte Wissen aller Disziplinen, sofern es nicht aus empirischen Einzelfakten, sondern aus beweisbaren Lehrsätzen besteht, enzyklopädisch zu ordnen und durch ein Verfahren zur Findung neuer Wahrheiten zu erweitern. Von dieser demonstrativen wie inventiven, d. h. kontrolliert expansiven Enzyklopädie erhoffte sich Leibniz, alle öffentlichen Streitfragen nach Art einer begrifflichen Rechenoperation unparteiisch schlichten zu können. Der erste Teilband macht jetzt nicht nur die konzeptionellen, sondern auch die organisatorischen Schwierigkeiten dieses Programms aktenkundig und läßt erkennen, daß es außer Geheimhaltungsinteressen auch die Erfahrungen von der Vorläufigkeit und Unausgereiftheit all dieser Synopsen, Definitionentafeln, Begriffsdivisionen, Einleitungen usw. waren, die Leibniz von ihrer Veröffentlichung abhielten.

Die Abteilung „*Metaphysica*“, die eine Fülle systematischer Ausführungen zu unterschiedlichsten Problemen enthält („Wie die Seele auf den Körper wirkt“; „Freiheit und Gnade“; „Einheit der Person“ usw.), gewährt Einblicke in die Art der Einheit, die Leibnizens reformierte Philosophie zwischen traditioneller Geistmetaphysik und mechanizistischer Naturerklärung schaffen sollte. Die entsprechenden Texte, die sich auf der Grenze

zwischen Physik und Metaphysik bewegen, werfen deshalb auch Licht auf die Fortentwicklung der dunklen Monadenlehre, mit der Leibniz zwar alle divergierenden Perspektiven harmonisieren zu können glaubte, in deren Mysterien er aber keinen anderen Sterblichen einweihte. Schon der ganz frühe Leibniz hatte vorausgesetzt, daß die Natur selbst gleichsam mechanisch verfährt, so daß alle Veränderungen ohne direkten Rekurs auf Gott erklärt werden können, als Wirkungen mathematisch beschreibbarer Bewegungen von passiven, durch Druck und Stoß getriebenen Materieteilchen. Zugleich aber hatte er sich ab 1668 in die krude, wenn auch niemals publizierte These verstrickt, daß nicht einmal die Tiere Empfindungen, geschweige denn eine Seele haben können. Dadurch hatte sich ihm der von der großen Analogie des Seienden verlassene Kosmos in ein gespenstisches Uhrwerk verwandelt, in dessen totem Mechanismus Spontaneität und Beseeltheit allein den erhabenen Geistern der Menschen vorbehalten blieb. Wie der neue Band der Akademie-Ausgabe jedoch verrät, kommt es in Leibnizens Entwicklung um 1678 zu einer einschneidenden Kehre. Jetzt nämlich schreibt er in einem Plan zu einem kleinen Buch über die „*Elementa physicae*“ gleichsam einen Nachruf auf seine eigene Jugendstunde. Es sei „lächerlich, allein dem Menschen eine substantielle Form und Perzeption, d. h. eine Seele zuzuschreiben“. Vielmehr sei ungeachtet des mechanischen Wirkungsmodus der Körper anzunehmen, „daß in jedem Körper eine Art Empfindung und Streben ist, d. h. eine Seele (in omni corpore esse quendam sensum atque appetitum, sive animam)“ (S. 2009). Nach dieser durchaus argumentativen Bekehrung vom Panmechanizismus zu einer Art Pananimismus erklärt Leibniz es nun zu einem Hauptziel seiner neuen Philosophie, „zu zeigen, daß alles beseelt ist (ostendendum omnia esse animata)“ und daß „alle Seelen unauslöschlich sind (omnes animae sunt inextinguibiles)“ (S. 1988 f.).

Die vorliegenden Schriften zur Metaphysik zeigen mit ihrer neuen Rede vom „*analogum animae*“ (S. 1505, 1622 f. u. 2326), daß die Seele, die Leibniz jetzt allen Körpern zuschreibt, eine analogisch gradualisierende Übertragung von Attributen des menschlichen Geistes auf die ganze Natur ist. In jedem Körper sei „ein gewisser Grad an Wahrnehmung und Streben (aliquis ... gradus perceptionis et appetitus)“ anzunehmen (S. 1623). Und wie Leibniz schon früh den menschlichen Geist aus mehreren Gründen als einen winzigen Punkt innerhalb des Körpers konzipierte, so überträgt er jetzt auch das Punktkonzept auf die au-

Bermenschliche Natur. In der Annahme von „atomi substantialia“ (S. 1466) ist schon die Lehre von den „lebendigen“ oder „beseelten Punkten“, die ab 1696 „Monaden“ heißen werden, vorgeprägt. Die Natur wird damit zu einem Garten Gottes, in dem sich überall schlafendes Leben regt. Die verstümmten Körper der Newtonschen Physik haben ihre sprechende Tiefe zurückgewonnen. Wer Leibniz' einzelne Rechtfertigungsgründe für die Wiedergewinnung der *analogia entis* nachvollziehen will, kommt an den metaphysischen Texten des neuen Bandes nicht vorbei.

Die Abteilung „*Scientia juris naturalis*“ zeigt dagegen, daß Leibniz' Konzeption des Naturrechts in den siebziger und achtziger Jahren so gut wie keine beachtlichen Veränderungen durchmacht, sondern begriffliche Fortschritte nur noch in untergeordneten Fragestellungen erzielt. Zum einen hält Leibniz an seiner frühesten Naturrechts-Architektonik der „tres ... juris ... gradus“ (S. 2867, 2858) im ganzen fest. In dieser Dreistufung bildet das „strenge Recht (*jus strictum*)“, dem das Ulpianische Präzept, „niemanden zu schädigen (*neminem laedere*)“, zugeordnet ist, die Grundstufe jener Normen, die in jedem Staat positiviert sein müssen, weil sie die unveräußerlichen Grundrechte des einzelnen auf Leben und Eigentum garantieren. Die „Billigkeit (*aequitas*)“ dagegen, der das Postulat entspricht, „jedem das Seine zuzuteilen (*suum cuique tribuere*)“, enthält auch bereits Proportionen ausgleichender Verhältnismäßigkeit für Hilfeleistungen, die von den bürgerlichen Gesetzen nicht immer erzwungen werden können. Gegenüber diesen zwei Stufen der „*justitia particularis*“ bildet die „Pietät (*pietas*)“, der die Vorschrift zugeordnet ist, „ehrenhaft zu leben (*honeste vivere*)“, als „*justitia universalis*“ die höchste Stufe, die auch das religiös gebundene Gewissen oder „*jus internum*“ mit einschließt (S. 2809, 2853, 2867). Ein untergeordneter Differenzierungsfortschritt ist jedoch um 1680 darin zu erkennen, daß Leibniz in mehreren Ansätzen versucht, den kommutativen Gerechtigkeitsstyp des strengen Rechts systematisch durch die Begrifflichkeit des Privatrechts zu interpretieren, den distributiven Typ der Billigkeit dagegen durch die Prinzipien des öffentlichen Rechts (S. 2864–2871).

Zum andern bleibt Leibniz auch seiner deontischen Modallogik treu, derzufolge sich die juristischen Modalien logisch eindeutig abbilden lassen auf die logischen Modalien. Sofern die regulative Idee des „guten Menschen (*vir bonus*)“ vorausgesetzt wird, der universales Wohlwollen und Tugenden vereint (S. 2758 ff.), fällt das für diesen „Gebotene (*debitum*)“ zusammen mit dem „Not-

wendigen (*necessarium*)“, das „Verbotene (*illicitum*)“ mit dem „Unmöglichen (*impossibile*)“, das „Erlaubte (*licitum*)“ mit dem „Möglichen (*possibile*)“ und das „Nichtgebotene (*indebitum*)“ im Sinne des Freigestellten mit dem „Kontingenten (*contingens*)“ (S. 2758–2762). Auch hier darf es als ein untergeordneter Fortschritt gelten, daß Leibniz nun „absolute“ oder „per se“ Erlaubtes bzw. Verbotenes, Gebotenes bzw. Nichtgebotenes unterscheidet von wahrscheinlichkeitsbedingten „Stufen des Gebotenen und Verbotenen (*gradus debitorum et illicitorum*)“ (S. 2763–2766). Ferner hat Leibniz um 1680 herum auch erstmals versucht, die logischen Beziehungen innerhalb von naturrechtlichen Definitionsverhältnissen mengengraphisch durch Kreisfiguren zu verdeutlichen (S. 2773).

Die immense Fülle dieser ganzen Texte, aus der nur drei Abteilungen hervorgehoben wurden, macht den neuen Band der Akademie-Ausgabe zu einer wahren Fundgrube für jeden, der sich näher mit der Konsolidierungsphase des Leibnizschen Systems beschäftigen will und seine philosophische Urteilskraft an einem solchen Meister wie Leibniz zu kultivieren bereit ist. Auch die unvollkommensten Texte Leibnizens sind hier im ganzen vollkommen mustergültig ediert. Den Prinzipien der Akademie-Ausgabe entsprechend wurden den einzelnen Texten jeweils alle wichtigen Informationen beigegeben: die Daten zur Überlieferung (Manuskriptbeschreibung und Fundstelle im Nachlaß sowie gegebenenfalls Erstveröffentlichung und sämtliche Übersetzungen, ob sie auf deutsch oder japanisch vorliegen), eine Einordnung des Stückes in den Zusammenhang, der ganze textkritische Apparat und wonötig sachliche und historische Erläuterungen. Eine Wohltat liegt auch darin, daß eine Vielzahl berühmter Kernschriften, die bislang nur in abgelegenen oder unzulänglichen Ausgaben zerstreut waren, jetzt auf dem höchstmöglichen Stand zusammen ediert ist. Hierzu zählen etwa die „*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*“ (Nr. 141, S. 585–592), der „*Discours de métaphysique*“ (Nr. 306, S. 1529–1588) und das umfangreiche „*Examen religionis christianae*“, das bislang oft unter dem Titel „*Systema theologicum*“ lief (Nr. 420, S. 2355–2455).

Ob sich auch in die Akademie-Ausgabe, die aufgrund der komplexen Editionsprobleme ebenfalls ein vorläufiges Unternehmen bleiben wird, ungeachtet der zuverlässigen Textpräsentation noch Fehldatierungen und Zuordnungsfehler eingeschlichen haben, kann sich erst langfristig zeigen. Daß der Herausgeber bzw. die Bearbeiter des Bandes hier alles Menschenmögliche getan haben,

dokumentiert sich nicht zuletzt in mancher, teilweise revolutionären Selbstkorrekturen, die der endgültige Band im Vergleich zur Vorausedition aufweist. So wurde z.B. bei einer wichtigen Naturrechtsschrift dasjenige, was früher als die erste von insgesamt sechs Fassungen eingestuft worden war (VE Nr. 311₁), nun umgekehrt als die letzte, reife Endfassung erkannt (Nr. 505₆, S. 2862–2871). Auch wurden aufgrund jüher Datierungsfortschritte 25 Texte ganz aussortiert, die in der Vorausedition noch enthalten waren, z.B. Leibniz' deutschsprachige Aufzeichnungen zu den „natürlichen Gemeinschaften“ (VE Nr. 117 u. 118). Umgekehrt wurden bei den Sekundärtexten 9 Stücke neu aufgenommen, die in der Vorausedition noch fehlten, wie der anonyme französische „Discours sur la générosité“ (Nr. 486, S. 2745–2748), der Leibniz zu einem ähnlichen Versuch angeregt hat (Nr. 476, S. 2718–2723).

Neue Maßstäbe setzt der Band auch unter dem Aspekt der Übersichtlichkeit und Zugriffsfähigkeit. Der umfangreiche Registerband enthält neben dem üblichen Sach-, Schriften- und Personenverzeichnis auch eine Reihe neuartiger Konkordanzen (zur Vorausedition sowie zu den Editionen von Gerhardt, Couturat und Grua) und Stellenverzeichnisse (zum Alten und Neuen Testament sowie zum Corpus juris). Von unschätzbarem Wert ist allein das viersprachige Sachverzeichnis (mit griechischen, lateinischen, französischen und deutschen Termini), das die Begriffe von „a posteriori“ bis „Zwangwille“ mit Seiten- und sogar Zeilenzahlen belegt, wegen seiner außerordentlichen Differenziertheit, die fast jede Begriffskonstellation auffindbar macht. Angesichts aller dieser gebündelten Qualitäten an Zuverlässigkeit und Benutzerfreundlichkeit wird man bei diesem Meilenstein der Leibnizedition, in dem die jahrzehntelange Arbeit zahlreicher Gelehrter sedimentiert ist, kleinere Mängel (vor allem einige dem Register entgangene Begriffe bzw. Stellen sowie manche nicht mehr erfaßte Verschiebung bei der Zeilenzahl) gern entschuldigen. In diesem Fall hat sich die Geduld der manes Leibnitii also gelohnt.

Hubertus Busche (Bonn)

Zur Geschichte der ungarndeutschen Philosophie. Aufklärungsperiode, hg. von János Rathmann, Áron Verlag, Budapest 1998, 141 S., ISBN 963-85864-3-5.

Der in Gödöllő lehrende ungarische Philosoph János Rathmann und Mitglieder der Forschungs-

gruppe für die Ungarische Aufklärung werfen in dem Band ein erhellendes Licht auf die philosophischen Leistungen des Deutschtums in Ungarn. Zu diesem Thema liegen, wie der Herausgeber versichert, bisher noch „keine zusammenfassenden Untersuchungen“ (7) vor. In den Blick kommen die Grundzüge des Lebenswerks von fünf Philosophen des Aufklärungszeitalters. Der Herausgeber und die Autoren dieses Buches lenken die Aufmerksamkeit auf *Michael Hißmann, Peter Clompe, Johann Genersich, Ignaz Fessler und Samuel Fuchs*.

Werner Sauer's Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration (Rodopi 1982) mag die ungarischen Forscher dazu angeregt haben, Spuren der deutschen und der ungarischen Kulturgeschichte nachzugehen. János Rathmann stellt in seiner Einleitung zu dem vorliegenden Buch heraus, daß „die Spitzenleistungen der deutschen Philosophie in Ungarn in das Zeitalter der Aufklärung fallen“ (ebd.). Das philosophische Denken habe im damaligen Ungarn nur regionale Erfolge zeitigen können, weil der institutionelle Rahmen fehlte, der in einigen europäischen Ländern, vor allem in Frankreich, der Philosophie zu einem lebhaften Aufschwung verhalf. Die erst 1777 nach Buda verlegte einzige ungarische Universität habe Kenntnisse über die philosophischen Ideen und Richtungen des 18. Jahrhunderts nur begrenzt vermittelt. Das Bemühen der kurzlebigen Königlichen Akademien und der Unterricht an den Lyzeen hätten im damaligen Ungarn die Voraussetzungen für eine „Selbstrepräsentation der Philosophie“ (8) nicht schaffen können.

Rathmann erinnert daran, daß vor allem in Oberungarn und in Siebenbürgen, wo seit Jahrhunderten viele Deutsche lebten und zum Gedeihen einer städtischen Kultur beitrugen, lange Zeit viele der Gegebenheiten fehlten, die in Frankreich und in einigen Landesteilen Deutschlands die Entfaltung und Verbreitung aufklärerischen Denkens begünstigten. Gleichwohl brachten diese beiden Regionen im 18. Jahrhundert „herausragende, dem europäischen Niveau nahekommende oder dieses erreichende philosophische Denker“ (9) hervor. Den Bewohnern dieser Regionen gelang es im 18. Jahrhundert, die wichtigsten Voraussetzungen für eine Annäherung an das west- und mitteleuropäische Denken zu schaffen. Die begabte Jugend der beiden Regionen verstand es, königliche oder städtische Stiftungstipendien für den Besuch der zum europäischen Spitzenniveau zählenden Universitäten Göttingen, Halle, Jena und Groningen zu nutzen. Die mit dem Diplom Heimkehrenden fanden in Ungarn wie in Öster-

reich zur Zeit des Josephinismus nur wenige Entfaltungsmöglichkeiten. Zu jener Zeit entstanden zahlreiche Geheimgesellschaften. Vielen ermöglichte nur die ausgedehnte Korrespondenz mit früheren Professoren und Studienkollegen den Austausch der Gedanken.

An der Universität Jena schrieben sich in den letzten vier Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts mehr als 600 junge Männer aus Ungarn ein. Rathmann berichtet, daß Karl Leonhard Reinholds Lehrveranstaltungen (1787–1794) viele Studenten anzogen. Zu den Absolventen der Universität Jena habe aus der Zips (Oberungarn) der hochbegabte Samuel Toperczer gehört, dem die Lebensumstände nur wenige Möglichkeiten zur Entfaltung gaben. Jenenser Studenten seien auch die aus der Zips stammenden Samuel Fuchs und Johann Genersich gewesen. Beide konnten nach ihrem Studium im Unterrichtswesen und in der Forschung einiges in Ungarn erreichen. Die begabtesten jungen Männer der sächsischen Region Siebenbürgen nahmen Rathmann zufolge damals an, daß ihnen in ihrer Heimat wissenschaftlicher Erfolg versagt sei. Deshalb gingen sie nach Deutschland. Der Herausgeber erwähnt den frühverstorbenen Michael Hißmann und Peter Clompe, dessen beruflicher Aufstieg einen Knick hat.

Dem unvollendeten Lebenswerk Hißmanns wendet sich Rathmann in seinem Beitrag *Zum Lebenswerk des hervorragenden aufklärerischen Philosophen Michael Hißmann* zu. Der Siebenbürger, der an der Göttinger Universität eine vielversprechende Karriere begonnen hatte, starb im Alter von 32 Jahren. Die Siebenbürger Handbücher berichten über seine Tätigkeiten, in der wissenschaftlichen Literatur findet man indessen nicht viel mehr als eine kurze Würdigung dieses Denkers. Rathmann führt aus, daß eine kritische Auseinandersetzung mit den Schriften Hißmanns noch ausstehe. Der seit den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts übliche Gemeinplatz, wonach Hißmann ein den deutschen Populärphilosophen nahestehender Schriftsteller und Denker gewesen sei, halte einer genauen Prüfung nicht stand. Der wiederholt unternommene Versuch, Hißmann als „hervorragenden Kulturvermittler“ darzustellen, werde den Leistungen des Frühverstorbenen nicht gerecht. Hißmann, der aus prinzipiellen Gründen nicht Christian Wolff folgte, sondern in Leibniz sein Vorbild sah, sei einer der bedeutenden Philosophen der Aufklärung gewesen. Rathmann erbringt überzeugende Belege für seine Interpretation.

Die einleuchtenden Darlegungen Rathmanns und der unmittelbar darauffolgende kenntnisrei-

che Beitrag von *Lajos Mihály Darai* (*Michael Hißmann, der Philosoph der Aufklärung*) regen die Weiterführung der eingeleiteten Bemühungen um eine kritische Würdigung Hißmanns an. Darai stellt einzelne Stationen des Lebensweges und des Wirkens in den Mittelpunkt. Er legt dar, Hißmann habe die Bedeutung der Leibnizschen Philosophie für sein eigenes Philosophieren erkannt und die psychologischen und sprachphilosophischen Fragestellungen wie auch die Ergebnisse des französischen und des englischen Empirismus in seine Behandlung der metaphysischen und der erkenntnistheoretischen Fragen mit einbezogen. Hißmanns großes Wissen und seine Fähigkeit, die Ideen der großen Denker des 18. Jahrhunderts den Zeitgenossen zu vermitteln, hätten die Anerkennung Wielands, Lavaters und Goethes gefunden. Der damalige Superintendent der Evangelischen Nationalen Kirche Siebenbürgens, Andreas Funke, sei mit seinem Plan, die Verbreitung von Hißmanns aufklärerischem Denken zu verhindern, gescheitert, weil nach Ungarn zurückgekehrte Absolventen der deutschen Universitäten das aufklärerische Gedankengut in ihrer Heimat schon verbreitet hatten. Hißmann selbst habe die Aussichten für den Fortschritt in Siebenbürgen skeptisch beurteilt.

László Molnár widmet sich in seinem Beitrag *Peter Clompe und Christian Wolff* einem Denker, der nach seinem Studium in Jena von 1738 bis 1748 als Gymnasiallehrer und von 1749 bis zu seinem Tode im Jahre 1751 als Gymnasialdirektor in Kronstadt/Brassó wirkte. Clompe spielte Molnár zufolge in dem Streit über die Metaphysik Christian Wolffs eine bedeutende Rolle. Der Sachse aus Siebenbürgen trat für den noch in die Verteidigung gezwungenen Christian Wolff in Halle ein. Er übersetzte die wichtigsten Dokumente dieses Streits aus dem Französischen ins Deutsche. Diese Übersetzung betrachtet Molnár als eine Interpretation „von hohem Niveau“ (47). Molnár erklärt den Ausgangspunkt und die historischen Bedingungen dieses Streits und geht auf die von dem pietistischen Theologie-Professor Lange gegen Christian Wolff vorgebrachten fünf Anklagepunkte wie auch auf Wolffs Erwiderung ein. Zum Schluß dieses Beitrags äußert der Verfasser einige Gedanken zur Bewertung dieses Streits und der Rolle Clompes in diesem Streit. Clompe hatte es angesichts der Herrschaft der „gegenreformatorischen“ Kräfte in seinem Lande vorgezogen, bescheiden im Hintergrund zu bleiben. Molnár zählt ihn zu den ungarischen Philosophen, die Anschluß an das Niveau ihrer Kollegen in Deutschland und in Frankreich gefunden hatten.

Géza Farkas stellt in seinem Beitrag *Johann Genersich, ein Pädagoge aus der Zips* eine „wenig bekannte Persönlichkeit der ungarndeutschen Philosophie- und Bildungsgeschichte“ (59) vor. Genersich unterrichtete nach seinem Studium in Jena und Utrecht von 1785 bis 1789 Philosophie und Physik am berühmten Gymnasium in Késmárk. Danach lehrte er als evangelischer Pastor der Stadt „Theologie und Kirchenrecht als Fächer mit hochschulischem Charakter“ (60). Der Verfasser geht ausführlich auf Genersichs Bildungsbegriff wie auch auf das Wirken dieses Philosophen und Pädagogen ein. Genersich schrieb „keine Arbeit mit ausgesprochen philosophischer Thematik“ (57). Seine Schriften lassen Farkas zufolge ein starkes Interesse an ethischen, anthropologischen, moraltheologischen und geschichtsphilosophischen Fragestellungen erkennen. Auf Genersichs Denken wirkten „jene Vertreter der Philosophie der Aufklärung, die diese popularisierten, entscheidend ein“ (68). Genersich selbst hat zum selbständigen Denken erziehen wollen. Farkas' Interpretation von Genersichs *Von der Liebe des Vaterlandes – Ein philosophisch-historischer Versuch* erhellt die Vielfalt der Interessen sowie die anspruchsvolle Art dieses Philosophen und Pädagogen, der mit seiner Publikationstätigkeit „auf hohem Niveau“ (76) viel zur Verbreitung der Ideen der Aufklärung beitrug.

Judith Hell befaßt sich in ihrem Beitrag *Ignatius Aurelius Fessler und sein Marc-Aurel-Buch* mit der historiographischen und schriftstellerischen Tätigkeit Fesslers. Fessler (1756–1839) schrieb auf deutsch, verbrachte den größten Teil seines langen Lebens im Ausland und hielt auf sich als ungarischer Patriot. Judith Hells besonderes Interesse gilt dem Buch über Marc Aurel. Sie beschreibt einige Phasen der Entstehungsgeschichte dieses Buches und führt mit viel Umsicht an die Gespräche und Diskussionen des Werkes heran, das von der Ideenwelt und Symbolik des Freimaurertums durchdrungen ist. Den Gesprächen und Diskussionen über wesentliche Aussagen des Christentums legt Fessler besondere Bedeutung bei. Die Verfasserin bemerkt Fesslers Schwanken zwischen dem Standpunkt der Aufklärung, wonach die Tugend der Vernunft entspringe und Belohnung verdiene, und der Kritik an der Aufklärung.

Imre Tagai erklärt in seinem Beitrag *Ignaz Fessler, der Philosoph – Grundzüge seiner Beziehung zur deutschen Aufklärung und zur deutschen Romantik*, Fesslers Versuche, das Denken in europäischen Perspektiven und die Verbundenheit mit der Heimat ins Gleichgewicht zu bringen,

hätten „vielmals zu fruchtbaren Widersprüchen, sogar Paradoxa“ (93) geführt, die insbesondere in seiner Religions- und Geschichtsphilosophie deutlich zutage träten. Der Verfasser erläutert Fesslers philosophische Orientierung und Fesslers Verhältnis zur deutschen Aufklärung und zur Romantik. Er hebt hervor, von den Aufklärern habe Kant die größte Wirkung auf Fesslers Denken ausgeübt. Am Anfang des 19. Jahrhunderts habe Fessler Schellings Lehre vom Ich sowie Schellings Kunst- und Geschichtsphilosophie besondere Beachtung geschenkt. Fessler sei aber kein Vertreter des philosophischen Kritizismus oder Schellingianer geworden. Philosophie habe Fessler als „eine dauernde, immer bewußtere Suche nach dem Gleichgewicht zwischen mechanischer Rationalität und emotionellem Enthusiasmus“ (103) aufgefaßt.

In dem abschließenden Beitrag *Johann Samuel Fuchs, der ehemalige Philosophieprofessor am Gymnasium in Leutschau* richtet Györgyi Tamássy seine Aufmerksamkeit auf Samuel Fuchs, der von 1790–1792 in Jena Theologie, Philosophie und Latein studierte und nach seiner Rückkehr nach Ungarn zunächst als Privatlehrer tätig war, dann am Lyzeum in Leutschau Mathematik, Naturlehre und Philosophie lehrte. 1809 nahm Fuchs ein geistliches Amt in Késmárk an. Ausführlich geht Tamássy auf das philosophische Lebenswerk von Fuchs ein. Dabei wird deutlich: Eine getrennt vortragene metaphysische Lehre findet sich in den Schriften von Fuchs nicht. Die Erkenntnistheorie und die Ontologie des Zipser Philosophen sind in dessen Logik enthalten, die Tamássy zufolge ein ziemlich klares Bild von der traditionellen Logik vermittelt. In der Moralphilosophie orientiert sich Fuchs an Kant. Tamássy legt dar, daß Kants Philosophie an den Instituten des höheren Unterrichts damals verboten war. Fuchs habe in seinem philosophischen Unterricht den Namen des Autors nicht erwähnt, Kants Philosophie sei am Lyzeum in Leutschau gleichwohl anwesend gewesen. Das geistige Klima in Leutschau, insbesondere im Lyzeum dieser Stadt habe weitgehend dazu beigetragen, daß Fuchs im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts für seine wissenschaftliche Arbeit die erforderliche Ermutigung und Anerkennung fand. Tamássy bietet eine eindrucksvolle Skizze vom Lebenswerk des Zipser Gymnasiallehrers; diese Skizze bedarf allerdings „weiterer Ergänzungen“ (133), wie der Verfasser selbst am Ende seines Beitrags bemerkt.

Dem Herausgeber des vorliegenden Buches und den Autoren, die die Beiträge zu diesem Sammelband geliefert haben, gebührt Dank für eine anre-

gende, facettenreiche, auf gründlichem Quellenstudium beruhende Publikation. In diesem Buch werden wichtige Fragen angesprochen, Antworten gegeben und Aufgaben für künftige Forschungsarbeiten umrissen. Zu beanstanden sind zahlreiche Druckfehler, die den Gesamteindruck des Buches beeinträchtigen. Der Rezensent hat den vorliegenden Sammelband trotz dieser Mängel mit Gewinn gelesen; und er empfiehlt diesen Band den Fachkollegen, ohne zu zögern. Die sieben ungarischen Gelehrten haben mit dem Buch neue Erkenntnisse und Perspektiven in den Diskurs über die Aufklärung eingebracht und damit einen bemerkenswerten Beitrag zur ungarischen und deutschen, darüber hinaus zur europäischen Philosophiegeschichtsschreibung geleistet. Der Herausgeber und die Autoren dieses Buches drücken den Wunsch nach Fortschreibung der vorgelegten Analysen aus. Dieser Vorsatz ist zu begrüßen.

Wolfgang Farr (Maintal)

Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. von Reinhard Brandt (= *Philosophische Bibliothek*, Bd. 490), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000, XXI, 328 S., ISBN 3-7873-1278-1.

Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)* (= *Kant-Forschungen*, hg. von Reinhard Brandt und Werner Stark, Bd. 10), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999, 543 S., ISBN 3-7873-1384-2.

I

In Großbritannien und in Frankreich setzte sich im 18. Jahrhundert ungehindert die Tendenz durch, den Menschen in Empirie und Geschichte zu studieren. In Deutschland wirkte die Spätscholastik noch längere Zeit nach. Christian Wolff prägte die philosophische Forschung und Lehre an den Universitäten in der ersten Hälfte des Aufklärungszeitalters. Untersuchungen über den Menschen wurden in Deutschland noch lange Zeit als *psychologia rationalis* betrieben. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeichnete sich in Deutschland innerhalb der anthropologischen Forschung eine Akzentverschiebung ab. Kant löste Baumgartens *psychologia empirica* aus ihrem metaphysischen Verbund. Der neu ernannte Königsberger Ordinarius für Logik und Metaphysik hielt in den Jahren 1772/1773 bis 1795/1796 Pri-

vatvorlesungen zuerst zur Anthropologie, dann zur pragmatischen Anthropologie.

Noch in der ersten Hälfte der siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts modelte Kant die empirische Psychologie in eine pragmatische Disziplin um. Die Impulse zu seinen Darlegungen erhielt Kant aus der Literatur der Griechen und der Römer, aus den Schriften Montaignes und aus dem *Spectator*, überdies aus den neuesten Reiseberichten, Romanen und Schauspielen. Kants Vorlesungen zur Anthropologie wurden „zum literarischen Spiegel der laufenden Publikationen“ (XIV), wie Reinhard Brandt in seiner kurzen Einleitung zur jüngsten Edition von Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* treffend bemerkt.

Brandt legt dar, daß Kant in seiner Anthropologie-Vorlesung drei Tendenzen seiner Zeit aufgenommen habe. Der Königsberger Philosoph habe die Forderung nach einer Ablösung der scholastischen Metaphysik durch eine empirische Psychologie ernst genommen. Kant habe auch die Lösung aufgegriffen, daß Schule und Universität auf das künftige Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, die Theorie auf die Praxis auszurichten seien. In seinen Anthropologie-Vorlesungen bot Kant seinen Hörern eine Art Grundorientierung für den Umgang mit den Menschen, „einen fundierten Knigge“ (ebd.), und er hatte ein dankbares Auditorium. Brandt weist darauf hin, daß Kant mit seinem Eingehen auf die Fragen nach der Bestimmung des Menschen, nach dem Woher und dem Wohin des Menschengeschlechts eine dritte Tendenz seiner Zeit aufgenommen habe. Kant sei es in seinen Vorlesungen nicht darum gegangen, die Fragen nach der Vollkommenheit oder Vervollkommnung (*perfectio*) und nach der Schöpfung im ganzen zu erörtern. Auch der Frage nach der Bestimmung des einzelnen Menschen habe Kant keine besondere Beachtung geschenkt. Der Königsberger habe sein Augenmerk auf die Frage nach dem Geschick des Menschengeschlechts gerichtet.

Für den Marburger Kantforscher Reinhard Brandt ist Kant ein Neostoiker, für den „die Welt durchherrscht ist von einer lückenlosen Gesetzmäßigkeit der *causa efficiens* und der Zweckursachen“ (XV). Kants pragmatische Anthropologie setzt Brandt zufolge die Überzeugung voraus: Was immer in der Natur oder in der Geschichte der Menschheit sich ereignet, das geschieht, weil die Vorsehung es will „als Mittel zur Erreichung des Endzwecks der menschlichen Geschichte, der Moralität“ (ebd.). Am Ende steht der Gewinn der Autonomie. Brandt merkt an, daß Kant für diese Überzeugung einen hohen Preis entrichtete. Kant

gebe ein Wissen vor, das für Pessimisten – und nicht nur für sie – nicht annehmbar sei. Überdies richte sich Kants stoischer Finalismus gegen den platonisch-aristotelischen Telos-Begriff. Für Kant gebe es nichts in und auch außerhalb der Welt, was für gut gehalten werden könnte, als allein den guten Willen. Dieser Wille sei aber nur dadurch gut, „daß er sich herkulisch bemüht, gut zu werden ...“ (XVI). In Kants Anthropologie zwecke „alles ab auf etwas, was es selbst nicht ist oder noch nicht ist“ (ebd.). Kants pragmatische Anthropologie gipfele in der Bestimmung der menschlichen Gattung. Alles laufe auf die Vernunftidee hinaus.

Mit Brandts Edition der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* liegt eine gut lesbare Bearbeitung der Vorländer-Ausgabe vor. Der Rückgang vom Text der ersten Auflage (A1) auf die Originalhandschrift (H) erschien schon Vorländer geboten, weil die Handschrift gegenüber dem Druck der ersten Auflage von 1798 (A1) und dem Druck der zweiten Auflage von 1802 (A2) in zahlreichen Fällen die bessere Fassung bietet. In Brandts Edition wird der Rückgang von A auf H noch deutlicher sichtbar als in der Vorländer-Ausgabe. Bei nur geringfügigen Änderungen verzichtet Brandt auf entsprechende Anmerkungen. Dagegen werden weiterhin alle stilistischen Varianten dieser Handschrift, soweit sie den Sinn betreffen, angeführt: die kleineren stehen unter dem Text, die längeren, nicht in den Druck aufgenommenen Stellen finden sich ebensowohl wie die Randbemerkungen im Anhang des vorliegenden Buches. Weitere Einzelheiten zur Anlage dieses Buches faßt der Herausgeber in einer editorischen Notiz zusammen. Im Anhang findet der Leser auch Ausführungen über die Entstehung und die Eigenart der Anthropologie-Vorlesung, ein Verzeichnis der gedruckt vorliegenden Nachschriften dieser Vorlesung und zu ihr gehöriger Materialien sowie eine Zusammenstellung der bisherigen Ausgaben der Anthropologie-Vorlesung. Ein Personen- und Sachregister beschließen das Studienbuch.

Brandt wahrt in der von ihm vorgelegten Edition eine möglichst große Kontinuität mit den vorhergehenden Auflagen. Die im Stil Vorländers sehr kurz gehaltenen philologischen Anmerkungen und Sacherläuterungen wird der Leser dankbar annehmen. Philologische Präzisierungen finden sich im Lesarten-Apparat von Külle, in der Cassirer-Schöndörffer- und in der Weischedel-Hinske-Ausgabe. Weitere Auskünfte erteilen der Band XXV der Akademie-Ausgabe und der von Reinhard Brandt verfaßte *Kritische Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

II

Im Wintersemester 1772/73 bot Kant die Vorlesung über Anthropologie oder empirische Psychologie zum ersten Mal an. Damals gehörte es zu den Beschäftigungen vieler Vertreter des Geisteslebens, den Menschen und seine Lebenswelt zu studieren und zugleich darüber zu klagen, daß viele Zeitgenossen sich um alles in der Welt kümmernten, nur nicht um eine genaue Kenntnis des Menschen. Kant ermunterte seine Hörer zu einem Studium der Natur des Menschen in einer eigenständigen Disziplin, und seine Vorlesung über Anthropologie fand guten Zuspruch. Offenbar entsprach Kants Vorlesung einem breiten Bedürfnis nach Orientierung. Als Kant 1798 seine Vorlesung *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* in Buchform veröffentlichte, löste er keine Begeisterung aus. Ein grundlegender Wandel hatte sich im letzten Viertel des Aufklärungszeitalters im Universitätsleben und in den Publikationen vollzogen: Anthropologien und Erfahrungsseelenkunden gehörten längst zum festen Bestand des Büchermarkts.

Reinhard Brandt teilt im ersten Abschnitt der Einleitung zu seinem *Kritischen Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* mit, daß 1798 2000 Exemplare der Anthropologie-Vorlesung gedruckt worden seien. Gemessen an der Auflagenstärke habe dieses Buch alle früheren Werke Kants übertroffen. Zur Ostermesse 1802 sei bereits eine zweite Auflage erschienen, aber eine nennenswerte Winkinterpretation sei nie versucht worden, eine Auseinandersetzung zwischen Anhängern und Gegnern dieses Buches habe es nie gegeben.

Brandt legt dar, daß David Hume mit seinem *Treatise of Human Nature* gegen die spekulative und rationalistische Philosophie seiner Zeit angetreten sei und in der auf Erfahrung und Beobachtung gegründeten Wissenschaft vom Menschen die allein vertretbare Grundlage aller anderen Wissenschaften gesehen habe. Kants pragmatischer Anthropologie fehle jede empiristische Zielsetzung. Der derzeitige Stand der Forschung lasse die Annahme zu, daß Kant auf eine Eingliederung seiner praktischen Anthropologie in die Philosophie verzichtet habe. Die pragmatische Anthropologie sei für Kant eine Enzyklopädie seiner Philosophie „auf empirischer Ebene“ (8). Sie stehe neben Kants kritischer Philosophie und erörtere „doch deren Probleme in der Dimension, die einer Disziplin im Empirischen – bei vielfältigen Anleihen und Brücken zur reinen Philosophie – möglich ist“ (ebd.). Die Argumente der Anthropologie-

Vorlesung seien „im Prinzip von empirischer Allgemeinheit“ (ebd.). Apriorische Vorgaben begründe Kants pragmatische Anthropologie nicht; sie seien den entsprechenden philosophischen Disziplinen entliehen. Konflikte lasse der Autor gar nicht erst aufkommen. Kant trage in diesem Buch nicht das Programm der Destruktion der Metaphysik vor. Deshalb sei es auch nicht verwunderlich, daß eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Buch ausbliehe.

Der Marburger Philosoph erläutert, daß Kant „eine theoretische Untersuchung des Menschen“ (ebd.) ankündige. Die Wendung *in pragmatischer Hinsicht* kennzeichne die „Einschränkung auf die Befassung nur mit den praktischen Aspekten“ (ebd.). Die Vorrede zur Anthropologie-Vorlesung enthalte eine moralische Pointe: Kant stellt fest, die praktische Menschenkenntnis gehe auf das, „was er [der Mensch] als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder kann und soll“ (119, 13–14). Gleichwohl lasse sich Kants Anthropologie nicht als ein System unter einer Vernunftidee erklären.

In dem o.a. Leitsatz der Vorrede spricht Kant drei Aspekte menschlichen Handelns an: die Ebene faktischen Tuns, die Klugheit des Handelns-Könnens und die Sphäre des Sollens. Damit sind nach Brandt bereits die drei Ebenen der Kantischen Anthropologie umrissen. Auf der ersten Ebene stellt eine empirische Psychologie Phänomene und Erklärungen dieser Phänomene vor. Auf der zweiten Ebene beschränkt Kant die Phänomene und deren psychologische Motivation auf die Welt menschlichen Handelns mit besonderer Rücksicht auf einen klugen Gebrauch. Die „Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen“ (324, 33–34) führt auf der dritten Ebene zu dem alles rein dogmatische transzendierenden Ziel: zum moralischen Selbstverständnis des Menschen, sich der Menschheit würdig zu erweisen. Diese Sinn- und Sollensebene verweist Brandt zufolge auf „eine deistisch überhöhte Natur, die die Welt nach Zwecken lenkt und die sich im Einklang mit der reinen praktischen Vernunft weiß“ (13).

Brandt erbringt Belege für die These, daß die oben skizzierte pragmatische Anthropologie nicht identisch sei mit der Anthropologie, die Kant selbst als ergänzende Disziplin der reinen Moralphilosophie fordere. Der Marburger Kantforscher stellt heraus, daß sich Kant weder in den Vorlesungsnachschriften noch in der Buchausgabe von 1798 auf die Frage einlasse, was der Mensch sei. Kant erwähne die Frage „Was ist der Mensch?“ nicht einmal. Kants pragmatische Anthropologie

ist Brandt zufolge auch nicht mit der *Anthropologia transcendentalis* identisch. Die Dualität von Transzendentalphilosophie einerseits und der zunächst empirischen, dann pragmatischen Anthropologie bei Kant hat, wie Brandt bemerkt, einen historischen Vorgedanken in Descartes' *Meditationes*. Die ersten fünf Meditationen Descartes' handeln von der Gegebenheit und Erkennbarkeit der drei Entitäten der *metaphysica specialis*: Ich, Gott und Welt. In der sechsten Meditation führt Descartes wieder zu unseren Alltagsüberzeugungen zurück. Wie bei Descartes ursprünglich die Alltagsüberzeugungen neben der klaren, distinkten Erkenntnis stehen, so nimmt auch bei Kant die pragmatische Anthropologie einen Platz *neben* der Transzendentalphilosophie ein.

Zu den Fragen nach der *Zwecksetzung* und dem literarischen Genus der Buchausgabe von 1798 erklärt Brandt, daß sich Kant in der Vorrede an „das lesende Publikum“ (121, 31–32) wende. Kant selbst habe nicht daran gedacht, für irgendeine Disziplin ein Lehrbuch zu schreiben. Das Schreiben eines Lehrbuchs nach didaktischen Gesichtspunkten und auch die Anlage einer umfangreichen Literaturliste hätte Kants Arbeitsstil widersprochen. Die letzte Fußnote der Vorrede stützt allerdings die Annahme, daß Kant auch andere Professoren dafür gewinnen wollte, sein Buch in ihre Lehrveranstaltungen einzubeziehen. Der Verfasser des vorliegenden Kommentars weist ausdrücklich darauf hin. Brandts Untersuchungen führen zu dem Ergebnis, daß die Publikation von 1798 „in ihrer Zielsetzung im Spannungsfeld von *Schule* und *Welt*, von akademischem *Handbuch* und Schrift für das lesende Publikum und für *Liebhaber* (122, 4) ansiedelt“ (19).

Ausführlich geht Brandt in der Einleitung zu seinem Kommentar auf den gedanklichen Aufbau von Kants *Anthropologie* ein. Die in großer Eile erstellte Inhaltstafel (123–124) – in H nicht vorhanden –, die wenig geglückte Form der Einteilungen, die Kant anbietet, und die „irreführende Denkweise entscheidender Passagen und Überschriften“ (31) der *Anthropologie* lassen es Brandt angezeigt erscheinen, dem Leser das Werk im ganzen vorzustellen. Brandt erklärt, die Schrift selbst markiere in der Metaebene der Einteilung die entscheidenden Zäsuren und verweise sowohl auf den Zusammenhang als auch auf die Differenz der nacheinander abgehandelten Themen. Besondere Aufmerksamkeit verdienen Brandt zufolge die Scharniere und Übergänge. Der Marburger Forscher erläutert, Kant greife im ersten Teil der Vorlesungen und der Publikation Gedankengänge Baumgartens auf und weise auch auf den Verfas-

ser der *Metaphysica* hin, aber die Verweise auf „den Autor“ nähmen im Verlauf der Darlegungen beständig ab. Der Autor der *Metaphysica* werde von Kant nicht namentlich angeführt.

Die beiden Teile der *Anthropologie* und auch die Abschnitte innerhalb dieser Teile präsentiert Kant ohne Übergang. Zum Problem der Koordination der beiden Teile hat Brandt im Bd. XXV (S. XXIX–XXI) der Akademie-Ausgabe Stellung genommen. Mit großer Sorgfalt erklärt der Verfasser des vorliegenden Kommentars die grundlegenden Begriffe und Gedankenkomplexe der drei Bücher des ersten Teils der *Anthropologie*: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Affektbehandlung. Den zweiten Teil stellt Brandt als „differentielle Psychologie bzw. Anthropologie“ (36) vor. Er legt dar, daß Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* die Handlungsformen zeige, „gemäß denen sich der Mensch zu sich selbst, zum anderen Geschlecht, zum Volk und zur Bestimmung der Menschheit im ganzen verhalten soll ...“ (ebd.).

Der Verfasser des vorliegenden Kommentars bemerkt, Kants pragmatische Anthropologie sei weder eine mathematische Wissenschaft noch eine Experimentalwissenschaft. Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* versetze uns auch nicht in den Stand, Sachverhalte nomologisch zu erkennen und zu erklären, weil ihr die naturwissenschaftliche Fundierung fehle, die für die Aufstellung von Gesetzmäßigkeiten unerlässlich sei. Kant trage literarisch bezeugte, von jedem nachvollziehbare menschliche Verhaltensmuster unter den Titeln der psychologischen Taxonomie – Erkennen, Fühlen, Wollen – zusammen, benenne die entsprechenden Motive und erkläre die Zusammenhänge zwischen inneren Dispositionen und beobachtbarem Verhalten. Darüber hinaus werde „die Intention erschlossen, die die Vorsehung mit der Menschengattung hat“ (39). Der Wissenschaftscharakter von Kants pragmatischer Anthropologie ist Brandt zufolge „herabgestimmt auf ein gut begründetes, empiriegesättigtes Meinen (ohne daß Kant dies explizit sagt)“ (43). Darin liegt für den Marburger Philosophen einer der Fortschritte, die Kant bei seinem Versuch der Erneuerung der empirischen Psychologie erzielt hat.

Zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* scheint der Leser bei der ersten Lektüre leichter Zugang zu finden als zu Kants systematischen philosophischen Werken. Doch bei genauerem Hinsehen ist dieses Buch von einer esoterischen Dichte, so daß nur ein aufschlüsselnder Kommentar dem Leser das Verständnis mancher Passagen erleichtern kann. Reinhard Brandt hat in seinem

Kritischen Kommentar das spannungsreiche Verhältnis der Kantischen Handschrift zum Buch erhellt und mit viel Umsicht das erforderliche Material für die Reflexion über die verschiedenen Themen und Sachverhalte von Kants pragmatischer Anthropologie zusammengetragen. Verweise auf andere Schriften Kants sowie auf Parallelenentwicklungen in der europäischen Literatur versetzen den Leser in den Stand, den Gesamtzusammenhang zu erfassen, in dem Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ansiedelt und auch zu erörtern ist. Brandt war gut beraten, seinen gründlichen Kommentar nicht mit Termini und Sacherläuterungen zu überladen, die der Leser philosophischen Lexika oder auch einem allgemeinen Konversationslexikon entnehmen kann. Einzelheiten zur Textbearbeitung und zur systematischen Auseinandersetzung mit Passagen der *Anthropologie* findet der Leser in der Einleitung zu dem Kommentar. – Der vorliegende Kommentar ist das überzeugende Werk eines reifen Gelehrten.

Wolfgang Farr (Maintal)

Antonio Rosmini, *The Philosophy of Politics*, Verlag Rosmini House, Durham 1994 (Bd. 2: *Society and its Purpose*, XII+455 S., ISBN 1-899093-05-2).

Antonio Rosmini, *The Philosophy of Right*, Verlag Rosmini House, Durham 1995–6 (Bd. 3: *Universal Social Rights*, XII+144 S., ISBN 0-9513211-9-6; Bd. 4: *Rights in God's Church*, XIII+176 S., ISBN 1-899093-10-9; Bd. 5: *Rights in the Family*, XIII+248 S., ISBN 1-899093-15-X; Bd. 6: *Rights in Civil Society*, XXII+487 S., ISBN 1-899093-20-6).

Antonio Rosmini, *Psychology*, Verlag Rosmini House, Durham 1999 (Bd. 1: *Essence of the Human Soul*, XXIII+392 S., ISBN 1-899093-25-7; Bd. 2: *Development of the Human Soul*, XV+560 S., ISBN 1-899093-30-3; Bd. 3: *Laws of Animality*, X+263 S., ISBN 1-899093-35-4; Bd. 4: *Opinions about the Human Soul*, 162 S., ISBN 1-899093-40-0).

Der außerhalb Italiens nahezu vergessene, seit 1826 eng mit dem Schriftsteller Manzoni befreundete Priester-Philosoph Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) ist eine ebenso beeindruckende wie im Grunde tragische Gestalt. 1821 zum Priester geweiht, erwarb er ein Jahr später in Padua Doktorate der Theologie und des Kirchenrechts und gründete 1828 in Domodossola ein „Istituto della carità“, das 1838 vom Hl. Stuhl approbiert wurde.

1848 wurde er außerordentlicher Gesandter des Königreichs Piemont bei Pius IX.; der Papst überlegte damals, ihn zum Kardinal oder gar zum Kardinal-Staatssekretär zu ernennen. Als Pius IX. nach der Ermordung eines seiner Minister nach Gaeta floh, begleitete ihn Rosmini; gleichzeitig wurden jedoch zwei seiner Werke auf den Index gesetzt (obwohl Pius IX. danach Rosmini noch mehrmals empfing, erzählte er ihm davon nichts; Rosmini erfuhr von dieser demütigenden Entscheidung erst Monate später). Kurz darauf trat Rosmini von der politischen und kirchlichen Bühne ab und zog sich nach Stresa zurück, wo er am 1. Juli 1855 starb. Auf seinem Grab sind die Worte zu lesen: „Bete an, schweige und frohlocke“.

Trotz seiner Tätigkeit als Vorsteher des von ihm bis zu seinem Tod geleiteten Instituts und seines kirchenpolitischen Engagements hat Rosmini ein Werk von mehr als 300 Titeln hinterlassen, das nicht zuletzt durch seine Vielfalt beeindruckt. Es reicht von Forschungen über den Ursprung der Ideen bis zum Entwurf einer „Verfassung gemäß sozialer Gerechtigkeit“, vom berühmten Essay über „Die fünf Plagen der hl. Kirche“ über eine Abhandlung über „Kommunismus und Sozialismus“ bis zu einer Untersuchung über die „Einheit der Erziehung“¹. Sein Ziel bei den vielen Veröffentlichungen war, so etwas wie ein christliches Gegenstück zu Diderots Enzyklopädie zu schaffen; da er kaum Mitarbeiter hatte, war er freilich gezwungen, ein solches Riesenwerk alleine zu schreiben. Da er die Aufklärung und nicht zuletzt Kant sehr ernst nahm, wurden seine Schriften bald Gegenstand heftiger Kontroversen. Die von der Katholischen Kirche abgelehnten Teile seiner Lehren werden meist unter dem Titel „Ontologismus“ erörtert, d. h. der Lehre, daß die Idee des absoluten Seins nicht aus der Empirie erschlossen sei, sondern ihr vorausgehe. Es war freilich von Anfang an umstritten, ob Rosmini einen solchen „Ontologismus“ vertrat, denn er betonte stets, daß das ersterkannte „ideale Sein“ nicht mit Gott identisch sei. Die Auseinandersetzung um Rosminis diesbezügliche Lehren hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Verfolgung, der sich in unserem Jahrhundert der (am Ende von Paul VI. zum Kardinal erhobene) Jesuit Henri de Lubac ausgesetzt sah; dieser hatte vertreten (und meinte, entsprechende Aussagen schon beim Aquinaten nachweisen zu können), daß es ein natürliches Begehren des geistbegabten Geschöpfes nach der übernatürlichen Vereinigung mit Gott gebe. Nach Rosminis Tod wurde die Nennung seiner zwei Werke im *Index librorum prohibitorum* wieder zu-

rückgenommen, jedoch wurden – ohne daß Rosmini beim Namen genannt wurde – noch 1887 nicht weniger als 40 in seinen Werken angeblich vorkommende „Irrtümer“ verurteilt. Erst im Rahmen des Zweite Vatikanum wurden alle Verurteilungen von Rosmini aufgehoben und sogar festgehalten, daß seine Schrift über „Die fünf Plagen der hl. Kirche“ geradezu „prophetisch“ gewesen sei. Ein Jahr nach den Konzil erteilte der damals als konservativ verschrieene Kardinal Ottaviani einem Verlag den Auftrag, daß Buch nochmals zu veröffentlichen.

Der eigentliche Grund der Verurteilungen Rosminis bzw. seiner Werke war freilich, daß er ähnlich wie vor ihm Lamennais eine frühe Form eines katholischen politischen Liberalismus vertrat; deshalb setzten sich insbesondere österreichische Behörden für seine Verurteilung ein und verlangten zumal nach den Ereignissen von 1848 sogar die Entlassung von Professoren an Seminaren, die Rosmini nahestanden. Die Verurteilung von 1887 hatte zudem – auch in dieser Hinsicht ähnlich wie die Kritik an den Gedanken de Lubacs – den Charakter einer Auseinandersetzung zwischen Thomisten und „Andersdenkenden“.

Daß Rosmini dennoch auch vor dem Zweiten Vatikanum unter treuen Katholiken viele Verehrer fand, ist durch seine von niemand je bestrittene persönliche Heiligkeit zu erklären (einer der Grundsätze, nach denen zu leben er sich schon als junger Mensch entschied, lautete: „niemals einem Nächsten einen Liebesdienst verweigern, wenn die göttliche Vorsehung mir hierfür die Gelegenheit bietet“) und den Umstand, daß nicht nur er, sondern auch die meisten seiner Schüler sich jeweils sofort unterwarfen, wenn sie vom Hl. Stuhl kritisiert wurden (Rosmini nannte dies den „Grundsatz der Passivität gegenüber der hl. Kirche“).

¹ In den Jahren 1934–77 erschien in Rom die von E. Castelli begründete, 49 Bände umfassende Gesamtausgabe (Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini-Serbatì). 1975 begründete M. F. Sciacca eine auf 80 Bände geplante kritische Ausgabe, die im Verlag Città Nuova vom Istituto di Studi Filosofici di Roma und dem Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa herausgegeben wird. C. Bergamaschi hat in den Jahren 1967–82 eine sechsbändige Bibliografia rosminiana veröffentlicht, die laufend von der Rivista Rosminiana ergänzt wird. Die besten Analysen von Rosminis Personalismus sind aus der Feder des Franzosen F. Evain, z. B. *Être et Personne* (Paris 1981).

In den frühen 80er Jahren entschloß sich das Rosmini House in Durham, einem Städtchen südlich von Newcastle-upon-Tyne im Norden Englands, durch eine englische Übersetzung die wichtigsten Werke Rosminis, die „universal principles specifically applicable to present-day needs“ enthalten würden, einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Die Ausgabe, die inzwischen – neben einer kürzeren Einleitung in Rosminis Lebenswerk² – fast 20 Bände umfaßt, konzentriert sich auf Probleme der Erkenntnistheorie, der Ethik, der Psychologie und der Sozial- sowie der Rechtsphilosophie.

Obwohl Thomas von Aquin der weitaus am häufigsten zitierte Denker der Vergangenheit ist (man beachte, daß die nie abgeschlossene Leonina erst 1882 zu erscheinen begann, Mitte des 19. Jahrhunderts konnte man sich also nur auf die nicht-kritischen Ausgaben des späten 16. und des 17. Jahrhunderts verlassen), unterscheidet sich Rosminis Psychologie (die *Psicologia* erschien in den Jahren 1846–48) deutlich von jener, die später unter Neuscholastikern üblich war. Zwar führt Rosmini u. a. einen Beweis der Unsterblichkeit der Seele, den schon der große Thomas-Kommentator Cajetan (Thomas del Vio, 1468–1534) für philosophisch kaum zu leisten hielt. Doch folgt Rosmini nicht der aristotelischen Argumentationslinie, sondern beruft sich auf ein „Gefühl“, das ich in der Tiefe meiner selbst entdeckte und das dem Bewußtsein vorausgeht. Wir drücken dieses Gefühl mit dem Wort „ich“ aus. Die Seele ist also nicht das Ich, obwohl wir sie meinen, wenn wir „ich“ sagen. Diese Konstruktion oder eigentlich Beobachtung (Letztere ist für Rosmini die Methode der Psychologie, weshalb er Christian Wolffs Unterscheidung zwischen einer empirischen und einer rationalen Psychologie ablehnt) erlaubt ihm, einerseits „phänomenologisch“ vorzugehen und andererseits dennoch die Seele als eine Art „Substanz“ zu beschreiben. Eigenschaften dieser Seele, bei deren Erweis sich Rosmini auf unser Selbstbewußtsein beruft, sind Einheit, Geistigkeit und Unsterblichkeit. Einer der 1887 aufgezählten Irrtümer lautete übrigens: *unio animae et corporis proprie consistit in immanenti perceptione, etc.*³: Rosmini vertrat, daß die Seele nicht die forma substantialis corporis sei, er sah in der Einheit der menschlichen Person die entscheidende Folge einer *Tätigkeit* der Seele.

Rosminis Philosophie der Politik (*La società ed il suo fine* erschien 1837) ist erheblich traditioneller als seine Psychologie. Die Gesellschaft ist für Rosmini eine Anzahl von Menschen, die willens sind, ein gemeinsames Ziel zu verfolgen, das sie als Ein-

zelle nicht oder doch nur schwerlich erreichen könnten. Eine solche Willensentscheidung kann unwiderrufbar sein (etwa im Falle der Ehe), oder widerrufbar. Letzteres ist in der Zivilgesellschaft der Fall, die mit Einverständnis ihrer Mitglieder auch aufgelöst werden kann (Rosmini war ein entschiedener Verfechter des Grundsatzes, daß jeder Bürger das Recht habe, sein Land zu verlassen und Bürger eines anderen Staates zu werden.). Interessanterweise enthält Rosminis politische Philosophie eine implizite Bejahung der Demokratie, wobei er sich u. a. auf die Amerika-Erfahrungen de Tocquevilles beruft; da er die Entstehung eines vereinten Italien für unausweichlich hielt⁴, wurde er nach seinem Tod häufig als „Patriot“ gefeiert.

² Denis Cleary, Antonio Rosmini. Introduction to his Life and Teaching (Durham o.J.).

³ Vgl. Denzinger-Schönmetzer, Ausg. 1976, Ziffer 3224. Die Liste der „Errores Antonii de Rosmini-Serbatì“ ist ein erschütterndes Beispiel dafür, in welchem Umfang sich die Katholische Kirche seit der Enzyklika „Aeterni Patris“ Leo XIII. (1879) mit einem im übrigen dogmatisch verstandenen Thomismus identifizierte. Man könnte einwenden, daß Rosmini auch Theologe war, der u. a. bei der Ausbildung von Seminaristen mitwirkte; das u. a. im Codex iuris canonici von 1917 festgehaltene Gebot, sich auch in philosophischen Fragen an den Aquinaten zu halten (nach dem neuen CIC von 1983 gilt dies nur noch für die Dogmatik), war ja vornehmlich für die Priesterausbildung gemeint. Doch sind die errores z. T. von einer Subtilität, die daran erinnert, wie sehr die Kritik an jeder Abweichung von Lehren des Thomas für die römischen Thomisten eine Machtfrage war. Auch in dieser Hinsicht wäre ein Vergleich mit der Kritik an de Lubac interessant.

⁴ Im Mai 1848 schrieb Rosmini an Kardinal Castacane: „Es ist töricht zu denken, daß was auch immer eine Nation daran hindern könnte, ihr einmütiges Begehren zu erreichen“. Obwohl auch Rosmini selbst mit der Vereinigung aller italienisch sprechenden Länder sympathisierte, bereitete ihm die Frage Sorgen, was dies für die Katholische Kirche, also den HI.Stuhl, bedeuten würde. Die einzige Möglichkeit einer für die Kirche günstigen Lösung sah er in der Entstehung einer „Konföderation italienischer Staaten“. Auch Pius IX. scheint, wohl u. a. unter dem Einfluß Rosminis, diese Strategie verfolgt zu haben, gab sie dann aber unter dem Druck Wiens auf, mit der Folge, daß es am Ende von 1870 bis 1929 den HI.Stuhl nicht als souveränen Staat gab.

Mit am interessantesten sind die Bände über Rechtsphilosophie (*Filosofia del Diritto*, 1846), nicht zuletzt deshalb, weil dies kein traditionelles Thema der katholischen Philosophie war. Es wird in ihr u. a. deutlich, wie gemäßigt der Liberalismus war, den man Rosmini unterstellte. Zwar ist Rosminis Rechtsphilosophie sehr viel personalistischer als damals selbst in vielen nichtkatholischen Lehrgebäuden üblich (so hält er eine Freiheit der Presse, die nur im Extremfall kontrolliert wird, für unausweichlich), doch ist für ihn der Maßstab und das Ideal eines ordnungsgemäßen Staatswesens eine „Theokratie“, worunter Rosmini ein Gemeinwesen versteht, das sich an die Gebote Gottes hält, wie die Kirche sie deutet. Interessant sind die Definitionen von Recht und Gerechtigkeit. Die Letztere umschreibt Rosmini mit der *Maxime* „Anerkenne jedes Seiende in seiner Ordnung“, Recht ist für ihn „die Möglichkeit, so zu handeln, wie man möchte, durch das Sittengesetz eingeschränkt, das die Achtung derselben Möglichkeit bei allen anderen fordert“.

Man kann darüber streiten, ob diese englische Ausgabe der Werke Rosminis wirklich – wie die Herausgeber meinen – bei der Lösung gegenwärtiger Probleme aus katholischer Sicht hilfreich ist. Sie hat jedoch unbestreitbar das Verdienst, die nichtitalienische philosophische Öffentlichkeit mit einem Denker vertraut zu machen, der gut einhundert Jahre vor dem Konzil nach Wegen suchte, die Kirche mit der modernen Welt zu versöhnen. Die Übersetzung ist makellos; im Vorwort zu einigen der Bände werden Übersetzungsschwierigkeiten erklärt (Rosmini schrieb ein etwas hölzernes, aber elegantes Italienisch, erfand jedoch von Zeit zu Zeit neue Ausdrücke; so spricht er gelegentlich von der Theologie als von einer Theosophie, ein Ausdruck, der seit den Schriften von H. E. Blavatsky eine ganz andere Bedeutung gewonnen hat). Hilfreich ist, daß jeder Band ein ausführliches Personen- und Sachregister enthält.

Nikolaus Lobkowicz (Eichstätt)

Philipp Mainländer, Schriften. Band 1: Die Philosophie der Erlösung. Erster Band, Berlin 1876, Reprint, hg. von Winfried H. Müller-Seyfarth, Hildesheim 1996, 623 S., ISBN 3-487-09556-4; Band 2: Die Philosophie der Erlösung. Zweiter Band. Zwölf philosophische Essays, Frankfurt a.M. 1886, Reprint, hg. von Winfried H. Müller-Seyfarth, Hildesheim 1996, 655 S., ISBN 3-487-09557-2; Band 3: Die letzten Hohenstaufen. Ein dramatisches Gedicht in drei Theilen: Enzo-Manfred-Conradino, Reprint, hg.

von Winfried H. Müller-Seyfarth, Hildesheim 1997, 327 S., ISBN 3-487-10551-9; Band 4: Die Macht der Motive. Literarischer Nachlaß 1857–1875, hg. von Winfried H. Müller-Seyfarth und Joachim Hoell, Hildesheim 1999, 474 S., ISBN 3-487-09558-0.

„Mein Geist war fest entschlossen, ohne zu zucken an mir eine Vivisektion vorzunehmen [...] Da schlug plötzlich wieder ein zündender Geistesblitz in mein Herz, und es erfüllte mich eine unüberwindliche Todessehnsucht.“ Der durch F. Nietzsche und R. Musil publik gewordene *monsieur le vivisecteur* geisterte bereits im Hirn des vergessenen Philosophen Philipp Mainländer. In den frühen Siebzigern des 19. Jahrhunderts entwarf er eine Verfallslehre der physischen Welt und konzipierte einen Trieb der „absoluten Vernichtung“. Er verstand seine Lehre als eine wesentliche Modifizierung des Schopenhauerschen Pessimismus. Von dessen überindividuellen „Willen zum Leben“ ausgehend versuchte er, einen individuellen „Willen zum Tode“ als Endresultat seiner Philosophie zu etablieren.

Die Entstehung der Welt erklärt der Philosoph mit der Auflösung einer vorweltlichen Einheit zu einer dinglichen Vielfalt. Diesen vorweltlichen Zustand verbindet er mit dem Gottes-Begriff. Da in dieser Einheit nichts neben Gott existiere und der Allmächtige sich nur in seinem eigenen Wesen spiegeln könne, schlußfolgert Mainländer die Freiheit Gottes in der Wahl zu bleiben, wie er sei, oder eben nicht zu sein. „Es war mithin Gott nur eine einzige Tat möglich, [...] nämlich einzugehen in das absolute Nichts, in das *nihil negativum*, d. h. sich vollständig zu vernichten, zu existieren aufzuhören.“ Doch die Einheit könne nicht durch sich selbst aufhören zu existieren, d. h. Gottes Allmacht gelte nicht für die eigene Macht und habe keine Möglichkeit, sich selbst zu vernichten. So zerfällt nach Mainländer das vorweltliche Übersein in die reale Welt der Vielheit, deren Einzelwesen alle das Streben nach dem Nicht-sein haben. „Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt.“ Die Schöpfung wird also als eine Tat der Transzendenz aufgefaßt, „als ob sie ein motivierter Willensact gewesen sei“. Die göttliche Kraftsumme sei in veränderter Form in die Welt gegangen und das irdische Getriebe schwäche kontinuierlich und notwendig diese Kraft, damit das Streben nach Vernichtung erfüllt werden könne. Die Seinswelt fungiert demnach nur als ein Mittel für den Zweck des Nichts.

Mainländer beschreibt eine ontologische Gratwanderung aus der Transzendenz zur Immanenz,

aus dem Über-sein zum Welt-sein in das Nicht-sein. Der Impuls dazu finde sich pragmatisch im unbewußten Dämon jedes Menschen. Diesen Dämon enthüllt Mainländer als den „Willen zum Tode“, der von den irdischen Qualen befreie, eben die „Erlösung“ erstrebe. Die pessimistische Fahne seiner Philosophie trage als Zeichen nicht den Heiland, sondern den Todesengel.

Der junge Philosoph (mit bürgerlichem Namen Philipp Batz) propagierte eine unverkennbare Thanatos-Sehnsucht und postulierte im Gegensatz zu seinem Idol Schopenhauer eine Apologie der Selbstauslöschung. „Ich möchte alle windigen Motive zerstören, welche den Menschen abhalten können, die stille Nacht des Todes zu suchen.“

Tatsächlich hinterließ der Suizid in seiner Familie Spuren. Einige Jahre nach der Selbsttötung eines älteren Bruders notierte Mainländer, ihn zehre „eine eigentümliche Hast, die ähnlich der Hast des Insekts ist, mit der es im Herbst seine letzten Eier legt, um darauf zu verenden“.

Der 34jährige wurde am 1. April 1876 erhängt aufgefunden. Nachdem der erste noch druckfrische Band seiner *Philosophie der Erlösung* eingetroffen war, habe er behauptet, daß sein Leben nun keinem weiteren Zweck mehr diene. Die Schwester Minna, mit der er einige Zeit lang zusammen gewohnt und ein gemeinsames Stück geschrieben hatte, folgte ihm nach der Herausgabe des zweiten Bandes.

Dieses Fatum antizipiert die ähnliche Geschwistertragödie des späteren Georg Trakl. Auch der Dichter poetisierte den Tod und zeichnet die „Schwester in Herbst und schwarzer Verwesung“.

Nach über einem Jahrhundert wird Philipp Mainländers Werk im Georg Olms Verlag neu verlegt.

Der Herausgeber dieser Schriften, Winfried H. Müller-Seyfarth, der den Zerfallsphilosophen für die geistige Rezeption exhumierte, bemüht sich bereits seit Jahren, den vergessenen Philosophen, schrägen Vogel, Waffenbruder und Literaten einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Es ist die Erhebung von „Einspruch gegen das Totschweigen und alle Versuche, uns von der Zumutung der Philosophie der Erlösung, zu erlösen“.

Philipp Mainländer war nicht nur ein philosophischer Denker. Neben dem Hauptwerk und den *Zwölf philosophischen Essays*, die postum als zweiter Band der *Philosophie der Erlösung* (1886 und 1894) erschienen sind, ist die Edition auch um den noch unbekannteren Literaten bemüht. Zwei Bände der nunmehr kompletten Werkausgabe bei Georg Olms enthalten ausschließlich Dramen, Prosa, Fragmente einer Autobiographie und Ge-

dichte; das meiste entstammt dem literarischen Nachlaß. Mainländer bekannte: „daß mir die Poesie nur ein Mittel für die Philosophie sei; eine andere Art, mich auszudrücken.“ Lange vor der philosophischen Konzeption einer alles verdrängenden Todessehnsucht bricht der Auslöschungstrieb in literarische Metaphern. Das belegen bereits die Verse des Zwanzigjährigen: „Über den schwarzen Blumen des Todes schwebt / mein Geist, wie eine Biene über Frühlings- / blumen und keine versagt ihm das süsse / Gift ihres Kelches.“ Als sechzehnjähriger Handelsschüler verfaßte er in Dresden sein dramatisches Debüt „Tarik“. Der historisch angelegte Stoff kulminiert wie in Lessings „Nathan der Weise“ in ein Werben für religiöse Toleranz.

Später wird er als Handelskaufmann in Neapel mit den Werken Giacomo Leopardis vertraut, der ihn poetisch stark beeinflusste. Nachdem Mainländer mit seiner Schwester das Untergangsepos „Die letzten Hohenstaufen“ geschrieben hatte, beweist er mit der Komödie „Die Macht der Motive“, daß er, in Molières Manier, durchaus einer vitalen Heiterkeit fähig war.

In den letzten Lebensmonaten entsteht „Rupertine del Fino“. Die Novelle ist eine melancholisch ästhetische Schilderung einer Dreiecksbeziehung, die ein dramatisches Ende findet. Mainländer führt die Figuren souverän durch eine Vielzahl kontemplativer Bilder. Die Charaktere und Motive verraten autobiographische Züge. „Rupertine“ ist vielleicht das literarisch reife Werk, das andeutet, was der Autor noch fähig zu leisten gewesen wäre.

Seine Philosophie ist lebensgeschichtlich um und durchwoben von Dichtung. Wer den Philosophen ernst nehmen möchte, scheint an dessen literarischen Schriften nicht vorbeizukommen. Mainländer ist mit dem philosophisch ambitionierten Dichter Wilhelm Waiblinger vergleichbar, der sich wie er im 19. Jahrhundert in allen literarischen Disziplinen versuchte, in Italien poetisch inspirierte und gleichermaßen jung und unbekannt aus dem Leben schied. Dieser diktierte in seinem Abschiedsbrief: „Endlich einmal die Gewissheit des Todes vor sich zu sehen, hat wenigstens für mich etwas höchst Reizendes, Zartes, Gemüthliches.“

Ob diese literarischen Versuche von Rang seien, möge die Philologie ergründen, von der Mainländer bislang nicht wahrgenommen ward. Die Basis dafür ist geschaffen. Obwohl der Verlag die Exklusivität seines Autors auch nachhaltig im Preise ausdrückt, bliebe zu wünschen, daß dieser Thanatosjünger aus dem Schatten weniger Kenner in die Nächte breiterer Wahrnehmung trete.

Sven Brömsel (Berlin)

Andreas Urs Sommer, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks „Kirchenlexikon“, Akademie Verlag, Berlin 1997, 183 S., ISBN 3-05-003112-3.*

Der Titel des Buches weist auf die Freundschaft zwischen F. Nietzsche und F. Overbeck. Diese war bis zuletzt ungetrübt, auch wenn die Verleumdungskampagne der E. Förster-Nietzsche das Gegenteil unterstellt hatte. Die Studie fokussiert die frühen Jahre der Freundschaft zwischen 1869 und 1875, welche neben der Kampfansage an eine unreflektierte Wissenschaft und mythosleugnende Historie als fundamentale Kritik am Christentum verstanden wird. Overbeck definiert die Grundlage einer Freundschaft folgendermaßen: „Waffengenossenschaft (im weitesten Sinne) war stets der Boden auf dem Freundschaft wuchs und sie ist das auch immer geblieben. Auch im Christentum entstehen Freunde und doch in antiker Weise und die gottselige Gesinnung die sie in etwa theilen ist nicht für sich schon das Band der Freundschaft, sondern im Gegensatz zur Welt, das sie in dieser Welt zu Kampfgenossen macht.“ Der amikische Bund aus dem Ethos des Altertums mußte ganz im Sinne Nietzsches sein. Dieser schreibt im Dezember 1873 an Overbeck: „Nicht wahr, wir wollen uns gut und treu bleiben, Wunsch- Waffen- und Wandnachbarn, [...] nach aussen hin greuliches Mord- und Raubgetier, brüllende Tiger und ähnlicher Wüstenkönige Genossen.“

Biographisches allerdings tritt in der Studie zugunsten der Inhalte an den Rand. Andreas Urs Sommer weist vorsorglich darauf hin, daß die „Waffenbrüderschaft“ der Freundschafts-Genese und nicht seiner Blüte gelte. Tatsächlich waren sich die beiden Denker von Beginn an im Kampf gegen die Idole des Zeitgeistes einig, nicht aber in den gemeinsamen Zielen. Mit Overbecks Heirat und Nietzsches „Nomadenleben“ änderte sich auch das äußere Bild der Beziehung; man hatte noch Anteil am gegenseitigen Schaffen, verstand sich aber nicht mehr als geistig Verbündete.

Franz Overbeck wurde jüngst, nicht zuletzt durch das Verdienst der Metzler-Werkausgabe, neben J. Burckhardt, J. J. Bachofen und F. Nietzsche als Ikone Basler Geistigkeit geadelt. Die Tage, in denen der kritische Theologe ausschließlich als teurer Nietzschefreund angesehen oder in kirchenhistorischen Fachkreisen rezipiert wurde, scheinen gezählt. Während die FAZ von einem literarischen Interesse der Leser am großen Stilisten

Overbeck kündete, horchte auch die akademische Philosophie auf. Von diesem neuen Interesse zeugt das Buch von Andreas Urs Sommer. Der Autor untersucht die beiden Gelehrten zur Thematik des Übergangs von einer christlichen zu einer entchristianisierten Welt und versucht, „Aufschlüsse über Geschichtstheorien zu bekommen, die jeder Beschäftigung mit dem Christentum als einem historischen Phänomen (mit weitreichenden Folgen bis in die Gegenwart) zugrunde liegen müssen“. Er spürt dem Gedanken nach, wie Geschichtsschreibung noch einen Sinn für Religion haben kann. Die Auseinandersetzung ist philosophischer Natur, weil Sommer metaphysische Ländereien durchforstet, die es nach dem Verlust des Christentums für einen neuen Sinn- und Wertehaltbar zu machen gelte.

Um grundsätzliche Strukturparallelen zwischen Nietzsche und Overbeck aufzuzeigen, werden zu Beginn die Antrittsvorlesungen der Basler Professoren gegenübergestellt. Es wird eine jeweilig frühe Schaffensperiode beleuchtet, in der die Gelehrten wenig voneinander wußten und noch fest in der philologischen bzw. theologischen Zunft verankert waren. Dennoch zeigt Sommer synchrone Ansätze auf, die als geistige Waffenschmiede für die spätere Freundschaft gelten dürfen. Ein großes Augenmerk wird dem „Zwei-Väterwerk“ *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* Overbecks und dem ersten Stück der *Unzeitgemässen Betrachtungen* Nietzsches geschenkt. Letzterer warf dem Freunde die euphorischen Verse entgegen: „Ein Zwillingsspaar aus Einem Haus / ging muthig in die Welt hinaus, / Welt-Drachen zu zerreißen“. Man rüstete sich im ‚Schützengraben‘ (Straße der gemeinsamen Wohnung in Basel) gegen die Ungeheuer der Zeit, die für die jungen Gelehrten Religion und Historie blutleer saugten. Für Overbeck wurde die historische Vermittlung der Theologie zum Betrug an der „urgeschichtlichen“ Eschatologie und für Nietzsche bedeutete der Dogmatismus, welcher historische Ereignisse ohne Gespür für Lebendigkeit systematisiert, die Strangulation der mythischen Voraussetzungen einer Religion. Wo der Mythos zur historischen Reflexion degenerierte, mußte die Religion als gestorben angesehen werden, da kein Puls mehr zu konstatieren war.

Während Nietzsche und Overbeck in der Auseinandersetzung mit dem Christentum ähnlich ambitioniert ins Feld zogen, war ihre Bewertung der historischen Wissenschaften sehr unterschiedlich. In der Sicht des Vergangenen modulierte ein jeder seine eigenen Maßstäbe. Nietzsche orientierte sich an erhabener Kunst der Alten und

Overbeck legitimierte das Anprangern gegenwärtiger Mißstände. Einerseits entfaltete sich in der Rückschau das Ideal einer Kulturgesundung und andererseits wuchs der Drang, die Theologie zu demaskieren. Sommer gönnt dem Leser einen kleinen Blick in die Entwicklung Nietzsches als Abschied vom Imago des tragischen Griechentums über die *Unzeitgemässen Betrachtungen* bis zu seiner Freigeisterei in *Menschliches, Allzumenschliches*, während Overbeck vornehm zurückhaltend das schlechte Gewissen der Theologie zu bleiben gedenkt.

Ein markantes Beispiel für Nähe und Differenz der beiden Denker wird in ihren Auffassungen zur Sklaverei verdeutlicht. Grundsätzlich stimmen sie darin überein, daß die Kirchväter der antiken Sklaverei gleichgültig gegenüberstanden. Nietzsche empfiehlt die Sklaverei als „Im Wesen der Natur liegend“, wenn auch im übertragenden Sinne, seiner Zeit an, während sich Overbeck gegen die ethische Indifferenz geistlicher Würdenträger empört und somit das neuzeitliche Christentum, das seine Satzungen auf Humanität baue, als bigott verwirft. Gegen Ende seines Lebens wird er die kompromißlose Formel vom *finis christianismi* aussprechen, die als resignierende Variante von „Gott ist tot“ erscheint.

Andreas Urs Sommer bietet im Anhang seiner Studie *Inedita Overbeckiana* als Appetithäppchen. Der kritische Theologe hatte den größten Teil seiner Schriften der Öffentlichkeit vorenthalten und sich mehr oder weniger systematisch eine private Enzyklopädie geschaffen, die er „Kirchenlexikon“ nannte. Nach der Auskunft von Sommer habe der Denker in die Detailuntersuchungen und Materialsammlungen einen großen Teil der Schaffenskraft späterer Jahre investiert. Es sind Dokumente des immer radikaler werdenden Overbeck, der aber mit essayhaftem Reichtum weit über die Theologiekritik hinausfand. Da die Metzler-Werkausgabe nur einen Bruchteil der Notate preisgegeben hat, sammelte sich Sommer aus dem Nachlaß ein eigenes kleines Overbecklexikon zusammen. Seine Lese offenbart Termini zwischen „Askese“ und „Urtheil“. Zahlreiche der erstmals transkribierten Artikel sind nach der „Waffengenossenschaft“ entstanden. Die anregenden Sentenzen sind in den Epilog als „(Selbst-)Kommentare und Fortsetzungen dessen, was Overbeck und Nietzsche zwischen 1870 und 1875 gedacht haben“, gelegt.

Resümierend wird sich der Sinnfrage von Geschichte zugewandt, da die Destruktion der historischen Wissenschaft dem Verdacht der Sinnlosigkeit nicht erhaben erscheine. Overbeck wird als

Mahner der Grenzen von Erkenntnis und geschichtlicher Phänomene, der dem Sinnstiftungswillen der Theologie aufklärerisch gegenübersteht, vorgeführt. Erst der Blick auf Objektivierbares gibt bei ihm einen Sinn für Geschichte frei. Worin der sich artikuliere, bleibt allerdings offen. Wenn das historische Terrain nicht nur nach Nutzen untersucht, sondern mit der Sinnfrage belagert würde, stürzte man bei Nietzsche in einen Strudel von Möglichkeiten. Dem Philosophen erscheint ohnehin schöpferische Inspiration näher zu liegen, als gravitatische Bedeutungsverankerung. Er plädiert für artifizielles Uneben-sein wider die Hemmung von Gesetzmäßigkeiten, der Götzendienst an der Erkenntnis verleihe das Leben. Das blinde Geschichtstreiben motiviere ohnehin zur Besinnung auf verschüttgegangene Instinkte und Bildung ästhetischer Subversionen. Sinnverlorenheit und höherer Sinn bekommen anstößige Vertrautheit. Besinnung schließe auch das Freisetzen des Urleidens mit ein, das mit seinem dionysischen Drang produktive Kräfte expliziere. Nach Sommer könnte der Sinn von Geschichte bei Nietzsche in der „Befriedigung des immer wieder neu entfesselten Spieltriebes“ liegen. Die Basler Waffenbrüder geben unterschiedliche Auskunft nach Ziel und Bedeutung vom *Geist der Historie*.

Die detailreiche Studie ist von einer souveränen Kennerschaft gezeichnet und mit einem stattlichen Apparat sowie Register versehen. Trotz hoher Fachspezifik und teils komplizierter Wendungen, ist das Buch für neugierige Leser zu empfehlen, die sich auf philosophiehistorische Entdeckungen der Basler Professoren einlassen möchten.

Als thematischer Ausblick könnte das Diktum Sommers gelten: „Während sich Overbeck in Aporien schiebt und der Versuchung entgeht, Wissenschaft, eben Historie als neuen Götzen auf den Thron zu heben, ist Nietzsche trotz der Destruktion der Metaphysik zu neuen, diesseitsbezogenen Welttotalerklärungen aufgebrochen.“

Sven Brömsel (Berlin)

Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912)*, mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen (= Ernst Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Friedrich Wilhelm Graf und Volker Drehsen/Gangolf Hübinger/Trutz Rendtorff*, Bd. 5), hg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 1998, 317 S., ISBN 3-11-016114-1.

Klassiker zeichnen sich u. a. dadurch aus, daß sie Fragen aufwerfen, welche auch in späterer Zeit nichts von ihrer Aktualität verloren haben. Ernst Troeltsch, einer der wichtigsten Repräsentanten eines liberalen Protestantismus in der Zeit um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, ist darin ein Klassiker der Theologie, daß er den Problemdruck, welcher seit der Aufklärung auf der Theologie lastet, konsequent an diese weitergegeben hat. Reicht man aber diesen Problemdruck an die Theologie weiter, dann ist damit die Konsequenz einer „Umdenkung des ganzen religiösen Bestandes“ (243) verbunden, was auf eine radikale Umformung der gesamten Theologie hinausläuft. Unter den Bedingungen der modernen Kultur, insbesondere des historischen Bewußtseins, vermag die Theologie nur dann ihren Status als Wissenschaft aufrecht zu erhalten, wenn sie den Theologiebegriff einer konsequenten Historisierung unterzieht und sich als Kulturwissenschaft des Christentums entwirft. Eine solche Fassung des Theologiebegriffs ist selbst schon ein Ausdruck eines gesteigerten Bewußtseins für das Problem, geltende Normen unter den Bedingungen des historischen Denkens zu begründen. Das weit gespannte, verschiedene Disziplinen übergreifende Werk von Ernst Troeltsch hat in dem Grundproblem der Vermittlung von Geschichte und Normativität seine innere Mitte.

Diese Frage ist auch das zentrale Thema der wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Schrift von Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* von 1902, die 1998 als erster Band einer auf 20 Bände konzipierten *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke Troeltschs erschienen ist. Der Stellenwert dieser für die weitere Entwicklung des Denkens von Troeltsch zentralen Schrift, welche auf einen am 3. Oktober 1901 in Mühlacker gehaltenen Vortrag vor den „Freunden der Christlichen Welt“ – einem der einflußreichsten Organe des liberalen Protestantismus im Kaiserreich – zurückgeht, wird von diesem noch im Jahre 1922 unterstrichen. In dem für eine nicht

mehr zustande gekommene Vortragsreise nach England konzipierten Vortrag *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen* charakterisiert Troeltsch die Schrift von 1902 als „Kern und Ausgangspunkt“ seiner wissenschaftlichen Arbeit.

Die Entscheidung der Herausgeber, mit der Schrift über *Die Absolutheit des Christentums die Kritische Gesamtausgabe* der Werke Troeltsch zu eröffnen, entspricht durchaus dem Stellenwert, den Troeltsch selbst dieser Schrift zumaß. Sie ist nicht nur darin repräsentativ, daß sie das Grundproblem von Troeltschs Werk thematisiert, sondern auch Referenzpunkt gegenwärtiger Debatten um den religiösen Pluralismus.

Die Frage nach der Absolutheit des Christentums markiert eine Grundlagenrevision im Theologiebegriff. Diese wiederum ist ein Ausdruck der Orientierungskrise moderner Gesellschaften, die sich insbesondere in der Religion niederschlägt. Denn der in der Frage nach der Absolutheit des Christentums thematisierte Gehalt ist die Frage nach der gesamtgesellschaftlichen Orientierungsfunktion der Religion. Unter den Bedingungen des modernen historischen Denkens läßt sich aber eine solche Absolutheit weder durch offenbarungstheologische Ansprüche, noch durch begriffliche Konstruktionen begründen. „Die Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion ist von historischer Denkweise aus und mit historischen Mitteln unmöglich, und in der Unmöglichkeit dieser Konstruktion ist vieles begründet, was sich in der wissenschaftlichen Theologie unserer Tage matt, unsicher und schattenhaft ausnimmt.“ (137) Die Bestreitung einer begrifflichen Konstruktion der Absolutheit des Christentums beinhaltet weder einen Verzicht auf die Orientierungsfunktion der Religion, noch auf eine Begründung der Geltung des Christentums, sondern das Programm, dessen Geltung mit den methodischen Mitteln des modernen historischen Denkens zu reformulieren. Dies bedeutet jedoch, das Christentum als eine relative historische Erscheinung zu begreifen. „Das Christentum ist in allen Momenten seiner Geschichte eine rein historische Erscheinung mit allen Bedingtheiten einer individuellen historischen Erscheinung wie die andern großen Religionen auch.“ (165) Der von Troeltsch gewählte methodische Zugang zu einer Geltungstheorie des Christentums geht von der unreduzierbaren Mannigfaltigkeit historisch individueller Gestalten aus. Die Einreihung des Christentums und seines Geltungsanspruches in die Geschichte und sein Verständnis als einer historischen Erscheinung neben anderen bedeutet jedoch nicht, daß damit einem prinzipiellen Relati-

vismus das Wort geredet werden soll. Zwar ist die Geschichte der einzige Boden, aus dem Geltungsansprüche erwachsen, aber eine gehaltvolle Theorie des religiösen Pluralismus erschöpft sich nach Troeltsch nicht in der bloßen Konstatierung der vorliegenden Pluralität. Das Verfahren, welches Troeltsch einschlägt, besteht in einem konstruktiven Umgang mit dem Pluralismus, und zwar in Form einer methodisch kontrollierten Reduktion der geschichtlich erhobenen Mannigfaltigkeit von religiösen Geltungsansprüchen. „Es wäre eine große Täuschung, den historischen Relativismus so zu verstehen, als gäbe es eine unbegrenzte Menge solcher kämpfender Werte. [...] Die Erfahrung zeigt, daß es überaus wenig solcher Werte gibt, und daß wirkliche Erschließungen neuer geistiger Ziele überaus selten gewesen sind.“ (172) Bei näherem Zusehen, so Troeltsch, ergeben sich nur zwei Idealtypen von Religionen, nämlich einerseits „die aus gemeinsamem Stamme erwachsenen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islams, andererseits [...] die großen östlichen Religionen, de[r] Brahmanismus und <vor allem de[r]> Buddhismus“ (173), sowie deren jeweilige philosophische Umformungen. Der methodische Ausgang des historischen Denkens von der Mannigfaltigkeit individueller historischer Wertbildungen und Geltungsansprüche führt so gerade nicht zu einem grenzenlosen Relativismus, sondern zu einer konstruktiven Deutung vorliegender Pluralität und damit zu einem qualifizierten Pluralismus.

Werte und Normen entstehen in der Geschichte. Diese sind nicht von ihrer individuellen Bedingtheit und Relativität zu lösen. Aus der „Historie selbst“ entwächst damit die Forderung nach einer „geschichtsphilosophischen Zusammenfassung und Wertung“ (171) und damit zu einem Übergang von der Historie zur Geschichtsphilosophie. Mit der geschichtsphilosophischen Stellungnahme zu den geschichtlich vermittelten Geltungsansprüchen ist das Problem eines Maßstabes verbunden, welcher eine Abstufung dieser Ansprüche erlaubt. Dieser Maßstab kann weder einer als absolut vorausgesetzten Offenbarung entnommen werden, noch a priori aus dem Begriff der Religion abgeleitet werden. Soll der Maßstab nicht der Einsicht widersprechen, daß Normen in der Geschichte gebildet werden, dann kann er selbst nur in einer geschichtlich konkreten Religion wurzeln und muß für jede Zeit neu gebildet werden. „Er ist selbst erst das Erzeugnis der besonderen geschichtlichen Lage und das Mittel ihrer Weiterbildung, nicht die ruhende und fertige Idee, nach deren Regel der Prozeß abläuft.“ (176) Als derart

aufgegebene Synthesis ist der geschichtsphilosophische Maßstab „Sache der persönlichen Ueberzeugung und im letzten Grunde subjektiv“ (177). So wenig dieser Maßstab der historischen Einsicht in die individuelle Bedingtheit von historischen Geltungsansprüchen widerspricht, so wenig ist er ein Plädoyer für subjektive Willkür. Verdankt er sich doch der methodisch kontrollierten „vergleichenden Ueberschau und der inneren Durcharbeitung der hypothetisch nachempfundenen Werte“ (191). Die konsequent historische Betrachtung des Christentums und dessen Einreihung in die Religionsgeschichte schließt zwar den Begriff einer absoluten Religion und deren Realisierung im historischen Christentum aus, nicht jedoch die „Anerkennung des Christentums als der uns geltenden höchsten religiösen Wahrheit“ (190). Troeltschs These von der Höchstgeltung des Christentums fußt inhaltlich auf der Bestimmung, daß das Christentum unter den großen „Erlösungsreligionen“ (193) „die volle und prinzipielle Loslösung Gottes und der Seelen von der Welt, die Erhebung beider in die Sphäre der die Natur gestaltenden, überwindenden und unbedingte Werte verwirklichenden Persönlichkeit“ (193) hervorgebracht hat. Dadurch, daß es „der einzige vollkommene Bruch mit den Grenzen und Bedingungen der Naturreligion“ (195) ist, vermag das Christentum die Idee der Persönlichkeit auszubilden. Mit dem Gedanken der Persönlichkeit, dem in Troeltschs Schrift eine Schlüsselfunktion zukommt, lassen sich in der Freiheitsgeschichte der europäischen Moderne genuin christliche Momente identifizieren. Um diese Identifikation und Rekonstruktion historisch entstandener geistiger Gehalte in der modernen, ausdifferenzierten Kultur leisten zu können, muß sich die Theologie für die modernen Geistes- und Sozialwissenschaften öffnen und zu einer Kulturwissenschaft ausgearbeitet werden, ein Weg, den Troeltsch konsequent eingeschlagen hat.

Die Schrift über *Die Absolutheit des Christentums* ist in der Tat ein Schlüsseltext für das Werk von Troeltsch. Nicht nur, daß sie eine umfassende kulturtheoretische Perspektive andeutet, sondern auch die internen Probleme der Schrift, wie etwa die allzu umstandslose Rede von dem Christentum als dem Konvergenzpunkt der religionsgeschichtlichen Entwicklung (vgl. 197, 228) sowie die damit verbundene geschichtsphilosophische These einer immanenten Teleologie (vgl. 180, 228), treiben das Denken von Troeltsch weiter.

Mit der *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke von Ernst Troeltsch erfüllen die Herausgeber – Theologen und Historiker – ein schon lange überfälliges forschungsgeschichtliches Desiderat. Die

Ausgabe folgt editorischen Grundsätzen auf höchstem Niveau. Der Text der Schrift über *Die Absolutheit des Christentums* wird in seinen verschiedenen Entwicklungsstufen einschließlich der handschriftlichen Zusätze von Troeltsch dokumentiert. Dem Leser wird es dadurch möglich, die nicht unerheblichen Differenzen zwischen der Erstauflage von 1902 und der Zweitauflage von 1912 zu verfolgen. Die ausführliche Einleitung (1–50) gibt einen guten Einblick in den theologiegeschichtlichen Hintergrund des Vortrages von 1901 sowie der darauf fußenden Schrift von 1902 und deren Überarbeitung von 1912. Die editorischen Berichte zu den Thesen von 1901 (51–53) und zu dem Text der Schrift (57–80) informieren über die Werksgeschichte. Im Anhang werden die Thesen des zweiten Referenten der Tagung von Mühlacker zugänglich gemacht (Max Christlieb: Thesen zu dem am 3. Oktober in der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt in Mühlacker gehaltenen Vortrag über *Die Absolutheit des Christentums und die Mission*, 245–246) sowie Thesen von Troeltschs Heidelberger Kollegen Adolf Deißmann, welche ursprünglich als Grundlage einer Diskussion mit Troeltsch abgefaßt und 1902 in der Zeitschrift *Die Christliche Welt* publiziert wurden (Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 246–248). Biogramme erschließen von Troeltsch im Text genannte Personen (249–266), und zwei Literaturverzeichnisse bieten die von Troeltsch zitierte Literatur sowie die von den Herausgebern herangezogene Literatur (267–290). Durch die Kommentierung der Texte wird die von Troeltsch genannte Literatur präzisiert sowie der literarische Hintergrund in der damaligen Diskussion für den Leser erhellt. Personen und Sachregister (291–311) erschließen den Band, und eine Seitenkonkordanz der verschiedenen Ausgaben der Schrift ermöglicht den Vergleich mit anderen Ausgaben, etwa der verbreiteten Taschenbuchausgabe von *Trutz Rendtorff*.

Mit dem Text *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* liegt ein gelungener und repräsentativer Band vor, der die *Kritische Gesamtausgabe* der Werke Troeltschs eröffnet. Die Edition von historisch-kritischen Gesamtausgaben, etwa von Schelling, Fichte oder Schleiermacher, haben immer auch einen Anstoß für die jeweilige Forschung bedeutet. Auch im Falle der Troeltsch-Ausgabe steht zu erwarten, daß sie ein Anstoß für eine neue und weitergehende Beschäftigung mit dem Werk des herausragenden Theologen, Historiker, Philosophen und Kulturwissenschaftler bedeuten wird.

Christian Danz (Jena)

Paul Tillich, *Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Erster Teil (= Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd. X)*, hg. von Erdmann Sturm, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 1999, 478 S., ISBN 3-11-016579-1.

Paul Tillich, *Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Zweiter Teil (= Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd. XI)*, hg. von Erdmann Sturm, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 1999, 494 S., ISBN 3-11-016580-5.

Die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und moderner Kultur gehört zu den zentralen Themen moderner protestantischer Theologie. Dieses Grundproblem stellt auch die innere Mitte des Werkes des Theologen und Philosophen Paul Tillich (1886–1965) dar. Dies dokumentieren nicht nur zahllose Beiträge Tillichs, sondern ebenso dessen bekannte Formel, Religion sei die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion. Die von Erdmann Sturm unter dem Titel *Religion, Kultur, Gesellschaft* (im Folgenden werden die Bände lediglich mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert) herausgegebenen 80 Texte aus dem Nachlaß Tillichs, bei denen es sich um bisher unpublizierte Manuskripte, Entwürfe und Vorarbeiten aus dessen deutscher Zeit handelt, erweitern die Quellenbasis für die Rekonstruktion der Kulturtheologie des jungen Tillich. Nicht nur, daß wichtige systematische Texte Tillichs, wie der Entwurf *Rechtfertigung und Zweifel* (X, 127–230) oder *Das System der religiösen Erkenntnis* (XI, 76–174) zugänglich geworden sind, sondern auch die Entwürfe und Vorarbeiten zu schon veröffentlichten Texten Tillichs geben einen Einblick in die oft komplizierte Entstehungsgeschichte dieser Texte.

Ihre systematische Mitte finden die Texte Tillichs in der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur unter den Bedingungen der Neuzeit. Dies sei, so Tillich, „das Grundproblem der Religionsphilosophie“ (X, 454). Die publizierten Texte lassen die verschiedenen Anläufe Tillichs erkennen, einen Begriff von Religion zu konzipieren, der es erlaubt, an einer Funktion der Religion für die moderne Kultur festzuhalten, ohne daß diese zu einer separaten Funktion neben anderen Kulturfunktionen wird. Dieses religionsphilosophische Programm ist dem um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert zunehmend in der deutschen Gesellschaft durch-

schlagenden Modernisierungsprozeß geschuldet. Die Ausarbeitung einer Religionsphilosophie dient der Analyse der Krisenhaftigkeit der modernen Gesellschaft sowie deren konstruktiver Bearbeitung. Hiermit ist die These verbunden, daß die Religion für die Orientierungsprobleme der modernen Gesellschaft eine zentrale Funktion innehat. Die Begriffe Religion, Kultur, Gesellschaft, welche der Herausgeber als Titel der beiden Bände gewählt hat, können als Leitbegriffe für eine kurze Darstellung der Bände dienen.

(1.) Tillich entwickelt seinen Begriff der Religion in Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie Schellings. Neben den beiden Dissertationen Tillichs zu Schelling ist mit *Gott und das Absolute bei Schelling* [1910] (X, 9–54) nun eine weitere umfangreiche Darstellung der Philosophie Schellings durch Tillich zugänglich. Anders als in den bisherigen Texten wird Schellings Philosophie hier von vornherein auf die zeitgenössische theologische Debatte bezogen. Diese habe, so Tillich, ihr Zentrum in der Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie, deren Kern wiederum die Frage nach der Absolutheit des Christentums sei. „Das Problem in dieser Formulierung klar erkannt und mit allen Mitteln seiner philosophischen Genialität durchgeführt zu haben, ist Schellings Bedeutung für die theologische Debatte der Gegenwart.“ (X, 11) Schelling empfiehlt sich der zeitgenössischen Theologie durch eine Fassung des Religionsbegriffes, die es erlaubt, den Wesensbegriff der Religion mit der geschichtlichen Entwicklung der Religion zu verknüpfen. Dadurch, daß Schelling mit der Duplizität von Gott und Absolutem arbeitet, gelangt er zu einem Religionsbegriff, der auf der Geistigkeit des Menschen als solcher fußt. Damit kann er nicht nur als Alternative zu Religionsbegriffen auftreten, welche auf der Ebene der Bewußtseinsfunktionen konzipiert sind, sondern ebenso an der Absolutheit der Religion festhalten. Religion beruht auf der grundlegenden Einheitsfunktion des Bewußtseins und ist aus diesem Grund von den Bewußtseinsfunktionen Denken, Handeln und Gefühl sowohl kategorial unterschieden als auch auf diese bezogen. Dieser Religionsbegriff wird von Tillich nach dem Ersten Weltkrieg weiterentwickelt und in seinen Konsequenzen entfaltet. Der Begriff eines Unbedingtheitserlebnisses avanciert in den beiden 1919 entstandenen Fassungen *Rechtfertigung und Zweifel* (X, 127–230) zum zentralen Begriff der Religionstheorie. Das Erlebnis des Unbedingten meint eine fundamentale Erfahrung von Sinnerfüllung. Tillich stellt damit seine an Schelling gewonnene Religionstheorie

um und faßt den Begriff des Unbedingten im Rahmen einer Sinntheorie. „Das Unbedingte‘ ist ein *Sinn*, aber nicht ein einzelner Sinn, denn jeder einzelne Sinn steht unter dem Zweifel und könnte den Zweifler nicht rechtfertigen. Das Unbedingte ist der Sinn schlechthin, der Ausdruck dafür, daß überhaupt ein Sinn ist, die Setzung der Sinnsphäre. Indem das Ich das Unbedingte bejaht, bejaht es zugleich sich selbst als sinnvoll, erhält es erst einen Sinn.“ (X, 169f.) Die Sinntheorie als Explikationsrahmen der Religionstheorie bot Tillich nach dem Ersten Weltkrieg nicht nur die Möglichkeit eines kritischen Anschlusses an verschiedene neukantianische Theorien, sondern auch, das Verhältnis von Religion und Kultur so zu fassen, daß ebenso deren notwendige Unterscheidung, wie deren Bezug deutlich werden. Die in diesem wichtigen systematischen Entwurf von 1919 skizzierte Religionstheorie bleibt für die weitere Entwicklung Tillichs in Geltung, lediglich terminologisch erfährt sie Modifikationen. So spricht Tillich zu Beginn der zwanziger Jahre nicht mehr von Unbedingtheitserlebnis, sondern von Religion als ‚Richtung auf das Unbedingte‘ (vgl. X, 286), und in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre bestimmt er dann Religion als ‚das, was uns unbedingt angeht‘ (vgl. XI, 112). Gemeint ist mit diesen verschiedenen Formeln immer, daß Religion die grundlegende Form menschlicher Sinnerfassung sei (X, 412; XI, 84).

(2.) Dieser Begriff der Religion impliziert ein bestimmtes Verhältnis von Religion und Kultur. Tillich vertritt einen weiten bewußtseinstheoretischen Kulturbegriff. „Kultur ist jede Tätigkeit, die aufnehmend oder gestaltend die Wirklichkeit formt nach den jenen Funktionen immanenten Gesetzen des Theoretischen oder Praktischen.“ (X, 277) Fußt die Religion auf der grundlegenden Einheitsfunktion des Bewußtseins, so kann sich diese nicht anders als in den Bewußtseinsfunktionen Denken, Handeln und Gefühl manifestieren. Hiermit ist eine doppelte Konsequenz verbunden: Einmal die, daß sich Religion grundsätzlich nur als Kultur realisieren kann. „In der Religion soll das Unbedingte als Unbedingtes erreicht werden, ohne das Medium der Kulturformen. Aber das geht nicht. Sie braucht die endlichen Formen, sie wird, sobald sie lebt, selbst Kultur, menschliche Aktivität in endlichen Formen.“ (X, 286) Und zum anderen die, daß der Religionsbegriff sich verdoppelt, nämlich in einen Wesensbegriff der Religion, der für die grundlegende Einheitsfunktion des Geistes steht, und in einen Begriff einer bestimmten geschichtlich auftretenden Religion. Die geschichtlich auftretende Religion steht nach Tillich

tendenziell in der Gefahr, ihre endlichen Formen absolut zu setzen. Dadurch wird die Religion dämonisch. „Die Religion an Stelle Gottes, das ist das Verhängnis aller Religion. Darum gibt es nur eine Form des Antichrist: die Religion.“ (X, 286). Die theologische Religionskritik der sogenannten Dialektischen Theologie wird von Tillich so rezipiert, daß der Offenbarungsbegriff nicht gegen den Religionsbegriff ausgespielt wird. Demzufolge ist die Kritik an der Religion nicht eine einseitig isolierte göttliche Offenbarung, sondern selbst Religion. Eine adäquate Realisierung der Religion liegt da vor, wo sie die ihr eigentümliche Dialektik durchschaut. Religiöses Bewußtsein zeichnet sich damit durch eine eigentümliche Reflexivität aus. Es oszilliert zwischen Formsetzung und Formzerstörung (vgl. X, 172). Tillich hat diese Dialektik des religiösen Bewußtseins in dem Symbolbegriff festgehalten und diesen in den zwanziger Jahren durch den Begriff der ‚Vertretung‘ präzisiert und von anderen alternativen Symbolbegriffen abgegrenzt (vgl. XI, 129–132). „Zwischen dem, der die ‚Stelle‘ hat, und dem, der sie vertretend einnimmt, muß normalerweise ein Wesenszusammenhang bestehen; einen solchen Wesenszusammenhang drückt das Wort Symbol = ‚Zusammen-Wurf‘ ursprünglich aus; es hat diesen Sinn fast völlig eingebüßt, während er in ‚Vertretung‘ noch deutlich zum Ausdruck kommt.“ (XI, 131) Einer Religion, welche die ihr eigene Dialektik durchschaut und die sich als Symbolbewußtsein konstituiert, kommt nun eine zentrale Funktion für die moderne Kultur zu. Sie tritt nämlich nicht in Konkurrenz zu den autonomen Kulturformen, sondern sie thematisiert den in diesen bereits in Anspruch genommenen unverfügbaren Sinn. „Alle Sinnerfüllung lebt von der Voraussetzung eines unbedingten Sinnes; ohne ihn würde jeder Einzelsinn in den Abgrund des Sinnlosen fallen.“ (X, 336) Der Religion obliegt die Funktion, die Voraussetzung des Sinnes und damit dessen Kontingenz zu thematisieren. Infolge dieser Funktionsbestimmung kommt der Religion eine gesamtgesellschaftliche Orientierungsfunktion zu, ohne daß es zu einem prinzipiellen Konflikt zwischen Religion und moderner Kultur kommen muß.

(3.) Diese in ihren Grundzügen skizzierte Religionstheorie wird von Tillich zeitdiagnostisch gewendet. Die Weite der Themen, welche Tillich in seine Gesellschaftsanalysen einbezieht, deuten Entwürfe wie *Religion und Großstadt* (XI, 189–195) und *Religion und Technik* (XI, 248 f.) an. Tillichs Zeitdiagnose fußt auf einer im Anschluß an Schelling und in Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch konzipierten Geschichtsphilosophie (vgl.

X, 335–350; 426–431; XI, 175–188; 291–298). Sie wird zur Grundwissenschaft der Theologie. Der Theologe, so Tillich, kann „die Geschichtsphilosophie nicht ablehnen, denn durch sie tritt er aus der Enge einer auf eine rein zufällige Erscheinung gerichteten Sekte in die Weite des weltgeschichtlichen Horizontes, wie es die Theologie durch die Lehre vom Logos und Geist allezeit getan hat“ (X, 429). Damit wird aber auch die geschichtsphilosophisch ausgerichtete Theologie zur zentralen Disziplin der Gegenwartsidee. Tillich geht es in seinen Analysen nicht nur um eine Diagnose der Krise der modernen Gesellschaft (vgl. X, 293–302), sondern um deren konstruktive Bearbeitung, genauer, um die Konstitution eines geschichtlichen Handlungssubjektes, welches in der Lage ist, die Krise der Kultur zu überwinden. Der Leitbegriff von Tillichs geschichtsphilosophischem Krisenbewältigungsprogramm ist der religiöse Sozialismus. Ihm kommt nicht nur eine gesamtgesellschaftliche Integrationsfunktion zu, sondern er ist zugleich auch der Ort, an dem das theologisch konstruierte kollektive Handlungssubjekt positiviert wird. Die in dem Band veröffentlichten Texte zum religiösen Sozialismus behandeln nicht nur theoretische Überlegungen zu dessen Gestalt, sondern umfassen ebenso pragmatische, welche bis zu konkreten Aufgabenstellungen reichen (vgl. X, 256). Das Ziel des religiösen Sozialismus nennt Tillich Theonomie (vgl. X, 466). Sie stellt eine adäquate Vermittlung von Religion und moderner Gesellschaft dar. Die gesellschaftliche Sinnverwirklichung, welche Tillich mit dem Begriff Theonomie deutet, bleibt jedoch fragmentarisch und auf die ideale Verwirklichung der Theonomie als regulatives Ziel der Geschichte bezogen.

Die zentralen Begriffe von Tillichs Geschichtsphilosophie sind Gestalt, Form und Gehalt. Sie stellen das analytische Instrumentarium für seine Gesellschaftsdiagnose bereit. „Die Kulturform und der Kulturgehalt: die Form als das Realisierungsmittel, das, was zur Eigenheit bringt. Aber davon unterschieden das, was gefordert wird, der Gehalt.“ (X, 308) Tillich geht von einer durchgehenden Korrelation von Form und Gehalt aus. Die aktuelle Synthese beider Momente nennt Tillich im Anschluß an die Gestaltpsychologie Gestalt. Die in dieser festgehaltene Korrelation kann zwar nicht aufgelöst werden, es ist jedoch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die autonome Form den Gehalt dominiert und sich von diesem loszureißen versucht. Eine Gesellschaft, in der Sinn durch die autonomen Formen verwirklicht werden soll, nennt Tillich ‚in sich ruhende Endlichkeit‘ (vgl. XI, 23). Diese identifiziert er in den zwanziger

Jahren mit dem Bürgertum bzw. mit dem Geist der bürgerlichen Gesellschaft. „Der Geist der bürgerlichen (industriellen) Gesellschaft ist zu definieren als der auf sich gestellte, die Wirklichkeit vergegenständlichende, rational d. h. auf einfachste rechenhafte Elemente analysierende und zu Zwecken wieder zusammenstellende Geist, in dem der Träger dieser Rationalität Selbstzweck ist.“ (XI, 358) Die in sich kreisende Autonomie wird leer und ist daher anfällig für Ursprungsmythen als neuen Sinnstiftungspotentialen (vgl. XI, 399–448). In seiner Kritik am Bürgertum und der Atomisierung der Gesellschaft infolge von Modernisierung und Industrialisierung stimmt Tillich mit vielen protestantischen Theologen seiner Zeit überein. Seine Konzeption des religiösen Sozialismus zielt jedoch nicht auf eine Kritik der Autonomie überhaupt. So notiert er in einem Entwurf von 1931/32, der den Titel *Autorität und Freiheit* trägt: „Heutiges Problem: Rettung der Autonomie.“ (XI, 384) Auch der von Tillich durchgehend festgehaltene Rechtsgedanke (vgl. XI, 226 ff.), der auf der wechselseitigen Anerkennung von freien Individuen fußt, widersetzt sich totalitären gesellschaftlichen Erneuerungsprogrammen und unterscheidet ihn von anderen theologischen Kritikern der Weimarer Republik.

(4) Die Texte sind vom Herausgeber chronologisch geordnet und mit erläuternden Anmerkungen versehen. Personen- und Sachregister erschließen die Bände. Kurze editorische Berichte geben Auskunft über die veröffentlichten Handschriften und die Editionsregeln. Einige kleine Fehler sind bei der Edition unterlaufen. So ist Hermann Cohens posthum veröffentlichte Religionsphilosophie *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* in erster Auflage nicht 1913, sondern 1919 erschienen (vgl. X, 357 Anm. 1).

Die beiden Bände werden in jeder Hinsicht die Forschung zu dem jungen Tillich befördern. Es bleibt zu hoffen, daß weitere Manuskripte aus dem Nachlaß Tillichs ediert werden.

Christian Danz (Jena)

Arno Baruzzi, *Europas Autonomie*, Ergon Verlag, Würzburg 1999, 160 S., ISBN 3-933563-12-7.

Arno Baruzzi, *Philosophieren mit Jaspers und Heidegger*, Ergon Verlag, Würzburg 1999, 129 S., ISBN 3-933563-11-9.

Um 1524 herum erschien in der europäischen Öffentlichkeit ein Tafelbild mit einem Erasmus

von Rotterdam zugeschriebenen Epigramm. Hingestellt in die beginnende Spaltung der Christenheit trug dies Tafelbild zweifellos polemische Züge, und zwar gerade deshalb, weil das beige-stellte Epigramm den Untergang oder die Zerstückelung, ja Vergewaltigung „Europas“ durch jene Glaubensspaltung, den Beginn nationalstaatlichen Denkens und die Unterwerfung unter die Macht des Geldes beklagte. Insofern waren bzw. sind Bild wie Text eine Figur der Kritik, des Endes und des – ex post konstatabaren – Überganges.

Eine von der Intention oder Struktur her ähnliche Position vertritt Arno Baruzzi in seinen beiden Büchern *Europas Autonomie* (EA) und *Philosophieren mit Jaspers und Heidegger* (PJH). Beide Werke bilden eine Einheit, kreisen um ganz ähnliche Problembeschreibungen und spiegeln sich in gewisser Weise damit wechselseitig ineinander. Sie sollten daher gemeinsam gelesen werden, nicht zuletzt auch deshalb, weil diese Spiegelungen doch auch gewisse Akzentverschiebungen sichtbar werden lassen. Der Kontext, in dem Baruzzi beide Schriften ansiedelt, unterscheidet sich natürlich von dem des Erasmus, läßt aber doch auch Parallelen erkennen.

Baruzzis Philosophieren setzt mit aktuellen Zusammenhängen und Konstellationen in Europa ein, um deren Genese, Struktur und Form in einer philosophischen Archäologie genauer zu bestimmen. Dies führt ihn zurück ungefähr in jene Zeit, in der das genannte Tafelbild gemacht wurde. Im Umbruch vom 15. zum 16. Jahrhundert meldet sich, so Baruzzi, nämlich im europäischen Denken die Vorstellung und Konzeption der Autonomie. Formuliert zunächst im Rahmen begründungstheoretischer Auseinandersetzungen um die Erkennbarkeit der Welt und die Würde des Menschen (etwa bei Giovanni Pico della Mirandola), wandert der Gedanke der Autonomie zügig in die vier Felder von „Wissenschaft, Medien, Politik, Wirtschaft und Geld“ (EA, S. 40) ein. Auf je eigene Weise formt er sich dort und bereicherspezifisch zu einer Art Syndrom aus, das besagt, daß der Mensch „sich und seine Welt herstellen will“ (EA, S. 53). So wird aus der Autonomie die legitime Aufforderung zur Selbst- wie Weltproduktion des europäischen Menschen. Seitdem beherrscht das europäische Denken und Handeln in den genannten vier Feldern der Gedanke des Herstellens. Aus dieser Sicht der Dinge heraus präsentiert Baruzzi dann seine These über die gegenwärtige Verfassung: „In diesen vier Strukturen vollzieht sich die radikale Autonomie, vollendet sich die Geschichte der europäischen Selbstbestimmung“ (EA, S. 40).

Die Vollendung ist jedoch durchaus dialektisch

und ambivalent, was der obige genitivus subjectivus und objectivus schon anklingen läßt. Einerseits ist die Vollendung die höchste Form der Zentralität des Menschen, der alles von sich aus vermißt und konstruiert. Andererseits rückt der Mensch in jene vier gemachten Strukturen ein, die ihrerseits Herrschaft über ihn gewinnen. So ist die „Selbstproduktion“ unweigerlich mit „Selbsterstörung“ gekoppelt (EA, S. 54.). Ohne hier im einzelnen auf die Darstellung dieses Umschlages von Würde hin zu Ent-Würdigung und Vernichtung in allen Feldern eingehen zu wollen, soll der Bereich der Politik oder des Politischen etwas näher beleuchtet werden. Und zwar deshalb, weil nicht nur angesichts möglicher Welt- wie Selbstvernichtung die Frage nach der Verfassung des politischen Aufenthalts zentral wird (EA, S. 54), sondern weil letztlich „alle großen Philosophen (...) auf das Politische zielen“, wie Baruzzi auch in PJH (S. 27) bemerkt.

Baruzzi sieht nämlich die politische Autonomie der Neuzeit in einer Sackgasse angelangt. Autonomie und Würde fungieren einerseits als verfassungsrechtliche Bastionen, an denen sich staatliches Handeln bricht (EA, S. 76–85), andererseits delegiert der autonome Mensch die Bestimmung und damit Begrenzung von Autonomie gerade an jenen Staat (EA, S. 91). Damit aber tritt das Problem der Vermittlung von beidem (Mensch und Staat) ins Blickfeld, das Politische also. Vermittlung wird Baruzzi nun zur Medialität insgesamt. Diese bezieht sich nicht allein auf Formen von Repräsentation und Partizipation, nicht allein auf die mehr oder weniger klassischen Medien der Moderne, sondern meint eine Gesamtstruktur, in der alles mit allem vermittelt ist bzw. vermittelt wird. Das zunächst für den Verfasser Entscheidende der universalen Vermittlung besteht darin, daß sie eine Beweglichkeit bedeutet, die grenzenlos und ziellos, letztlich automatisch vor sich geht. „Was ist wichtig? Daß die Medien funktionieren und daß Medialität stattfindet, in der wir eine höchste Form von Beweglichkeit erfahren, in der sich alle und alles bewegen lassen“ (EA, S. 96). Das Politische wird damit aber zu einem grenzenlosen Geschehen, das jeden Aufenthalt und Anhalt verliert, und zugleich alles gleich-gültig werden läßt. Diese Struktur konfrontiert Baruzzi anschließend mit dem Verständnis von polis, wie es Platon und Aristoteles ausgesprochen haben. Besonders wichtig erscheint dabei der *nomos* und die Güterordnung, die als „Voraussetzung gegenüber allen Selbstsetzungen“ (EA, S. 105) anzusehen sind. So rückt des Gemeinschaftliche in den Blick, und Baruzzi stellt die Frage, ob angesichts

der ethischen Überforderung des Einzelnen und angesichts der Ent- und Umwertung aller Güter eine europäische Rechtsordnung in der Lage sein kann, eine „rechte Einteilung“ zu schaffen, die eine „Ordnung und Einteilung der menschlichen Angelegenheiten in Bezug auf die Natur, in Bezug auf die Gesellschaft, im Bezug auf die Geschichte“ ist (EA, S. 106). Diese europäische Rechtsordnung habe zuallererst zu erkennen, daß Politik der Raum des Gemeinsamen sei, und zugleich zu vermitteln, daß „die politische Gemeinschaft höherrangig anzusiedeln“ ist „als das Individuelle und Private“ (EA, S. 106). So könne dann zum einen an das antike Verständnis angeschlossen, zum anderen die europäische politeia als „Lebensform“ (EA, S. 141) und Raum der Einheit der Vernunft (*homonoiia*) verwirklicht werden, in der eine Einteilung der politisch wesentlichen Güter gelinge.

Terminieren Baruzzis Überlegungen in *Autonomie Europas* zumindest in der Möglichkeit eines europäischen *nomos*, der das Politische restituiert, so enden die Überlegungen in *Philosophieren mit Jaspers und Heidegger* deutlich skeptischer. Jaspers und Heidegger werden hierbei sowohl als diejenigen Philosophen präsentiert, die die aus der Autonomie fließende Konzeption der Machbarkeit denkerisch an ihr Ende getrieben haben und deshalb eine Diagnose der Gegenwart vollbrachten, als auch als Denker, die auf je eigene Weise das Existieren des Menschen als wesenhaftes Transzendieren auffassten, das selbst nie in den Griff und Besitz zu bringen ist. Damit fungieren beide Philosophen in gewisser Weise als modernes Gegenstück zu Platon und Aristoteles. Dies dadurch, daß sie den Machbarkeitswahn der Neuzeit bis zum Verschwinden des Menschen in der Medialität und Beweglichkeit aufzeigten (PJH, S. 43–63). Diese Ausführungen schließen an *Europas Autonomie* direkt und rekapitulierend an. Simultan dazu betonen beide Philosophen aber auch das Unverfügbare menschlicher Ek-sistenz, das auf ein Umgreifendes und Gemeinsames hinweist, wie Platon einst auf die unverfügbare Idee des Guten gedeutet habe. Bemerkenswert ist, daß Baruzzi im letzten Punkt massive Kritik an Heidegger formuliert. Heidegger habe die Ek-sistenz des Daseins mit der Ek-sistenz des Politisch-Völkischen kurzgeschlossen und damit der politischen Gleichschaltung das Wort geredet (PJH, S. 36). Diese Denkirre habe sich auch nach dem 2. Weltkrieg nicht geändert, denn: „Heidegger (...) bringt uns in eine unvergleichlich verlegenere Bildsituation: auf den Führer schauen oder dann auf einen Gott. Führt hierher der Weg der Freiheit und Wahrheit im Sinne des Offenen und d.h., platonisch wie

heideggerisch gesprochen, des sich Zeigenden wie Verschließenden?“ (PJH, S. 40). Bleibt das Politische bei Heidegger katastrophal, so können wir doch auch lernen, daß der autonome Mensch im berechnenden, vorstellenden und diskursiven Denken nicht aufgeht (71–81). Im Unterschied aber zu *Europas Autonomie* zögert Baruzzi am Ende mit der Möglichkeit des Rückgriffs auf Platons Politeia und der Form des politischen Dialogs und Urteilens im Raum der „*homonoia*“ (S. 116) als Art Remedur für die einebnende Struktur medialer Automation. Der politische Dialog „scheint mehr denn je zu mißlingen. (Er) muß wohl auch mißlingen, weil wir in unserem Zeitalter, dem Zeitlauf des Anspruchs, in nichts und vor nichts haltmachen, immer weitergehen, das Leben, die Lebendigkeit zur Beweglichkeit geworden ist. Dem entspricht, darin rotiert der Diskurs. Alles ist in Bewegung, dem würde am wenigsten entsprechen, wenn wir mit Grundbegriffen etwas sagen wollten“ (S. 116). Wenn denn eine Gestalt des Denkens gleichsam alt geworden ist, kann sie schwerlich verjüngt werden, wenn man in die Zeit vor ihrer Geburt zurückspringt. So bleibt ein Zweifel, der zwar mit Unbehagen doch im Ende verbleibt ohne schon Übergang sein zu können oder zu wollen. Das macht schließlich die Stärke des Buches aus, wenngleich man die in der Zuspitzung griffige Sicht des Politischen in Neuzeit und Gegenwart politologisch durchaus auch anders sehen kann.

Alexander Thumfart (Erfurt)

Max Müller, *Macht und Gewalt. Prolegomena einer politischen Philosophie*, hrsg. u. komm. von Anton Bösl (Alber-Reihe Philosophie), Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1999, 194 S., ISBN 3-495-47965-1.

1. Als Max Müller 1994 starb, beschäftigte er sich mit einer Phänomenologie von Macht, Gewalt und ihrem wechselseitigem Verhältnis: dem ‚und‘, das beide Phänomene in eine Beziehung zueinander setzt. Dieses Projekt blieb, wenn auch fortgeschritten, unvollendet. Anton Bösl hat nun Müllers (bereits in teils modifizierter Weise veröffentlichten) Gedanken zu Macht und Gewalt einschließlich zahlreicher Arbeitsnotizen herausgegeben und mit einem Kommentar versehen. Der Kommentar von Bösl faßt den Gedankengang von *Macht und Gewalt* zusammen und situiert die in diesem Werk entfaltenen Gedanken vor dem Hintergrund des Gesamtwerkes Müllers. Bösl analy-

siert mit Blick auf die veröffentlichten Werke Max Müllers sowie auf bislang noch nicht veröffentlichte Vorlesungsnachschriften, wie Müller ‚Macht‘ und ‚Gewalt‘ – mit und gegen Aristoteles, der hier neben Heidegger der philosophische Hauptgesprächspartner Müllers ist – verstanden hat. Er deutet Müllers *Macht und Gewalt* als „Schlüssel ... für eine Auslegung seiner Philosophie als theologisch fundierter politischer Philosophie“ (183). Müllers „zutiefst politische“ Welt-sicht sei damit vor dem Hintergrund seines geschichtlichen und theologischen Verständnisses der Wirklichkeit zu verstehen.

Müllers phänomenologische Erkundung von Macht, Gewalt und damit zusammenhängenden Phänomenen wie der Autorität, der Würde des Seins oder dem Wert und der Würde des Kompromisses verstehen sich als Prolegomena einer politischen Philosophie. Konkrete Handlungsanweisungen – vielleicht abgesehen von den Überlegungen zur Rolle des Kompromisses, die am weitesten den Bereich der Prolegomena überschreiten – wird man daher nicht erwarten dürfen, sondern grundlegende Gedanken, die sich in hohem Maße dem Philosophieren Martin Heideggers verdanken und doch auch (sehr kritisch) über Heidegger hinausgehen – nicht nur was die Interpretation der abendländisch-europäischen Philosophiegeschichte betrifft. Mit Blick auf die Diskussion um die ethische und politische Dimension des Denkens Heideggers weisen diese Aufzeichnungen daher eine besondere Bedeutung auf.

Müller zeigt, wie Denken fromm-vernehmend sein kann, ohne in einen Quietismus der (prinzipiellen) Handlungsverweigerung oder in einen leeren Formalismus zu verfallen. Nicht das unfromme, be-greifende, ‚machende‘ oder manipulativ Wirklichkeit konstruierende Denken, sondern das Hören der geschichtlichen Vernunft auf den Anspruch einer nicht von Menschen machbaren Wirklichkeit und ihrer Anforderungen lege, so der Kern der Gedanken Max Müllers, den Grund des Politischen. Gegen das Verständnis von Geschichte als fortschreitende emanzipative Bewegung und als Realisierung zuvor autonom festgesetzter Ziele und Zwecke stellt Müller – in großer Nähe zu Joachim Ritter und seinen Schülern – ein Verständnis des Geschichtlichen, das die komplementäre Bedeutung von Herkunft und Zukunft beschreibt, und eine politische Handlungstheorie, für die Gelassenheit wie auch das Wagnis, im Kompromiß eine gemeinsame und ungewisse Zukunft zu begehnen, eine zentrale (gerade auch politische) Tugend endlicher Freiheit ist. Die (mächtige) Rolle eines philosophischen Prologs darf

dabei nicht unterschätzt werden: „Denken ist eine der wichtigsten Weisen zu handeln.“ (21). Frömmigkeit des Denkens schließt für Müller weder Autorität noch Mächtigkeit aus.

2. Macht (*dynamis*), so Müller, sei transzendental, Gewalt (*energeia*) sei transzendierend und transzendent (105). Von dieser Bestimmung ausgehend versucht Müller, die überlieferte Verhältnisbestimmung, die von der Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit ausgeht, in Frage zu stellen und zu einer neuen Verhältnisbestimmung zu kommen. Zeigt sich, so stellt sich ihm diese Frage von „enormer philosophischer Tragweite“ (11), nicht eine ontologische Priorität der Möglichkeit gegenüber der Wirklichkeit als Wirklichkeit und als Werk? Das Werk nämlich, so Müller, sei auch ein totes Werk. „Dagegen ist im Anfang als dem Prolog schon alles vorweg enthalten. Der Prolog nennt die Macht. Die Mitte wäre der Vollzug der Macht, das Wirken. Der Epilog wäre die Wirkung als das Werk.“ (17) Müllers Versuch, der sich – qua Prolegomena – selbst als machtvoll versteht, versucht, die These, daß der Prolog der Möglichkeit mehr als das (epilogische) Ende des gewirkten Werkes ‚ist‘, denkerisch einzuholen.

Müllers Prolegomena bedenken dabei drei Grundphänomene menschlicher Existenz in politischer Absicht: die Autorität des Handelns, die Frömmigkeit des Denkens und die Würde des Seins. Autorität sei, so Müllers Definition, eine Macht, die nicht auf Gewalt zurückgreifen müsse; sie sei ein ontologisches Phänomen, das dem funktionellen und regional eingeschränkten Phänomen der Kompetenz entgegengesetzt ist. An dieser Stelle zeigt sich deutlich die Rolle, die der Kompromiß von Würde und Wert für Müllers Verständnis der Wirklichkeit spielt. Wirklichkeit steht nicht nur in (wertvollen) funktionalen Zusammenhängen, sondern ist auch durch Würde gekennzeichnet, die sich nicht mehr operationalisieren läßt, sondern als Selbstsinn, als „hohes Leben“ und „wahre Wirklichkeit“ (37) zu verstehen ist. Es ist, mit Heidegger, ein Denken, das sich als fromm (und damit als fragend) versteht, das den Phänomenen der Würde gerecht zu werden verspricht. Denn Frömmigkeit bedeute, „diese Würde aller wahren Wirklichkeit anzuerkennen und hinzunehmen und nicht nicht nur auf ihren Wert hin abzuschätzen.“ (37)

Müllers Überlegungen stehen unter dem Titel *Macht und Gewalt*. Hier begegnet keine Alternative, die Macht um des Preises der Gewalt oder Gewalt auf Kosten der Macht zu denken versuchte; hier begegnet ein erster Kompromiß: das ‚und‘

zeigt die Aufgabe an, Unterschiede in der „Freiheit als Gelassenheit“ nicht miteinander zu vermitteln und auszugleichen, sondern im Kompromiß zu bewahren; in ähnlicher Weise erscheint der Kompromiß als wertvoll (im Blick auf einen Zweck) und würdevoll (als selbstsinnig). Müller versucht, den oft als ‚faul‘ titulierten Kompromiß zu rehabilitieren, indem er den grundlegenden Kompromißcharakter der Wirklichkeit aufzeigt. Kompromisse haben, so Müllers These, nicht nur einen funktionalen Wert, sondern auch eine Würde; der Kompromiß sei daher „als adäquater Ausdruck des personalen Menschseins des Menschen, ...“, als unablösbar von der Menschlichkeit des Menschen“ (53) aufzufassen. Müller versteht Wirklichkeit als im wesentlichen durch drei Grundarten des Kompromisses ausgezeichnet. Der anthropologisch-ethische Kompromiß des individuellen Lebensvollzuges zeigt sich in einer dreifachen freien Bejahung, die in der Identifikation mit uns selbst, unserer Welt und unserem Gott besteht. Weder sind wir – in unserer Welt und mit unserem Gott – schon noch werden wir nur, der wir sein sollen: Identität bildet sich im Kompromiß von Möglichkeit und Wirklichkeit. Der politisch-soziale Kompromiß ist der Kompromiß der Epikie, der Billigkeit; es ist „die Orientierung an der Quelle des Rechts, an seinem je neu verborgenen und je neu enthüllten Wesens-Ursprung selbst.“ Hier liegt ein Kompromiß vor, da dieser Ursprung in keinen Begriff und keine Handlung je völlig eingehe. Im weltanschaulich-religiösen Kompromiß wird die Absolutsetzung eines bestimmten Verhältnisses zur Wirklichkeit – sei es nun das technologische Herrschaftswissen, das geschichtlich-soziale Bildungswissen oder das metaphysische und religiöse Erlösungswissen – verhindert. Erkenntnis von Wirklichkeit setzt voraus, zwischen den verschiedenen Weisen, Wirklichkeit zu erkennen, einen Kompromiß zu schließen. Sie setzt auch voraus, daß zwischen dem Innen und Außen des Erkennens ein Kompromiß geschlossen wird: Sein, so setzt sich Müller kritisch von einem idealistisch geprägten Wirklichkeitsverständnis ab, ist nicht einfachhin mit Geist gleichzusetzen. Die kompromißhafte Spannung zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten muß – um der Menschlichkeit menschlichen Erkennens und Handelns willen – aufrecht erhalten bleiben.

3. Es ist kaum möglich, an dieser Stelle ein unvollendetes Projekt, das überdies – als Alterswerk und mit der damit verbundenen Autorität, Souveränität und Prägnanz – die zentralen Motive der Müllerschen Deutung von Geschichte als des Vollzuges endlicher Freiheit durchspielt und auf

Grundlagenprobleme des politischen Denkens hin befragt, kritisch zu würdigen, ohne ihm ungerecht zu werden. Fraglich bleibt beispielsweise, ob Prolegomena einer politischen Philosophie – gerade Gedanken zur Autorität oder zum wirklichkeitskonstitutiven Charakter des Kompromisses – auf eine über Andeutungen hinausgehende Erörterung des Worumwillen politischen Lebens verzichten können. Ansätze dazu finden sich in Müllers *Macht und Gewalt* (ganz zu schweigen von seinem Gesamtwerk), so zum Beispiel im Blick auf Überlegungen zur Gerechtigkeit und zur Billigkeit oder in der Kritik an der neuzeitlichen Reduktion des Kausalitätsbegriffes auf die *causa efficiens*, die zunehmend ein teleologisches Wirklichkeitsverständnis (und damit die Orientierung der politischen Philosophie auf ein *bonum commune* hin) infrage gestellt habe – Ansätze, die es weiter zu entwickeln gälte. Autorität sei ‚da‘, so Müller, „wenn die Sichtbarkeit des sinnverbürgenden Ganzen im Einzelnen sich ereignet“ (25). Diese – symbolische – Wirklichkeit zeigt an, worum es Müllers Denken (als prologisch-politischer Handlung) geht und dem (wirklich-gewirkten) politischen Handeln gehen soll.

Die stilistische Varianz von *Macht und Gewalt* zeigt sich als ein Reiz, denn nicht nur der Charakter des gesprochenen Wortes ist bewahrt, sondern auch die Geste des phänomenologischen Lehrers, der selbst hinter den Phänomenen und ihrem Anspruch zurücktritt. Die Arbeitsnotizen vermitteln überdies einen Blick in die Werkstatt eines Denkers, für den sich philosophisches und politisches Denken kaum trennen ließen. „Der andere Anfang“ (110), so lautet die vermutlich letzte Arbeitsnotiz Max Müllers. Auch der ‚andere Anfang‘ kann immer nur von einem Kompromißgeschehen her verstanden werden – wie auch Wahrheit „in ihrem Kern durch und durch Kompromiß ‚ist‘“ (76). Der ‚andere Anfang‘ werde nämlich, so Müller, immer in seiner Herkunft stehen, denn sonst werde die Zukunft phantastisch. Frömmigkeit des Denkens bleibt für Müller die orientierend-richtende Aufgabe, denen auch Prolegomena einer politischen Philosophie zu genügen haben; aber auch die Frömmigkeit des Glaubens zeigt sich als Anfrage an den Menschen, der endliche Freiheit ist, ein Kompromiß von Wert und funktionalistisch nicht einholbarer Würde. Die Frömmigkeit als Hoffnung und Erwartung des Denkens, so Müller, öffne dieses für die Gabe der zwecklosen Würde als Sein und Sinn (39): Politische Philosophie – wie auch die Politik – blieb für Max Müller immer ein Prolegomenon.

Holger Zaborowski (Oxford)

Volker Gerhardt, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Verlag Philipp Reclam jun., Stuttgart 1999, 470 S., ISBN 3-15-009761-4.

In seinem am 5. Oktober 1901 erschienenen Aufsatz „Die beiden Formen des Individualismus“ analysiert Georg Simmel auf kurze, aber um so bestechendere Art und Weise den modernen Begriff der Individualität. Er ist vor allem durch die prekäre Forderung gekennzeichnet, daß in ihm die Ideale der Freiheit und Gleichheit, die die französische Revolution und das gesamte 18. Jahrhundert so sehr entflammten, zu einer Form zusammenkommen müssen, in der die Betonung des einen Ideals nicht zwangsläufig die Aufhebung des anderen nach sich zieht. Bedeutet Freiheit, daß der einzelne seine charakteristischen Eigenschaften, Kräfte und Talente voll zur Entfaltung bringen kann, bedeutet Gleichheit notwendigerweise eine Nivellierung individueller Unterschiede. Im Versuch beide Ideale in ein ausgewogenes Verhältnis zueinander zu bringen, scheiterten nach Simmel aber das 18. ebenso wie das 19. Jahrhundert. Vor allem der Rationalismus des 18. Jahrhunderts war dafür verantwortlich, daß das neu erwachte Interesse am besonderen, in seiner Eigenart unvergleichlichen Menschen dem allgemeinen Menschen geopfert wurde. Ob Kant, Fichte oder Friedrich der Große, es ist die Abstraktion Mensch, der die theoretische Begeisterung gilt. Das Grundmotiv dieses Rationalismus ist nach Simmel, „daß in jedem Individuum ein Kern enthalten ist, der das wesentliche an ihm und der zugleich in allen Menschen derselbe ist, wie Kant es einmal ausdrückt: der Mensch sei zwar unheilig genug, aber die Menschheit in ihm sei heilig“ (Georg Simmel, *Die beiden Formen des Individualismus*, in: ders., *Gesamtausgabe Bd. 7. Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908 Bd. 1*, hrsg. v. Otthein Rammstedt u. Rüdiger Kramme, Frankfurt a.M. 1995, 51). Der Mensch, einmal in Freiheit gesetzt, müßte sein bloß menschliches Wesen wieder als sein eigentliches Ich hervortreten lassen, das die historischen Verbindungen und Verbildungen nur verdeckt und entstellt hätten. Und dieses würde dann, weil es den allgemeinen Menschen in uns darstellte, bei allen das gleiche sein. Wie der Allgemeinbegriff Mensch das Alleinherrschende in der Vorstellung des Menschen geworden sei, dokumentiert sich für Simmel vor allem im Denken Kants. Die Tatsache, daß Kant den Träger aller Objektivität und Allgemeingültigkeit in unserem Denken und Handeln noch das Ich nennt und von diesem vernünftigen und moralischen Ich das empirische, persönlich-subjektive aufs schärfste un-

terscheidet, ist dabei der eigentliche Skandal und der Ausdruck eines durchgängigen Prinzips: „des Individualismus, der den Menschen ganz auf das eigene, von aller Bindung gelöste Ich stellt, dieses Ich aber als das allgemein menschliche, in allen gleiche und gleich wertvolle deutet“ (52). Für dieses Ich ist schließlich nur mehr, wie Simmel an anderer Stelle schreibt, seine „Qualitätslosigkeit“ konstitutiv (G. Simmel, Kant und der Individualismus, in: ders., a. a. O., 276).

Im 19. Jahrhundert geht das Problem der Vereinigung von Freiheit und Gleichheit in zwei divergente Richtungen auseinander: Zum einen wird Gleichheit ohne Individualität konzipiert, zum anderen Individualität ohne Gleichheit. Dem sozialistischen Denken auf der einen Seite steht die von Goethe ihren Ausgang nehmende, moderne Romantik Schleiermachers und die radikalen Positionen Stirners und Nietzsches auf der anderen Seite gegenüber. Vor allem letzterem gilt die Vollendung der Persönlichkeit des Menschen und seiner gestaltenden Kräfte als oberstes Prinzip der Ethik. Entgegen allem liberalen, demokratischen und sozialistischem Denken ist er davon überzeugt, daß gewaltige qualitative Unterschiede zwischen den Menschen bestehen, und daß alle Kultur und Entwicklung auf ihnen beruhen. Gerade für Nietzsche ist daher ein extremer „Individualismus der Differenziertheit“, der Andersheit und der Rangunterschiede konstitutiv (G. Simmel, Die beiden Formen des Individualismus, 55). Aus historischer, soziologischer wie philosophischer und ethischer Perspektive stehen sich für Simmel somit zwei Formen des Individualismus gegenüber: Das unhistorische Ideal des 18. Jahrhunderts mit seinen gleichen und gleichberechtigten, nur durch das allgemeine und bloß rationale Gesetz verbundenen Individuen, und das des 19. Jahrhunderts, das in der Differenz der einzelnen, in der Eigengesetzlichkeit der Persönlichkeiten und ihrer Formung durch die Geschichte seine Forderung fand. In einer positiven Synthese beider Arten erblickt er die große Aufgabe der Zukunft. Sie sollen im Rahmen eines „qualitativen Individualismus“ zusammengebracht werden, der nicht vergißt, daß neben der Allgemeinheit und Intersubjektivität von Moral, Recht und Politik auch die „Verschiedenheit des Menschlichen“ eine sittliche Forderung ist, sofern „jeder gleichsam ein besonderes Idealbild seiner selbst, das keinem anderen gleich ist, zu verwirklichen habe“ (53).

Gerhardts „Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität“ fühlt sich dieser Problemstellung Simmels zutiefst verpflichtet. Zu Beginn seines 1997 erschienenen Aufsatzes „Das individuelle

Gesetz. Über eine sokratisch-platonische Bedingung der Ethik“ heißt es, daß Simmel zwar bedeutende Anregungen zur Grundlegung einer Ethik geliefert hätte, aber diese Anregungen bisher kaum systematische Berücksichtigung gefunden hätten. Für Gerhardt ist dies ein Versäumnis, „das die Ethik der Gegenwart bereits teuer zu stehen kommt“ (3). Um dem abzuwehren, ist die zu besprechende Schrift verfaßt worden. Mit ihr soll eine „Philosophie der Individualität“ auf den Weg gebracht werden, die nicht nur dem von Simmel vorgegebenen Rahmen eines qualitativen Individualismus hundert Jahre später Genüge leisten, sondern auch eine tragfähige Grundlegung einer „Philosophie der Politik“ liefern soll (V. Gerhardt, Selbstbestimmung, Vorwort, 15). Aus methodischer Perspektive ist Gerhardts Projekt dabei ein wohl derzeit in der akademischen Landschaft einzigartiger Versuch, aus einem umfassenden qualitativen Individualitätsbegriff heraus, normative und ethische Grundlagen eines modernen Politikbegriffs herauszuarbeiten. Glaubt z.B. John Rawls, daß die Entwicklung eines liberalen Politikbegriffs frei zu sein hat von jeglichen qualitativen Annahmen über das Wesen des Selbst, geht Gerhardt geradezu vom Gegenteil aus. Das scheint ihn vom Ansatz her in die Nähe von Autoren wie Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor oder Paul Ricoeur zu bringen. Allerdings laufen deren anti-individualistischen Positionen quer zu seiner strikt individualistischen. Denn die Moral selbst ist, wie Gerhardt schreibt, „ausschließlich Sache des Individuums, und zwar des Individuums, das ein Problem mit sich selber hat“ (22). In ihrem Zentrum steht die „individuelle Selbstbezüglichkeit einer ernsthaft an sich selbst gestellten Frage“, so daß der „Anspruch auf Selbstbestimmung des sich selbst als Zweck begreifenden Menschen“ als oberste Prämisse jeder Moralphilosophie und politischen Theorie zu fungieren hat (30;145). Das Autonomieprinzip wird von Gerhardt also ebenso hoch veranschlagt wie etwa von John Rawls oder Jürgen Habermas, allerdings ohne sich dabei von jeglicher Kontextualität abzukoppeln. Ein postkonventionelles Selbst, wie es Habermas seit seinem Aufsatz „Moralentwicklung und Ich-Identität“ als Lösung der Identitätsproblematik in spätmodernen Gesellschaften vor Augen hat, wäre für ihn nur ein weiteres Symptom der Krise des ethischen Denkens im 20. Jahrhundert. Sie wäre nur ein weiteres *ungebundenes* Selbst, von dem Michael Sandel in seiner Kritik an John Rawls politischer Philosophie spricht. Insofern kann „Selbstbestimmung“ als erster großer aktueller Versuch betrachtet werden, dem Gedan-

ken individueller Autonomie wie der Situativität und Kontextgebundenheit menschlichen Lebens und Handelns zugleich gerecht zu werden: Alle Standards von Politik, Recht und Moral sind einzig und allein von einem umfassenden Begriff und Ideal individueller Lebensführung her verständlich zu machen, aber sie bleiben unweigerlich auf das gegebene Leben und den Kontext der Gemeinschaft zurückbezogen (20).

Diesem für die Antike so charakteristischen Wissen um die elementare Bindung an das Leben kann die moderne Ethik alles andere als Rechnung tragen. Gerade angesichts der Vorherrschaft von Begründungsfragen, von Fragen nach dem Status bzw. der Universalisierbarkeit moralischer Urteile und vor allem angesichts der abwegigen Trennung von Fragen der Moral von denen der Ethik, kann ein Wissen um die vollständige Einbindung des Menschen in den Lebenszusammenhang und der Rückbezug dieses Wissens auf die Politik keine klaren Konturen mehr annehmen. Symptomatischer Ausdruck für die Krise dieses Wissens ist unter anderem die Tatsache, daß sich ein Phänomen wie der Utilitarismus überhaupt als Ethik etablieren konnte oder eine ganze Schule der Moralphilosophie seit zwei Jahrzehnten mit dem Versprechen beschäftigt ist, sie werde endlich den Übergang von der Ebene der Begründung zur Ebene der Anwendung aufzeigen (18f.). Einem solchen Verwirrspiel will Gerhardt ein Ende bereiten. Das antike *gnothi seauton* und die von Sokrates systematisch damit verbundene Aufforderung zur Sorge für sich und zur Herrschaft über sich selbst ist und bleibt für ihn die große Leitidee jeder Ethik, sofern in ihr zwar einerseits der normative Anspruch auf Mündigkeit und Selbständigkeit zum Ausdruck kommt, aber andererseits auch die Rückbindung des ethischen Wissens an die Polis erhalten bleibt. Gerhardt hat hier das platonische Ideal des *spoudaios anthropos* vor Augen, in dem die „Freiheit des Von-selbst-Anfangens“ wie auch das Moment der gesellschaftlichen Anerkennung mitgedacht sind (110ff.). Das Selbst dieses *spoudaios anthropos* ist daher keinesfalls vor dem Hintergrund eines solipsistischen Bewußtseinsbegriffs oder im Sinne reiner Subjektivität zu verstehen, sondern Natur, Gesellschaft, die Institutionen und Traditionen werden als „inkorporierte Voraussetzungen“ des individuellen Selbst betrachtet (435). Das autonome Individuum hat sich unweigerlich „in ein Verhältnis der Anerkennung zu dem zu setzen, worin und wovon es lebt“ (436). Dem gegebenen Kontext seiner Selbstverwirklichung kann es sich also weder theoretisch noch praktisch entziehen. Es kann letztlich

gar nicht anders, „als die Realität, in der es lebt, als die Kondition, das Medium und das Telos seiner eigenen Wirksamkeit anzusehen“ (ebd.).

Aber trotz der Betonung der Kontextgebundenheit des individuellen Selbstverhältnisses ist es allein der Anspruch des Selbstdenkens, durch welchen die philosophische Tätigkeit als solche überhaupt erst ihre Legitimation erfährt. Zeichnen sich sozialistische, rassistische, nationalistische, kulturalistische und semireligiöse Ideologien durch eine entschiedene Abwehr des Individuellen aus, kommt im Philosophieren hingegen ein Wissen zum Tragen, das unmittelbare Bedeutung für einen selbst gewinnt. Jede Philosophie, die dem Anspruch gerecht werden möchte, Philosophie zu sein, mündet für Gerhardt in eine Existenzphilosophie, sofern sich im Selbstdenken und der Selbsterkenntnis schon immer eine Vertiefung und Steigerung des individuellen Bewußtseins vollzieht: „*Suche deine eigene Einsicht und folge ihr* – das ist der Wahlspruch der Philosophie“ (35). Ihre nun seit zweitausendfünfhundert Jahren andauernde Geschichte ist ohnehin nur als Vertiefung und Steigerung von Individualität zu verstehen (37). Sie führt uns sozusagen der Reihe nach und nahtlos ineinander übergehend von der Aufforderung zur Selbsterkenntnis, Selbstsorge und Selbstständigkeit zur Selbstherrschaft und Selbstbestimmung und leitet uns über einen entsprechenden Selbstbegriff zur Selbstorganisation, zum Selbstbewußtsein und zur Selbststeigerung, die ethisch gesehen in der Selbstverantwortung und der Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung wie Selbstverwirklichung ihre Befriedigung findet. Insgesamt ist sie schon von ihren antiken Ursprüngen her nichts anderem als der Personalität des Menschen und seiner Selbstbeschreibung als *animal rationale* verpflichtet. Indem Gerhardt auf all diesen Ebenen der menschlichen Selbsterfahrung den Begriff der Individualität deskriptiv wie normativ durchdekliniert, gibt er auch methodisch zu verstehen, daß eine strikte Handhabung der Sein/Sollen-Dichotomie vor diesem Hintergrund nicht in Frage kommt. Kommt der einzelne nicht umhin, sich selbst schätzen und achten zu wollen, ist das Sollen immer schon mit dem Selbstbegriff gegeben (383). Zudem steht die Person unter dem Gesetz der Vernunft, so daß schon von daher ihr Selbstbegriff „niemals bloß *deskriptiv*, sondern immer auch *präskriptiv*“ ist (358). Das Individuum kann sich ja gar nicht anders erfahren, als in der bewußten Selbstgesetzgebung durch seine Vernunft. „Folglich schließt schon der Begriff der Person das für sie verbindliche Sollen ein. *Die Trennung von Sein und Sollen findet an der Per-*

son keinen Anhaltspunkt“ (360). Sie kann der „Selbsterfahrung des Lebens“ nicht gerecht werden, zu der es unweigerlich gehört, ein „ideales Bild“ von sich selbst zu haben (149). Diese „immanente Transzendenz“ im Bild der Person teilt Gerhardt mit Georg Simmel (ders., Das individuelle Gesetz, hrsg. v. Michael Landmann, Frankfurt a.M. 1987, 197). Für Simmel ist das Sollen zwar nur als eine Idealssetzung zu verstehen, die unserer Wirklichkeit gegenübersteht, aber daraus darf nicht das Recht abgeleitet werden, Sein und Sollen bzw. Leben und Sollen voneinander zu trennen. Das Sollen kann daher gar nicht anders, als eine Funktion der Totalität und Einheit des individuellen Lebens verstanden werden. Macht man das *Gegenüber* des Sollens zu stark, führt dies unweigerlich zur „Zerreißung des Individuums in Sinnlichkeit und Vernunft“ und schließlich zu dem „Moral-Homunkulus“ Kants (199f.). Einmal in die Form der Diskontinuität bzw. in die Form einer radikalen Dualistik gebracht, wäre die Moral nicht mehr von ihren inneren Quellen her zu be-greifen und das Leben nicht mehr als etwas Ganzes. Eine solche Moral wäre nur ein Hindernis auf dem Weg zu einer aktiven wie qualitativen Individualität. Sie wäre weder mit dem für Gerhardt alle Begründung tragenden Prinzip der Moral, dem der „Selbstbestimmung durch die besten Kräfte, die man hat“, geschweige denn mit dem individuellen Anspruch der Moral überhaupt, vereinbar (ders., a. a. O., 366; 376ff.).

Es wäre nun aber falsch zu glauben, Gerhardt wäre einer Subjektivierung der Moral Vorschub leisten wollen. Er teilt Simmels Schlußfolgerung, die dieser aus seiner kongenialen Analyse der Moralphilosophie Kants gewinnt, daß die ganze Schwierigkeit darauf beruht, „daß wir uns gewöhnt haben, die objektive Forderung als etwas dem Leben schlechthin *Gegenberstehendes* anzusehen; dadurch wurde dies Leben zu etwas bloß Subjektivem“ (G. Simmel, Das individuelle Gesetz, 198). Diese tragische Konsequenz aber, die die moderne Kultur dem überindividuellen Vernunftbegriff Kants verdankt, wäre zu vermeiden gewesen, hätte sich die Einsicht verbreitet, daß das moralische Gesetz deshalb allgemein sei, „weil es aus den Sachgehalten einer moralischen Situation folgt“ (185). Das Prädikat >sachlich< ist dabei nicht aus dem Bezug auf irgend etwas äußeres zu verstehen, sondern geht zunächst auf die „*sachliche* Bedeutung und Konfiguration der Lebensinhalte“ selbst zurück (184). Die Sachlichkeit bzw. Objektivität des Ethischen ist daher nicht von der individuellen „*Erlebensform*“ abzutrennen (185). Darüber hinaus ergibt sich die Sachlichkeit der

Bedeutung und Relation der praktischen Inhalte aus *ideellen* und das heißt bei Simmel aus begrifflichen Gründen. Sie lässt sich in diesem Sinne zwar vom Individuum lösen, aber nicht *ablösen* wie bei Kant. Da es schließlich zur Natur des Menschen gehört, das Wirkliche mit Begriffen meistern zu müssen, kann man gar nicht umhin, sein Wesen als unter einer Doppelbedingung stehend zu beschreiben: „ein Individuum zu sein und zugleich einem Allgemeinen zu unterstehen“; aber einer solchen individuellen Existenz ist es nach Simmel eben „immanent“, daß ein allgemeines ethisches Gesetz für sie gilt (177). Die Objektivität des Ethischen besteht somit nicht in einer „los-gelösten Logizitt“ ethischer Inhalte, sondern sie bezieht ihre Notwendigkeit letzten Endes aus den „Sachgehalten der praktischen Welt“ und des individuellen Lebens (179; 184).

Simmels wie Gerhardts Ortsbestimmung des ethischen Denkens erinnert in vielerlei Hinsicht an die realistischen Positionen der Gegenwart, stammen sie nun von Hilary Putnam oder Thomas Nagel. Wie sie geht Gerhardt von der Objektivität moralischer Sachverhalte wie Gründe einerseits und der Objektivität des Selbstbewußtseins andererseits aus. Bereits im Begriff tritt ja das Selbst aus der Sphäre der Innerlichkeit heraus: „schon im Begriff ist es außer sich, und weiß sich nur in dieser über einen Sachverhalt vermittelten Äußerung gegenüber seinesgleichen als ein Selbst“ (222). Innerlichkeit und Subjektivität gibt es in diesem Sinne erst nach der Ausbildung der Objektivität des Selbstbewußtseins, denn nur Begriffe erlauben es einem Individuum, bei der Sache wie bei sich selbst zu sein. Ohne sie könnte weder von der Wirklichkeit der Welt oder der Gegebenheit unseres Leibes gesprochen werden, noch von der Subjektivität unserer Empfindungen oder Gefühle. „Eine gemeinsame Welt ist uns also nur in unseren Begriffen gegenwärtig, und sofern wir einen Begriff von diesem objektiven, uns als selbstbewutete Wesen natürlich einschließenden Zusammenhang haben, können wir ein Sphäre des Privaten oder Persönlichen ausgrenzen, die unter dem Vorbehalt unserer subjektiven Meinung steht“ (216). Auch sind es die Begriffe, die den Dingen und der Wirklichkeit überhaupt erst ihre Kontur geben und die es dem Individuum ermöglichen, „*identische* Beziehungen“ zu Sachverhalten aufzubauen; die es ihm also ermöglichen, sich auf Gleiches, auf Verschiedenes und Gegensätzliches beziehen zu können (218). Wie Simmel versteht Gerhardt den Begriff als ein „Dingbildungsgesetz“. Denn Begriffe befinden sich in einem „Seinsverhltnis“ zu den Dingen, d.h. sie stehen

in konstitutiver wie normativer Beziehung zu ihnen, sofern diese sich der „ideellen Form“ zu fügen haben, die der Begriff angibt (G. Simmel, Das individuelle Gesetz, 176). Gerade in dieser Funktion aber sichern sie auch die Einzigartigkeit des Individuums, da sie die Selbstbezugnahme ja überhaupt erst ermöglichen und dem Menschen erlauben, „sich von sich auf etwas zu beziehen, das als bestimmtes und (...) identisches Ding erkannt werden kann“ (V. Gerhardt, a. a. O., 217).

Ergäben sich hier vielleicht noch Berührungspunkte mit etwaigen Solipsismen – man denke nur an den skeptischen Ansatz Wittgensteins –, so finden sich diese mit der „soziomorphen“ Verfaßtheit des Selbstbewußtseins ausgeräumt: Das Selbst ist für Gerhardt a priori auf ein anderes Selbst bezogen. „Nur einem anderen Selbst gegenüber macht es Sinn, auf eine Sache zu verweisen, die als Gegenstand der Wirksamkeit des Handelns (und somit als sachliches Problem) in Frage kommt“ (220). Im Begreifen eines Sachverhalts wird dieser sozusagen zugleich zum Medium der Ausrichtung auf ein anderes Selbst. Da die Individuen auf diese Weise unweigerlich in die „Sphäre der Objektivität des Begreifens“ eingebunden sind, unterstreicht Gerhardt an gleicher Stelle auch zu Recht, daß es schon aus diesem Grund höchst irreführend ist, eine Theorie des Selbstbewußtseins unter den Titel der Subjektivität zu stellen, wie dies z. B. noch von Dieter Henrich unternommen wird (ebd.). Hält man die Relata >Subjekt< und >Objekt< noch für taugliche Analyse-kategorien, dann hätte man eher Grund, von der >Objektivität< des Selbstbewußtseins statt von seiner >Subjektivität< zu sprechen. Denn es ist zum einen das spezifische Charakteristikum des Selbstbewußtseins, in seinen begrifflichen Leistungen Objektivität zu ermöglichen, zum anderen sind selbst subjektive Meinungen und Wertungen nicht ohne Sachbezug denkbar. Das Selbstbewußtsein ist für Gerhardt daher ursprünglich >objektiv<, ist es doch immer schon auf einen Sachverhalt bezogen, in dem es sich mittelt: „Und gerade in seiner ursprünglichen Sachlichkeit liegt seine *Soziomorphie*. Alles – einschließlich seiner selbst erscheint ihm *sub specie aliorum*“ (221).

Die Allgemeinheit bzw. Objektivität des Selbst liegt im großen und ganzen also in der Allgemeinheit des Begriffs begründet und umfaßt zwei Dimensionen: „Sie hat eine objektive, auf die Sachverhalte bezogene, und eine soziale, auf jeden selbstbewußten Anderen gerichtete Bedeutung“ (223). Und gerade in der propositionalen und sozialen Verfaßtheit liegt auch der Schlüssel zum eigenen Selbst, da es nur in der sozialen Mit-

teilbarkeit eines Sachverhaltes von sich wissen kann. Nur soweit es „anderem mit Bezug auf Andere“ gegenübersteht, ist ein Wissen von sich selbst überhaupt erst möglich (224). Wie im Falle Tugendhats ist auch bei Gerhardt die Propositionalität des Selbstbewußtseins durch den sozialen Körper der Sprache verbürgt und wie jener erklärt er das Subjekt-Objekt-Modell zur Analyse der Struktur des Selbst für längst überholt. Zudem interpretieren beide das Selbstbewußtsein überwiegend als ein praktisches, weniger als ein theoretisches Phänomen. In seinen selbstbezüglichen Akten liegt immer schon ein praktisches Moment, sofern ja erst die „Praxis des tätigen Umgangs“ dem Selbst seinen intentionalen und charakteristischen Inhalt liefert (309f.). So wird erst im Handeln aus dem formalen Selbst eine Person. Und auch das Denken – von Gerhardt als „Selbstaktivierung im Medium sachbezogener Sozialität“ verstanden – läßt sich nicht ohne Vorgriff auf eine vernünftige und selbstbestimmte Praxis deuten (334). Für das Verhältnis von Individualität und Allgemeinheit folgt aus diesem Konzept des Selbst, daß beide *Seinsverhältnisse* keineswegs als miteinander unvereinbar betrachtet werden müssen, sondern vielmehr, daß Individuelles immer schon Allgemeines und Allgemeines immer schon Individuelles voraussetzt. Zwar ist für Gerhardt im Anschluß an Simmel und Strawson alles Wirkliche zunächst individuell, denn daß alles individuell ist, ist ein kaum zu bestreitender ontologischer Umstand: Die Welt besteht aus lauter Einzeldingen und der einzelne Mensch hat letztlich nur *sein* Leben, mit *seinen* Erfahrungen, *seiner* Perspektive und *seiner* Erinnerung. Weder epistemologisch noch ontologisch kommen wir demnach von der Individualität los. Aber da es Begriffe sind, die dem einzelnen genetisch, praktisch und theoretisch die Welt vermitteln, kommt man ebensowenig von der Allgemeinheit los. Das Individuelle steht dem Allgemeinen also nicht entgegen. Im Gegenteil: im Erkennen sind beide nur zwei Seiten ein und desselben Zusammenhangs. Für alle Dinge und Beziehungen dieser Welt – einschließlich unserer selbst – gilt, daß sie „*als individuelle nur generell*“ ansprechbar sind (39). Kann das Individuelle ohne Allgemeinheit nicht erkannt werden, ist das Allgemeine nichts ohne den Fall, in dem es sich exemplifiziert. „Ohne das Individuelle, in dem es sich konkretisiert, bliebe es bedeutungslos“ (ebd.). Auch hier folgt Gerhardt offensichtlich wieder Simmel, für den der entscheidende Begriff in diesem Zusammenhang die „Objektivität des Individuellen“ ist (G. Simmel, Das individuelle Gesetz, 217). Das Individuelle

braucht dieser Auffassung nach nicht zwangsläufig subjektiv zu sein und das Objektive nicht überindividuell. Das objektive Selbst ist sozusagen der adäquate Ausdruck des epistemischen Wechselspiels zwischen Individualität und Allgemeinheit.

Aber was bedeutet dies nun für die Ethik? Für Simmel, daß die moralische Normierung, ihrem Begriffe und inneren Prinzip nach, nur eine individuelle sein kann, da sich das Leben selbst nur an Individuen vollzieht (ebd.). Gerhardt versucht dieser Einsicht Rechnung zu tragen, indem er die interindividuelle Allgemeinheit der individuellen strikt unterordnet. Der Handelnde hat *seine* Antwort auf *sein* moralisches Problem zu finden. Insofern muß die Allgemeinheit des moralischen Urteils immer auf die Handlungssituation des Individuums bezogen bleiben. Die „Übereinstimmung mit sich selbst“ und die „Stimmigkeit“ der gefundenen Lösung sind hier die entscheidenden Kriterien für die Angemessenheit des Urteils, denn „der Einzelne muß sich in seinen Taten wiedererkennen können“ (V. Gerhardt, Selbstbestimmung, 399). Als Problem taucht die interindividuelle Allgemeinheit somit nur im Horizont der individuellen Allgemeinheit auf. Zieht der einzelne die richtigen Schlüsse aus einer treffenden Situations- und Selbsteinschätzung, dann ist die Nachvollziehbarkeit und die Gültigkeit des Urteils auch für die anderen gewährleistet. Und dementsprechend reduziert sich das Problem der Gültigkeit des moralischen Urteils für Gerhardt ganz auf die Frage der „inneren Konsequenz des Individuums“ (401): Vorausgesetzt, der einzelne gelangt zu einer korrekten Auffassung der Lage und zu einer adäquaten Beschreibung seiner selbst in ihr, dann kann diese Situationseinschätzung in vollem Umfange auch von den anderen übernommen werden. Die alles entscheidende Frage in dieser Hinsicht ist, ob mich die Lösung des anderen überzeugt. Aber sie kann natürlich nur dadurch überzeugen, daß sie begrifflich stringent ist. Deshalb impliziert die individuelle die intersubjektive Allgemeinheit und nicht umgekehrt, so daß die Moral in all ihren Aussagen von vornherein „absolut individuell“ bleibt (404). Gerhardt kann daher auch Simmels paradox anmutende Rede von einem *individuellen Gesetz* übernehmen: Unter der aufgezeigten epistemischen Beziehung zwischen Individuellem und Allgemeinem in der Ethik kann die moralische Regel schließlich nur als individuelles Gesetz verstanden werden. Ist es vor allem die Konsistenz und Schlüssigkeit des *eigenen* Wollens, in dem sich das moralische Problem stellt, dann kann zwar die Suche nach einer in sich stimmigen Antwort aus den genannten Gründen Objektivität für

sich reklamieren, aber von dort ist der Weg zur interindividuellen Gültigkeit noch weit, wenn nicht gar unmöglich (402). Nur konsequent ist es, wenn Gerhardt an anderer Stelle behauptet, daß die moralische Frage nirgendwo anders liegen kann „als in den Anderen, die mir nahe sind“ (282). Daß sie sich primär dort stellt, wo sich Individuen *im direkten Umgang* miteinander befinden, ist ein weiterer Aspekt, der bei universalistischen und deontologischen Ethiken kaum in Betracht kommt.

Liest man Gerhardts reiche und systematisch einzigartige Untersuchung bis zu diesem Punkt, fällt es äußerst schwer zu widersprechen. Seine Analyse des Selbst in all seinen qualitativen und normativen Dimensionen findet sich mit einer Folgerichtigkeit entfaltet, der man sich kaum zu entziehen weiß. Um so enttäuschender ist es allerdings, wenn Gerhardt nun ausgerechnet das Autonomiepostulat vor dem Hintergrund des kategorischen Imperativs zum wichtigsten Medium der Selbstverwirklichung erklärt: „Die Verabsolutierung des Ich in der Autonomie führt nicht in die Selbstisolation des Ich; im Gegenteil: Das Ich macht sich vielmehr anschlussfähig für jeden, der sich auf dieselbe Weise selbst bestimmt. Damit liegt in der Selbstgesetzgebung nicht nur der erste und wichtigste Schritt zur Selbstverwirklichung des Ich, sondern zugleich auch der zur gemeinsamen Praxis mit seinesgleichen“ (417f.). Seiner Ansicht nach kommt im kategorischen Imperativ nur eine strikt verstandene individuelle Allgemeinheit zum Ausdruck, in der der „*systematische Vorrang der Individualität*“ gewahrt bliebe (405). In einer unerhörten Zuspitzung der These stellt Gerhardt dabei den Moralismus Kants sogar noch in die Tradition der sokratischen Ethik wie in die der Ethik Nietzsches (390). Aber wenn Moralität nur dort ist, „wo ein Individuum wirklich als es selber handeln will“; wenn im Zentrum des moralischen Anspruchs die Formel „*Verwechselt mich nicht!*“ aus dem *Ecce homo* Nietzsches stehen soll (396); und wenn in der Aufforderung „*Sei du selbst!*“ im Prinzip eine erschöpfende Antwort auf die moralische Ursprungsfrage „*Was soll ich tun?*“ gegeben ist und damit gleichsam der „*kategorische Imperativ einer Moral der Individualität*“ entdeckt ist (397); dann muß es höchst befremdlich wirken, wenn Kant zum Hauptprotagonisten einer qualitativen Individualität erklärt wird und noch dazu Simmel als Kronzeuge dafür aufgerufen wird (405). Dieser gesteht zwar zu, daß der Individualitätsgedanke gerade vor dem Hintergrund der feudalen Verhältnisse des 18. Jahrhunderts im Denken Kants einen Höhepunkt erfuhr, aber an dieser Stelle muß um so entschiedener an seine

Kritik erinnert werden. So ist das kantische Ich für ihn nichts weiter als die „philosophische Sublimierung“ einer „höchst verhängnisvollen Täuschung“ eines Rationalismus, der den besonderen, in seiner Eigenheit unvergleichlichen Menschen auf dem Altar des schlechthin Allgemeinen opfert (G. Simmel, Kant und der Individualismus, 274f.). In seiner Qualitätslosigkeit ist es nichts als die theoretische Hypostasierung eines unhistorischen, durch keine individuelle Eigenheit bestimmten Menschen, so daß das Entscheidende am Individuum vollkommen verloren geht. Als „Korrelat eines mechanisch-verstandesmäßigen Weltbegriffs“ hat es nur Individualität, ist aber kein Individuum mehr im eigentlichen Sinne des Wortes (277). Diese abstrakte Form des Individualismus bestimmt für Simmel nun ganz unmittelbar die Moralphilosophie Kants. In ihr wird die Freiheit nicht zu „individueller Besonderung, sondern gerade zu gesetzmäßiger Vergleichmäßigung mit allen benutzt“ (278). Indem der kategorische Imperativ das Individuum von seiner Handlung abtrennt und das Prinzip der Adäquatheit zum Einzelfall mißachtet, kommt in ihm schließlich nur eine Allgemeinheit zum Tragen, die Gerhardt unter dem Verdikt der *interindividuellen Allgemeinheit* noch gebrandmarkt hatte. Kant als Hauptprotagonisten eines *qualitativen Individualismus* aufzurufen, der im Postulat der individuellen Allgemeinheit seinen epistemischen, ontologischen wie normativen Ausdruck finden soll, und Simmel für diese Lesart als Kronzeugen aufzurufen, hinterläßt leider einen schalen Beigeschmack. Der Forderung, sich den Blick nicht durch einen dogmatischen Kantianismus trüben zu lassen, wird er selbst nicht gerecht (V. Gerhardt, Selbstbestimmung, 390).

An der vernichtenden Kritik Simmels zeigt sich auch sehr deutlich, daß die praktische Philosophie Kants ungeeignet ist, einen Rahmen zur Entwicklung eines qualitativen Begriffs von individueller Allgemeinheit zur Verfügung zu stellen, der es erlaube, einen *existenzphilosophischen* Begriff des Selbstseins mit zum Ausdruck zu bringen. Der Autonomiebegriff Kants scheint vielmehr die Vorstellung einer Entfaltung der je eigenen Individualität zu konterkarieren, wird doch die individuelle Realisierung von Allgemeinheit geradezu ausgeschlossen. Das Selbst und das Sollen können nur deswegen eine Einheit bilden, weil der Selbstbegriff letzten Endes mit dem Gesetzesbegriff und

dem Begriff des allgemeinen Menschen zusammenfällt, jedoch nicht in ihm *aufgehoben* wird. Einen weitaus besseren Zugang zu dem Gedanken, daß wir in unserer Selbstverwirklichung Allgemeinheit zu realisieren haben, läßt sich hingegen mit Hegel gewinnen. Wie Michael Theunissen in seinem Aufsatz „Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins“ aus dem Jahr 1982 eindrucksvoll nachweist, läßt sich vor dem Hintergrund des Denkens Hegels ein Maßstab dafür gewinnen, was es heißt, Allgemeinheit und das Prinzip der Selbstverwirklichung in ein adäquates Verhältnis zueinander zu bringen. Trotz aller Korrekturbedürftigkeit seines Ansatzes, begreift Hegel den ethischen Imperativ, ein allgemeines Leben führen zu müssen, eben nicht nach Vorgabe einer abstrakten, sondern einer sozialen Allgemeinheit, die Raum läßt für das Selbstverwirklichungsprojekt des einzelnen. Nicht nur aus *begriffslogischen* Gründen – heute würde man von sprachpragmatischen Gründen reden –, sondern ebenso aus normativ-erkennungstheoretischen Gründen finden sich bei ihm Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit im Projekt einer ethisch qualifizierten Selbstverwirklichung dialektisch miteinander in Beziehung gesetzt. Sofern bei Hegel die Anwendung und Entwicklung von Begriffen unmittelbar mit einem individuellen, gesellschaftlichen und historischen Erfahrungsprozeß einhergehen, der dadurch, daß er die Struktur eines Anerkennungsprozesses aufweist, von vornherein nur als normativer Prozeß zu verstehen ist, finden sich die verschiedenen Dimensionen des Allgemeinheitsbegriffs vorab miteinander inhaltlich vermittelt und schon immer an das praktisch urteilende Individuum und sein soziales Leben rückgebunden. Nur über das Modell einer wechselseitigen Anerkennung kann letztlich die individuelle Allgemeinheit des Selbst so expliziert werden, daß Individualität und Allgemeinheit nicht als ethisch entgegengesetzte *Seinsverhältnisse* erscheinen müssen. Auch läßt sich das Normative nur auf diese Weise als inhärenter Bestandteil des individuellen Lebens ausweisen. Allgemeinheit über den Autonomiegedanken als notwendige Bedingung einer ethisch legitimierbaren Selbstverwirklichung vorstellen zu wollen, bleibt letztlich ein Ding der Unmöglichkeit, wird dabei die Objektivität des Selbst auch noch so stark in den Vordergrund gestellt.

Michael Löhr (München)