

## BUCHBESPRECHUNGEN

Thomas Buchheim / Hellmut Flashar / Richard A. H. King (Hgg.), *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, Hamburg: Meiner 2003, XXVIII + 281 S. (incl. Verweisstellen-, Sach- u. Personenregister), ISBN 3-7873-1630-2.

In einer Zeit, in der in den meisten gesellschaftlichen Bereichen zunehmend Augenblickserfordernissen und naturwissenschaftlich-technischen Zukunftsmöglichkeiten Rechnung getragen wird, werden Rückbeziehungen auf die antike Philosophie zwar seltener, aber deshalb nicht unwichtiger. Wie die instruktive Einleitung der Herausgeber klar macht, sollen Aristoteles' (= A.) Stärken und Potenziale gerade vor dem Herausforderungshintergrund der Philosophie der Neuzeit und Moderne zum Sprechen gebracht werden. Denn hat die neuere Philosophie mit ihrem Setzen auf die Konstitutionskraft des menschlichen Geistes seit Hobbes und Kant nicht A.' ontologischen Realismus, mit der Emanzipation und Autonomisierung des menschlichen Handelns nicht A.' Rückgriff auf die menschliche Natur und hat sie schließlich mit ihrer Betonung der genialischen wie konstruktiven Kreativität des Menschen nicht A.' Mimesis-Ansatz obsolet werden lassen? Und in der Tat führen die prominenten Autoren mit hochkarätigen Beiträgen unmittelbar an solche Fragenkreise heran, die die Herausgeber nach A.' Einteilung der Philosophie in theoretische (Ontologie, Naturphilosophie, Philosophie des Geistes), praktische und poetische Philosophie gliedern, freilich ohne etwas zu der sehr unterschiedlichen Rangordnung dieser Gliederung einst und heute zu sagen.

Barry Smith („A. 2002“) vertritt die Position eines perspektivischen Realismus. Danach existiert die Welt 1. unabhängig von menschlichen Auffassungen; 2. ist sie „ungefähr so, wie wir sie gewöhnlich auffassen“; 3. lässt sie unterschiedliche Perspektiven zu, etwa wenn wir sie auf einer atomaren, terrestrischen oder auch kosmischen Ebene, mit dem Mikroskop, ‚normal‘ bzw. mit Brille oder mit dem Fernrohr untersuchen (6, 8 f., 11). Jede dieser Zugangsarten macht eine Schicht der Wirklichkeit mit den entsprechenden „Gegenständen selbst“ „transparent“ (7 ff., 17 ff., 29 ff.). Vor diesem Hintergrund erweist sich aber A.' Substanz-Akzidens-Ontologie (auch als „Ur-Ontologie“ od. „A. 1,0“ bezeichnet, 29) als unzureichend. Weil diese nach

Smith nur eine Art populärphilosophischer Verlängerung des common sense darstellt, entsprechend nur die prototypischen Normalfälle von etwas im ‚terrestrischen‘ Sichtfeld vor Augen hat und also die „negativen Teile der Wirklichkeit“ sowie die Grenzfälle nicht angemessen begreifen kann, schlägt Smith eine Erweiterung von A.' Gegenstandsontologie quasi um zwei Dimensionen vor. Zum einen stellt er eine umfassendere Ontologie (= „A. 1,5“) der auch negative Wirklichkeitsbestandteile integrierenden Oberflächenstruktur von Welt vor, eine, wie ich es in Anlehnung an asiatische Ansätze weiterführen möchte, Ontologie der Formen der Leere, als „Ontologie des Sessels“ (also der Höhlungen, die mir bei einem bestimmten Form-Materie-Verhältnis zu sitzen erlauben), „der Örter“, „der Löcher“ u.ä. (19 ff., 24 ff.), wobei die Grenzen teils physischer Natur sind, teils „by fiat“ konstruiert werden (26 ff.). Zum zweiten erweitert Smith A. (= „A. 2002“, 31–38), wie ich es fassen möchte: um eine Art Tiefenontologie, die in Anlehnung an Sellars „stereoskopische Betrachtungsweise“ kraft eines „ontologischen Zoomens“ (32 f.) die Wirklichkeit tiefenperspektivisch in ihren verschiedenen und ineinander verschachtelten Schichten ‚heranholt‘ und transparent macht. Die partiellen Perspektiven können inkommensurabel sein, sich aber auch ergänzen wie landschaftsbezogene Fotos von verschiedener Auflösung und Karten mit unterschiedlichem Maßstab jeweils ‚die Wirklichkeit an sich transparent machen‘, ohne dass freilich eine Hyperperspektive alle partiellen Perspektiven vereinigen könnte oder sich als die ‚wahrere‘ herausstellte. So sieht Smith eine Versöhnungsmöglichkeit der Perspektiven von common sense und Wissenschaften sowie eine Lösung der Grenzfälle gegeben, weil das, was z.B. aus der common sense-Sicht als problematischer Grenzfall erscheint („Leute mit sechs Fingern“), bei anderer, wissenschaftlicher Zoom-Einstellung und feinkörniger Wirklichkeits-Aufteilung sich als neuer prototypischer Normalfall (einer Genomstruktur) entpuppt.

Bei aller Plausibilität des Ansatzes drängen sich einige, auch für das gesamte Buchprojekt aufschlussreiche Fragen auf: Stehen wir der Welt wirklich so wie ein (philosophierender) Fotograf seinem Gegenstand gegenüber, der sie bzw. ihn durch ontologisches Zoomen aufbereitet, für den

alle Perspektiven disponibel und variierbar sind bei gleichzeitig invariantem Sein der Welt selbst im Sinne einer Vorhandenheitsontologie? Jedenfalls wird die neuzeitliche Konstruktivität und Kreativität, ja damit: die Geschichtlichkeit des Menschen offensichtlich nur in die Perspektivik, in das fortwährende Hinzukommen neuer Perspektiven und also in die Unabschließbarkeit der Wirklichkeitserschließung hineinverlegt. Wie verhalten sich dann aber der multiperspektivische Ansatz und A.' Substanzontologie zueinander, wie z. B. die einzelnen mikroskopisch-materialiter transparent gemachten Schichten mit ihrem Prototypischen zu dem lebensweltlich Prototypischen, den ‚Substanzen an und für sich‘, die für A. überdies im Rahmen einer Vollkommenheitsskala hierarchisiert sind? Auch scheint mir die Versöhnung von common sense und Wissenschaft durch die Erklärung ihrer unterschiedlichen Perspektivität nicht wirklich plausibel, a) weil insbesondere die modernen naturwissenschaftlichen Perspektiven die lebensweltlichen Formen und Gestalten nicht nur alternativ ‚sehen‘, sondern sie vielmehr auflösen, und b) weil der common sense als lebensweltlicher Orientierungshorizont nicht nur eine Perspektive neben anderen ist, sondern die einzelnen Perspektiven doch irgendwie noch umgreift bzw. sie in einen gewissen Zusammenhang zu stellen allererst erlaubt.

Bei *Mario Mignucci* („Aristotle's Topics and Contingent Identity“) taucht eine ähnliche Schwierigkeit im Gang seiner logisch äußerst diffizilen Analyse auf. Differenziert A. nämlich in Topik I 7 Identität der Zahl, der Art und der Gattung nach, so führt er diese Bedeutungssinne auf den Grundsinn des ontologisch notwendigen Identischseins eines jeden Dinges mit sich selbst zurück (40 ff.). Diese Notwendigkeit der Gegenstandsidentität können wir, so Mignucci, aber nur dann in durch kontingente Beschreibungen formulierten Identitätsaussagen erreichen, wenn wir bei diesen zunächst einen Gegenstandskennzeichnungsteil und einen Identitätsbehauptungsteil, sodann bei letztem zwischen notwendigen, essentiellen und akzidentellen Prädikaten unterscheiden. Freilich sind wir damit bei dem Problem des Zusammenhangs der Sprachformen mit den Lebensformen. Nimmt man hier Wittgenstein ernst (*Philosophische Untersuchungen*, Nr. 65 ff.), wonach sich in den je kontextualisierenden Sprachspielen das Wesentliche (Essentielle) so klar gerade nicht vom Unwesentlichen (Akzidentellen) trennen lässt und selbst bei Definitionen die in ihnen verwendeten Begriffe keine genau angebbaren Grenzen haben, müsste man dann nicht auch A.' Rede- und Auffassungsweise von

einer an und für sich fassbaren (Substanz-)Identität modifizieren?

Die Spannungen, die sich schon bei Smith und Mignucci andeuten, löst auch *Wolfgang Kullmann* („Die Bedeutung des A. für die Naturwissenschaft“) nicht auf. Bei seiner These weitgehender Prägung selbst noch der modernen Naturwissenschaft durch A. (74 f., 80 f.) bleibt der m. E. sehr antisubstantialistische, sehr antiteleologische und experimentell konstruktivistische Grundzug gerade der modernen Naturwissenschaften so gut wie unberücksichtigt.

Steht im Zentrum der gegenwärtigen Philosophie des Geistes das Verhältnis von physikalischen Phänomenen i. w. S. zu mentalen Phänomenen, wird besonders A. interessant, hat er doch gegenüber Platons Tendenzen zum Leib-Seele-Dualismus explizit nach einem weder materialistischen noch mentalistischen, aber auch nicht rein funktionalistischen Ansatz gesucht. Während *Richard Sorabji* („Philosophy of Mind: Aristotle's Contribution in Relation to other Schools“) A. im Kontext der anderen Schulen der antiken Anfänge der Philosophie des Geistes und im Durchgang durch zentrale Aspekte früherer Diskussionen situiert, setzt sich *Dorothea Frede* („A. über Leib und Seele“) mit der provozierenden Position von Myles Burnyeat aus den 1990er Jahren auseinander (vgl. 92 f.). Danach sollen wir mit A.' Ansatz nichts mehr anfangen können, weil A. angeblich die für die heutigen Debatten entscheidende physiologische Prozessgrundlage beim Wahrnehmen und Erkennen vernachlässigt habe. Das bestreitet Frede, indem sie A.' strukturell und stufenweise differenzierten Übergang von Sinnlichem zu Intelligiblem auslegt (96 ff.) und zeigt, inwiefern hier sehr wohl physiologische Veränderungen im Spiel sind, die Sinne und Verstand verbinden und dennoch einer gewissen Unabhängigkeit der Seele, des Mentalen, von der Präsenz der Sinnesobjekte nicht im Wege stehen. Die Doppelpunkte der Argumentation liegt zunächst auf der Phantasia und ihrer Bewahrung. Ist laut A. schon die Wahrnehmung selbst ein Veränderungsprozess, so gilt das für die Phantasia als deren Nachwirkung ebenfalls, überdies für die damit verbundene Gedächtnisbildung als Disposition, Hexis, in der und als die sich physiologische Prozesse über die Zeit hinweg manifestieren (98 f.). Zugleich ist die Phantasia epistemologisch entscheidendes Bindeglied zwischen Sinn und Intellekt, weil sie kraft ihrer Funktion der Zusammenfassung der unmittelbaren Sinneserfahrungen, der Abhebung der ‚wahrnehmbaren Formen‘ und entsprechender Bewahrung genau mit diesen im sinnlichen Gedächtnis bewahrten Vorstellungsbildern

dem Denken die Basis dafür liefert, dass es epagogisch-noetisch seine allgemeinen Begriffe zu bilden imstande ist (101 ff.). Selbst wenn Frede auf eine Inbeziehungsetzung zu den Grundpositionen der neueren Diskussionen der Philosophie des Geistes verzichtet, so warnt sie indirekt mit ihrer Skizze der in sich differenziert verklammerten, weder rein materialistischen noch rein mentalistischen Gesamtstruktur der aristotelischen Konzeption vor zu radikalen Reduktionismen, die zudem noch unseren lebensweltlichen Intuitionen widersprechen (106 ff.).

Die Diskussionen um Moralität und Sittlichkeit bzw. Liberalismus und Kommunitarismus haben durch die Rückbeziehungen auf A. bereits gezeigt, welche Potenziale *und* Probleme für die auf Autonomie setzende Moderne sich in seiner Praktischen Philosophie verbergen. Gegen die übliche Zuordnung von A. Ethik zu kultur- bzw. epochenabhängigen Ethiken legt *Otfried Höffe* („A.: Ethik und Politik“) A. praktische Philosophie universalistisch aus, und zwar in drei Hinsichten: 1. methodisch, indem die Ethik in der Herausarbeitung der „überpositiven („natürlichen“) Verbindlichkeit“ (127) die Eigenarten der kontingenten Praxis berücksichtigt und die Gestalten des Normativen (z.B. der Tugenden) wohl im Grundriss, aber präzis- und konkretionsoffen behandelt. 2. gilt die Eudaimonia als das „normative Leitprinzip“ der Ethik und Politik (129 ff.). Gegen Kants Verdikt, das Glück ließe sich nicht auf einen sicheren und bestimmten Begriff bringen, zeichnet Höffe A. Bestimmungen eines „objektiven Begriffs“ der Eudaimonia als biographisches „Rundum-Gelingen“ nach. A. anthropologische Basis – mit der Rede von der Selbstverwirklichung des „wahren Wesens“ des Menschen in einem logosgemäßen Leben – interpretiert Höffe offensiv als „Selbstverwirklichung in einem objektiven und gattungsuniversalen Sinn“ (133). Bedarf es dazu gemeinschaftlich-institutioneller Voraussetzungen, und ist der Mensch entsprechend „von Natur aus politisch“, so wird 3. die Politik normativ auf die Eudaimonia ihrer Bürger verpflichtet. Nicht nur wäre dabei A. subsidiäre Anlage (der berühmten Eingangskapitel der *Politik*), sondern überhaupt A. Politikkonzeption vor allem um eine „Theorie der internationalen Rechts- und Friedensordnung“ zu erweitern (140 f.). Höffes Beitrag ist der von C. C. W. *Taylor* („A. über den praktischen Intellekt“) konzeptionell gut platziert zur Seite gestellt, realisiert sich doch A. zufolge das Gelingen des Lebens nicht ohne den praktischen Intellekt, die Phronesis. Den alten Streit, ob die Klugheit die sittlichen Handlungsprinzipien und -ziele auch erfasst oder solche fremdgegeben nur instrumentell

umsetzt, löst Taylor treffend zum einen mit dem Verweis auf A. Rede von „praktischer Wahrheit“ als dem Ineinsgehen der motivationalen Strebensausrichtung und der intellektuellen Bejahung (so dass die Klugheit für jede Zielumsetzungsüberlegung immer schon die Ziele miterfasst haben muss), zum zweiten aus der Analyse der Phronesis im Zusammenspiel mit dem Nous in seiner praktischen Funktion (wodurch die Phronesis als sowohl prinzipien- und zielerfassende wie konkretionsbezogene Instanz aufgezeigt werden kann). Höffe wie Taylor führen die teils bekannten Forschungsergebnisse zur Praktischen Philosophie m.E. zutreffend zusammen. Nur manchmal scheint es, als würde die Phronesis wieder instrumentell genommen, etwa wenn Höffe sie als „Fähigkeit, die empirischen und normativen Elemente aufeinander zu beziehen“, beschreibt (129), Taylor sie als Vermittlungsinstanz zur Ermöglichung der theoretischen Lebensweise (161 f.) anspricht. So aber würde die Phronesis der Praxis äußerlich gegenüber stehen, ihr Tun nur *kata logon* ausrichten. A. meint jedoch mehr, eine *praxis meta tou orthou logou* (*Nikomachische Ethik*, VI 13, 1144 b 26 ff.), bei der die Phronesis just die Vollzugsform sittlich-vernünftiger Strebens- und Lebenspraxis selbst ist (vgl. R. Elm, *Klugheit und Erfahrung bei A.*, Paderborn 1996, bes. 258 f.).

Während für die poetische Philosophie *Stephen Halliwell* („A. und die Geschichte der Ästhetik“) und *Arbogast Schmitt* („Die Literatur und ihr Gegenstand in der Poetik des A.“) die allgemeinen Grundzüge des Dichtungs- und Literaturkonzepts des A. im Anschluss an die neueren Diskussionen von Mimesis, Handlung und Charakter zur Lebenswelt hin öffnen (Halliwell) bzw. um anthropologische Grundlagen erweitern (Schmitt), sieht *Wolfgang Wieland* in seinem Aufsatz „Poiesis. Das aristotelische Konzept einer Philosophie des Herstellens“ damit „eine einstweilen noch kaum besetzte Leerstelle (markiert)“ (227, vgl. 245 ff.). Denn hatte A. eine Prinzipienfragen des Herstellens behandelnde poetische Philosophie mehrfach gleichrangig neben die theoretische und praktische Philosophie gestellt, so zeigen seine Texte, wie gering zu seiner – vormodernen – Zeit mit der Dominanz des natürlich Seienden der Problemdruck war, über Technik und Artefakte über ihre selbstverständliche Unterordnung in eine umfassende Praxis hinaus philosophisch nachzudenken und eine entsprechende poetische Philosophie auszuarbeiten (228 ff.). Da das radikal anders wird mit der Dominanz und der Eigendynamik des Technischen und Artifizialen in der modernen Lebenswelt (235–244), kann für Wieland hier nur eine von

A. erstmals konzipierte poetische Philosophie weiterhelfen (245 f.), deren Ziel es ist, Herstellen zu analysieren, zu ermöglichen und ihm zu dienen (246), oder gar – als ausgearbeitete „Theorie der Poiesis“ – „die wissenschaftlich-technische Zivilisation durchschaubar und zugleich auch steuerbar zu machen“ (247). Das ist freilich nicht unproblematisch. *Einerseits* macht Wieland klar, dass der Mensch in die Dimensionen des Artifizialen der modernen, wissenschaftlich-technischen Zivilisation verstrickt ist und ihre expandierende Eigendynamik nicht mehr im Griff hat, diese zunehmend unüberschaubare Dynamik umgekehrt die Tendenz der Rückwirkung auf die Lebenswelt „längst bis in die privatesten Bereiche“ hat, entsprechend die menschliche Lebenspraxis im ganzen beeinflusst und entsubstantialisiert (238 ff.), das Menschsein neu zu konstruieren sich anschickt (239 f.) und das einst „eigenverantwortliche Subjekt“ (der Praxis doch wohl) „zum bloßen Funktionsträger“ verwandelt (243). *Andererseits* aber wird auf das Potenzial einer „Theorie der Poiesis“ gesetzt, die diese alle Lebensbereiche durchdringende Problemlage vielleicht zu steuern in der Lage sein soll (247). Damit wird implizit zweierlei gesagt: 1., dass keine praktische Philosophie durch Zu-, Unterordnung und Integration des Poietischen unter einen (auch im Sinne von A.) umfassenden Praxisbegriff für die Problemlage der wissenschaftlich-technischen Zivilisation in Frage zu kommen scheint, wird doch zunehmend die Lebenspraxis von der Poiesis bestimmt. Mehr noch: die indirekte These ist 2., dass wir die Probleme des lebensbestimmenden Technischen nur auf technischem Wege und mit entsprechender Theorie sollen meistern können. Würde das aber nicht eine Absorption der praktischen Philosophie und wenn man die konstruktiven Anteile in der modernen Wissenschaft berücksichtigt: nicht auch eine Absorption der theoretischen in eine poetische Philosophie als neue Erste Philosophie zur Folge haben?

Man mag Hegels Schluss zu A. in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, dass A. unter den Alten der würdigste studiert zu werden ist, durchaus mit Blick auf andere Geistesgrößen der Antike relativieren wollen. Das vorliegende Buch ist aber allemal würdig und für Forschung und Lehre geeignet, A. als herausfordernden Gesprächspartner für die Gegenwart offensiv zu berücksichtigen.

Ralf Elm (Weingarten)

Martin Pickavé (Hg.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag, Miscellanea Mediaevalia 30, Berlin-New York: Walter de Gruyter 2003, 727 S., ISBN 3-11-017705-6.*

Der ‚transzendentalen Wende‘ Kants geht, wie Kant auch weiß, eine lange Tradition des transzendentalen Denkens voran, in der die als Erste Philosophie ausgezeichnete *scientia transcendens* als eine Wissenschaft vom Seienden im Allgemeinen ausgelegt und mit der Metaphysik oder zumindest deren allgemeinem Teil identifiziert wird. Die Entstehung dieses Metaphysikkonzepts und seine Transformation in der neuzeitlichen Philosophie waren in den letzten Jahren Gegenstand intensiver internationaler Forschungen. Vor allem Vertreter der philosophischen Mittelalterforschung waren daran beteiligt; denn im 13. Jahrhundert trat ein Denken in den Vordergrund, das die kategoriale Vielfalt systematisch auf das allen Dingen prädikativ Gemeinsame und von uns immer schon Erfasste hin überschreitet. Genauere Untersuchungen dieses Vorgangs führten einerseits zu einer neuen Einschätzung der mittelalterlichen Philosophie, andererseits zu einer neuen Perspektive auf die Strukturgeschichte der Ersten Philosophie, in welcher der innere Zusammenhang des alten und des neuen transzendentalen Denkens deutlicher als bisher sichtbar wird. Beide Hinsichten und damit auch die Vielfalt der Formen transzendentalen Denkens bringt der vorliegende Band in über dreißig Beiträgen namhafter Forscher zur Geltung. Deshalb ist auch sein Titel, wie der Herausgeber bemerkt (Einl., XIV), bewusst mehrdeutig gewählt. ‚Die Logik des Transzendentalen‘ spielt auf den logischen Hintergrund der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft wie auch auf die Frage nach der Rechtfertigung einer transzendentalen Erörterung – im mittelalterlichen wie im neuzeitlichen Sinne – an. Zugleich wird eine Perspektive auf die speziellen transzendentaltheoretischen Problemkreise und Fragen eröffnet. Diese sind zu acht thematischen Sektionen zusammengefasst.

Die erste Sektion umfasst fünf Beiträge zum logischen und metaphysischen Hintergrund der mittelalterlichen Transzendentalienlehre. Lambert de Rijck führt das in dieser Lehre entwickelte Konzept von ‚*transcendens*‘ auf die aristotelische Semantik zurück und bestimmt es in Abgrenzung gegen den platonischen Transzendenzbegriff und Kants Begriff der Transzendentalität. Dem logischen Aspekt ist auch der nachfolgende Beitrag gewidmet: Klaus Jacobi zeigt an Logiktraktaten des 12. und 13. Jahrhunderts, wie vor der schulmäßigen Re-

zeption der *Metaphysik* systematisch belangvoll über kategorienübergreifende Termini wie ‚Seiendes‘, ‚Sache‘, ‚Etwas‘, ‚Eines‘ nachgedacht wurde. Olivier Boulnois geht Unterschieden des Abstraktionskonzepts und ihrer Auswirkung auf die Bestimmung des eigentümlichen Gegenstands der Metaphysik nach; er entwickelt in einem weiten Bogen von Porphyrios über Augustinus, Avicenna, Bonaventura, Thomas von Aquin bis hin zu Heinrich von Gent Hauptpositionen der innermetaphysischen Diskussion zur Abgrenzung des begrifflich abstrakt gefassten Seienden als solchem gegenüber einem ausgezeichneten Seienden, das in realer Abstraktion von Materie und Bewegung besteht. Ein zentraler Teil dieser Diskussion bezieht sich auf die Frage der begrifflichen Einheit von ‚Seiendes‘ und der anderen transzendentalen Termini. Diese Frage wird, wie bisher wenig beachtet wurde, im 13. und 14. Jahrhundert vor allem in Kommentaren zur Aristotelischen *Physik* geführt. Silvia Donati rekonstruiert und analysiert diese Diskussion und ihren historischen Hintergrund anhand eines reichen Materials aus den Kommentartraditionen der Artistenfakultäten in Paris und Oxford. Ebenfalls wenig bekannt ist die von Logikern des 13. Jahrhunderts geführte Diskussion über den eigentümlichen Gegenstand der Kategorienlehre, die parallel zur Ausbildung der metaphysischen Transzendentalienlehre zur Annahme transzendental-logischer Termini wie ‚*ens incomplexum dicibile ordinabile in genere*‘ führte. Giorgio Pini erklärt diese Diskussion und ihr Ende unter dem Eindruck der neuen Wissenschaftslehre Ockhams.

Die zweite Sektion, die der durch Thomas von Aquin begründeten Tradition gewidmet ist, wird durch allgemeine Überlegungen Abelardo Lobatos zum thomasischen Weg des transzendentalen Denkens eröffnet. Das auf diesem Weg entwickelte Wahrheitsverständnis analysiert Rudi Te Velde genauer in Bezug auf sein Verhältnis zu der durch Anselm von Canterbury vermittelten augustianischen Wahrheitskonzeption. Diese bringt in thomasischer Sicht das eigentümliche relationale Moment der Wahrheit nicht hinreichend zum Ausdruck. Günther Mensching begründet die Auffassung, dass Thomas in der Lehre vom menschlichen und göttlichen Erkennen entscheidende Schritte in Richtung der kritischen Transzendentalphilosophie unternimmt und in seiner Lehre von den Ideen einen theologischen Hintergrund der späteren Kantischen Unterscheidung von konstitutiven Verstandes- und regulativen Vernunftbegriffen entwickelt. Eleonore Stump lenkt den Blick auf den transzendenten Grund der Transzendentalien ‚Seiendes‘ und ‚Gutes‘ und löst eine phi-

losophisch-theologisch belangvolle Frage, die sich unter der Annahme seiner vollkommenen Einfachheit stellt: Wie ist in Gott die absolute Einfachheit mit der Wahlfreiheit vereinbar? Für die Bestimmung und Abgrenzung der Transzendentalien ‚*ens*‘ und ‚*res*‘ spielt der Unterschied zwischen Wesenheit und Sein eine fundamentale Rolle. Wie thomasische Überlegungen zur Distinktion von Sein und Wesenheit in der sich konstituierenden Thomistenschule aufgenommen und weitergebildet wurden, zeigt Pasquale Porro am Beispiel des Kölner Dominikaners Johannes von Lichtenberg.

Die dritte Sektion ist Duns Scotus gewidmet, der die überkommene Transzendentalwissenschaft einer tiefgreifenden Revision unterzieht, die das gesamte Gefüge der transzendentaltheoretischen Grundbegriffe verändert. Jorge Uscatescu Barrón eröffnet die Sektion mit einer Auslegung des Scotischen Begriffs des transzendentalen Guten; gegen die vorherrschende Meinung vertritt er die Auffassung, dass Scotus das Gute nicht als eine absolute, sondern als eine relationale Bestimmung des Seienden als solchem versteht. Ein Zeugnis der beginnenden Auseinandersetzung mit der Scotischen Lehre über das Gute bildet ein *Quodlibet* Gerhards von Bologna zur Natur des Guten, das Stephen Brown in seinem Beitrag mit einer doktrinellen Einleitung versehen erstmals ediert. Das Verhältnis der transzendentalen Begriffe zur aristotelischen Einteilung der Universalien in Gattung, Art, spezifische Differenz, Eigentümlichkeit und logisches Akzidens bildet für die mittelalterlichen Autoren ein Grundproblem. Wie der Pariser Theologe und Scotus-Schüler Franciscus de Mayronis dieses Verhältnis bestimmt und welche Folgerungen er daraus für das Verhältnis von Philosophie und Theologie zieht, stellt Hannes Möhle anhand seines *Isagoge*-Kommentars dar. Egbert Bos entwickelt speziell Franciscus' Konzeption der transzendentalen Relation und situiert sie im Kontext seines *Tractatus de transcendentibus*, der ersten eigenständigen Abhandlung über die Transzendentalien im Mittelalter. Die Scotistische Metaphysik, die unter den im Mittelalter begründeten Metaphysikkonzeptionen den größten Einfluss auf die neuzeitliche Philosophie ausübte, war im 15. und 16. Jahrhundert massiven Angriffen ausgesetzt. Maarten Hoenen erläutert den Zielpunkt der Angriffe und ihren theologischen Hintergrund.

Die Beiträge der vierten Sektion sind Aspekten der nominalistischen Transformation der Transzendentalwissenschaft im 14. Jahrhundert gewidmet. Wilhelm von Ockham unternimmt, wie Dominik Perler darlegt, eine sprachphilosophische Transformation der Metaphysik, bei der die von

Ockham durchaus anerkannte Transzendentalienlehre als besonderer Anwendungsfall der allgemeinen semantischen Theorie erscheint und in den Hintergrund tritt. Auf ähnliche Weise unterzieht Johannes Buridan die herkömmlichen transzendentalwissenschaftlichen Theoreme einer logisch-semantischen Kritik, welche die Metaphysik aber nicht in Sprachanalyse auflöst. Joël Biard erläutert dies anhand des Beitrags von Johannes Buridan zur Pariser Debatte über das Verhältnis von Seiendem und Wesenheit. Wie Rolf Schönberger zeigt, entwickelt Buridan trotz seiner Teleologiekritik in seinem Ethik-Kommentar eine Konzeption des transzendentalen Guten, welche an das traditionelle Verständnis des Guten als Ziel des Strebens anknüpft.

Der Zusammenhang von Transzendentalienlehre und Gotteserkenntnis bildet den Gegenstand der Untersuchungen in der fünften Sektion. Theo Kobusch zeichnet die Grundlinien einer bedeutenden franziskanischen Tradition des transzendentalen Denkens, die sich im Anschluss an Bonaventura und Heinrich von Gent neben und gegen Thomas und Scotus etabliert hat; ihrzufoolge ist in der Erkenntnis der Transzendentalien eine unbewusste konfuse Gotteserkenntnis eingeschlossen, die jeder konkreten Dingerkenntnis vorausgeht. Georgi Kapriev stellt dem lateinischen transzendentalen Denken eine byzantinische Tradition des philosophischen Denkens gegenüber, die ihrem Selbstverständnis nach nur entfernt an die griechische Philosophie und stärker an die christliche Offenbarung anknüpft. Einige mittelalterliche Denker, wie Dionysius der Kartäuser, erörtern die Transzendentalien in erster Linie im Hinblick auf ihre Funktion als göttliche Attribute. Kent Emery Jr. entwickelt Dionysius' Lehre und insbesondere seine Erwägungen zur Frage der Erkennbarkeit jener Attribute.

Die Beiträge der sechsten Sektion behandeln transzendierende Denkwege, die als Ergänzung oder Alternative zu der im Vorangehenden betrachteten Form des transzendentalen Denkens auftreten. David Runia interpretiert den Sinn der Formel „jenseits der Seiendheit“, die in Platons *Politeia* die einzigartige Stellung der Idee des Guten zum Ausdruck bringt. Durch Verknüpfung dieser Lehre mit der „Energie-Metaphysik“ des Ps.-Dionysius Areopagita entwickelt der mittelalterliche byzantinische Polyhistor Georgios Pachymeres eine christlich geprägte Lehre des schöpferischen Einen und Guten, die Tzocho Boiadijev aus den Quellen rekonstruiert. Burkhard Mojsisch fasst und bestimmt in Eckharts Lehre von den geistigen Vollkommenheiten, die auch die Transzendentalien

in einem besonderen Sinne umfassen – Eckharts zentrales Anliegen: die Exposition des göttlichen Menschen als solchem. Anhand der Überlegungen Bonaventuras und des Nikolaus von Kues entwickelt Andreas Speer Bedingungen und Strukturmomente des gedanklichen Überstiegs über die Transzendentalien in Richtung auf das Göttliche. Hans Gerhard Senger zeigt anhand der Transzendentalienkritik des Cusaners die prinzipielle Schwierigkeit der Vermittlung der Transzendentalienlehre mit einem neuplatonisch orientierten Metaphysik- und Theologiekonzept. Als Alternative zur Transzendentalienlehre bestimmt er Cusanus' Laudabilientheorie.

Die siebte Sektion umfasst zwei Beiträge zur unterschiedlichen Einschätzung des – von mittelalterlichen Transzendentaltheoretikern auf den Begriff des Seienden gegründeten – Nicht-Widerspruch-Prinzips in den Traditionen des platonischen und des aristotelischen Denkens. Carlos Steel erläutert Proklos' theologisch motivierte Relativierung des Prinzips und arbeitet über einen kontrastierenden Vergleich mit Cusanus' Lehre vom Zusammenfall der Gegensätze die Konsequenzen für das neuplatonische Konzept einer negativen Theologie heraus. Unter der Annahme, dass diese Lehre des Cusanus einen Wendepunkt bedeutet, zeigt Ruedi Imbach mit Bezug auf Thomas von Aquin, Nikolaus von Autrécourt, Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues Stationen des Wandels in der Einschätzung des Nicht-Widerspruch-Prinzips in der Geschichte des Aristotelismus.

Die letzte Sektion leistet einen Ausblick auf die Entwicklung transzendentaltheoretischer Grundfragen in Neuzeit und Gegenwart. Eine dieser Fragen betrifft den systematischen Anfang des Denkens. Ausgehend von Derridas Unterscheidung von transzendentaler und ontologischer Gewalt arbeitet Wouter Goris historisch und systematisch die Problematik der Einheit dieses Anfangs heraus. Die von mittelalterlichen Autoren im Zusammenhang der Frage nach dem Gegenstand der Ersten Philosophie diskutierte Frage nach dem eigentümlichen Gegenstand des menschlichen Verstandes führte in der frühen Neuzeit zur Lehre von den ‚Supertranszendentalien‘ wie ‚Denkbares‘ (*coGITabile*) oder ‚Verstehbares‘ (*intelligibile*), die gelegentlich als Bindeglied zwischen mittelalterlicher Transzendentalwissenschaft und Kantischer Transzendentalphilosophie betrachtet wird. John Doyle erläutert diese Lehre und ihre philosophischen Motive mit Bezug auf einige ihrer Vertreter im Jesuitenorden. Kants ‚transzendente Wende‘ wird, wie Klaus Erich Kaehler darlegt, vor allem durch Leib-

niz' Metaphysik der Vernunft vorbereitet. Das sich Kontinuierende, wodurch die Wende als solche erst sichtbar wird, ist das Subjekt, das sich als Subjekt des philosophischen Wissens selbst unterscheidet und bestimmt. Wenn die Transzendentalienlehre im Deutschen Idealismus auch nicht mehr gegenwärtig ist, so werden darin doch deren Grundfragen, wie etwa die Frage, ob die allgemeinen ontologischen Bestimmungen primär Bestimmungen des Seienden überhaupt oder Prädikate des Absoluten sind, weitergeführt. Klaus Düsing analysiert Hegels Antwort auf diese Frage und gelangt so zu einer Klärung des von Hegel favorisierten Ontologietyps und seiner Auffassung vom Verhältnis von Ontologie und Theologie. Albert Zimmermann sieht eine Kongruenz zwischen der mittelalterlichen Lehre, wonach der durch transzendente Offenheit ausgezeichnete menschliche Verstand Wahrheit als solche zu erkennen vermag, und Freges Analyse des Sinngehalts von ‚Wahrheit‘. Die Übereinstimmung besteht in der Annahme, dass menschliches Erkennen nur unter der Bedingung eines die zeitlich bestimmte Wirklichkeit überschreitenden Denkens zu begreifen ist. Der abschließende Beitrag von Philipp Rosemann diskutiert mit Bezug auf Michel Foucault und Martin Heidegger gegenwärtige philosophische Ansätze, in denen das Transzendente im Kantischen Sinne eine radikale Historisierung erfährt; das transzendente Subjekt wird in einer Wechselwirkung mit seinen objektiven historischen Bedingungen gesehen.

Die Festschrift entfaltet insgesamt ein sehr breites – aber nicht disparates – Spektrum aktueller Forschungen zur Eigenart und zum Weg des transzendentalen Denkens, welches die Forschungserträge des Geehrten auf vielfache Weise aufnimmt und historisch wie systematisch fruchtbar weiterführt. Über die scholastische Gestalt der Transzendentalwissenschaft hinaus wird in ihr eine weite, bis in die Gegenwart reichende Perspektive eröffnet, in der die Kontinuität und die Umbrüche des transzendentalen Denkens in der Entwicklung vom Mittelalter zur Neuzeit, seine zentrale philosophische Bedeutung wie auch seine systematischen Grenzen sichtbar werden. Auf diese Weise leistet der Band insgesamt einen maßgeblichen Beitrag zur philosophischen Forschung und zugleich eine grundlegende Orientierung über den Horizont, die Kernfragen und eigentümlichen Schwierigkeiten einer als Transzendentalwissenschaft konzipierten Ersten Philosophie.

Rolf Darge (Köln)

Hubert Schröcker, *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Bd. 49), Berlin: Akademie 2003, 536 S., ISBN 3-05-003747-4.*

Wilhelm von Ockham (1285–1347), jener radikal denkende Franziskaner, der Jahrhunderte lang als *enfant terrible* durch die Philosophie- und Theologiegeschichte geisterte, ist in den letzten Jahrzehnten von der Forschung verstärkt rehabilitiert worden. Kein anderer Name des Mittelalters war so stark mit den Schlagworten Nominalismus und Voluntarismus belegt und entsprechend geschmäht worden wie der seinige. Fatalerweise ist dies ein Prozess, der bereits im Mittelalter selbst einsetzte: Vor allem im Bereich der Ethik ist es stets Ockham, dessen moralphilosophische „Verirrun-gen“ – allem voran die These vom verdienstvollen Gotteshass – als Exempel falschen Denkens die Negativfolie bildet, auf der die eigene, allein der rechten Vernunft verpflichtete Position sich erst voll zu entfalten vermag. Die an Thomas von Aquin orientierte Neuscholastik brachte für Ockham nicht mehr Verständnis auf. Insbesondere die Lehre vom omnipotenten Willkürgott, die man bei Ockham zu finden glaubte, entwickelte sich spätestens seit Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* zum Merkmal des ausgehenden Mittelalters und fungierte erneut als Negativfolie für das neu erwachte Autonomiebewusstsein der Neuzeit.

Trotz der Wiederentdeckung der Logik und Semantik Ockhams und einer Revision seiner Ethik und Metaphysik, zwei Prozesse, die nicht zuletzt durch das Erscheinen der kritischen Gesamtausgabe in den 80er Jahren ermöglicht und gefördert wurden, bleibt das oben beschriebene Ockham-Bild in der heutigen Philosophie weitestgehend vorherrschend. Es soll nicht geleugnet werden, dass Ockham in der Tat Gedanken geäußert hat, deren Radikalität Missverständnisse nur zu leicht erklärlich werden lässt – doch um so mehr ist jede Arbeit zu begrüßen, die ein richtiges Verständnis seines Denkens offen legt und vorantreibt.

Die vorliegende im Fach Katholische Theologie verfasste Dissertation (über den Entstehungszeitraum gibt das Vorwort keine Auskunft; die Bibliographie endet im Jahr 2000) reiht sich in die Versuche einer kritischen Würdigung des Ockham'schen Denkens ein. Die Arbeit besteht aus zwei Hauptteilen: „Der Umfang der Allmacht Gottes“ und „Die Frage nach dem Grund von Möglichkeit und Unmöglichkeit“. Der zweite Hauptteil enthält seinerseits drei Teile, die den Positionen des Heinrich von Gent, des Johannes Duns Scotus und

schließlich des Wilhelm von Ockham gewidmet sind.

Der erste Hauptteil handelt von der Allmacht Gottes und insbesondere der Unterscheidung von *potentia absoluta* und *ordinata*, jener für die Wirkungsgeschichte verhängnisvollen Unterscheidung, die die Vorstellung der willkürlichen Allmacht Gottes verstärkt hat, weil die Konzeption einer absoluten Macht Gottes ein jederzeit denkbare übernatürliches Eingreifen Gottes ermöglichen, das ihn an keinerlei Regeln mehr gebunden sein lässt. Der Vf. weist nach, dass diese Interpretation der zweifach zu betrachtenden Macht in Gott auf Ockham nicht anwendbar ist. Vielmehr gilt auch für Ockham stets der Grundsatz, dass Gott nichts auf ungeordnete Weise (*inordinate*) wollen kann: Gott vermag nichts, was einen Widerspruch enthält. Die ihm hypothetisch zugestandene Möglichkeit, mittels seiner absoluten Macht zu handeln, d. h. gegebenenfalls an seiner faktisch gültigen *potentia ordinata* vorbei, findet ihre Begrenzung im Kontradiktionsprinzip. Zu Recht stellt sich nun die Frage, was das im Einzelnen für Folgen hat.

Der Vf. richtet dafür sein Augenmerk zunächst auf die Ethik Ockhams. Wie verhält sich die an das Widerspruchsprinzip gebundene Allmacht Gottes etwa zum Sündigenkönnen? Leitend sind in diesen Ausführungen das spürbare Wohlwollen des Vf. gegenüber Ockham, d. h. die unbeirrbar Unterstellung, dass dieser eine rational konsistente Moralphilosophie vertreten hat. Methodisch interessant ist sein Versuch, in Anbetracht der lückenhaft gebliebenen Ethik Ockhams „in der systematischen Darstellung die Lücken [zu] benennen“ (97), um auf diese Weise eine Klärung noch offener Fragen zu erreichen. In seiner Analyse der betreffenden Textstellen kommt der Vf. zu dem Ergebnis, dass die Ethik Ockhams „auf einer rationalen Grundlage [steht], indem sie wie jede andere Wissenschaft, die den strengen aristotelischen Kriterien der Wissenschaftlichkeit entspricht, von ‚principia per se nota‘ geleitet wird“ (109). Ein solches als notwendig tugendhaft zu bestimmendes Prinzip lautet, dass Gott insofern zu lieben ist, als „von uns Menschen“ verlangt wird „zu lieben, wovon Gott will, daß wir es lieben“ (118). Solcherart von Gottes Willen abhängig konzipiert Ockham auch den Begriff der Sünde oder des Schlechten, nämlich als das, zu dessen Gegenteil jemand verpflichtet ist. Diesen konnotativen Charakter des *malum*, der eben nicht absolut zu verstehen ist, sondern stets abhängig bleibt von einer Verpflichtung, zu der nur ein höherer Wille befähigt ist, übersieht der Vf. allerdings, wenn er den Schluss zieht, dass ein Sündigen Gottes für

Ockham deshalb nicht denkbar sei, „weil sich daraus der Widerspruch ergäbe, dass Gott gegen seine Pflicht verstieße, obwohl er keinen Pflichten unterliegt.“ (142) Vielmehr ist das ständig wiederholte formelhafte „Gott ist niemandes Schuldner“ (*Deus nullius est debitor*) ernst zu nehmen: Gott kann – dies zeigt sich gerade im Testfall der „schwierig zu deutenden“ (134) Erzählung vom Isaak-Opfer in Gen 22 – eine Handlung gebieten, die nach menschlichen Maßstäben schlecht zu nennen ist; ein Maßstab freilich, dem er nicht unterliegt, von dem wir nur sagen können, dass er alles auf gute Weise will. Wenn der Vf. also etwas hilflos feststellt, „Ockhams Erklärung, Gott könne zwar Böses machen oder wollen, doch er könne es nicht auf böse Weise („male“) machen oder wollen, [sei] nicht gerade erhellend“ (133), so liegt doch gerade darin die Lösung, denn das indifferente *malum* erhält seinen moralischen Wert als Schlechtes im Falle Gottes allererst daraus, dass er es *male*, d. h. auf schlechte Weise macht oder will. Wäre letzteres der Fall, würde Gott sich selbst widersprechen. Die vom Vf. vorgeschlagene Deutung, die Aussage, Gott könne sündigen, bezöge sich nur auf den bestimmten Fall, „daß sich eine göttliche Person mit einem Menschen in hypostatischer Union vereinigt, der sündigen kann, sodaß diese Fähigkeit zur Sünde infolge der Idiomenkommunikation auch von Gott ausgesagt werden darf“ (141) überzeugt jedenfalls nicht.

Im zweiten Hauptteil wendet sich der Vf. der Frage zu, inwiefern die für Ockhams Ethik (und Trinitätstheologie) nachgewiesene einzig denkbare Begrenzung der Allmacht Gottes durch das Kontradiktionsprinzip auch für seine Metaphysik gilt, nämlich für die Frage nach dem ontologischen Status von Möglichem und Unmöglichem. In dieser zum Teil hochspekulativen Diskussion um die Possibilia, die der Vf. an den philosophischen Positionen der Ockham-Vorgänger Heinrich von Gent und Johannes Duns Scotus festmacht, findet sich die eigentliche philosophische Innovation in Bezug auf die schöpferische göttliche Allmacht. Neben einer biographischen Einführung handelt der Vf. von der Lehre von den göttlichen Attributen, von den Ideen im Geist Gottes, vom Möglichen und vom Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip bei Heinrich, Scotus und Ockham. Er kommt dabei zu folgendem Ergebnis: „Heinrich von Gent [...] erklärt die geschöpfliche Möglichkeit durch die Macht Gottes, die geschöpfliche Unmöglichkeit in seiner frühen Position durch sich selbst, in seiner späten Position ebenso durch die Macht Gottes wie die Möglichkeit. Johannes Duns Scotus führt hingegen Möglichkeit wie Unmöglichkeit



formal auf das Mögliche bzw. Unmögliche selbst, prinzipiativ aber auf den göttlichen Intellekt zurück. Wilhelm von Ockham schließlich erklärt die geschöpfliche Möglichkeit und die göttliche Macht sowie die geschöpfliche Unmöglichkeit und das göttliche Unvermögen für der Natur nach zugleich.“ (209 f.)

In der Frage nach dem Status des Möglichen kommt Scotus zweifellos eine Schlüsselfunktion zu, insofern er als erster – aus der expliziten Kritik an Heinrich heraus – ein unabhängig von Gottes Allmacht aus sich (*formaliter ex se*) Mögliches konzipiert, das dennoch ursprunghaft (*principiative*) aus dem göttlichen Intellekt stammt. Diese Vorstellung einer rein logischen, Gottes Schöpfung gleichsam vorgeordneten Möglichkeit wird in der Wirkungsgeschichte unterschiedlich aufgegriffen – in Bezug auf Ockham spricht der Vf. von einer „Vereinfachung“ (440). Wie sieht diese aus? Ockham, so die These, stelle die Frage nach dem Grund und dem eventuellen Vor- oder Nachgeordnetsein des Möglichen wie Unmöglichen gegenüber göttlicher Allmacht gar nicht mehr. Er gehe vielmehr davon aus, daß das Mögliche und die Macht Gottes simultan bestehen. Diesen Nachweis führt der Vf. mittels einer akribischen Analyse der Arten der Priorität und Simultanität im Denken Ockhams. Dabei betont er die Unzulänglichkeit der Ockham'schen Lösung, wenn er ihm vorwirft, sich ohne Erklärung oder Begründung auf „einfache Beteuerung“ (508) zu beschränken: Ockham versäume es sozusagen, das bisher als gültig erwiesene Kontradiktionsprinzip auch auf den Bereich der Possibilia anzuwenden und damit die Frage, weshalb Gott das in sich Widersprüchliche nicht vermag, zu beantworten.

Allerdings greift der Vf. die in der modernen Ockham-Forschung unumstritten anerkannte These, Ockham habe das Konzept eines möglichen Gegenstandes zugunsten einer Theorie möglicher Sätze aufgegeben, nicht auf. Nicht ob der Einzelgegenstand logisch möglich oder unmöglich sein kann, sondern inwiefern dies für eine Existenzaussage gilt, bestimmt bei Ockham die Diskussion. Dass sich innerhalb dieses veränderten Denkschemas auch für die Begrenzung der göttlichen Allmacht durch das Kontradiktionsprinzip die Weichen neu stellen, liegt auf der Hand, findet doch der für Gott nach wie vor nicht mögliche Widerspruch nun innerhalb des Satzes statt: Gott kann etwa nicht bewirken, dass ein Mensch kein des Lachens fähiges Wesen sei. Ockham vorzuwerfen, er habe in dieser Frage kein Problembewusstsein entwickelt, heißt übersehen, inwiefern und mit welchen Konsequenzen das Problem sich verlagert,

ohne dass die Frage nach Sinn und Zweck des Kontradiktionsprinzips überflüssig würde.

Was sich schon im umfangreichen Inhaltsverzeichnis in der ständigen Wiederholung der Überschriften in Form des Wiederaufgreifens der Hauptüberschrift in den Zwischenüberschriften oder in dem Entschluss, Heinrich, Scotus und Ockham jeweils dem gleichen Fragenkatalog zu unterwerfen, ankündigte, findet im Fortschreiten der Arbeit Bestätigung und äußert sich vor allem in der immer stärker zunehmenden Paraphrasierung der in Frage kommenden Textstellen. Kaum ein Abschnitt kommt ohne aufzählende Einteilung aus, die – wie an den Fußnoten leicht zu überprüfen – allein dem Textduktus folgt, ohne dass ein systematisch resümierender oder straffender Eingriff erfolgte. Viele Formulierungen wiederholen sich bis in den Wortlaut, gerade in der Explikation zentraler Thesen. Die Frage nach dem systematischen Stellenwert der Auseinandersetzung Ockhams mit seinen Vorgängerpositionen bleibt ausgeblendet. Die inneren Zusammenhänge von dargestellter Position und Gesamthematik sowie ihre Auswirkungen (z.B. das Verhältnis von Notwendigkeit und Kontingenz der Welt betreffend) werden – wenn überhaupt – nur marginal behandelt. Die Interpretation orientiert sich vornehmlich am mittelalterlichen Text, während die Umsetzung der Relevanz der behandelten Thematik in die Sprache der aktuellen philosophisch-theologischen Debatte ganz in den Hintergrund tritt.

Dass die Frage nach der Allmacht Gottes sich bei Ockham in bisher nicht gekanntem Maße verschärft, unterstreicht ihre Schlüsselfunktion. Doch der Vf. bleibt – im Grunde wie die vielen Kritiker Ockhams auch – zu stark einer ausschließlich mit negativen Assoziationen versehenen Vorstellung der göttlichen Allmacht verhaftet, die es ihm nicht erlaubt, den modernen Impetus in Ockhams Denken zu entdecken und stark zu machen; die Ehrenrettung Ockhams kann nur gelingen, wenn selbst im Bereich der *potentia absoluta* für das Kontradiktionsprinzip „gewisse Inhalte [...], die als solche der göttlichen Macht entzogen wären“ (506), gefunden werden – was schwerlich gelingt (vgl. 506 f.). Die nicht zuletzt für die Konstitution der Neuzeit fundamentale Bedeutung der Ockham'schen Lehre von der absolut unbedingten Freiheit Gottes kann dabei nicht in den Blick rücken.

So muss der gefährlich schillernde Begriff der Allmacht dingfest gemacht werden: „Das Kontradiktionsprinzip setzt der Macht Gottes nicht bloß formale Grenzen, sondern schränkt seine Möglichkeiten auch inhaltlich ein, ohne daß Ockham einen Grund dafür angibt. Ockham scheint ohne Erklä-

„... Begründung wirkliche Schranken der Allmacht zu bestimmen.“ (508) Völlig im Rätselhaften lässt der Vf. seine Leserschaft dann mit der überraschenden Wende seines Schlussplädoyers: „Immer wieder wurde dem scharfsinnigen Franziskaner [...] vorgeworfen, er übersteigere den Glaubensartikel von der göttlichen Allmacht. Man sollte dem gegenteiligen Verdacht nachgehen, daß er von Gottes Macht zu gering denkt.“ (508) Die stets negative Konnotation des Begriffs der Allmacht Gottes – sei sie zu stark, sei sie zu schwach – ist also leider auch mit dieser Arbeit nicht aus der Welt geräumt.

*Isabelle Mandrella (Trier)*

*Nikolaus von Kues, Die Jagd nach Weisheit. Auf der Grundlage der Ausgabe von Paul Wilpert neu herausgegeben von Karl Bormann, lateinisch-deutsche Parallelausgabe (= Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, Heft 24; Philosophische Bibliothek, 549), Hamburg: Felix Meiner 2003, XI u. 192 S., ISBN 3-7873-1626-4.*

Im dritten Kapitel seines Spätwerks „Die Jagd nach Weisheit“ (De venatione sapientiae, 1463) gliedert Cusanus das Erkennbare in drei Bereiche. Diese benennt er durch je besondere Begriffe und teilt ihnen ein je besonderes Erkenntnisvermögen zu. Gliedert man das Kapitel anhand der behandelten Gegenstände, so kommt man – abgesehen vom Schlusssatz, der zum folgenden Kapitel überleitet – auf fünf Abschnitte.

Zunächst behandelt Cusanus das Ungemachte und Ungeschaffene (non factum nec creatum), das sowohl demjenigen, das entsteht oder gemacht wird, als auch dem Entstehen- oder Gemacht-werden-Können selbst (posse fieri) als deren Prinzip vorausliegt. Dieser Abschnitt besteht aus fünf Sätzen: „Cum impossibile fieri non fiat ... Quod autem est et non est factum nec creatum ... Praecedit enim posse fieri ... Omne autem, quod est factum aut fiet ... Et id est illud aeternum ... quia est omne, quod esse potest.“ Es folgen Ausführungen über das, was dem Prozess des Gemacht-Werdens unterliegt, in seinem Verhältnis zum Gemacht-werden-Können; es sind zwei Sätze: „Et ipsum, quod fit, de posse fieri producitur ... Omne autem, quod factum est ex posse fieri, aut est id, quod fieri potest, aut est post illud et numquam est id, quod fieri potest, sed sequitur et imitatur ipsum.“ Als drittes widmet sich Cusanus demjenigen, was er zwischen dem schaffenden Prinzip und demjenigen, was gemacht wird, angesetzt hat: dem Gemacht-werden-Können. Dieser Abschnitt enthält acht Sätze und mündet in die

Begründung dafür, dass das Gemacht-werden-Können als „Geschaffenes“ (creatum) – im Unterschied zum „Gemachten“ (factum) – bezeichnet werden dürfe: „Fieri posse cum non sit factum ... Nam cum omne factum praecedat li posse fieri ... Sed cum sit post id ... Tamen non potest ... Si enim deficeret ... Non igitur posse fieri deficeret. Posse fieri igitur initiatum ... Et cum non sit factum et tamen initiatum, ipsum dicimus ‚creatum‘, cum nihil praesupponat, ex quo sit, dempto eius creatore.“ Hierauf kommt wieder dasjenige zur Sprache, was vom Schöpfer aus dem Gemacht-werden-Können hervorgebracht wird, und die oben angegebene Unterscheidung zweier Bereiche dieses Hervorgebrachten wird näher ausgeführt: Das, was zu dem gemacht worden ist, zu was es gemacht werden kann, sei das „Himmliche und Intelligible“, das hingegen, was nicht das ist, zu was es gemacht werden kann, sei niemals feststehend und könne vergehen. Cusanus braucht hierfür fünf Sätze: „Omnia igitur, quae post ipsum sunt ... Quae autem facta sunt id, quod fieri possunt ... Quae autem sunt, sed non id, quod fieri possunt ... Imitantur igitur perpetua ... Temporalia igitur sunt ...“.

Der nun folgende letzte Abschnitt des Kapitels dient dazu, das bisher Vorgestellte als die drei Bereiche von drei Erkenntnisvermögen begrifflich voneinander zu scheiden und aufeinander zu beziehen. Cusanus spricht hier tatsächlich von drei Bereichen, nicht von vieren – aber wieso? Hatte Cusanus zuvor nicht den Schöpfer, das Gemacht-werden-Können und das Gemachte voneinander unterschieden und schließlich das Gemachte noch einmal in zwei Bereiche geteilt? Welcher dieser insgesamt vier Bereiche geht im Schlusssatz unter oder wird mit einem anderen Bereich zusammengefasst?

Ist es zuviel verlangt, eine mit Anmerkungen versehene lateinisch-deutsche Ausgabe der „Jagd nach Weisheit“, zudem eine Ausgabe, die innerhalb der Reihe „Philosophische Bibliothek“ erscheint, solle auf Fragen wie diese eine Antwort bieten oder wenigstens auf das Problem hinweisen?

In der von Karl Bormann verantworteten Ausgabe fehlt nicht nur eine solche Anmerkung. Vielmehr verhindern es die Textgestaltung und Übersetzung, dass jenes Problem überhaupt zum Vorschein kommen kann. Der lateinische Text – der insgesamt aus der kritischen Ausgabe übernommen wurde<sup>1</sup> – ist in drei Abschnitte, der deut-

<sup>1</sup> Nicolai de Cusa De venatione sapientiae – De apice theoriae, ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus Klibansky et Iohannes Gerhardus Senger, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982.

sche in deren fünf gegliedert. Vergleichen wir diese Gliederungen mit der oben dargestellten Abfolge der Gegenstände, so finden wir: Im lateinischen Text steht beim Übergang vom Prinzip zum Gemachten ein Strichpunkt (12, n. 7, Z. 11), beim Übergang vom Gemachten zum Gemacht-werden-Können ein Punkt (ebd., Z. 15), vor dem letzten Satz, der dem Gemacht-werden-Können gilt, ein Absatz (ebd., Z. 21), beim Übergang vom Gemacht-werden-Können zum Gemachten ein Punkt (ebd., n. 8, Z. 2). Erst der Übergang zum letzten Thema, also zur erkenntnistheoretischen Dreiteilung des zuvor dargelegten Zusammenhangs, wird im lateinischen Text, wie auch in der Übersetzung, angemessenerweise durch einen Absatz gekennzeichnet. In der Übersetzung sind die Behandlung des ersten und die des zweiten Gegenstands lediglich durch ein Komma getrennt (13, n. 7, Z. 15: „Es (d. h. das dem Gemacht-werden-Können noch vorgeordnete Prinzip) ist ja alles, was es sein kann, und das, was wird, wird aus dem Werden-Können hervorgebracht ...“). Ein Absatz unterbricht die wenigen Sätze, die dann den zweiten Gegenstand, das Gemachte, betreffen (ebd., Z. 17). Nach einem bloßen Punkt kommt dann der dritte Gegenstand, das Gemacht-werden-Können, zur Sprache (ebd., Z. 21). Dessen Behandlung wird nach zwei Sätzen durch einen Absatz unterbrochen. Der nächste Absatz steht, wie im lateinischen Text, nicht direkt vor der neuerlichen Darlegung über das Gemachte, sondern vor dem voranstehenden Satz, der noch dem Gemacht-werden-Können gilt (ebd., Z. 31).

So wird nicht nur die Folge der abgehandelten Gegenstände verunklärt, sondern es gerät auch die Argumentation durcheinander. Wenn der zweite Satz eines Abschnitts am Anfang ein „also“ aufweist, kann das kaum etwas anderes anzeigen, als dass es sich um eine Folgerung aus dem ersten Satz desselben Abschnitts handle. Auf diese Weise verstanden, ergibt aber der Beginn des vierten Abschnitts in der Übersetzung keinen Sinn: „Und da es (d. h. das Gemacht-werden-Können) nicht geworden ist und doch einen Anfang hat, so nennen wir es geschaffen, weil es außer seinem Schöpfer nichts voraussetzt, aus dem es sein könnte. Alles also, was nach ihm ist, ist vom Schöpfer aus dem Werden-Können hervorgebracht.“ Vor „Alles also“ müsste der Absatz eingefügt werden: Das „also“ bezieht sich nicht auf den unmittelbar voranstehenden Satz, sondern zeigt an, dass hier ein Gegenstand (das Gemachte) aus den vorigen Abschnitten wiederaufgenommen wird.

Die eigenartige Logik des Einteilens, die Cusanus in diesem Kapitel vormacht, fordert zur Diskussion

heraus. Sie müsste aber zunächst korrekt wiedergegeben werden. Was ist von folgender Überlegung zu halten (13, n. 7, Z. 18–21): „Alles aus dem Werden-Können Gewordene ... ist entweder das, was fähig ist zu werden, oder ist nach ihm. Und zwar ist es niemals das, was fähig ist zu werden, sondern folgt ihm nach und ahmt es nach.“? Die Alternative des ersten Satzes ist unsinnig: Alles, was aus dem Gemacht-werden- oder Werden-Können gemacht worden ist, kann gemacht werden – es gibt nichts, was „nach“ dem Gemachten wäre oder für das irgendein sonstiges „oder“ gälte. Und aus welchem Grund sollte Cusanus die erste Seite der Alternative, „das, was fähig ist zu werden“, im nächsten Satz schon wieder ausschließen: „niemals“ sei es (das Gewordene) „das, was fähig ist zu werden“? Der lateinische Passus lautet: „Omne autem, quod factum est ex posse fieri, aut est id, quod fieri potest, aut est post illud et numquam est id, quod fieri potest, sed sequitur et imitatur ipsum.“ Nach „illud“ steht im lateinischen Text – unverändert nach der kritischen Ausgabe von Klibansky / Senger – ein Semikolon, was schon irreführend genug ist, denn hier beginnt kein neuer Hauptsatz, der parataktisch auf „Omne autem ... post illud“ folgte, sondern hier wird die zweite Seite der Alternative „aut ... aut“ weiter expliziert. Im Deutschen könnte man das Semikolon oder, wie in der hier besprochenen Übersetzung, einen Punkt nur dann setzen, wenn man den Bezug des Folgenden durch eine Hinzufügung klar machte, etwa so: „... oder ist nach ihm. Und *im letzteren Falle* ist es niemals ...“

Später im Kapitel gebraucht Cusanus den Ausdruck „*quae facta sunt id, quod fieri possunt*“, und die Übersetzung ist hier dem Sinne nach richtig (13/15, n. 8, Z. 4–6): „die Dinge, die das Vollmaß ihres Werden-Könnens erreichten“; wörtlich wäre: „die Dinge, die zu dem gemacht worden sind, zu dem sie gemacht werden können“. Genauso ist der zuvor gebrauchte Ausdruck: „*aliquid esse id, quod fieri potest*“, zu verstehen: nicht: „etwas sei das, was fähig ist zu werden“, sondern: „etwas sei das, zu was gemacht zu werden es fähig ist“ – nur so passen die beiden Passagen zueinander, und nur so ergibt die Alternative „*esse id, quod fieri potest* – *esse post illud*“ einen Sinn. Die oben zitierte Übersetzung wäre also wie folgt zu korrigieren: „Alles, was aus dem Gemacht-werden-Können gemacht ist, ist entweder das, zu was es gemacht werden kann, oder es ist nach diesem und ist niemals das, zu dem es gemacht werden kann, sondern folgt diesem und ahmt es nach.“

Im letzten Abschnitt des Kapitels benennt Cusanus drei Gegenstandsbereiche für drei Erkenntnisvermögen. Der erste Bereich heißt „*aeternum*“, ihm

ist die „mens“ zugeordnet. Der zweite Bereich ist das „aevum et perpetuum“, das „intellectualiter“ erkannt wird. Der dritte Bereich ist der des „tempus“, hier erfolgt das Erkennen „sensibilter“ (14, n. 8, Z. 9–16). In der deutschen Fassung wurde dieses Schema völlig durcheinandergebracht. Die ersten beiden Bereiche und Erkenntnisvermögen sind hier begrifflich nicht unterscheidbar: Der erste Bereich heißt „das Ewige“, der zweite „das Ewige und Immerwährende“, das erste Vermögen heißt „Geist“, das zweite verfährt laut Übersetzung „geistigerweise“. Die Dinge des dritten Bereiches ahmen, so Cusanus, in ihrer Aufeinanderfolge (in successione) die fortwährenden Dinge des zweiten Bereiches (perpetua) nach; an dieser Stelle aber nennt der Übersetzer die Dinge des zweiten Bereiches nicht so, wie er sie einführt („Immerwährende“), sondern „unvergänglich“ (15, n. 8, Z. 22) – als ob nicht auch das Ewige, jeder Dauer Enthobene (also nicht „Immerwährende“), unvergänglich wäre.

Die besprochene Übersetzung stammt im Grunde von Paul Wilpert und ist rund 40 Jahre alt.<sup>2</sup> Sie wurde für die Neuausgabe von Karl Bormann überarbeitet. In Kapitel 3 hat Bormann die Wilpertsche Übersetzung nur an drei Stellen leicht retuschiert,<sup>3</sup> die Hauptmängel jedoch unangetastet gelassen. Derart komplett ist in der Neuausgabe nur dieses eine Kapitel misslungen, aber fast auf jeder Seite finden sich Fehler, und etliche davon behindern das Verständnis des Textes auf schwerwiegende Weise. Ein paar Beispiele seien noch genannt. Im ersten Kapitel (4, n. 2, Z. 5–7) spricht Cusanus in einem einzigen Satz erst von dem „Lebensgeist“ (spiritus vitalis) eines Lebewesens, dann von der „Kraft“ dieses Lebensgeistes (vis ipsa spiritus vitae). Damit sind wohl kaum zwei verschiedene Wesenheiten gemeint; die „Kraft“ soll wohl nur das Prinzip der „Bewegung“ bezeichnen, durch das der Lebensgeist wirkt. Aber eine solche Überlegung wird im Keim zunichte gemacht, wenn der Übersetzer „spiritus vitalis“ als „Lebenskraft“ und dann „vis ipsa spiritus vitae“ als „Lebensenergie“ wiedergibt. In dieser Nacht sind alle Katzen grau.

In der deutschen Fassung von Kapitel 16 findet sich folgender Passus (69, n. 47, Z. 19–24): „Auch in der Gutheit der Sonne, in der Größe, Wahrheit und die übrigen Bestimmungen die Gutheit selbst sind, ist die Größe kein nicht anderes, sondern ein anderes gegenüber der Wahrheit. Jedwedes ist gegenüber jedweden ein anderes, obgleich sie in der Gutheit der Sonne, die eine andersartige ist, die Gutheit der Sonne selbst sind.“ Hätte Cusanus nicht das „obgleich“ schon im ersten Satz unterbringen und sich so den zweiten sparen können? Nein, er wiederholt hier am Beispiel der Güte (so übersetzte

Wilpert „bonitas“) der Sonne, was er zuvor schon am Beispiel der Sonne selbst dargelegt hatte (66, n. 47, Z. 1–3). Die Güte, die Größe, die Wahrheit und anderes, was wir der Sonne zusprechen können, sind die Sonne selbst; ebenso sind etwa die Größe und die Wahrheit der Güte der Sonne eben diese Güte selbst. Voneinander unterscheiden sich die Komponenten (Prädikate) der Sonne ebenso wie auch die Komponenten (Prädikate) der Güte der Sonne, und zwar genau deshalb, weil sie die Komponenten von etwas sind, was etwas anderes gegenüber Anderem ist. Der zweite Satz der oben nach Wilpert / Bormann zitierten Passage ist keine Dublette, sondern die Begründung des ersten: Im Original bedeutet das „cum“ hier wie in der früheren Passage nicht „obgleich“, sondern „weil“. Richtig lautete die Übersetzung: „Auch in der der Sonne eigenen Güte, in der die Größe, die Wahrheit usw. die Güte selbst sind, ist die Größe nicht nichts anderes, sondern etwas anderes gegenüber der Wahrheit, und ist ein jegliches etwas anderes gegenüber einem jeglichen, weil sie in der der Sonne eigenen Güte sind, die eine andere ist, nämlich eben die der Sonne eigene Güte.“

Es fehlen auch nicht Lächerlichkeiten wie die folgende in Kapitel 17 (71, n. 49, Z. 19–29): „Da der Geist gut, groß, wahr, schön, weise ist ..., so erschaut er sich bei der Selbstbetrachtung als so beschaffen ... Mit Hilfe der Weisheit seines Geistes bildet er sich Begriffe ...“ Der Geist hat einen Geist, und dieser zweite Geist hat Weisheit – so die Übersetzung! Cusanus ist daran unschuldig. Er spricht von nur einem „intellectus“ und bezeichnet die Weisheit, die diesem zukommt, entsprechend als „sapientia intellectualis“.

In Kapitel 39 schließlich (167–171) lässt Bormann es durchgehen, dass Wilpert den Ausdruck „posse factum“ durch „Geworden-Sein-Können“ (statt durch „gemachtes Können“), und entsprechend den Ausdruck „posse factum calidum“ durch

<sup>2</sup> Vgl. Nicolai de Cusa, *De venatione sapientiae*, ed. Paulus Wilpert – Nikolaus von Cues, *Die Jagd nach Weisheit*. Übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen herausgegeben von Paul Wilpert, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1964 (Schriften des Nikolaus von Cues in deutschen Übersetzungen, Heft 14, Lateinisch-deutsche Parallelausgabe).

<sup>3</sup> Es sind dies: die Einfügung des Wortes „einzig“ (13, n.7, Z. 11), die Ersetzung des Ausdrucks „sind ein Abbild“ durch „sind Nachahmungen“ für „imitantur“ (15, n. 8, Z. 22f.) und die des Ausdrucks „geschöpflichen“ durch „geschaffenen“ für „creatum“ (ebd., Z. 18).

„Warm-geworden-sein-Können“ (statt durch „zu Warmem gemachtes Können“) übersetzte. Dabei sind die Beispiele, die Cusanus vorbringt, in gleicher Weise eindeutig wie der sprachliche Ausdruck: Es geht um das gemachte, verwirklichte Potentielle (z. B. etwas zu Warmem Gemachtes), dem prinzipiell zweierlei vorausgehe: das Gemachtwerden-Können (hier das Warm-werden-Können) und das Machen-Können (hier das Warm-machen-Können).

Alle bisher kritisierten Stellen gehen direkt auf Wilpert, nicht auf den Herausgeber Bormann zurück. Aber auch Bormanns Eingriffe sind oft verfehlt. Drei Beispiele: In dem Ausdruck „in maxime lucido, puta sole“, hatte Wilpert das „puta“ korrekterweise als explikativ verstanden („nämlich“) und in Form einer bloßen Apposition wiedergegeben („im allerleuchtendsten, der Sonne“). Bormann genügt das nicht; er ergänzt: „im allerleuchtendsten, z. B. der Sonne“, als ob es mehreres gäbe, was das Leuchtendste wäre (27, n. 16, Z. 20). – Der Satz: „Thales Milesius assimilat aquam ipsi posse fieri“ besagte nach Wilperts Übersetzung, dass Thales zwischen zwei ihm vor Augen schwebenden Größen, dem Wasser und dem Werden-Können, eine Beziehung herstellte: „Thales von Milet verglich das Wasser mit dem Werden-Können“. Das ist misslich, schon weil das Werden-Können ein Begriff von Cusanus, nicht von Thales ist. Bormanns Änderung ist aber in dieser Hinsicht um keinen Deut besser: „Thales ... glich das Wasser dem Werden-Können an“ (41, n. 27, Z. 4). Richtig wäre etwa: „Thales ... schrieb dem Wasser eine ähnliche Funktion zu, wie sie dem Werden-Können zukommt“. – In Kapitel 13, n. 36, hat Wilpert es versäumt, den Ausdruck „posse fieri creatum“ zu übersetzen; Bormann versucht dies nachzuholen, indem er (wohl verleitet durch die Interpunktion der kritischen Ausgabe) jenen Ausdruck als Apposition zu „omne, quod factum est aut fiet“ versteht. Das geht nicht an, weil, wie bereits oben zu Kapitel 3 bemerkt wurde, Cusanus zwischen dem geschaffenen (creatum) Werden-Können und demjenigen, was daraus im Einzelnen gemacht wird oder entsteht (factum), unterscheidet. Der Satz: „Unde omne, quod factum est aut fiet, posse fieri creatum necessario etiam sequitur actum suum, qui est aeternitas“, wäre vielmehr etwa so zu übersetzen: „Und weshalb alles, was gemacht ist oder gemacht werden wird, (dies tut), folgt notwendigerweise auch das geschaffene Werden-Können auf seine Wirklichkeit, welche die Ewigkeit ist.“<sup>4</sup>

Schließlich hat Bormann manche seiner Retuschen inkonsequent angebracht. In einem oben bereits zitierten Satz aus Kapitel 3 kommt der Aus-

druck „(principium) est omne, quod esse potest“ vor (12, n. 7, Z. 11). An dieser und vielen ähnlichen Stellen muss sich der Übersetzer entscheiden, ob das Subjekt des Hauptsatzes auch Subjekt des Relativsatzes sein soll, oder ob das Relativpronomen Subjekt des Relativsatzes ist: „(das Prinzip) ist alles, was es sein kann“, oder „(das Prinzip) ist alles, was sein kann“. Wenn der Übersetzer nicht in jedem Fall zu einer eindeutigen Lösung findet, müsste er dies in einer Anmerkung dartun – doch Fehlanzeige bei Wilpert und Bormann! An späterer Stelle hat Wilpert den besagten Ausdruck mit wechselndem Subjekt übersetzt: „da (das Eine) ... alles ist, was sein kann“, und Bormann belässt es dabei (89, n. 61, Z. 13 f.). Kurz davor im selben Kapitel fand sich bei Wilpert aber auch der Passus: „Und da das Eine ist, was es sein kann ...“, und hier streicht Bormann das „es“ (87, n. 59, Z. 25). Jedoch in der oben zitierten Passage aus Kapitel 3 ist Wilperts „es“ in der Neuausgabe stehen geblieben: „... (das absolute Prinzip) ist ja alles, was es sein kann“ (13, n. 7, Z. 15). Bormann hätte schon um der Einheitlichkeit willen auch hier „... ist ja alles, was sein kann“ schreiben sollen.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Im lateinischen Text ist das Komma nach „creatum“ zu streichen. Die von Bormann aufgrund der falschen Interpunktion ergänzte Übersetzung Wilperts lautet (53, n. 36, Z. 13–15): „Deshalb folgt auch alles, was geworden ist oder werden wird, das geschaffene Werden-Können, notwendigerweise seiner Wirklichkeit ...“

<sup>5</sup> Zwar gilt von dem absoluten Prinzip auch, dass es alles ist, was es sein kann, aber daraus, dass alles Sein-Können auf das absolute Prinzip zurückzuführen ist, folgt eben auch, dass dieses Prinzip jegliches Potentielle kausal-aktuell ist. Parallel dazu heißt es in Kapitel 39 (170, n. 118, Z. 8–10): „... quia posse facere calidum praecedit posse fieri calidum, tunc est omne id, quod calidum esse potest ...“ In der Übersetzung steht: „... da das Warm-machen-Können dem Warm-werden-Können vorhergeht, darum ist es all das, was das Warme sein kann“ – logischerweise muss es aber heißen: „... all das, was warm sein kann“. Subjekt des Warm-Seins bzw. des Seins im Allgemeinen ist in beiden Fällen nicht das Prinzip, sondern das, was durch das Prinzip warm sein bzw. sein kann. – Anders steht die Sache, wenn sich der Relativsatz auf ein Demonstrativpronomen bezieht, ohne dass – etwa wie im vorigen Beispiel durch ein neues Prädikatsnomen – ein Subjektwechsel angezeigt wird (z. B. „esse id, quod fieri possunt“): In diesen Fällen bleibt das Subjekt offensichtlich das gleiche. Vgl. den oben behandelten Satz aus Kapitel 3: 13–15, n. 8, Z. 4–6.

Aber nicht nur, was die Übersetzung anbelangt, sondern auch in anderen Hinsichten lässt diese Ausgabe fast alle Wünsche offen. In der Einleitung schreibt Bormann (VIII): „Es schien vertretbar und sinnvoll zu sein, in der zweisprachigen Ausgabe auf Ergänzungen der Quellennachweise und auf Vervollständigung des Wilpertschen Wortindex zu verzichten (nur wenig wurde korrigiert)“. Sachliche Kriterien dafür, welche Quellen nachgewiesen werden und welche nicht, und welche Begriffe im Index erscheinen und welche nicht, legt Bormann nicht dar. Hier scheint nur das Autoritätsprinzip zu walten: verantwortungslose Übernahme. Der Leser hat den Schaden.

Anmerkungen zu den traditionsreichsten von Cusanus aufgenommenen Sentenzen fehlen einfach. Cusanus bemerkt: „Philosophia carni contraria mortificare scribitur“ (8, n. 5, Z. 5 f.) – „Von der Philosophie, die dem Fleisch entgegengesetzt ist, schreibt man, sie bewirke den Tod“, wäre eine deutsche Entsprechung. Auch in der Neuauflage schränkt der Übersetzer die Tödlichkeit der Philosophie vorsichtshalber ein: „Man kann ... von der Philosophie als von einer Gegnerin und dem Tod des Fleisches lesen.“ Der Leser erhält keine Anmerkung zu dieser Stelle, nicht einmal einen Hinweis auf den berühmtesten Text der Philosophiegeschichte, auf den Cusanus sich hier bezieht (Platon, *Phaidon* 67b–68b). Dass Cusanus mehrfach auf Platons „*Timaios*“ anspielt, bleibt unerwähnt (zu 50, n. 33, Z. 19–21 vgl. *Tim.* 28c 3–5; zu 172, n. 119, Z. 7–9 vgl. *Tim.* 51b 2–6<sup>6</sup>). Das Gemacht-werden-Können sei „gut“, sagt Cusanus, „was sich im freigebigem Verströmen seiner selbst zeigt“ („quod constat in sui ipsius larga diffusione“, 24, n. 15, Z. 19) – über die Bestimmung der Güte als des Verströmens seiner selbst gibt es aufschlussreiche Literatur,<sup>7</sup> aber der Leser erfährt wiederum nichts über die Tradition, aus der Cusanus hier schöpft. Die Interpretation einer Bibelstelle trägt Cusanus unter Berufung auf (Ps.–)Dionysios Areopagites vor (36, n. 23, Z. 10) – der Herausgeber schweigt dazu. Sogar ein Paulus-Zitat bleibt ohne Nachweis (132, n. 90, Z. 2).<sup>8</sup>

Auch sprachliche Schwierigkeiten, die auf Cusanus selbst oder auf die einzige erhaltene Abschrift des Werks zurückzuführen sein mögen, bleiben in dieser Ausgabe unerläutert. Wieso heißt es 18, n. 11, Z. 10: „*posse fieri sensibilis circulus*“? Man erwartet einen A. c. i. (*posse fieri sensibilem circulum*, vgl. Z. 12) oder eine Genitiv-Konstruktion (*posse fieri sensibilis circuli*). Und wenn auch 26, n. 17, Z. 5 der Bearbeiter recht daran tut, das Verb „*implicat*“ im Sinne von „*implicat contradictionem*“ („schließt einen Widerspruch ein“) wieder-

zugeben – Wilpert hatte nur durch Mogelei, nämlich durch die Weglassung eines „*non*“, mit der einfachen Bedeutung „schließt ein“ durchkommen können –, so sollte doch dem Leser die Begründung dafür nicht vorenthalten werden.

Dass im „Literaturnachweis“ (186 f.) für Werke etwa von Anselm von Canterbury oder Augustinus die entsprechenden Bände von Mignes *Patrologia Latina* aus dem 19. Jahrhundert angegeben werden, wäre hinzunehmen, wenn dies zusätzlich, zur Erklärung der Zitierweise, erfolgte; dass aber die einschlägigen modernen Ausgaben einfach verschwiegen werden, ist ein Vergehen gegen die Herausgeberpflicht.

Nach dem oben zur Übersetzung von Kapitel 3 Gesagten kann es nicht überraschen, dass im „Verzeichnis wichtiger Begriffe“ (188–192) „*aevum*“, „*mens*“, „*perpetuum*“ und „*tempus*“ fehlen. Auch „*ars logica / syllogistica*“ wird nicht aufgeführt; das vierte Kapitel der Schrift, in dem Cusanus die Syllogistik als Exempel für die Welterschöpfung hernimmt, scheint dem Herausgeber nicht wichtig zu sein. Warum die eine Belegstelle für „*artifex*“ aufgeführt wird (es muss freilich 6, 8 statt 6, 10 lauten<sup>9</sup>), nicht aber diejenige für „*artificium*“ (10, 3) oder diejenigen für „*ars*“, ist unerfindlich. Der Terminus „*esse, vivere et intelligere*“ wird gleich zweimal aufgeführt (189), genau wie seinerzeit in der Wilpertschen Ausgabe – aber dieser lag wenigstens ein Zettel bei, auf dem der erste Eintrag der Dublette korrigiert wurde. Angepasst an die Neuauflage, muss die Korrektur zu 189, 16 lauten: „*esse (ens, entitas)* Sein 60, 1 f.; 73, 12“.<sup>10</sup>

Was zu den fehlenden Anmerkungen und den

<sup>6</sup> Diese Stelle ist im Zusammenhang mit der in der kritischen Ausgabe angeführten (*Tim.* 49d) zu lesen, wo aber terminologisch noch nicht das Feuer-Gemachte (*pepyroménon*, bei Cusanus: „*ignitum*“), als vom eigentlichen Feuer Unterschiedenes, genannt wird.

<sup>7</sup> Vgl. Klaus Kremer, *Bonum est diffusivum sui*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II: *Principat*, Bd. 36, 2, Berlin – New York 1987, S. 994–1032.

<sup>8</sup> Zu 11, n. 6, Z. 21 findet sich in den Endnoten ein (gegenüber Wilpert korrigierter) Verweis auf eine Aristoteles-Stelle, es fehlt nur die Fußnotenziffer „16“ im Text.

<sup>9</sup> Die Angabe „6, 10“ passte nur auf Wilperts Ausgabe; dasselbe gilt für viele andere Angaben.

<sup>10</sup> Weitere sinnentstellende Druckfehler: 25, n. 15, Z. 17: lies „*jenem*“ statt „*jedem*“; 180, Anm. 15: lies „I 35 f.“ statt „135 f.“

Mängeln des übrigen Hilfsapparates gesagt wurde, ist zwar für den Käufer einer Studienausgabe ärgerlich, kann von ihm aber in den meisten Fällen durch das Heranziehen der kritischen Ausgabe ausgeglichen werden. Für die fehlerhafte Übersetzung gilt das nicht, und auch nicht für die Einrichtung des lateinischen Textes: Dass außer dem Wortlaut der kritischen Ausgabe<sup>11</sup> auch deren bisweilen sinnwidrige Interpunktion und Absatzgliederung in einem Abdruck respektiert wird – nachdem Cusanus-Leser zwanzig Jahre Zeit hatten, bei der Arbeit mit dieser Ausgabe entsprechende Erfahrungen zu machen –, bedeutet eine vertane Chance.

Die lateinisch-deutsche Cusanus-Reihe des Meiner-Verlages enthält Bände von sehr unterschiedlicher Qualität. Mit der „Jagd nach Weisheit“ ist ein Tiefpunkt erreicht. Es wird höchste Zeit, für das Verhältnis der Bilingue zur lateinischen kritischen Ausgabe Maßstäbe zu entwickeln, die auch den Leser der „kleinen“ Ausgabe ernstnehmen und ihn nicht schon dann, wenn Cusanus einmal Platon, Paulus oder Ps.-Dionysios zitiert, zwingen, die Verweise in der kritischen Ausgabe nachzuschlagen. Und: Ohne Lektor für die Übersetzung geht es nicht, auch nicht, wenn lediglich eine bereits vorliegende Übersetzung bearbeitet wird. In diesem Fall war die zu bearbeitende Übersetzung sehr fehlerhaft und stilistisch veraltet; da ist es mit Retuschen nicht getan. Wer den deutschen Text von Kapitel 3 dieser Ausgabe mitdenkend liest, wird sogar ohne Vergleich mit dem Original zu dem Schluss kommen: einen solchen Unsinn kann ein Cusanus nicht geschrieben haben. Vor der Drucklegung muss es einen solchen Leser geben!

Mischa von Perger (Neusäss)

<sup>11</sup> Auch dieser sollte nicht als sakrosankt gelten. Wenigstens zwei Eingriffe in den überlieferten Wortlaut seien hier vorgeschlagen: 44/46, n. 31, 7–11, lies: „Non enim voluit Indus nihil sciri, sed nec deum penitus ignorari. ... Sed quia omne, quod scitur, melius perfectiusque sciri potest, nihil, uti scibile est, scitur“, statt: „... Scilicet quia omne ...“; 124, n. 86, Z. 3–7, lies: „Quoniam mens nostra non est principium rerum nec essentias earum determinat – hoc enim divinae mentis (est –, sed) est principium suarum operationum, quas determinat, et in sua virtute cuncta notionaliter complacantur, frustra se plerique venatores fatigarunt quaerentes rerum essentias apprehendere“, statt: „... determinat – hoc enim divinae mentis –, est principium ... complacantur. Frustra ...“

Reiner Manstetten, *Das Menschenbild der Ökonomie: der homo oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith (Alber-Reihe Thesen; Bd. 7)*, Freiburg – München: Alber 2002, 285 S., ISBN 3-495-4856-0.

## I.

Der homo oeconomicus gehört zu den meistdiskutierten Konzepten der Sozialwissenschaften. Neben dem immer wieder vorgebrachten Vorwurf, dass er empirisch falsch oder – alternativ – empirisch inhaltlos sei, findet sich auch die Kritik, dass er normativ bedenklich sei, da er die Wahrnehmung sozialer Phänomene und gesellschaftlich relevanter Entscheidungen in problematischer Weise verenge auf ein Nutzenkalkül ausschließlich privater Interessen.

Eine elaborierte Form der letztgenannten Kritik findet sich in Reiner Manstettens Monographie. Die Arbeit ist geleitet von der gesellschaftspolitischen und –philosophischen Fragestellung nach einer geeigneten anthropologischen Grundlage für eine auch normativ folgenreiche Theorie einer freiheitlichen Gesellschaft. Im Zentrum steht die Kontrastierung des homo oeconomicus als einem allgemeinen Modell menschlichen Verhaltens mit der „reichhaltigeren“ Anthropologie A. Smiths, in der auch Empathie und Gerechtigkeitsempfinden als grundlegende menschliche Eigenschaften präsent sind. Nach Auffassung Manstettens ist eine solche „reichhaltigere“ Anthropologie nötig, wenn es darum geht, die Voraussetzungen der modernen freiheitlichen Gesellschaft zu analysieren, zu verstehen und letztlich zu erhalten und weiterzuentwickeln. Diese These, und damit auch Manstettens Monographie, ist diskussionswürdig.

## II.

Manstetten zeichnet zunächst die Entwicklung nach, die der homo oeconomicus genommen hat vom „economic man“ J. St. Mills bis hin zur Annahme G. S. Beckers, dass Individuen in allen Situationen nutzenmaximierend, d. h. rational und eigeninteressiert auf die jeweiligen Anreizbedingungen reagieren (Kapitel 2–5). Im Anschluss daran zeigt Manstetten auf, dass der homo oeconomicus als umfassendes Menschenbild, d. h. als sinnvolle Beschreibung eines Selbstverständnisses des Menschen als Handelndem aus Freiheit, problematisch einzuschätzen ist aufgrund seiner reduzierten und reduzierenden Darstellung, die menschliches Handeln nur aus der Außenperspektive betrachtet (Kapitel 6 und 7).

Allerdings weist er darauf hin, dass gerade in dieser Reduktion eine wichtige Leistung liegt, da sie es ermöglicht, deutlich werden zu lassen, wie situative Anreizstrukturen zu Handlungs- und in der Folge zu sozialen Ordnungsmustern führen. Insbesondere kann das bemerkenswerte und intuitiv keineswegs naheliegende Phänomen verständlich gemacht werden, wie es möglich ist, dass eine enorme Vielzahl wirtschaftlicher Handlungen von zur Intentionalität befähigten, im Modell als zweckrational dargestellten, Akteuren zu einer gesellschaftlich erwünschten Ordnung führen kann, ohne dass ein einziger Handelnder dies mit seinem Handeln beabsichtigt – das Phänomen der „unsichtbaren Hand“. Diese Aufklärungsleistung sieht Manstetten mit Recht als eine der wichtigsten Leistungen des homo oeconomicus an.

Indes hat die „unsichtbare Hand“ ihre Grenzen; besser formuliert: sie ist von politischen – allgemeiner könnte man sagen: gesellschaftlichen – Voraussetzungen abhängig. So führt ein reiner Laissez-faire-Kapitalismus, wie Manstetten am Beispiel Irlands im 19. Jahrhundert zeigt (151 ff.), zu ausgesprochen ungerechten und gesellschaftlich unerwünschten Folgen. Die Anschlussfrage ist, welche Aussagen Ökonomen im Rahmen ihrer Theoriebildung zu diesen (institutionellen) Voraussetzungen machen können – und welches Menschenbild dabei zugrunde zu legen ist.

Zur Beantwortung dieser Frage zeichnet Manstetten die Grundgedanken der Wohlfahrtsökonomik bzw. der Public-Choice-Theorie sowie die zugrunde liegenden Vorstellungen über menschliches Handeln nach (Kapitel 10–15). Märkte bedürfen bei dem – empirisch stets vorfindbaren – Vorliegen externer Effekte bzw. öffentlicher Güter politisch gestalteter Regelungen. Nun ist die Vorstellung, dass diese Gestaltungsaufgabe von einem wohlwollenden „Philosophenkönig“ vorgenommen wird, in mehrfacher Hinsicht unbefriedigend; insbesondere gilt, dass diese Vorstellung nicht vereinbar ist mit den Grundprinzipien einer freiheitlichen Gesellschaft. Dies führt zur Frage, ob überhaupt aus den Präferenzen bzw. Handlungen freier Individuen – ökonomisch modelliert als homines oeconomici – sozial erwünschte Entscheidungen und Ergebnisse zustande kommen können.

Manstetten referiert zwei Antworten ökonomischer Theoriebildung. Die erste ist der Versuch der Bildung einer sozialen Wohlfahrtsfunktion, der aus mehreren Gründen zum Scheitern verurteilt ist. Die Alternative ist der methodologisch individualistische Ansatz der Public-Choice-Theorie, der nach jenen gesellschaftlichen Regeln und Entscheidungsverfahren fragt, die auch für homines oeco-

onomici zustimmungsfähig sind. Das zentrale Ergebnis der Ausführungen Manstettens ist, dass homines oeconomici gerade nicht jenen Institutionen zustimmen werden, die ihre eigene Welt konstituieren: „[W]enn man die Welt des homo oeconomicus als eine beständige auch nur denken will, [muß] man die Grenzen des ökonomischen Ansatzes überschreiten“ (226).

Dieses Ergebnis ist deshalb besonders wichtig, weil der homo oeconomicus als sozialwissenschaftliches Konzept durchaus mit dazu beitragen kann, die durch ihn beschriebene ‚Wirklichkeit‘, d. h. den „Verfall der Verfassungen der Freiheit“ (228) real werden zu lassen, indem Menschen, wie indirekt auch immer, ihr eigenes Selbstverständnis daran orientieren; salopp formuliert fördert der homo oeconomicus die Einstellung „Was habe ich davon?“ und trägt – so der Vorwurf – zur Unterminierung der gesellschaftlichen Normen als Grundlage gelingenden gesellschaftlichen Zusammenlebens bei.

Eben darum liegt Manstetten viel daran, dieses ‚Menschenbild‘ „reichhaltiger“ werden zu lassen. Sein diesbezüglicher Vorschlag ist die Rezeption der Anthropologie von Adam Smith (Kapitel 16 und 17): Im Rekurs auf dessen „Theory of Moral Sentiments“ stellt Manstetten die Fähigkeit jedes Menschen für ein Empfinden für Gerechtigkeit heraus; und es ist dieses Empfinden, dass dem „uner-sättlichen“ Vorteilsstreben des homo oeconomicus die Schranken weisen kann, die für eine gute gesellschaftliche Ordnung erforderlich sind.

### III.

Manstettens Buch ist lesenswert, auch wenn der Argumentationsgang komplex und nicht leicht zu verfolgen ist. Gerade Ökonomen wäre zu wünschen, dass sie sich mit den angesprochenen Themen befassen, denn Manstetten ist zuzustimmen in seiner Überzeugung, dass ein *methodologisch unreflektierter* Gebrauch des homo oeconomicus tendenziell eher zum Verfall als zur Stärkung der institutionellen Bedingungen einer freiheitlichen Gesellschaft beiträgt.

Allerdings sei an dieser Stelle auch die Frage gestellt, ob Manstettens These, dass homines oeconomici nicht in der Lage seien, sich selbst die Regeln ihres Zusammenlebens geben zu können, wirklich zwingend ist. Was spricht dagegen, auch dem homo oeconomicus einen „Gerechtigkeitssinn“ zuzusprechen – mit dem entscheidenden Zusatz, dass er sich ein Verhalten entsprechend diesem Gerechtigkeitssinn nicht beliebig viel kosten lassen wird? Nötig ist dafür indes die Korrektur der – zugebe-



nermaßen weit verbreiteten – Ansicht, dass der homo oeconomicus per definitionem lediglich zur Verfolgung eigener, ‚privater‘, und womöglich ausschließlich materieller Interessen fähig, und damit eines Sinnes für Empathie und Gerechtigkeit unfähig sei. Eine solche verengte Interpretation des homo oeconomicus verkennt die Möglichkeit, mit dem Modell des homo oeconomicus durchaus auch die Fähigkeit des Menschen abbilden zu können, in individuelle wie kollektive Selbstbindungen *investieren* zu können – sofern es nicht systematisch den eigenen Interessen zuwiderläuft.

Damit würde möglich, was Manstetten selbst – mit Bezug auf Smith – als wesentliches Problem ansieht: eine Klärung der „Wechselwirkungen“ von „commercial spirit“ und „public spirit“ (267). Und es würde einer theoretischen Analyse zugänglich, was bei Manstetten letztlich offen bleibt: Unter welchen Bedingungen Menschen, systematisch betrachtet, bereit sind, Verantwortung zu tragen. Aus Sicht des Modells des homo oeconomicus – in der zuvor angedeuteten Interpretation – lautet die Antwort, dass dies dann der Fall sein wird, wenn die Verantwortungsübernahme anreizkompatibel ist, wobei zu diesen Anreizen, neben anderen, auch der Wunsch nach sozialer Anerkennung oder nach einem Handeln in Übereinstimmung mit den eigenen Wertvorstellungen gehören kann. Alltagsweltlich formuliert: Menschen sind durchaus bereit, für Gerechtigkeit einen Preis zu zahlen, aber keinen beliebig hohen.

Vor allem aber werden sie nur dazu bereit sein, wenn auch andere dazu bereit sind, weil ihre Investitionen sonst keine Früchte tragen. Und diese Überlegung führt – methodologisch betrachtet – zur letztlich entscheidenden Kritik an Manstettens Ausführungen: Der homo oeconomicus ist ein Modell im Rahmen einer *Interaktionstheorie* – oder mit Popper gesprochen: einer *Situationsanalyse*. Er ist gerade keine Antwort auf die Frage, was der Mensch ist, sondern Grundlage für die Analyse der Voraussetzungen und Folgen sozialer Interaktionen. Die mit Hilfe dieses Modells gewonnenen Einsichten über – nicht das Wesen des Menschen (!), sondern – die Strukturen sozialer Situationen und ihre Folgen aufgrund der individuellen Reaktionen sind unverzichtbar, wenn es darum geht, dass die (wirl!) Menschen sich selbst die Regeln ihres Zusammenlebens geben; und man würde das Vorhaben der Analyse dieser Strukturen unterminieren, wenn man unerwünschte – und durchaus reale – Entwicklungen durch geeignete Annahmen über wünschenswertes menschliches Verhalten bzw. entsprechende Dispositionen wegdefinierte.

Allerdings sei noch einmal betont, dass zu einem

derartigen Programm der Aufklärung stets die Reflexion des einzelwissenschaftlichen Charakters des homo oeconomicus gehört. Aus diesem Grund ist es aus Sicht des Rezensenten auch eher problematisch, hier von einem „Menschenbild“ zu reden, denn dies ist der homo oeconomicus letztlich ebenso wenig wie ein physiologisches Modell des Menschen, auch wenn er gewissermaßen ‚näher dran‘ ist am Selbstverständnis des Menschen. Doch wäre es, ebenso wie beim physiologischen Modell, fatal, wenn die Überzeugung entstünde, dass Menschen so und nur so seien.

#### IV.

Fazit: Manstettens Buch verdient Beachtung, nicht zuletzt deshalb, weil die methodologische Reflexion des homo oeconomicus eine wesentliche Voraussetzung für einen vernünftigen Gebrauch dieses Konzepts darstellt; und ein solcher Gebrauch ist, hier dürften Autor und Rezensent einer Meinung sein, für die Wahrung und Förderung einer freiheitlichen Gesellschaft unerlässlich.

Andreas Suchanek (Eichstätt-Ingolstadt)

Ernst Troeltsch, *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923)* (= Ernst Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Friedrich Wilhelm Graf und Volker Drehsen/Gangolf Hübinger/Trutz Rendtorff, Bd. 15*), hg. von Gangolf Hübinger in Zusammenarbeit mit Johannes Mikuteit, Berlin-New York: Walter de Gruyter 2002, XX + 658 S., ISBN 3-11-017157-0.

In einem Brief vom 23. September 1919 an seinen Heidelberger Schüler Rudolf Paulus bezeichnete sich der Berliner Theologe und Kulturphilosoph Ernst Troeltsch, Mitglied der Deutschen Demokratischen Partei und seit März 1919 Parlamentarischer Unterstaatssekretär im preußischen Kultusministerium, als einen „Vernunftdemokraten“ (257). Mit dieser politischen Selbstdeutung stellte sich Troeltsch in die Tradition des Liberalismus der 1848er Revolution. Von dieser kann er sagen, dass sie ihm eine „Verheißung dafür“ sei, „daß es eine geistige Demokratie gibt“ (320).

Als politischer Publizist ist Troeltsch vor allem bekannt durch die posthum von Hans Baron herausgegebenen Sammelbände *Spektator-Briefe* (1924) und *Deutscher Geist und Westeuropa* (1925). Beide Ausgaben waren bislang die grund-

legenden Quellen für die Erschließung des politischen Denkens von Troeltsch, der erst mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges als politischer Gegenwartsdiagnostiker in Erscheinung trat. In zahlreichen Publikationen deutete er den Krieg als einen Kulturkrieg und profilierte die Eigenart eines spezifisch deutschen Freiheitsgedankens. Aber schon während des Weltkrieges revozierte Troeltsch seine Deutung des Weltkrieges und plädierte – im Anschluss an seine geschichtsphilosophischen Studien zur Genese der Moderne und zur Rolle des Protestantismus in der modernen Kultur – für eine demokratische Umgestaltung der deutschen Gesellschaft und eine Verständigung mit Westeuropa. In zahlreichen Artikeln und Stellungnahmen griff Troeltsch nach dem Ersten Weltkrieg bis zu seinem Tod 1923 in die Debatten um Gestalt und Ziel der ersten Demokratie auf deutschem Boden ein. Der politische Intellektuelle nimmt Stellung zu Fragen der Trennung von Staat und Kirche und zur Notwendigkeit des Religionsunterrichts (123–146), erläutert, warum er sich zur Demokratie bekennt (374), äußert sich zur Lage der Wissenschaften (378–383). Grundlegende Fragen der politischen Neugestaltung werden ebenso aufgegriffen wie die Lage der evangelischen Kirchen in Deutschland sowie deren Neuorganisation nach dem Zusammenbruch des landesherrlichen Kirchenregiments (259–268, 291–299). Es entstehen Artikelserien, in denen Grundbegriffe wie Demokratie (211–224), Aristokratie (270–283) und Sozialismus (357–370) einer geschichtsphilosophischen Deutung unterzogen werden. Troeltschs Stellungnahmen zu den politischen Polarisierungen in den Krisen der Gründungsjahre der Weimarer Republik sind um einen Ausgleich bemüht. Sie möchten das demokratiefeindliche Bürgertum für den neuen Staat gewinnen. Sowohl gegenüber Propagierungen eines „deutschen Sonderwegs“ als auch gegenüber revolutionären und reaktionären Utopien tritt Troeltsch für einen politischen Pragmatismus ein, der die Bedrohungspotentiale der Weimarer Republik hellichtig diagnostiziert. Die politischen Kommentare des Intellektuellen sind unterfüttert von weit ausgreifenden geschichtstheoretischen Analysen der modernen Gesellschaft, ihrer Entstehung und ihren Ambivalenzen. Die umfassende Krisensituation, unter der der ‚Aufbau der europäischen Kulturgeschichte‘ erfolgen soll, deutet Troeltsch als ‚Krise des Historismus‘. Konstitutiver Bestandteil der von Troeltsch zum Umgang mit der Krise des Historismus konzipierten ethisch-politischen Geschichtsphilosophie ist die Religion. Sie soll gerade in ihrer modernen Gestalt einen Beitrag zur Integration der fragmentierten Gesellschaft leisten.

Der von *Gangolf Hübinger* in Zusammenarbeit mit *Johannes Mikuteit* herausgegebene Band 15 der *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke von Ernst Troeltsch versammelt 35 Aufsätze, Zeitungsbeiträge, Gelegenheitsschriften und Vorträge, in denen Troeltsch die politische Entwicklung nach dem Ersten Weltkrieg kommentiert und konstruktiv zu gestalten sucht. Sämtliche in dem Band abgedruckten Texte wurden nicht in die *Gesammelten Schriften* von Ernst Troeltsch aufgenommen. Sie entstammen einem Zeitraum von 1918 bis 1923. Der Forschung werden durch diesen Band Texte wieder zugänglich gemacht, die bisher nur an entlegenen Orten publiziert waren. Besonders dankbar ist man, dass die für Troeltschs Geschichtsphilosophie wichtigen Beiträge *Die Krisis des Historismus* (437–456), *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik* (493–512) sowie *Die Zufälligkeit der Geschichtswahrheiten* (551–569) nun in einer leicht greifbaren Ausgabe zugänglich sind. Das große Verdienst der Ausgabe ist es nicht nur, bisher schwer erreichbare Texte zugänglich gemacht zu haben, sondern vor allem auch den Zusammenhang von politischer Stellungnahme und geschichtsphilosophischer Kulturanalyse sichtbar zu machen. In dieser Verzahnung liegt der sachliche Grund, die in dem Band abgedruckten Texte unter dem Leittitel *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie* zusammenzufassen. Die Anordnung der Texte ist chronologisch und jeder Text ist mit einem ausführlichen editorischen Bericht versehen, in dem der historische Kontext zuverlässig erschlossen ist. Die editorischen Berichte informieren über Entstehung sowie über Textgenese und Drucklegung der Arbeiten Troeltschs und sind zum Teil umfassender als der abgedruckte Quellentext (vgl. etwa *Für das neue Deutschland*: editorischer Bericht: 47–52; Text: 53 f.). Die Herausgeber haben sich dafür entschieden, die Beiträge, welche Troeltsch unter dem Pseudonym „Spectator“ als regelmäßige Kolumnen im *Kunstwart* während seiner Zeit als Unterstaatssekretär im preußischen Kultusministerium bis Juni 1920 veröffentlichte, geschlossen in einem gesonderten Band zu edieren. Sie sind somit nicht in die vorliegende Ausgabe aufgenommen worden. Anders verfahren die Herausgeber mit dem posthum edierten Sammelband *Deutscher Geist und Westeuropa*. Texte dieses Sammelbandes, die in dem Zeitraum zwischen 1918 und 1923 erschienen sind, fanden Aufnahme in den vorliegenden Band (*Deutsche Bildung*, 169–205; *Dem ermordeten Freunde*, 469–475; *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, 493–512).

Die in dem Band versammelten Beiträge Troeltschs sind unterschiedlichen Charakters. Sie

reichen von kurzen tagespolitischen Stellungnahmen bis hin zu ausführlichen geschichtsphilosophischen Untersuchungen. Insgesamt dokumentieren sie die Verzahnung von geschichtsphilosophischer Kulturanalyse und politischer Diagnose. Hierin liegt der Reiz von Troeltschs Stellungnahmen. Politische Stellungnahme und politische Ethik setzen jedoch einen Beurteilungsmaßstab voraus, der als solcher nicht bereits fertig vorliegt. Das Problem historischer und ethisch-politischer Beurteilungsmaßstäbe steht deshalb im Zentrum von Troeltschs spätem geschichtsphilosophischem Denken und verdichtet sich in dessen geschichtsphilosophischer Leitkategorie der Kultursynthese (508). In diesem Begriff verbindet Troeltsch geschichtliche Forschung und ethische Normorientierung und versucht zu einem Umgang mit der von ihm diagnostizierten „Krise des Historismus“ zu gelangen. Dabei versteht Troeltsch unter Historismus nicht etwa nur eine Angelegenheit der historischen Fachwissenschaften, sondern eine grundsätzliche „Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt“ (437). Als „eigentümlich moderne Denkform“ (438) stellt er die Signatur zeitgenössischen Bewusstseins dar. Zu bewältigen ist der moderne Historismus und die mit diesem verbundene ethisch-politische Orientierungskrise nach Troeltsch weder durch eine „Rückkehr zu einem kirchlichen Offenbarungs- und Autoritätsglauben oder die zu einem zeitlose und geschichtslose Wahrheiten und Werte begründenden Rationalismus“ (556). Unter den Bedingungen des historischen Bewusstseins vermag der Rekurs auf derartige Größen keine Plausibilität mehr zu erlangen. Auch ein Ausstieg aus der Wissenschaft, wie ihn im Anschluss an Nietzsches Historismuskritik das zeitgenössische „Literatentum“ (554) propagiert, stellt für Troeltsch keine überzeugende Alternative für einen konstruktiven Umgang mit der ethisch-politischen Orientierungskrise der Gegenwart dar. Zu überwinden ist der Historismus der Gegenwart nicht durch eine Rückkehr zu „Theologie oder Rationalismus“, sondern allein durch „eine verwickeltere Theorie von dem Wesen des Historischen und von den Möglichkeiten einer Stellungnahme, die zugleich innerhalb seiner und über ihm stattfindet“ (557). Der Ausarbeitung dieser ethischen Geschichtsphilosophie sollte Troeltschs großes, Fragment gebliebenes Hauptwerk, *Der Historismus und seine Probleme*, dienen. Troeltsch hat es jedoch nicht mehr vermocht, dieses Werk auszuführen. Erschienen ist bekanntlich lediglich der erste Band des Werkes, der der Geschichtslogik gewidmet ist. Eine Zusammenfassung des Grundgedankens von Troeltschs ge-

schichtsphilosophischem Hauptwerk bietet dessen am 26.09.1922 in der von Hermann Graf Keyserling geleiteten Darmstädter „Schule der Weisheit“ gehaltener Vortrag *Die Zufälligkeit der Geschichtswahrheiten*. Troeltschs Auseinandersetzung mit dem modernen Historismus sowie dem in diesem enthaltenen weltanschaulichen und religiösen Pluralismus zielt freilich nicht auf eine Überwindung des Historismus (569), sondern auf dessen konstruktive ethisch-politische Gestaltung. Sie setzt eine neue Verbindung von historischer Forschung und Geschichtsphilosophie voraus (vgl. 454) und damit eine Kritik an einer rein kontemplativ ausgerichteten Geschichtswissenschaft (vgl. 508). Darin nimmt sie mit dem Individualitätsbegriff einen Grundbegriff der durch die Romantik geprägten deutschen Ideenwelt auf, entbindet diesen jedoch von seinen relativistischen Konsequenzen, in dem er eingebunden wird in eine ethische Theorie geschichtsphilosophischer Maßstababbildung. In seiner geschichtsphilosophischen Theorie der Maßstababbildung verschränkt Troeltsch historische Forschung und individuelle Stellungnahme, so dass der Geltungsgedanke zwar nicht suspendiert, jedoch in seiner Reichweite auf die eigene Standortrelativität beschränkt wird (vgl. 557–561). Mit dieser an die individuelle Entscheidung rückgebundenen Geltungstheorie möchte Troeltsch zu einem ethisch gehaltvollen Umgang mit der ethischen Orientierungskrise in den Gründungsjahren der Weimarer Republik beitragen.

Die in den Band aufgenommenen Texte sind allesamt hervorragend ediert. Eine prägnante und sorgfältige Einleitung erschließt die Stellung des politischen Zeitdiagnostikers Troeltsch in der Gründungsgeschichte der Weimarer Republik (1–42). Biogramme (571–594), Literaturverzeichnisse (595–621), Personen- und Sachregister (623–651) sowie Seitenkonkordanz (653–655) ermöglichen dem Benutzer der Ausgabe ein vorzügliches Arbeiten.

*Christian Danz (Wien)*

*Gisbert Hoffmann, Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl (= Kontexte, Bd. 11), Freiburg – München: Karl Alber 2001, 235 S., ISBN 3-451-48050-1.*

Bekanntermaßen ging es der Phänomenologie von Beginn an darum, sich als „strenge Wissenschaft“ zu etablieren, welches Ziel für ihren Begründer – schon hierin dem Cartesianismus verpflichtet – die klare und distinkte Fixierung der

eigenen Terminologie beinhaltete. Der phänomenologische Schlachtruf „Zu den Sachen selbst“ ist daher nicht nur zu lesen als Postulat der Rückführung auf „Anschauung“, sondern gleichermaßen als Forderung nach der Bestimmtheit des Begriffs – und zwar mittels Desambiguierung seiner Polysemie. An dieser Norm also ist gerade Husserl zu messen, und daher ist es ein verdienstvolles Unternehmen Hoffmanns, zentrale phänomenologische Theoriebestände, die sich in den Schlagworten „Bewusstsein“, „Reflexion“ und „Ich“ ausdrücken, einer kritischen Analyse zu unterziehen, die sich, dem Ziele nach, orientiert an der Konsistenz, Bedeutungsverschiebung und Verhältnisbestimmung dieser Begriffe (14). Dabei steht der Reflexionsbegriff aus guten Gründen im Zentrum von Hoffmanns Interpretation. Denn obwohl Husserl die herausragende Bedeutung eines Studiums der Reflexion betont (76), widmet er ihr „keine eigenständige, systematische Untersuchung“ (10, vgl. ferner 19, 71); auch die entsprechende Literatur ist, wie zu Recht festgestellt wird, „eher spärlich“ (12). Allerdings hätte Hoffmann den bereits vorhandenen Forschungsstand umfassender ausschöpfen können.

Die Fokussierung auf die Reflexion in ihrer methodologischen Bedeutung bringt es nun mit sich, dass Hoffmanns eigener Anspruch ebenfalls kein geringer ist, nämlich der, einen „Beitrag“ zur „Aufklärung der transzendentalen Reflexion als Methode“ zu liefern, dies in Finks Sinne einer „Phänomenologie der Phänomenologie“ (137).

In den ersten vier Kapiteln wird den im Titel genannten Begriffen mittels einer teilweise an die Präzision einer Satz-für-Satz-Interpretation heranreichenden Exegese zentraler Passagen Husserlscher Arbeiten zwischen 1900 und 1923/24 (LU, ZB, Ideen I und EP) nachgegangen und eine Reihe von Defiziten eruiert, die sich dem Vf. zufolge in Doppeldeutigkeiten, Bedeutungsänderungen und Unterbestimmtheiten äußern. Zustimmungswürdig erscheint hierbei etwa der Hinweis, dass Husserl die drei in den LU voneinander abgehobenen Bewusstseinsbegriffe (Bewusstsein als phänomenologischer Bestand des empirischen Ich, als inneres Gewahrwerden eigener Erlebnisse und als intentionales Erlebnis) nur auf rudimentäre Weise zueinander ins Verhältnis setzt (39 f.). Allerdings wird bei Hoffmann nicht deutlich, welche systematischen Konsequenzen aus diesem Mangel möglicherweise zu ziehen sind. Eine Doppeldeutigkeit meint Hoffmann auch schon innerhalb des ersten Bewusstseinsbegriffs feststellen zu können; so meine „Bewusstsein“ einmal das einzelne Erlebnis, dann wieder das Bewusstsein als ganzes (23). Hier ver-

misst man in noch stärkerem Maße, welche Bedeutung diese Doppeldeutigkeit oder Ungenauigkeit haben könnte, zumal in diesem Falle ohne Weiteres der Kontext entscheidet, es sich also um eine – mit Husserl zu reden – „unschädliche“, d. h. unproblematische Äquivokation handelt. Wiederum nicht erkennbar ist, worin das Problem liegen soll, wenn Husserl i. d. R. das Prädikat „bewusst“ auf Erlebnisse, an einigen Stellen aber auf Gegenstände bezieht (44). Im Verlaufe seiner Untersuchung entdeckt der Vf. eine Vielzahl weiterer mehrdeutiger Begriffe; immer wieder lautet der Vorwurf: „Husserl hält seine Terminologie nicht durch“ (ebd., vgl. ferner 56, 197, 219). Anschließend werden besagte Äquivokationen jeweils desambiguiert – in einem Maße zuweilen, das Husserl noch zu übertreffen sucht (etwa bei „implizit“, vgl. 128; „potenziell“, vgl. 131 etc.). Nicht selten bleibt die systematische Relevanz von Hoffmanns Äquivokationsauflösungen dabei ebenso undurchsichtig wie zuvor schon der Hinweis auf (vermeintliche) Mehrdeutigkeit: Die Frage etwa, welcher Nutzen aus der Unterscheidung von „fünf Bedeutungen des Wortes ‚naiv‘“, die Hoffmann bei Husserl rekonstruiert (126), zu ziehen ist, bleibt ebenso unbeantwortet wie die, welche philosophische Bewandnis der Hinweis auf die „Mehrdeutigkeit des Ausdrucks ‚Modifikation‘“ i. S. von: das Modifizierte, das Modifizieren, das Ergebnis der Modifikation etc. (75 f.) haben könnte.

In dem Bemühen, Husserl terminologischer Inkonsistenzen zu überführen, geht Hoffmann teils so weit, einem Terminus Äquivokazität zu bescheinigen, wo erkennbar keine vorliegt: So sei bei Husserl „der Begriff ‚transzendental‘ doppeldeutig“ (174), weil er sich einerseits beziehe auf „das gereinigte und entweltlichte cogito“, andererseits „auf die Reflexion selbst“ (ebd.) – so als ob ein Prädikat schon ambig sei, nur weil es sich auf unterschiedliche Subjekte bezieht. Schließlich wird der Vorwurf der Mehrdeutigkeit auch dort erhoben, wo gerade die Präzision Husserlscher Scheidekunst vorliegt; verwirrend erscheinen hier etwa Hoffmanns Ausführungen zum identischen Ichpol, reinen und empirischen Ich (196 ff.). Darüber hinaus wird der Lesefluss von Hoffmanns Buch erheblich belastet durch eine Vielzahl von Behauptungen, die bereits sprachlich derart ungenau sind, dass es schwer fällt, sich überhaupt einen Reim aus ihnen zu machen: „Das Ich ist eben ein Ding wie jedes andere (nach Husserl), aber eben nur in der besonderen cogitatio, nämlich der Reflexion, als Gegenstand zu finden, und auch keineswegs wie ein Stuhl oder Tisch, sondern als Beziehungszentrum oder als Einheitsstifter“ (33). „Der Intentionalitätsstrahl be-

leuchtet zwar seinen Gegenstand optimal. Aber es gibt auch dunkle, halbdunkle und schattige Stellen“ (166). „Da aber diese Weltorientierung dem Bewusstsein auch bei der Rückwendung erhalten bleibt, verdoppelt es sich in dieser Rückwendung, welche Verdoppelung aufwendig ist und zusätzliche Kosten verursacht, eben die Anstrengung impliziert“ (206).

Im positiven Sinne bedenkenswert erscheint dem Rez. die eigentliche Hauptthese Hoffmanns (117), die nämlich, dass Husserl bis zum Ende seines Schaffens keine zufrieden stellende Klarheit erzielt hat über seinen eigenen Reflexionsbegriff und dies nun nicht bloß so, dass letzterer mal die eine, mal eine andere Bedeutung annimmt, sondern derart, dass bei Husserl die Verhältnisse von ausdrücklicher und unausdrücklicher Reflexion und somit die Beziehungen zwischen reflexivem und präreflexivem Bewusstsein im Dunkeln bleiben. Spannungen sieht der Vf. in diesem Zusammenhang zu Recht hinsichtlich der Frage nach der Gleichzeitigkeit von Reflexion und Reflektiertem (Kapitel 8): Explizite Reflexionen sind objektivierend und kommen bei der Erfassung ihres Gegenstandes gewissermaßen immer „zu spät“; demgegenüber kann bei unausdrücklichen Reflexionen im Sinne eines nicht vergegenständlichenden Bewusstseins (133) die Gleichzeitigkeit von Reflexion und reflektiertem Bewusstsein behauptet werden. Insbesondere in den Analysen zum inneren Zeitbewusstsein macht sich Husserl für den Gedanken stark, dass das reflexive Bewusstsein ein präreflexives voraussetzt, in dem die Erlebnisse bereits bewusst, wenngleich nicht thematisch gesetzt, gemeint sind (47 f.). So betrachtet liegt bei Husserl jedoch keine Inkonsistenz innerhalb des Begriffs „Reflexion“ vor, was Hoffmann aber behauptet, wenn er meint, dass Husserl „die Unterscheidung dieser beiden Reflexionsarten nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit trifft noch expliziert“ (111). Eher besteht die Frage, welche Bedeutung Husserl der zumindest in ZB geltend gemachten Tatsache einzuräumen bereit ist, dass Reflexionen (i. S. expliziter Reflexionen) als Bedingung ihrer Möglichkeit ein präreflexives Bewusstsein voraussetzen. Dass sich Husserl in der Beantwortung dieser Frage schwer tut, dass er sie eher ausblendet als erschöpfend thematisiert, dass seine diesbezügliche Auffassung Schwankungen unterworfen ist (44 f.): Dies gezeigt zu haben ist keine geringe Leistung, zumal es dem Vf. gelingt, weitere, mit dem Problem engstens verknüpfte Sachfragen (Evidenz, Zirkel- bzw. Iterationsproblematik, Kapitel 5 und 9) mit in die Diskussion einzubinden. Dabei wird zudem die in der Forschungsliteratur bisher

weitgehend vernachlässigte Frage nach der phänomenologischen Sprache durch eine Vielzahl von Hinweisen auf Husserls Gebrauch von Metaphern bzw. Bildern zumindest gestreift (52, 68, 94, 107, 143, 167, 217, 223, ferner 18 f., 22, 26 und 34 f.).

Abschließend ist festzustellen, dass Hoffmanns Untersuchung sicher Anlass dazu geben kann, sich verstärkt dem bei Husserl unterbestimmten Reflexionsbegriff in vertiefender Weise zu widmen. Darüber hinaus steht sie im Kontext zur Diskussion „Relationstheorie versus Eigenschaftstheorie des Bewusstseins“, insofern erstere, wenigstens in ihrer Standardversion, Bewusstsein mithilfe des Konzepts expliziter Reflexivität beschreibt und letztere dessen Schwächen (etwa unendlicher Regress) aufzeigt und durch ein Modell zu umgehen versucht, das mit der Idee der Präreflexivität operiert. Mit Blick auf Hoffmanns Husserlinterpretation jedoch wird der Leser über die nicht geringe Zahl von Unebenheiten hinwegsehen müssen, damit er das Bemühen um exegetische Akribie, mit der der Vf. sich seinem Thema genähert hat, würdigen kann.

*Christian Rother (Bonn)*

*Manuel Knoll, Theodor W. Adorno: Ethik als erste Philosophie, München: Wilhelm Fink 2002, 263 S., ISBN 3-7705-3665-7.*

Ethik hat noch immer Konjunktur: Sowohl in der wissenschaftlichen wie auch in der öffentlichen Diskussion. Auch die Arbeit von Manuel Knoll rekonstruiert nicht nur mühsam eine Spur moralischer und ethischer Gehalte in Theodor W. Adornos Werk. Knoll bemüht sich vielmehr, die These zu untermauern, dass für Adorno Ethik sogar zur „ersten Philosophie“ erwachsen ist, indem ethische Fragestellungen aus dem Bereich des Handelns in den Bereich des Denkens verlagert wurden: Mit den Worten Knolls gesprochen, wird im Sinne der „ersten Philosophie“ das Denken für Adorno jedoch nur dann moralisch und zugleich zur höchsten Erkenntnis, wenn es ihm gelingt, den Gegenständen gerecht zu werden. Knoll beansprucht bei seiner Analyse nicht weniger als eine „Gesamtdeutung von Adornos Werk“ (22) und dies vor dem Hintergrund des expliziten Wissens um Adornos unsystematisches Selbstverständnis, das von Knoll selbst in dem nur etwas mehr als 2 Seiten (!) starken Kapitel I des Buches verdeutlicht wird.

Geleitet wird die Untersuchung, die bereits im Jahr 2000 als Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität angenommen wurde, von der These, „(...) daß eine materialistische und utopisch

hedonistische Ethik den Kern von Adornos moralischer Perspektive auf die Wirklichkeit und damit von Adornos Denken bildet“ (20). Im Mittelpunkt der Ausführungen Knolls zu dieser These steht die zentrale Rolle des Leidens in Adornos Philosophie und der Verweis auf die dialektische Einheit von Körper und Geist des Menschen. Als Utopie somatischer Lust in einer befreiten Gesellschaft, nicht etwa als Mitleidsethik, weist nach Knoll Adornos Ethik den Ausweg aus den Aporien der Reflexionsmoral. Doch bevor sich Knoll der ausführlichen Begründung dieses Ansatzes stellt, widmet er sich in seiner Einleitung ausführlich den in den letzten Jahren erschienenen Monographien zum Thema „Ethik“ bzw. Moralphilosophie bei Adorno (Gerhard Schweppenhäuser „Ethik nach Auschwitz“, Ulrich Kohlmann „Dialektik der Moral“ und Mirko Wischke „Kritik der Ethik des Gehorsams“, siehe dazu die Rezension in „Philosophisches Jahrbuch“, 105/II, 1998). Knoll verlässt mit seiner These die Interpretationsschiene der Begründung von Handlungsorientierung, die seines Erachtens diese Schriften bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Autoren gemeinsam haben: Nicht die moralischen Motive des Handelns, sondern die des Denkens bilden das Thema, das ihm bei der Suche nach dem moralphilosophischen Gehalt von Adornos Werk relevant erscheint. Allerdings unter dem Vorbehalt, daß die Restbestände des Moralischen im Bereich des Handelns durchaus eine Rolle spielen, jedoch nicht die entscheidende Ebene von Adornos Philosophie, die „Moral des Denkens“, erfassen. Knoll wendet sich auf dieser Basis auch entschieden gegen theologische (ausführlich in Kap. VII) und auf die Ästhetik (ausführlich in Kap. IX) engführende Interpretationen des Adornoschen Ansatzes. Er begründet den Verzicht von positiv formulierten ethischen Handlungsimperativen bei Adorno mit dem Hinweis auf den „selbstreflexiven Anspruch an Ethik“, der Adornos Ansatz mit Nietzsches Kritik an dem „Unmoralischen der Moral“, ihrem „latenten Motiv, zu bestrafen“, verbindet (17).

Die Verbindung von Adorno zu Nietzsches Kultur- und Rationalitätskritik wird in der Untersuchung von Knoll immer wieder hervorgehoben wie z.B. in den Erläuterungen zum Stilmittel des Essays als Ideal der Philosophischen Darstellung bei Adorno (Kap. I) und im Kap. III (83, 88 und 101). Insbesondere der Verweis auf diese Linie von Adornos Schriften zu Nietzsches Werk bildet einen interessanten Aspekt der Arbeit Knolls, die im Übrigen meist ohne Hilfe von Sekundärliteratur eng an Adornos Aussagen selbst angelehnt bleibt. Dadurch bieten die Kapitel III und IV aber leider kaum etwas Neues für den Adormokundigen Leser.

Erst Kapitel V, das die Grundzüge der materialistischen und utopisch hedonistischen Ethik bei Adorno zum Thema hat, verdeutlicht die Grundthese von Knoll in anregender Weise, und hier kulminiert (137, 141 ff.) auch die Adorno-Rezeption im Hinblick auf Nietzsches Einfluss. Wichtig ist jedoch auch die deutliche Hervorhebung der entscheidenden Differenz in den anthropologischen Grundannahmen beider Theoretiker. So deutlich Knoll (insb. 144) auch die Stellung und das Verständnis von Lust bei Adorno im Verhältnis zu Nietzsches Schriften wie auch zum Ansatz Epikurs positiv nachzeichnet und im Einzelnen abgrenzt, die Verbindungslinie der Kritischen Theorie zu Sigmund Freud wird hier vornehmlich negativ abgehandelt. Eine differenzierte Analyse des Lust- bzw. Naturbegriffes (unverstellter Subjektivität) bei Freud würde vermutlich eine stärkere Verwandtschaft der zivilisationskritischen Ansätze belegen können, als bei Knoll (siehe z.B. 98 ff.) angenommen. So stellt für Knolls These, der hedonistischen Sozialutopie, die Analyse der Entfremdung der Menschen von ihrer Subjektivität, der „Verlust an Leidenserfahrungen und Leidensfähigkeit“ aufgrund der Vorherrschaft des Realitätsprinzips oder Verkennung der wahren Ursachen des Leidens in den Schriften Adornos die unabdingbare Voraussetzung dar. Gemäß Knolls Interpretation wendet sich Adorno im Grunde genommen auf der Suche nach der unversehrten Subjektivität, als Kern seines Moralprinzips, gegen die Freudsche Konzeption der Entwicklung von Ich-Identität: Ein Zusammenleben der Menschen in friedlicher Assoziation auf der Basis nicht etwa eines jeweils individuell zu überwindenden „Es“, sondern im „Eingedenken der Natur“ der Subjekte und ihrer naturhaften, triebgesteuerten Verschiedenheit der Menschen gelte Adorno als Ziel der Utopie (182). Nicht die Beherrschung der Natur, sondern die Versöhnung mit den Impulsen, die uns zur unverstellten Verwirklichung der körperlichen Lust führen, begründen nach Knoll in materialistischer Weise die Tugend der Gerechtigkeit, die auch zu einer gerechten Gesellschaft führen kann. Klar ist, daß diese Utopie eines friedlichen Zusammenlebens der Menschen (bei all ihrer Verschiedenheit unter Abwesenheit von Mangel und Leiden) in einem Zustand erfüllter Lust sowie unter gleichberechtigter Akzeptanz und Beteiligung aller Menschen in der gerechten Gesellschaft, von einem Leben spricht, das zwar erstrebenswert und denkbar, aber praktisch unreichbar ist. Nach den Worten Adornos selbst handelt es sich um eine Richtlinie einer „auf unabsehbare Zeit vertagten Praxis“, die bei vielen Adorno-Interpreten auch aufgrund der von ihm

verwendeten Begrifflichkeiten eine Verknüpfung mit traditionell theologischen Gehalten des Christentums hervorgerufen hat. Kap. VII von Knolls Abhandlung wendet sich deshalb auch explizit noch einmal gegen diese Interpretationsschiene der Adorno-Rezeption: Nach Knoll nimmt Adorno nur „die in der abendländischen Tradition tief verwurzelten und positiv besetzten theologischen Gehalte in den Dienst seiner materialistischen und utopisch hedonistischen Philosophie und seiner Hoffnung auf eine Veränderung des Bestehenden“ (199). Adorno betont dabei ihre Bedeutung nicht etwa im Hinblick auf eine „transzendente Erlösung“, sondern auf die realgeschichtliche Veränderung der Wirklichkeit. Doch beinhalten mittlerweile aktuelle theologische Ansätze des Christentums nicht ebenso diese Dimension, die nicht allein auf das Jenseits verträsten, sondern zum aktiven, aber gewaltfreien Widerstand gegen eine übermächtige, vom Tauschwert dominierte Kultur der Gegenwart aufrufen?

Der moralphilosophische Gehalt der Schriften Adornos erfährt unter all diesen Voraussetzungen Knolls, der auch von einer „Erkenntnisethik“ spricht (215), eine problematische Verengung, die auch die verwandten theologisch motivierten Ansätze nicht zu würdigen weiß: Unter dem hohen selbstreflexiven Anspruch „moralischen Denkens“, dem hohen Anspruch, in der total verwalteten Welt der Erfahrung des Leidens mit Hilfe des mimetischen Impulses nur in philosophischen Schriften oder gar der Kunst Ausdruck verleihen zu können, erwächst „Ethik“ als „wahre Erkenntnis der Wirklichkeit“ (42 ff.) zur ganz und gar elitären Kompetenz von Künstlern und Intellektuellen. So rekonstruiert Knoll drei Postulate für die Adornosche Moral des Denkens (Kap. IX): Das „Postulat des Vorrangs des Objekts“, das „Postulat des Vermögens zur Erfahrung des Objekts“ und das „Postulat der Emanzipation des Denkens von der Herrschaft und der Gewalt“. Doch beinhaltet diese elitäre Konzeption nicht selbst wieder die Gefahr von Führungsanspruch und Machtausübung selbsternannter kultureller Eliten?

Vor diesem Hintergrund fällt eine Kongruenz von aktuellen Daten stark ins Auge: Im Jahr 2003 fällt der 11. September nicht nur auf den hundertsten Geburtstag von Theodor W. Adorno, eine der Gründerfiguren der sogenannten Kritischen Theorie, sondern ist mittlerweile auch der international beachtete Jahrestag des verheerenden Anschlages auf das World-Trade-Center in Amerika. Der als religiös und politisch motivierte Angriff auf den Kapitalismus gewertete Terroranschlag ruft gerade in Deutschland Erinnerungen an die Terrorakte der

RAF hervor, für die nicht zuletzt von Seiten der konservativ orientierten Parteien und Sozialwissenschaftlern auch die „Kritische Theorie“ mit ihren Schriften verantwortlich gemacht wurde (186). Als entscheidendes Ergebnis von Knolls Untersuchung erscheint mir in diesem aktuellen Zusammenhang abschließend betrachtet Folgendes: Knoll ist es gelungen aufzuweisen, daß der elitäre Charakter Adornos Philosophie sich auch zugleich stets und eindeutig gegen gewaltsame Praxis gewendet hat (186 und Kap. IX: „Postulat der Emanzipation des Denkens von der Herrschaft und der Gewalt“, 231). Ebenso lässt sich Adornos Werk nicht als Legitimierung der Formen von Gewalt missbrauchen, die systematische grobe Verletzungen von gesellschaftlichen Konventionen und Tabus als revolutionäre Aktionen (248) verstehen. Knolls Arbeit hat einen wichtigen Schritt zur Aufklärung dieses Missverständnisses geleistet.

*Elke Schwinger (München)*

*Raymond Klibansky, Erinnerung an ein Jahrhundert. Gespräche mit Georges Leroux (= La philosophie et la mémoire du siècle, Paris 1998, aus dem Französischen von Petra Willim), Frankfurt a. M.: Insel 2001, 287 S. + 24 Abb., ISBN 3-458-17062-6.*

Dürers ‚Melancholia‘-Kupferstich, zu dem Klibansky gemeinsam mit Saxl und Panofsky das maßgebliche Buch geschrieben hat, fasziniert über die Jahrhunderte, weil er einen Inbegriff menschlicher Selbst- und Welterfahrung wiedergibt. Aufgrund der fortschreitenden Spezialisierung werden in unserer Gegenwart derartige Gestalten zunehmend seltener, in denen das Gesamte unserer Zeit wie in einem Spiegel abgebildet und reflektierend beantwortet wird. Raymond Klibansky gehört zweifellos zu jenen wenigen Persönlichkeiten, deren Leben und Wirken für das ganze 20. Jahrhundert signifikant ist, und zwar in jenem doppelten Sinne, dass sich einerseits die Umbrüche seiner Zeit darin zeigen, dass sich andererseits aber auch eine Wegweisung für eine hoffnungsvollere Zukunft darin manifestiert.

Klibanskys kanadischem Schüler Georges Leroux ist es zu verdanken, dass der reiche und auch im hohen Alter noch erstaunlich klar präsente Erinnerungsschatz seines Lehrers in der Form von aufgezeichneten Gesprächen erhalten bleibt. Dies und die Tatsache, dass das Buch nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt, wird besonders die an Geistes- und Zeitgeschichte interessierte deutsche

Leserschaft schätzen, denn Klibanskys Leben und Werk verläuft stets am Puls jener Ereignisse, welche die Höhen und Tiefen der deutschen Kultur im 20. Jahrhundert ausmachen. Das Buch ist in zwölf Kapitel gegliedert, in denen alternierend die Lebensabschnitte Klibanskys und die verschiedenen Schwerpunkte seines wissenschaftlichen Werkes behandelt werden.

Wie die Verbundenheit mit der deutschen Kultur bei Klibansky stets mit weltbürgerlicher Offenheit einhergeht, zeigt sich bereits in seinen Jugendjahren. Er wird 1905 in Paris als Sohn eines deutschen Händlers geboren und flieht mit seiner Familie bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges nach Frankfurt. Mit Beginn seiner Studien 1921 in Heidelberg kommt er sogleich mit bedeutenden Persönlichkeiten der Kultur der deutschen Zwischenkriegszeit in Verbindung: Er hört bei Karl Jaspers und kehrt unter den Anhängern des George-Kreises (Friedrich Gundolf u. a.) und im Hause der Witwe Max Webers. Auf Einladung von Ernst Cassirer geht Klibansky 1926 von Heidelberg nach Hamburg, wo er im Hause Cassirers wohnt und in der Bibliothek Warburg gemeinsam mit Hans Saxl und Erwin Panofsky an *Saturn und Melancholie* arbeitet. Die dem Geist Cassirers entsprechende Verbindung von systematischer und philosophiehistorischer Forschung wird für die großen Editionsprojekte leitend, die Klibansky in diesen Jahren an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften initiiert. Die Intention, das dialektische Denken Hegels von seinen historischen Wurzeln her zu verstehen, führt ihn zur Aufdeckung einer spezifisch deutschen Denktradition, die durch die Bewegung der Vernunft über sich selbst hinaus gekennzeichnet ist. Bei Nikolaus von Kues und Meister Eckhart ist diese Selbsttranszendenz der Vernunft zudem mit dem Gedanken der Gottunmittelbarkeit der Seele verbunden, worin die philosophische Begründung der Würde und Freiheit des Menschen wurzelt. Aus politischen Gründen konnte Klibansky jedoch beide Editionsprojekte nicht fortsetzen. Im geistigen Klima des beginnenden Nationalsozialismus schien es nicht tragbar, dass ein Gelehrter jüdischer Abstammung einen als urdeutsch stilisierten Denker wie Eckhart, noch dazu mit Schwerpunkt auf dessen lateinischen Schriften, edierte.

1933 emigrierte Klibansky aus Heidelberg über Holland nach London, wo er nicht nur an der Universität und am dorthin auf seine Initiative verlagerten Warburg-Institut eine neue geistige Heimat fand, sondern auch eine neue berufliche Ausrichtung: Er wurde für den britischen Kriegsgeheimdienst tätig, und für diese Tätigkeit war ihm nach eigenen Angaben die philosophische Fä-

higkeit, subjektive Erkenntnisfaktoren als solche zu erkennen und möglichst auszuschließen, außergewöhnlich hilfreich. Es ist höchst wahrscheinlich, dass es seinem Einfluss zu verdanken ist, dass die Bibliothek des Nikolaus von Kues mit ihrer einzigartigen Handschriftensammlung von alliierten Bombardierungen verschont geblieben ist.

Den roten Faden seiner ideengeschichtlichen Forschungen verlor Klibansky auch während des Krieges nicht. Auf der Spur der Geschichte des dialektischen Denkens wurde ihm bewusst, dass die diesbezüglichen Ansätze bei Eckhart und Nikolaus weitgehend auf einer Rezeption platonischer Philosopheme beruhten. Von daher dehnte Klibansky seine Forschungen auf „Die Kontinuität der platonischen Tradition“ (erschienen London 1939) über die Schwelle vom Mittelalter zur Renaissance aus. Im Editionsprojekt „Corpus Platonicum Medii Aevi“ machte Klibansky erstmals wieder jene lateinischen (und arabischen) Übersetzungen und Kommentare zugänglich, in denen platonisches Gedankengut von der Spätantike über das Mittelalter bis in die Neuzeit tradiert wurden.

Nachdem er 1947 als Professor an die englischsprachige McGill-Universität Montreal berufen worden war, machte er sich die geistige Auseinandersetzung mit den Wurzeln der nationalsozialistischen Verbrechen zum Ziel. Er verwies darauf, dass in der geistigen Landschaft Deutschlands eine Tradition von politischem Denken weitgehend unbekannt war, die im Staat nicht eine absolute Instanz, sondern ein bloßes Mittel sah. In diesem Sinne versuchte er durch die vielsprachige Edition einer Reihe von Texten zur Toleranz (Locke, Edikte des Asoka, Nikolaus von Kues' „De pace fidei“) die Möglichkeit eines kulturübergreifenden Dialoges philosophisch grundzulegen. Praktische Umsetzung erfuhr dieses Anliegen in Klibanskys langjähriger Tätigkeit als Präsident des Internationalen Instituts für Philosophie, für das er auch eine Reihe renommierter Übersichtswerke über die internationale Situation der Philosophie im 20. Jahrhundert herausgab. Selten wurden die negativen Erfahrungen unserer Zeitgeschichte dialektisch in so hohem Maße in das positive Engagement verwandelt, wie in Klibanskys Lebenszeugnis!

*Martin Thurner (München)*



Richard Schantz (Hg.), *What is Truth? (= Current Issues in Theoretical Philosophy, Vol. 1)*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 2002, 339 S., ISBN 3-11-016441-8.

Der erste Band der von Richard Schantz herausgegebenen, auf drei Bände angelegten Reihe *Current Issues in Theoretical Philosophy* ist dem Wahrheitsbegriff gewidmet. Unter dem Titel *What is Truth?* sind 20 englischsprachige Beiträge versammelt, die sich mit dieser zentralen Frage der theoretischen Philosophie befassen. Es handelt sich ausschließlich um Originalbeiträge namhafter Autorinnen und Autoren, die alle der analytischen Tradition zuzurechnen sind.

In der gegenwärtigen Diskussion des Wahrheitsbegriffs werden üblicherweise zwei Hauptstränge von Wahrheitstheorien unterschieden: sog. „robuste“ Theorien (5), die von einer substantiellen inneren Natur der Wahrheit ausgehen, die es aufzuklären gelte, und sog. „deflationäre“ Theorien, die sich stattdessen damit begnügen, die expressive Rolle des Wahrheitsbegriffs zu untersuchen.

Unter den „robusten“ Theorien ist die Bestimmung von Wahrheit als Korrespondenz klassisch, aber ebenso erläuterungsbedürftig: Wozwischen besteht die Korrespondenz? Ist mit der Bestimmung von Wahrheit als Korrespondenz tatsächlich schon eine substantielle Theorie benannt, oder ist diese Bestimmung nicht vielmehr überall „geschenkt, und vorausgesetzt“ (Kant)? Neben einer inhaltlichen, etwa physikalistischen Ausgestaltung der Korrespondenztheorie werden üblicherweise zwei weitere „robuste“ Wahrheitstheorien diskutiert: Eine pragmatische (Peirce, James), oft verkürzt und damit ridikülisiert als „Wahrheit = Übereinstimmung am Ende der Wissenschaften“, und eine idealistisch konnotierte und damit aus analytischer Sicht verdächtige Kohärenzauffassung. Auch Dummetts häufig als verifikationistisch bezeichnete Theorie zählt zu den „robusten“ Ansätzen.

Die Überschrift „Deflationismus“ umfasst eine recht bunte Ansammlung von Theorien: den von Quine diskutierten (wenn auch kaum vertretenen) „Disquotationalismus“, Horwichs „Minimalismus“ und schließlich Varianten der sog. „prosententiellen Theorie der Wahrheit“. Es erweist sich in der aktuellen Diskussion und auch im vorliegenden Band als nicht ganz unproblematisch, die Bezeichnung „Deflationismus“ als Oberbegriff zu führen: Angriffe gegen „den Deflationismus“ zielen auch im vorliegenden Band zumeist nicht auf die Theorien, die als „Deflationismus“ verteidigt werden. (Konsequent verzichtet etwa Künne (2003, s.u.) vollständig auf die Bezeichnung.)

Der vorliegende Band spiegelt in der Gewichtung entsprechender Texte durchaus die Lage der aktuellen analytischen Diskussion wider: pragmatische und kohärenztheoretische Ansätze finden vornehmlich historisches Interesse, die systematische Auseinandersetzung findet vor allem zwischen Korrespondenztheorie und Deflationismus statt. So beziehen sich alle 13 Aufsätze der ersten drei Kapitel des Bandes, „The Correspondence Theory“ (I), „Deflationism Defended“ (II) und „Deflationism Attacked“ (III), auf die Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Spielarten von Deflationismus und Korrespondenztheorie. Zwei weitere Aufsätze (Kapitel IV, „Tarski Challenged“) befassen sich mit technischen Aspekten von Tarskis Wahrheitsdefinition, die abschließenden fünf Aufsätze von Kapitel V („Alternative Approaches“) mit anderen Ansätzen zu einer Diskussion des Wahrheitsbegriffes.

Die Beiträge des Bandes sind von sehr unterschiedlicher Natur. Ganz im Unterschied zu einer Sammlung von schon in der Diskussion erprobten Aufsätzen, wie sie etwa mit Michael P. Lynchs *The Nature of Truth* (Cambridge, MA: MIT Press 2001) vorliegt, ist Schantz das Wagnis eingegangen, neue Beiträge von solchen Autorinnen und Autoren einzuladen, die sich in der Diskussion schon profiliert hatten. So sind teilweise sehr spezialisierte Artikel, die einer Weiterentwicklung der eigenen, anderswo publizierten Position verpflichtet sind (z. B. Alston, Boyd) ebenso aufgenommen wie breiter angelegte Darstellungen von eher einführendem Charakter (z. B. Armstrong) und kenntnisreiche Detailuntersuchungen (z. B. Gupta, Künne). Manche Texte haben auch primär den Charakter einer Hinführung zum Werk der jeweiligen Autoren (z. B. Hintikka, Puntel). Ein Aufsatz zum Pragmatismus (Rosenberg) ist stark historisch orientiert, ein weiterer zur Kohärenztheorie (Walker) in Teilen. In zwei Artikeln (Dummett, Wiggins) wird die Verbindung von Wahrheit und Bedeutung explizit thematisiert. Das technische Niveau der Beiträge ist recht einheitlich – es wird häufig symbolisiert, aber es werden nirgendwo logische Spezialkenntnisse vorausgesetzt. Philosophisch sind die folgenden Texte positiv hervorzuheben, da sie entweder eine gute Orientierung bieten oder einen substantiellen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion leisten: David M. Armstrongs klarer Einführungsartikel „Truth and Truthmakers“, Paul Horwichs Versuch, im Rahmen seines Minimalismus die Normativität des Wahrheitsbegriffs zu retten („Norms of Truth and Meaning“), Anil Guptas interessante technische Herausforderung von Tarskis Konvention W („An Argument Against Tarski’s Convention T“), Micha-

el Dummetts Unterscheidung einer expressiven von einer bedeutungstheoretischen Rolle des Wahrheitsbegriffs („The Two Faces of the Concept of Truth“), David Wiggins' Verteidigung seiner Position, der zufolge Wahrheit undefinierbar sei, jedoch charakteristische Merkmale besitze („An Indefinibilist cum Normative View of Truth and the Marks of Truth“), sowie die Aufsätze von Rosenberg, Künne und Brandom. Die drei Letzteren seien im Folgenden exemplarisch kurz vorgestellt.

Jay Rosenbergs Aufsatz trägt den Titel „How Not to Misunderstand Peirce – A Pragmatist Account of Truth“. Es gelingt Rosenberg, das im Titel implizierte Versprechen einzulösen und die von Peirce vertretene Position verständlich und plausibel zu machen. Peirce vertritt in der Tat die Auffassung, Ziel der Wissenschaften sei die Festigung von Überzeugung, nicht notwendigerweise Wissen (283). Hiergegen wird man einwenden, das Ziel der Wissenschaft könne schwerlich in der bloßen Beseitigung von Zweifeln, sondern müsse in deren *korrekter* Beseitigung liegen. Da hier „korrekt“ nur „zur Wahrheitsfindung tauglich“ heißen könne, sei eine Position, die Wahrheit pragmatistisch zu bestimmen versuche, zirkulär (289). Rosenberg verteidigt Peirce (nicht jedoch James, 298), indem er dafür plädiert, zwei verschiedene Verwendungsweisen des Wahrheitsbegriffes bei Peirce zu unterscheiden (297 f.). Der synchronen Lesart zufolge hat der Wahrheitsbegriff – ähnlich wie von vielen deflationären Theorien behauptet – primär eine expressive Rolle, verweist jedoch nicht auf eine substantielle Natur. Wahrheit ist schlicht das, was wir den Überzeugungen zuschreiben, auf deren Grundlage wir handeln. Ganz anders verhält es sich mit der diachronen Lesart des Wahrheitsbegriffs. Da Peirce, einer Kantischen Position nicht unähnlich, als eine Art regulative Idee einen minimalen Realismus voraussetzt (291), hängt seine Annahme einer Konvergenz wissenschaftlich erworbener Überzeugungen keineswegs in der Luft. Vielmehr erweist sie sich als Folge der Annahme, es sei überhaupt möglich, Überzeugungen zu festigen. – Auch wenn einen Rosenbergs Artikel nicht zum Pragmatismus konvertieren lassen wird (und das auch gar nicht anstrebt), kommt ihm doch das große Verdienst zu, die häufig mit ein bis zwei Sätzen abgetane Position des Pragmatismus für die aktuelle Diskussion anschlussfähig zu machen.

Wolfgang Kühnes Beitrag „Disquotationalist Conceptions of Truth“ weist auf sein inzwischen erschienenes Werk *Conceptions of Truth* (Oxford University Press 2003) voraus – in der Tat handelt es sich in weiten Teilen um Kapitel 4.2 dieses Buches. In der detailreichen, historisch informierten

und umsichtigen Darstellung, die das gesamte Buch auszeichnet, setzt sich Künne in seinem Beitrag mit derjenigen Spielart einer deflationären Wahrheitstheorie auseinander, für die nach Quine gilt: „Truth is disquotation“ (176). Paradigmatisch für die Verwendung des Wahrheitsbegriffs ist dieser Auffassung zufolge eine spezielle Form von Tarskis Konvention W, etwa

(\*) „Schnee ist weiß“ ist wahr genau dann, wenn Schnee weiß ist,

im Englischen glatter unter Beibehaltung der Wortstellung:

„Snow is white“ is true if and only if snow is white.

Künne zufolge ist der Disquotationalismus auf zwei Hauptthesen verpflichtet: (1) In der durch (\*) explizierten Verwendung sei das Wahrheitsprädikat redundant, (2) in anderen, generalisierenden Verwendungen („Alles, was Alfred sagt, ist wahr“) lasse sich das Wahrheitsprädikat durch (unendliche) Disjunktionen oder Konjunktionen von Sätzen der Form (\*) wiedergeben. Künne zeigt zunächst, daß hinsichtlich (1) eine Bedeutungs-gleichheit der linken und rechten Seite von (\*) nicht vorliegt und somit die These der Redundanz des Wahrheitsbegriffs unhaltbar ist (181 f.). Anschließend lehnt er (2) mit dem Argument ab, es sei ungerechtfertigt, einem Individuum, das den Wahrheitsbegriff generalisierend verwende, sämtliche laut (2) zur Explikation notwendige Begriffe zuzuschreiben. Dieses „argument from conceptual overloading“ (187) überzeugt. – Im Zusammenhang mit der von Künne diskutierten Übersetzungsproblematik bei mehrsprachigen Varianten von (\*), einem oft übersehenen Problem (186 f.), ist es zu beklagen, dass in dem vorliegenden Band der von Künne als Beispiel angeführte polnische Schnee-Satz, „śnieg jest biały“, typographisch ent-stellt wurde (Künne trifft hieran keine Schuld: vgl. 187, 189 mit seinem *Conception of truth* (2003), 240; im vorliegenden Band wird auch Kotarbiński konsequent falsch geschrieben). – Abschließend geht Künne auch auf die am weitesten ausgearbeitete Form des Disquotationalismus ein, die Field vertritt. Auch diese Variante scheitert (191 f.). Mit Kühnes Beitrag wird der Disquotationalismus somit als das erwiesen, was er ist: Eine unhaltbare Generalisierung einer korrekten Beobachtung eines Spezialfalles.

Wer nun glaubt, mit dem Disquotationalismus sei der gesamte „Deflationismus“ erledigt, sieht sich getäuscht. Es passt ins Bild, dass „der Deflationismus“ fast ausschließlich in seiner disquotationalen Form angegriffen wird (im vorliegenden

Band in drei von vier Beiträgen in Kapitel III), während er in letzter Zeit zunehmend als Variante der prosententiellen Wahrheitstheorie verteidigt wird (ebenfalls drei von vier Aufsätzen im vorliegenden Band, Kapitel II). *Robert Brandom* stellt in seinem Beitrag „Explanatory vs. Expressive Deflationism about Truth“ zunächst die Variante des „Deflationismus“ vor, die er in *Making It Explicit* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1994) erarbeitet hatte. Bei dem von ihm so genannten „anaphoric account“ handelt es sich um eine Weiterentwicklung der prosententiellen Wahrheitstheorie von Grover, Camp und Belpap, die ihrerseits den Arbeiten Priors verpflichtet ist. Laut Brandom handelt es sich bei dem sprachlichen Ausdruck „... ist wahr“ nicht um ein Prädikat, sondern stets um einen „*pro-form forming operator*“ (103), um einen Bestandteil eines anaphorischen Verweises. Für die Form „Das ist wahr“, die ebenso wie „Ja“ zum anaphorischen Verweis auf die Behauptung der Diskurspartnerin dient, ist die von Brandom angenommene Funktion offenkundig. Brandom legt jedoch dar, wie auch in anderen Kontexten das scheinbare Wahrheitsprädikat eine – häufig quantifikatorische – Anapher bildet (104–108). Eine analoge anaphorische Lesart sei auch für andere Bestandteile des semantischen Vokabulars wie etwa für „refers“ fruchtbar (109 f.). Im zweiten Teil seines Aufsatzes plädiert Brandom dafür, die *expressive* Rolle von „... ist wahr“ nicht zu unterschätzen. Zwar diene ein anaphorischer Verweis stets der Wiederholung und könne somit redundant erscheinen, dies treffe jedoch in vielen Fällen nicht zu (114). Abschließend argumentiert Brandom dafür, hinsichtlich der *explanatorischen* Rolle des Wahrheitsbegriffes eine deflationistische Haltung einzunehmen. Nach der anaphorischen Auffassung ist eine referentielle Semantik für den Wahrheitsbegriff verfehlt (115). Der Wahrheit einer Proposition kommt keine erklärende Rolle zu, die nicht schon der wahren Proposition selbst zukäme. Somit lehnt Brandom auch – in diesem Punkt einig mit Dummett – das Projekt der wahrheitsfunktionalen Semantik ab: Bevor man nicht über die Bedeutung eines Satzes verfüge, komme dessen Wahrheit gar nicht in Betracht (117).

Leider sind die Texte des Sammelbandes ungenügend erschlossen; man erwirbt wenig mehr als die aneinandergereihten Aufsätze. Die von Schantz beigesteuerte Einleitung, die zu einem nicht geringen Teil wörtlich seinem eigenen Beitrag entnommen ist, gibt auf acht Seiten einen knappen Überblick über die gegenwärtige Diskussion zum Wahrheitsbegriff und nennt dabei eine Reihe einschlägiger Autorennamen, ohne auf die gemeinten

Werke hinzuweisen. Vor allem ist zu bemängeln, dass die Einleitung keinerlei Orientierung über die versammelten Beiträge bietet: Eine Darstellung und Einordnung der Texte, wie sie in Sammelbänden gemeinhin üblich ist, fehlt völlig. Die fünf oben genannten Kapitelüberschriften bieten allenfalls eine ganz grobe Orientierung; es gibt keine Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln wie etwa bei Lynch. Da den Texten auch keine Kurzfassungen vorangestellt sind, bleibt der Leserin oder dem Leser fast nur, nach dem Zufallsprinzip vorzugehen. Der viel zu kurz geratene Sachindex (eine halbe Seite) ist hierbei keine Hilfe. Der Namenindex ist ebenfalls unvollständig – allein zu Wittgenstein fehlen mindestens fünf Verweise, sogar der auf Seite 177, auf der der Name zweimal in Versalien vorkommt. Daher ist es besonders zu bedauern, dass nicht wenigstens ein einheitliches Zitiersystem etabliert wurde: Während die meisten Artikel mit einer Bibliographie abschließen, sind bei einigen Beiträgen die zitierten Texte nur aus den Fußnoten ersichtlich.

Trotz dieser Kritik bleibt festzuhalten, dass der vorliegende Band einen aktuellen und facettenreichen Querschnitt durch die gegenwärtige analytische Diskussion des Wahrheitsbegriffs bietet. Die Art der Präsentation, durch die die einzelnen Texte unverbunden und schlecht erschlossen nebeneinander stehen, verhindert zwar, dass der Band auch zur Orientierung über diese Diskussion tauglich wäre – in dieser Hinsicht ist man etwa mit dem erwähnten Sammelband von Lynch weitaus besser bedient. Dennoch enthält der Band eine Vielzahl lesens- und studierenswerter Aufsätze. Für wissenschaftliche Bibliotheken sowie für diejenigen, die systematisch an der Analyse des Wahrheitsbegriffs arbeiten, ist der Band zur Anschaffung durchaus zu empfehlen.

Thomas Müller (Bonn)

Gerhard Roth, *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 214 S., ISBN 3-518-58383-2.

Wenn man den Menschen als ein Wesen begreift, das zum Reich der Natur gehört, aber auch in einem Raum von Gründen existiert, stellt sich die Frage, wie sich die rationalen Elemente des menschlichen Selbstverständnisses zur Naturbasis des Menschen verhalten. Hat der menschliche Geist einen Platz in der Natur? Diese Frage hat die Philosophie lange unter dem klassischen Titel *Leib-Seele-Problem* beschäftigt. In den vergangenen Jahrzehnten ist diese Thematik mehr und mehr Ge-

genstand einer interdisziplinären Debatte geworden, in deren Fokus insbesondere die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Gehirn steht. Dualistische Positionen werden gegenwärtig nur noch selten vertreten. Die meisten der an der Diskussion beteiligten Autoren favorisieren eine der zahlreichen Varianten des Monismus, deren Spektrum von Supervenienztheorien bis hin zu einem eliminativen Materialismus reicht. Monistisch ist auch die Auffassung, die Gerhard Roth in seinem Buch zu Grunde legt. Allerdings ist nicht immer ganz klar, welche Art von Monismus er eigentlich vertreten möchte. Gelegentlich legen seine Äußerungen einen radikalen Materialismus nahe, was sich bereits in dem programmatischen Anspruch zeigt, mit den Mitteln der Hirnforschung über „eine grundlegende Änderung des Bildes, das der Mensch von sich selbst entworfen hat“ (7) nachzudenken und insbesondere traditionelle Vorstellungen von „Geist, Bewusstsein, Vernunft, Moral und freiem Willen“ (ebd.) einer genauen Prüfung zu unterziehen. Der Eindruck von Roths Radikalität wird jedoch immer wieder abgemildert, sofern er auch Autoren zur Sprache kommen lässt und ernst nimmt, die eine „reduktionistische“ Lösung des Geist-Gehirn-Problems ablehnen oder gar eine „Erklärungslücke“ zwischen Zuständen des Gehirns und Zuständen des Geistes annehmen (vgl. z.B. 134 f.). Auch die explizit artikulierte Bescheidenheit, die davor warnt, Ergebnisse der Neurobiologie vorschnell philosophisch aufzuladen, obgleich das Buch im Großen und Ganzen genau diese Strategie verfolgt, macht es nicht einfach, die Position Roths zu verorten. Nun ist der Vf. primär kein um Klarheit bemühter Philosoph, sondern in erster Linie Hirnforscher. Wer ihm Unklarheiten und eine grundsätzliche Unentschiedenheit anlastet, misst das Buch möglicherweise an Maßstäben, denen es gar nicht entsprechen möchte.

Das Buch beginnt, wie man es von einem populärwissenschaftlichen Beitrag zur Hirnforschung erwartet, mit einer konzisen Erläuterung von Aufbau und Funktion des Gehirns (9–29). Bereits mit dem zweiten Kapitel wird jedoch das Gebiet der naturwissenschaftlichen Forschung im engeren Sinne verlassen, dies zumindest ist der Anspruch Roths. Er unternimmt den Versuch, Werbung für ein allgemeines Bild des Verhältnisses von Gehirn und Geist, von Mensch und Welt zu machen, in welchem das Gehirn die Hauptrolle spielt. Ganz gleich, ob der Vf. über die Unterscheidung von „Welt, Körper, Ich“ (30 ff.) nachdenkt, die Farbwahrnehmung thematisiert (68 ff.) oder den Begriff der Erinnerung und die „Zeitstruktur des Gedächtnisses“ (95 ff.) diskutiert, immer ist das Gehirn der

Akteur, welcher macht, dass alle Dinge sind, wie sie sind. Nun kann man eine derartige Perspektive – von der ja bereits der Titel des Buches kündigt – einnehmen. Bei einem Autor, der philosophische Ansprüche verfolgt, würde man sich jedoch wünschen, dass zumindest gelegentlich der methodologische Stellenwert der eigenen Rede- und Unterscheidungspraxis reflektiert wird. Ohne diese Reflexionen erinnert er an den Spaziergänger, der gefragt, warum er denn einen Spaziergang mache, zur Antwort gibt, nicht er, sondern seine Beine würden spazieren gehen.

Roth verfolgt Fragestellungen aus unterschiedlichen philosophischen Disziplinen, u. a. der Philosophie des Geistes, der Erkenntnistheorie, der Handlungstheorie, der Moral- und Religionsphilosophie, bleibt allerdings hinter den begrifflichen Differenzierungen und dem komplexen Diskussionsstand auf allen diesen Gebieten zurück. Bei der Auseinandersetzung mit Themen wie dem Problem der menschlichen Intelligenz (49–66), der Wahrnehmung (67–86), der Frage, ob menschliche Verhaltensweisen durch angeborene oder erworbene Eigenschaften bestimmt werden (106–121), dem Begriff des Unbewussten (138–153), der Rolle der Gefühle (154–165), dem Freiheitsproblem (166–181) sowie der Frage nach Gott (182 ff.) wird zwar immer wieder auf die philosophische Dimension der jeweiligen Thematik verwiesen, die einzelnen Erörterungen beschränken sich dann jedoch weitgehend auf Darstellungen – teils bekannter, teils weniger bekannter – wissenschaftlicher Forschungen, auch aus anderen Gebieten als der Hirnforschung, z. B. der Ethologie (50 ff., 106 ff.) oder Zwillingsforschung (110 ff.). So enthält sein Buch für den naturwissenschaftlich weniger gebildeten Leser durchaus eine Vielzahl interessanter Hinweise auf Forschungsergebnisse, deren Relevanz für philosophische Fragestellungen einsichtig ist. Die Schlüsse, die der Vf. aus dem Stand der naturwissenschaftlichen Forschung ziehen zu können glaubt, sind in einigen Fällen unstrittig. In anderen Fällen sind sie jedoch sehr strittig, auch wenn der Vf. um einschränkende und relativierende Bemerkungen bemüht ist.

Unstrittig dürften z. B. die Ausführungen zu den kognitiven Fähigkeiten des Menschen im Vergleich zu denjenigen anderer Lebewesen sein („Was uns Menschen so klug macht“, 49–66). Der Vf. verweist auf die im abendländischen Denken mit der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier häufig einhergehende Auffassung von der Sonderstellung des Menschen. Im Rückgriff auf Ergebnisse aus der Verhaltensforschung, der Molekulargenetik, der Evolutionspsychologie und nicht zuletzt der

Gehirnforschung wird die Sonderstellungsbehauptung relativiert. Als unplausibel gilt deren radikale Variante, die von einem grundsätzlichen Schnitt ausgeht, welcher den Menschen vom Rest des Reichs des Lebendigen trennt. Am Ende wird allerdings eine schwache Variante der Sonderstellungsbehauptung aufrecht erhalten, wenn von graduellen Unterschieden zwischen der Intelligenz des Menschen und den Fähigkeiten anderer Tiere die Rede ist. Dass Intelligenzunterschiede zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Gattungen mit Aufbau und der „besonderen neuronalen Organisationsform“ (63) des menschlichen Gehirns zu tun haben, wird niemand bestreiten. Auch wird kaum jemand – außer hartgesottene Kreationisten, die allerdings in Philosophie und Wissenschaft in der Regel nicht anzutreffen sind – widersprechen, wenn es am Ende des Kapitels heißt: „Wir sind das Ergebnis einer langen biologischen Entwicklung“ (66).

Strittig hingegen sind die Ausführungen zur Problematik der Willensfreiheit („Freiheit, die ich meine“, 166–181). Ausgangspunkt der Überlegungen Roths ist das subjektive Gefühl der Freiheit unseres Wollens und Handelns. Unsere Aktivitäten werden in der Regel von dem Eindruck begleitet, wir seien die Verursacher unserer Handlungen, und sie werden von der Überzeugung begleitet, dass wir auch hätten anders handeln können. Außerdem könne auch der Umstand, dass menschliches Verhalten nicht „präzise voraussagbar“ sei (vgl. 168) als Indiz für die Annahme der Freiheit menschlichen Wollens und Handelns angeführt werden. Der Vf. versucht aber deutlich zu machen, dass sich auch in der Natur Vorgänge finden lassen, die aufgrund ihrer Komplexität keine genauen Prognosen erlauben, obwohl sie vollständig „determiniert arbeiten“ (vgl. 169). Im Zentrum seiner Überlegungen jedoch steht ein inzwischen viel diskutierter Versuch von B. Libet. Es ging darum, mit Hilfe von Elektroenzephalogrammen (EEG) etwas über den Zeitpunkt des Aufbaus derjenigen Erregungen (einem so genannten Bereitschaftspotential) im Cortex herauszufinden, die in der Regel mit willkürlichen Bewegungen einhergehen (176 ff.). Libet registrierte das EEG von Versuchspersonen, die er aufforderte, innerhalb einer gewissen Zeit eine Bewegung zu machen. Die Versuchspersonen mussten sich merken, zu welchem Zeitpunkt sie den Entschluss gefasst hatten, ihre Bewegung auszuführen. Ergebnis des Versuchs war, dass das Bereitschaftspotential messbar war, *bevor* die Versuchspersonen den Entschluss zur Ausführung ihrer Bewegung fassten. Libet erwog, ob der Versuch nicht eine empirische Widerlegung der Wil-

lensfreiheit darstelle. Wenn ein messbares Bereitschaftspotential zur Ausführung einer Bewegung dem Willensentschluss zur Ausführung dieser Bewegung vorhergeht, dann kann der Willensentschluss nicht der maßgebliche Faktor sein, welcher die Bewegung auslöst. So müsste das entsprechende Argument wohl lauten. Die Erfahrung bzw. das Gefühl, aufgrund eines Entschlusses des je eigenen Willens zu handeln, wird im Rahmen der skizzierten Auffassung häufig als ein bloßes *Epiphänomen* aufgefasst, d. h. als nutzloses und kausal unwirksames Beiwerk von Gehirnfunktionen, für die Sache selbst so irrelevant wie die Farbe eines Autos für seine Funktion als Fortbewegungsmittel. Der Vf. indessen lehnt eine epiphänomenalistische Auffassung des Willens ab und wählt eine funktionalistische Erklärung. Die Willenserfahrung soll eine vom Gehirn verursachte notwendige Illusion sein, die dem Zweck dient, „Energien [zu] bündeln und Handlungsalternativen [zu] unterdrücken“ (179), außerdem markiere das Gefühl des Wollens Handlungen, „die von der präfrontalen, parietalen und motorischen Großhirnrinde [...] vorbereitet und ausgelöst“ werden (180). Roth bemerkt: „Das bewusste, denkende und wollende Ich ist nicht im moralischen Sinne verantwortlich für dasjenige, was das Gehirn tut, auch wenn dieses Gehirn ‚perfiderweise‘ dem Ich die entsprechende Illusion verleiht“ (180). Weiter heißt es: „Das Gefühl der persönlichen Schuld [...] resultiert aus der irrtümlichen Annahme, wir als bewusstes Ich hätten das Unrecht verursacht“ (180). Der rechtlichen Sanktionierung von Handlungen vermag der Vf. aber trotzdem etwas abzugewinnen, indem er diese Praxis von der Frage nach der Verantwortung für eine Handlung loslöst. Positive oder negative Reaktionen (z. B. Strafen) seien in der Lage, auf das „emotionale Erfahrungsgedächtnis“ einzuwirken und ein Individuum so zu Verhaltensänderungen zu bewegen (vgl. 181). Anlässlich dieser Thesen muss man konstatieren, dass sich die mangelnde Reflexion auf die eigene Unterscheidungspraxis und auch ein mangelndes Gespür für begriffliche Fragen rächt. Dass kein ‚bewusstes, denkendes und wollendes Ich‘ für unsere Handlungen verantwortlich ist, mag man hinnehmen. Dass unser Wollen vielfältigen Bedingungen unterliegt, auf welche wir nur zum Teil Einfluss nehmen können, und dass der Spielraum unseres Wollens begrenzt ist, mag man einräumen. Aber unabhängig von der Frage, ob und in welchem Sinne der Wille frei ist oder nicht, besteht das Grundproblem der Redeweise Roths darin, dass das Gehirn etwas *tut*, etwas *vorgaukelt*, dass es durch erfahrene Sanktionen Verhaltensänderungen bewirken kann usw. Letzt-

lich beschreibt er im Grunde mechanische Prozesse mit Prädikaten, die in einem wörtlichen Sinne nur auf ‚ganze‘ Menschen, auf Personen angewendet werden können – er begeht einen Fehler, für den Anthony Kenny einmal den schönen Ausdruck „Homunkulus-Fehlschluss“ verwendet hat. Bereits ein Minimum an begrifflicher Reflexion könnte Abhilfe schaffen.

Bevor ein wissenschaftstheoretisches Kapitel zum Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften (194–201), welches für eine Überbrückung der Kluft zwischen diesen Wissenschaftsgebieten plädiert, den Band beschließt, bezieht der Vf. Erkenntnisse der Hirnforschung auf das Thema Religion („Über die letzten Dinge“, 182–193). Wer anders als das Gehirn sollte für unsere religiösen Vorstellungen verantwortlich sein? Roth referiert Forschungen zu Personen, die an Störungen im Bereich des rechten Temporallappens leiden (184 ff.). Neben einer Pedanterie im Sprachgebrauch sowie egozentrischen Persönlichkeitszügen gehöre eine Überempfindlichkeit für das Religiöse zu den Folgen dieser Störung (vgl. 185). „Erweckungserlebnisse oder Offenbarungserfahrungen von Propheten oder Religionsstiftern“, so Roth, könnten mit einer Beschädigung des Temporallappens zusammenhängen (vgl. 186). Erlebnisse des Mystischen und des Religiösen werden dann von ihm v. a. im Zusammenhang mit so genannten „Nahtoderfahrungen“ (Erfahrungen der Entgrenzung, Verschmelzung und Entkörperlichung; Eindrücke von Licht, Leichtigkeit und Musik) thematisiert. Der Vf. skizziert die Gehirnaktivitäten und deren Ursachen, welche derartige Erlebnisse nach sich ziehen. Die Empfänglichkeit für Religiöses gehöre zur Grundausstattung des Menschen. Daraus seien allerdings keine weiterreichenden Schlüsse zu ziehen. Einen ‚neurotheologischen‘ Ansatz, der aus der im Gehirn verankerten Empfänglichkeit für Religiöses auf die Existenz Gottes schließen zu können glaubt, lehnt Roth als wissenschaftlich unseriös ab.

Lesenswert ist *Aus Sicht des Gehirns* v. a. wegen der Fülle des aufbereiteten Forschungsmaterials und dem aufrichtigen Bemühen um eine interdisziplinäre Verortung der jeweiligen Fragestellungen. Dass viele Überlegungen oberflächlich bleiben, wird man dem Autor, der ein allgemeinverständliches Buch schreiben wollte, nachsehen. Stutzig allerdings macht die Naivität, mit welcher der Vf. aus Sicht des Gehirns so manches Welträtsel lösen zu können glaubt.

Christoph Demmerling (Dresden)

*Emil Angehrn, Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik, Weilerswist: Velbrück 2003, 354 S., ISBN 3-934730-68-X.*

Karl Kraus bezeichnet in einem gern zitierten Aphorismus die Psychoanalyse als „jene Geisteskrankheit, für deren Therapie sie sich hält.“<sup>1</sup> Dies gilt – in einer bestimmten Hinsicht – auch für die Hermeneutik. Die Selbstvergegenständlichung des Verstehens (qua Hermeneutik) ist nämlich beides: Pathologie und Therapie gleichermaßen. Sie ist pathologisch, weil sich das Verstehen offenkundig nicht selbst genügen kann, sondern das Verständnis nur allzu oft in Gesellschaft des Missverständnisses auftritt. Der Bedarf an der Auflösung solcher Missverständnisse, aber auch bereits die Notwendigkeit, überhaupt etwas verstehen zu müssen und sich verständlich zu machen, sind gleichsam Symptome einer Geisteskrankheit, mit der sich der menschliche Geist immer schon infiziert hat – eine Krankheit zugleich, von der er nur dadurch geheilt werden kann (wenn überhaupt), dass er Selbstverständigung betreibt. Daher sind die ausgebildeten hermeneutischen Techniken und Theorien „nicht nur Theorien über die Auslegung, sondern selber Weisen der (Selbst-)Auslegung, Vollzugsformen der Ausgelegtheit menschlicher Existenz“ (340). Insofern hat Emil Angehrn mit seinen „Untersuchungen zur Hermeneutik“ sozusagen ein diagnostisches und therapeutisches Manual verfasst, das die Angebote philosophischer Hermeneutik als „Modalitäten“ präsentiert, „sich an der Endlichkeit menschlicher Sinnverhältnisse abzuarbeiten“ (10). Für den Autor ist das hermeneutische Projekt durchgängig und konsequent „ein Denken unter Bedingungen der Endlichkeit“ (210).

Nach einer kurzen Einleitung (9–10), in der Angehrn zwischen Philosophie und Hermeneutik einen Bezug über den Verstehensbegriff herstellt und beide auf die anthropologische Grundlage des (endlichen) menschlichen Lebens stellt, wird in den beiden ersten Kapiteln die Hermeneutik systematisch (Kap. 1: 1–41) und historisch (Kap. 2: 42–58) positioniert. Dabei begegnet diese Ortsbestimmung der „Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist“ (39).<sup>2</sup> Als eine spezifische Fragestellung, die der Verstehbarkeit und Auslegungs-

<sup>1</sup> Kraus, K. (1913), „Nachts“, in: *Die Fackel* 15, Nr. 376/377 (30. Mai), 18–25: 21.

<sup>2</sup> Nach Odo Marquard (1981), *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*, in: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart, 117–146.

bedürftigkeit von Sinn nachspürt, reiht sich die Hermeneutik in den Kanon der Disziplinen ein und nimmt einen Teilbereich der Philosophie für sich in Anspruch. Als *Antwort* kann sie jedoch zu einem Standpunkt auswachsen, von dem aus auch andere philosophische Probleme betrachtet werden. Aus philosophischer Hermeneutik wird hermeneutische Philosophie, aus einem Teil ein Ganzes – wobei die Begriffe ‚Teil‘ und ‚Ganzes‘ selbst eine Kategorie hermeneutischen Fragens konstituieren. Während die Frage nach der Auslegung von Sinn gleichursprünglich ist mit der Frage der Philosophie überhaupt, geht die Antwort, welche die hermeneutische Philosophie im 20. Jahrhundert gibt, auf einen längeren Prozess der Universalisierung jener anfänglichen Fragestellung zurück. Aus der Exegese vor allem religiöser Texte entwickelt sich ein Kanon von ‚Spezialhermeneutiken‘; aus den Spezialhermeneutiken tritt eine ‚Allgemeine Hermeneutik‘ hervor, die mehr und mehr den Anspruch auf eine Grundlegungsdisziplin (zunächst allerdings nur der Geisteswissenschaften) erhebt und schließlich – etwa in der Mitte des 20. Jahrhunderts – in das Unternehmen einer hermeneutischen Philosophie mündet.

Angehren unterscheidet im ganzen „drei Formen des Sinnbezugs“: erstens einen rezeptiv-vernehmenden, zweitens einen produktiv-konstruierenden und drittens einen kritisch-auflösenden (vgl. 134 ff., 333). Gemäß der ersten Form liegt das Wesen von Verstehen vor allem darin, ontologisch gegebenen Sinn aufzunehmen und zur Aussprache zu bringen. Der Sinn ist vorgängig, der Verstehensprozess grundsätzlich nachträglich. Nach der zweiten Form bringt das verstehende Subjekt Sinn, z. B. auf dem Wege einer schöpferischen Interpretation der Welt, allererst hervor. Hier geht dem Sinn das kreative Verstehen voran. Dagegen liegt der dritten Form eine kritische, besser gesagt: eine kritizistische Überlegung zugrunde: Einen ursprünglichen ‚Sinn an sich‘, den wir unmittelbar gegenwärtigen könnten, gibt es ebensowenig wie seine autonome Neuschöpfung; statt dessen greifen wir immer schon auf *Sinnbildungen* zu, die sich nicht auf eine Urzeugung zurückführen lassen. Die dritte Form des Sinnbezugs dementiert jeden Zeitbezug, der auf eine ursprüngliche Gegenwart verweist, und statuiert dagegen das Ursprüngliche der Erinnerung: Sinnverstehen ist prinzipiell ein Erinnerungsvorgang, dessen Gegenwart ebensowenig authentisch einzulösen ist, wie er sich einen authentischen Ursprung aus der Vergangenheit aneignen kann. Authentizität – ob als Vorgegebenheit oder als Urzeugung – wird zur Schimäre.

Angehren ist umsichtig genug, aus der Differenz

dieser drei Sinnbezüge nicht eine Trias strikt unterschiedener Positionen zu zeichnen. Zwischen ihnen besteht vielmehr ein Verhältnis der Polarität. Und daher darf auch ihre Zuordnung zu charakteristischen Ausprägungen der hermeneutischen Philosophie nicht dahingehend missverstanden werden, dass sich diese in drei Lager aufteilen würde. Gleichwohl kann man einen Schwerpunkt beschreiben, und der liegt bei der ‚klassischen‘ Hermeneutik (Gadamerischer Prägung) auf dem rezeptiv-vernehmenden *Verstehen*. Ihm ist der erste Hauptteil gewidmet (Kap. 3–5: 59–138). Andere Autoren wie Richard Rorty und Donald Davidson oder Hans Lenk und Günter Abel stärken dagegen besonders die kreative Sinnbildung im Selbst- und Weltverhältnis des Menschen. Verstehen denken sie – mehr oder weniger radikal – als schöpferische *Interpretation*. Mit ihr setzt sich der zweite Hauptteil auseinander (Kap. 6–10: 139–230). Schließlich trägt vor allen anderen Jacques Derrida zu der Beschreibung und Aufklärung des kritisch-auflösenden Verstehens bei. Er selbst stellt seine Arbeit – bald programmatisch, bald widerwillig – unter den Titel der *Dekonstruktion*. Ihr geht Angehren in dem dritten Hauptteil seines Buches nach (Kap. 11–13: 231–330).

Der Verfasser bleibt während seiner Darstellung durchweg im Hintergrund und vermeidet eindeutige Stellungnahmen. Zu dem Verhältnis, in dem (‚klassische‘) Hermeneutik, Interpretationsphilosophie und Dekonstruktivismus stehen, äußert er sich ebenso zurückhaltend wie bedacht. Auch kommt es ihm gar nicht auf eine Einteilung der hermeneutischen Schule(n) an. Deshalb darf der Leser – zu Recht – Gadamer nicht ausschließlich im ersten Teil, Rorty etwa im zweiten und Derrida im dritten suchen. Alle drei, denen man auch noch Paul Ricoeur beigesellen muss, sind in jedem der drei ‚Diskurse‘ vertreten und beschränken sich bloß gelegentlich auf die Rolle – ob als Chor oder als Komparse –, das Hauptgespräch zu flankieren. Dennoch ist es nach Angehrens Auffassung nicht verfehlt, wenn man die Gegensätze, die trotz aller Gemeinsamkeiten vorliegen, in die Worte der Dialektik fasst: Dann stehen sich (‚klassische‘) Hermeneutik und Interpretationsphilosophie, also Rezeption und Produktion, Sinnvernehmen und Sinnentwurf, wie These und Antithese gegenüber, aus denen die De(kon)struktion von Sinngebilden die Synthese bildet (vgl. 136, 335 f.). Dass mit dieser Lesart der Dekonstruktion freilich ein großes Potential an Integrationsfähigkeit und eine hohe Kompetenz, diese für das Geschäft der Sinnauslegung auch umzusetzen, zugetraut wird; dass die dritte Form des Sinnbezugs: die kritisch-auflösende, eine Vorrang-

stellung genießt; dass Derrida, bei aller auch kritischen Würdigung, damit eine gewisse Auszeichnung erhält – das vermag Angehrn durch seine Textgestaltung nicht zu verbergen, aber schließlich ist der Autor nicht zur Selbstverleugnung verpflichtet. Zudem muss eine Betonung der Dekonstruktion nicht automatisch mit einer Parteinahme für den Dekonstruktivismus einhergehen: Angehrn macht immer wieder darauf aufmerksam, dass es ursprünglich und vornehmlich um drei Formen des *Sinnbezugs* geht, die *einen und denselben* Verstehensvollzug konstituieren, und nicht um drei Ausprägungen hermeneutischer Philosophie.

Der erste Hauptteil behandelt das Verstehen, wie es vor allem Gadamer – im Rückgriff auf Heidegger – konzipiert. Dabei ist zweierlei im Auge zu behalten. *Einerseits* verpflichtet die ‚klassische‘ Hermeneutik um *Wahrheit und Methode* darauf, den geschichtlichen Ort der Rezeption in diese selbst einzubeziehen. Gemäß der anthropologischen Ausrichtung, die Angehrn seiner Darstellung zu Grunde legt, trägt die hermeneutische Arbeit wesentlich zur Kontingenzverständigung des Menschen bei; sie erteilt jeder Suche nach einem unbedingten Halt, nach einem archimedischen  $\delta\acute{o}\varsigma \mu\omicron\iota \pi\omicron\upsilon \sigma\tau\omega$  der Sinnaneignung eine klare Absage. Die geschichtliche Situation, in der das verstehende Subjekt aktuell steht, trägt ebenso viel zu der Bestimmung des zu verstehenden Sinns bei wie die Geschichte seiner früheren Exegese und natürlich auch die historische Kontextualisierung, in der sein eigentlicher Urheber gestanden hat. *Auf der anderen Seite* erkennt die ‚klassische Hermeneutik‘ durchaus an, dass es einen Sinn gibt, der verstanden werden kann und der dem Verstehen *vorgegeben* ist: Verstehen hört, bevor es selbst spricht, es liest, bevor es schreibt, und es antwortet auf Ansprüche, bevor es selbst welche erhebt. Die Sprache des Menschen steht in einem Zusammenklang mit der ‚Sprache‘ der Dinge (134).

Dieses Zugeständnis an die Vorgegebenheit des Sinnhaften vermag der ‚Interpretationismus‘, mit dem sich Angehrn im zweiten Hauptteil auseinandersetzt, nicht zu teilen. Nicht die Wirklichkeit spricht, sondern wir sind es, die sprechen (Rorty). Sinn gründet in der Interpretation. Verstehen ist ein Entwerfen, das zwischen der bloßen Deutung und der schöpferischen Konstruktion oszilliert. ‚Klassische‘ Hermeneutik und ‚Interpretationsphilosophie‘ sind sich darin ähnlich, dass sie beide einen besonderen Fall von Verstehen, nämlich die Auslegung von *Texten*, extrapolieren. Die Welt ‚ist‘ ein Text, den man lesen muss, wenn man sich in ihm orientieren will. ‚Radikale Interpretationisten‘ wie Lenk und Abel universalisieren und fun-

damentalisieren die Textmetapher allerdings zu der doppelten These, dass Interpretieren erstens „ein kreativer Akt [sei], der etwas hervorbringt, das vor ihm und unabhängig von ihm so nicht gegeben ist“ und dass wir zweitens „nicht hinter das Interpretieren zurück[können]“ und „nicht über Interpretationen hinaus[kommen]“ (190 f.). Der Philosophie ist es aufgegeben, die „Weisen der Welt-erzeugung“ (Nelson Goodman) mit den ihnen zu Grunde liegenden interpretierenden Auffassungen zu korrelieren.

Lässt eine solche Sichtweise noch zu, den Ursprung der Sinnerzeugung zu benennen, so geht der Dekonstruktivismus von Derrida, dem Angehrn im dritten Hauptteil das Wort erteilt, von einem wesentlichen Entzug des Ursprungs aus. „Gegen die Ideen der Selbstpräsenz des Bewusstseins, der Integrität des Sinns, des identifizierbaren Anfangs bringt er die Vorstellungen des Selbstentzugs, der Abwesenheit, des Entgleitens zur Geltung, wobei es ihm nicht um die Negation für sich, sondern gewissermaßen um eine negative Reformulierung der Ursprungsidee geht: um das Nicht-Ursprüngliche als Ursprung, um das Supplement des Ursprungs“ (289). An diese Konzeption ist auch die Freudsche Psychoanalyse anschlussfähig, die ebenfalls die Nachträglichkeit des Ursprünglichen gegenüber der Selbstmanifestation des Zurückliegenden favorisiert. An die Stelle der lebendigen Gegenwart tritt die Erinnerung, das Spurenlesen löst die unmittelbare Anschauung ab. Besonders am Begriff des Spurenlesens wird die Differenz des Dekonstruktivismus zu ‚klassischer‘ Hermeneutik und Interpretationsphilosophie deutlich: Gegenüber der Auslegung der Dinge und dem Ursprungsakt der kreativen Auslegung setzt die Dekonstruktion immer schon bei der Auslegung, die ihre Spuren hinterlassen hat, an. Sie ist eine Auslegung zweiter Ordnung. Dem Entzug des Ursprungs (in der Spur) korrespondiert der Aufschub (die „différence“) des Endes: Die Lektüre der Spuren vorgängiger Auslegungen ist ein prinzipiell unabschließbarer Prozess.

Im Schlusskapitel (Kap. 14: 331–340) führt Angehrn die Fäden seiner Untersuchungen noch einmal zusammen und legt erneut besonderen Wert auf die „Einsicht, daß keines der Verstehensmomente [also Rezeption, Produktion und Dekonstruktion] losgelöst von den anderen die konkrete Sinnhaftigkeit unserer Welt, die Ausgelegtheit unserer Existenz begründet. Gerade in der wechselseitigen Angewiesenheit widerspiegelt sich die Endlichkeitsbedingung unseres Seins“ (334). Hermeneutik, Interpretationismus und Dekonstruktivismus stehen daher, trotz charakteristischer Ak-



zentsetzungen, nicht in einem konkurrierenden, sondern in einem komplementären Verhältnis zueinander. Sie konstituieren wie die Himmelsrichtungen ein polares Feld von Gegensätzen, die aber gerade durch ihre Oppositionsstellung Orientierung allererst ermöglichen.

Die Darstellungen und Erläuterungen Angehrns zeugen in allen Teilen seines Werkes von einer umsichtigen Belesenheit hinsichtlich der diskutierten Standpunkte. Der Autor kennt sich aus in der hermeneutischen Philosophie; davon legen das Literaturverzeichnis (341–351) und auch das Namenregister (352 ff.) ein beredtes Zeugnis ab. Reine Kundigkeit, sozusagen die Kenntnis der Aktenlage, reicht aber bekanntlich noch nicht aus, um ein gutes Buch zu schreiben. Dazu gehört auch die Fähigkeit, durch eine klare Sprache Sachverhalte transparent zu machen – und dies zumal, wenn von Verstehen die Rede ist. Um es mit einem Satz zu sagen: Angehrn besitzt diese Fähigkeit. Seine „Untersuchungen zur Hermeneutik“ gehen auf Vorlesungen zurück, und es sind Vorlesungen im besten Sinne. Ihr Inhalt lässt sich auch dem Hörenden vermitteln; sie dozieren, ohne zu dogmatisieren; sie bedienen sich einfacher Formulierungen, ohne zu vereinfachen. Allerdings muss sich eine Darstellung, die einen Überblick gewähren möchte, auch an dem messen lassen, was sie *nicht* darstellt, und hier muss der Rezensent dann doch einhaken: Angehrn verschweigt einiges.

Nicht, dass man irgendein philosophisches Problem *erschöpfend* behandeln, nicht, dass man gerade über das Verstehensproblem *alles* sagen könnte (ein solch kühner Vorwurf müsste sich seinerseits den Einwand gefallen lassen, dieses ‚Alles‘ näher zu bestimmen). Das wird niemand verlangen, der ernst genommen werden will. Aber an der „historischen Rekonstruktion“ dessen, was Hermeneutik sei, auch wenn sie sich nur als ein „Beitrag zur Verdeutlichung in der Sache“ begreift, muss der Leser Anstoß nehmen. Zumal wenn er dazu aufgefordert wird, den „Werdegang der Hermeneutik [...] selber in hermeneutischer Perspektive zu lesen: als Weg der Verständigung über das, was sich da herausbildet“ (43). Dann muss er nämlich zu dem Schluss kommen, dass die hermeneutische Philosophie unserer Tage entscheidende Spuren ihres Werdeganges *nicht* zu lesen in der Lage ist.

Es mag sein, dass hermeneutische Philosophie von einem nachmetaphysischen (vielleicht besser: antimetaphysischen) Geist geprägt ist, weil sie nicht mehr die Frage nach den Dingen selbst, sondern nach ihrer Auslegung stellt (vgl. 26), und es trifft sicher zu, dass die sogenannte ‚Postmoderne‘ durch eine große Skepsis gegenüber metaphysi-

schen Entwürfen gekennzeichnet ist. Aber das eine fällt nicht mit dem anderen zusammen. Angehrn scheint dagegen dieser Auffassung zu sein und übernimmt widerspruchlos die Mythenbildungen ‚nachmoderner‘ Philosophiegeschichtsschreibung, die oft genug ihre Ursprünge (in der Moderne) vergessen hat. Zu diesen Mythen gehört der Mythos eines „linguistic turn“, der sich im 20. Jahrhundert in der Sprachphilosophie und vor allem durch die Analytische Philosophie ereignet haben soll (vgl. 26, 128 f., 339). Schlimm genug, dass dieser Mythos dazu führt, die eigentlichen Urheber einer sprachkritischen Wende, nämlich Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder und Wilhelm von Humboldt – und zwar im späten 18. und im frühen 19. Jahrhundert – zu ignorieren (Angehrn erwähnt Herder und Humboldt bloß lapidar auf 169). Er hat auch die Konsequenz, dass Erkenntnisse wie die der „Einheit von Lebensform und Sprachform“ (83) im Kontext der hermeneutischen Philosophie (und damit im 20. Jahrhundert) situiert werden, wiewohl dies gerade die Pointe an der These Humboldts war, Sprachen seien Weltansichten. Ebenso wird der Befund, dass jedes Verstehen, auch das des Einzelnen, eine dialogische Struktur aufweist (vgl. 111), von Humboldts geistreichen Beobachtungen zu dem ursprünglichen Dualis von ‚Ich‘ und ‚Du‘ vorweggenommen,<sup>3</sup> womit er sich allerdings seinerseits in der Gesellschaft von Platons „Gespräch der Seele mit sich selbst“ (Theait. 189 b–190 a; Soph. 263 e–264 a) befindet. Und wenn die „Transposition der Transzendentalphilosophie ins Sprachliche“ der Hermeneutik zugeschlagen wird (132) – darf da Hamanns *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (von 1784) unerwähnt bleiben?

Unkritisch steht Angehrn auch dem Mythos von der „medienkritischen Wende“ gegenüber, die gar eine Weiterführung der spät genug angesetzten „sprachkritischen Wende“ sein soll (309). Hier hätte Ernst Cassirer Erwähnung finden müssen. Bringt nicht sein Begriff der ‚symbolischen Prägnanz‘<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Vgl. Humboldt, W. v. (1996), *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*, in: Werke in fünf Bänden, hg. von Andreas Filtner und Klaus Giel, Bd. III, Darmstadt, 144–367: 201 ff.; ders., *Ueber den Dualis*, ebd., 113–143; ders. (1981), *Ankündigung einer Schrift über die Vaskische Sprache und Nation, nebst Angabe des Gesichtspunctes und Inhalts derselben*, in: Werke, Bd. V, Darmstadt, 113–126: 123.

<sup>4</sup> Cassirer, E. (2002), *Philosophie der symbolischen Formen*, Teil III: *Phänomenologie der Erkenntnis*,

das mediale „Zusammenspiel von Stoff und Form“ (308) auf den Punkt? In einem Abschnitt über „Kulturelles Verstehen“ (78 ff.) diskutiert Angehrn „Kunstwerke, Inszenierungen, Kulte, Stilformen, Traditionen etc.“ als „Hervorbringungen in der Dimension des Symbolischen“ (78), ohne auch nur in einer Fußnote auf die *Philosophie der symbolischen Formen* (1923/1925/1929) hinzuweisen. Zwei Seiten weiter finden wir den Satz, dass „kulturelle Gestaltung [...] in den verschiedenen Medien [...] nach spezifischen Grammatiken“ stattfinde (80). Ist es dem Autor etwa entgangen, dass Cassirer die symbolischen Formen gleich zu Beginn seines dreibändigen Werkes als Idiome, die eine Grammatik besitzen, charakterisiert,<sup>5</sup> oder hält er es bloß nicht für erwähnenswert? Geradezu lauthals wird das Schweigen, wenn vom „animal symbolicum“ gesprochen wird (199), ohne gleichfalls Cassirer zu nennen, auf den dieser Topos zurückgeht.<sup>6</sup>

Eher lässlich erscheint es demgegenüber, dass Angehrn den „bekannten Grundsatz der Hermeneutik“ formuliert, „es gelte, einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat“ (94), und dabei Kant verschweigt, der in der *Kritik der reinen Vernunft* genau dieselben Worte mit Blick auf seine Platondeutung gebraucht (B 370). – Ebenso sollten wir uns nicht allzu sehr damit aufhalten, die Anschlussfähigkeit von Ricœur's „Hermeneutik des Verdachts“ (98 ff.) an Bacons Idolenlehre ins Gedächtnis zu rufen; wenngleich den beiden ‚Diagnostikern‘ augenfällig der bemerkenswerte Optimismus gemeinsam ist, das Verdächtige immerhin namhaft machen zu können.

Ärgerlicher ist da schon wieder die Instrumentalisierung Platons, der bloß als metaphysische Kontrastfolie für den postmetaphysischen Derrida gute Dienste leistet, dessen eigene ‚Medienkritik‘, die er im *Phaidros* mit Blick auf die Schrift übt, aber nicht eigens gewürdigt wird (vgl. 295 ff.). Den „eigentliche[n] Ort, wo Sinn zustande kommt und Verstehen in Reinform gegeben ist“, in die „Innerlichkeit der Seele“ (297) zu verlagern, ist für Platon durchaus nicht zwingend. Abgesehen davon, dass Platon un-

ser modernes Schema von Subjekt und Objekt nicht besitzt, zeigt er insbesondere im *Theaitetos*, dass sich Wissen in der Praxis bewähren muss. In diesem Kontext steht auch die Definition des Denkens als ein „Gespräch, das die Seele mit sich selbst führt“, für das sie aber ganz und gar nicht eine ‚Privatsprache‘ verwendet, sondern die allgemeine Sprache der Gemeinschaft der Sprecher. Das wird im *Menon* deutlich, wenn Sokrates vor dem Gespräch mit dem Sklaven, durch das er die Anamnese-These illustrieren möchte, fragt, ob dieser des Griechischen mächtig sei (82 b). Übrigens demonstriert Platon damit plastisch, dass sich die „Ideen-schau“ nicht „jenseits der unabschließbaren Dialektik des Gesprächs vollzieht“, wie Angehrn es ihm unterstellt (174f.), sondern sich vielmehr in diesem Gespräch selbst beurkundet. Und aus dem *Parmenides* geht klar hervor, dass die Existenz von Ideen (gleichviel, welchen ontologischen Status man ihnen zuzubilligen bereit ist) immer schon angenommen werden muss, wenn man ein Gespräch führen will.<sup>7</sup> Sprache und Idealität differieren nicht, sie konvergieren in der betreffenden Identität eines Gegenstandes, wiewohl beide – Sprache wie Identität – freilich Identifizierbarkeit (*ἀλλήθεια*) voraussetzen.

Angehrn schließt seine Darstellung mit einem Zitat von Rorty ab, der die „Aufgabe hermeneutischen Philosophierens“ darin sieht, „am Gespräch der Menschheit teilzunehmen und für die Vertiefung, Ausweitung und Fortsetzung dieses Gesprächs einzutreten“ (340). Angesichts der ausgeblendeten Teilnehmer an diesem Gespräch kommt allerdings die Frage auf, ob eine hermeneutische Philosophie, die so über ihren eigenen Werdegang denkt, nicht vielleicht selbst eine Gesprächstherapie nötig hat.

Ralf Becker (Trier)

Gottfried Gabriel, *Ästhetik und Rhetorik des Geldes (= Ästhetik 2)*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002, 151 S., ISBN 3-7728-2217-7.

Dass Geld eminenten Gegenstand philosophischer Reflexion sein kann, hat nicht erst Georg Simmel mit seiner *Philosophie des Geldes* (1900) aufgewiesen. Für das philosophische Verstehen des Kapitalismus und damit der Moderne scheint die Beschäftigung mit dem Phänomen des Geldes

Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens (Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, hg. von Birgit Recki, Bd. 13), Hamburg, 218–233.

<sup>5</sup> Ders. (2001), *Philosophie der symbolischen Formen*, Teil I: *Die Sprache*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz (Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, hg. von Birgit Recki, Bd. 11), Hamburg, 17.

<sup>6</sup> Ders. (1996), *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, aus dem Engl. übers. v. Reinhard Kaiser, Hamburg, 51 f.

<sup>7</sup> Vgl. dazu die überzeugende Untersuchung von Wolfgang Wieland (? 1999), *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen.

unabdingbar zu sein. Nach Simmel ist das Geld im Verlaufe seiner geschichtlichen Entwicklung einem fortwährenden Substanzwertverlust unterworfen, während gleichzeitig sein Funktionswert steigt. Statt Vieh-Geld oder zumindest Edelmetall-Münzen sind heute *materialiter* wertlose Scheine aus Papier und Münzen aus unedlem Metall in Gebrauch, und sogar die werden mehr und mehr durch rein virtuelles Buchgeld ersetzt, das wir per Karte vom Konto abbuchen. Im Umgang mit Geld ist die Philosophie, wie Gottfried Gabriels *Ästhetik und Rhetorik des Geldes* kritisiert, freilich auf Abstraktheit eingeschworen. Aber verdient das Geld nicht auch in seiner sinnlichen Erscheinungsform eine eingehende philosophische Auseinandersetzung? Eine solche Auseinandersetzung wagt Gabriel anhand der deutschen Münzen (und einiger Geldscheine) von der Reichsgründung 1871 bis zum Ende der DM-Währung, nicht ohne einen Blick auf die neuen Euro-Münzen sowie auf die Entwicklungen zu werfen, die im 19. Jahrhundert zur einheitlichen Reichswährung geführt haben. Gilt Geld sonst als Inbegriff des Abstrakten, ja führen manche Philosophen wie Alfred Sohn-Rethel (den Gabriel übrigens nicht zu seinen geldtheoretischen Gewährsmännern rechnet) die Abstraktionsleistung der Vernunft genealogisch auf die Abstraktionsleistung des Geldes zurück (die Philosophie und das gemünzte Geld sind bekanntlich fast zeitgleich in Ionien entstanden; beide synthetisieren das Ungleichartige), wird nun das konkrete Geld der Analyse unterzogen – eine Analyse, zu der Gabriel weder in der Numismatik noch in der Kunstgeschichte oder in der Ökonomie zufriedenstellende Vorarbeiten findet. Wie abstrakt auch immer Geld ökonomisch oder philosophisch konzipiert werden mag, es bedarf – so eine leitende Intuition von Gabriels Studie – stets der Konkretion, einer Konkretion, die selbst noch in den Zahlenreihen des Kontoauszugs gegeben ist. Einerseits interessiert den Verfasser die symbolische, und damit rhetorisch-politische Selbstinszenierung münzprägender Staaten. Andererseits betrachtet er das gemünzte Geld als Gegenstand der ästhetischen Reflexion – als einen Gegenstand allerdings, zu dem man nicht ohne Weiteres einen interesselosen ästhetischen Zugang hat und vielleicht auch keinen zu haben braucht.

Gabriels Buch setzt ein mit einem Kapitel über den deutschen Pfennig, das einen Vorgeschmack auf die in „genetisch-regressiver Methode“ erschlossene Symbolgeschichte der deutschen Kleinmünzen gibt. Daran schließt sich ein Kapitel zur Philosophie des Geldes an, deren Defizit eben im fehlenden Sinn für die Konkretheit des Geldes er-

kannt wird. In der darauf folgenden Skizze einer Ästhetik des Geldes wird die „ästhetische Einstellung zum Geld“ von der „Gier nach Geld“ (28) zwar unterschieden dadurch, dass die ästhetische Einstellung das Geld als Gegenstand der Kontemplation erschließt und nicht mit Besitzansprüchen traktiert. Aber beiden Haltungen – der ästhetischen Einstellung und der Geldgier – ist die Vergegenständlichung des Geldes gemeinsam, insofern als sie es aus seiner angestammten Funktion herauslösen, Zahlungsmittel zu sein. Gabriel hätte übrigens im Münzensammler die harmonische Verbindung beider Haltungen beobachten können: Dessen ‚Idealtypus‘ ist gerade nicht, wie Gabriel suggeriert (37), im Sammler jener Fehlprägungen repräsentiert, um die sich heutzutage die Massen jener Hobby-Numismatiker zanken, die sich die ‚Abarten‘ sammelnden Philatelisten zum Vorbild genommen haben. Dem ‚idealtypischen‘ Münzensammler liegt viel an der Ästhetik seines Objektes – ebenso wie übrigens der Numismatik als wissenschaftlicher Disziplin, der Gabriel sonderbarerweise unterstellt, sie kümmere sich nicht um „ästhetische Eigenschaften der Münzen“, sondern nur um „historische Gegebenheiten und Zusammenhänge“ (34). Dieser ‚idealtypische‘ Sammler sucht in jeder einzelnen Münze das Individuelle, weshalb er eher den klassischen Gebieten vorindustrieller Münzproduktion als den deutschen Pfennigprägungen zugewandt ist – nämlich Gebieten, in denen als Folge manufakturerischer Produktionsbedingungen jede einzelne Münze ihren unverwechselbaren Charakter hat. Den Reflexionen über die ästhetische Wahrnehmung des Geldes hätte daher eine vertiefte Beschäftigung mit der Phänomenologie und der Philosophie des Sammelns durchaus gut tun können. Dennoch ist Gabriels Feststellung zuzustimmen, dass „Geld bislang kaum bewußt wahrgenommen, geschweige denn ästhetisch wahrgenommen worden“ (32) sei, wenn man diese Feststellung auf die Wahrnehmung des modernen deutschen Geldes einschränkt. Beispielsweise für die Münzen der Antike gilt sie nicht.

Aber Gabriel will seine Betrachtung nicht als distanzierte Fingerübung ästhetischer Theorieapplikation verstanden wissen: Von vornherein hält er fest, dass die sinnliche Erscheinungsform von Münzen auf Resonanz im öffentlichen, im politischen Raum abzielt. Entsprechend hoch veranschlagt er ihre mentalitätsgeschichtliche Zeugniskraft, sind sie doch für langjährigen Gebrauch bestimmt und sollen durch ein stabiles Erscheinungsbild die Stabilität des ihnen zu Grunde liegenden Wertversprechens beglaubigen. Daher ist die Münze ein konservatives Medium; ihre in äs-

thetischen Qualitäten begründete Rhetorik ist auf Langzeitwirkung bedacht. In methodischen Zwischenüberlegungen macht Gabriel deutlich, dass für sein transdisziplinäres Unterfangen kein wildes analogisches Denken angemessen sein kann. Er hofft, es unter Rückgriff auf Nelson Goodmans Begriff der Exemplifikation in ihre Schranken zu weisen und nicht zuletzt durch Reihenbildungen einer vergleichenden Methode auch systematisch Grund zu legen. Diese soll über interesseloses Wohlgefallen hinausgehen „und der symptomatischen Bedeutung in ideologiekritischer Absicht besondere Aufmerksamkeit [...] widmen“ (51). Unter symptomatischer Bedeutung wird eine nicht-intendierte Bedeutung verstanden, wie sie Gabriel in der Analyse der west- und ostdeutschen Pfennigmünzen an der Ästhetik des Materials festmacht: Die DDR-Aluminiummünzen indizierten für viele Bürger die Wertlosigkeit der DDR selbst (vgl. 54). Im Methodenabschnitt hätte sich der Rezensent noch eine ausführlichere Erörterung des Rhetorikbegriffes gewünscht.

In den folgenden Kapiteln erprobt Gabriel sein methodisches Arsenal an den Realitäten der neueren deutschen Münzprägung, angefangen mit den Pfennig-Münzen über die deutschen Euro-Münzen bis hin zum ikonographischen Erbe des Kaiserreiches, der Weimarer Republik und des Dritten Reiches. Sodann wird die Semantik der Eiche in ihren verschiedenen Erscheinungsformen als „deutsches Nationalsymbol“ und als Erbstück der Französischen Revolution ausgelotet, bevor abschließend die Münzpolitik und Münzikonographie vor der Reichsgründung ausgiebig zur Sprache kommen. In vielerlei einzelnen Einsichten kristallisiert sich dabei ein ‚synästhetisches‘ Erfassen der Münze in ihren jeweiligen Konkretionen heraus, das sowohl für die Numismatik, die Geschichts- und Kunstwissenschaft wie für die philosophische Bewältigung des alltagsweltlich Gegebenen in hohem Maße anregend ist.

*Andreas Urs Sommer (Greifswald)*

*Dieter Birnbacher, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin-New York: Walter de Gruyter 2003, XIII + 456 S., ISBN 3-11-017625-4.*

Wie der Titel sagt, ist das Buch eine Einleitung in die Ethik, keine Darstellung der Auffassungen des Vf. Die werden durch die Verteilung von Lob und Tadel auf die verschiedenen Positionen nur indirekt deutlich, insbesondere in den letzten beiden Kapiteln. Das Buch richtet sich vor allem an Studenten der Philosophie, die mit der Thematik der Ethik zu

der Fülle der ethischen Theorien noch nicht vertraut sind. Ihnen gibt es eine wertvolle Hilfe, denn es ist klar geschrieben und geht auf die meisten wichtigen Fragen ein, wenn auch in wechselnder Ausführlichkeit. Hilfreich ist auch das Glossar am Ende des Buches.

Das 1. Kapitel befasst sich mit Wesen und Aufgabenstellung der Ethik. Das ist ein wichtiges Thema, zumal viele Darstellungen ein Verständnis von Moral voraussetzen, das sich nicht von selbst versteht. Man hätte sich allerdings ein ausführlicheres Eingehen auf die beiden Hauptkonzeptionen gewünscht: Für die eine sind, ganz grob gesagt, moralische Einstellungen Haltungen zu Personen oder Dingen, deren Wert, im Gegensatz etwa zu bloß Angenehmem, uns verbindet, ihn zu respektieren oder zu fördern; ihr entsprechen Wertethiken, deren Grundbegriffe Wertbegriffe sind, während deontische Begriffe wie Gebotensein und Verbotensein nur abgeleitete Begriffe sind. Die zweite Grundkonzeption des Moralischen geht von der Erfahrung der Pflicht aus, der Tatsache, dass wir anderen ein bestimmtes Verhalten ihnen gegenüber schulden, ihnen gegenüber aber auch reziproke Ansprüche und Rechte haben; dann erscheinen deontische Begriffe als fundamental und Wertbegriffe als abgeleitet. Im Buch werden weder diese beiden Konzeptionen hinreichend deutlich noch die Unterschiede zwischen deontischen und valuativen Begriffen; ihr Zusammenhang wird nirgends systematisch erörtert. Das ist der Verständlichkeit vor allem des Kapitels 7 abträglich. Im Zentrum des 1. Kapitels stehen vier Kennzeichen moralischer Urteile (vgl. 1.3): (a) Handlungsorientiertheit: den Gegenstand moralischer Qualifikation bilden primär Handlungen – das erweist sich im Blick auf spätere Aussagen dann als Bevorzugung deontischer moralischer Begriffe; Wertbegriffe („axiologische Begriffe“) sind primär außermoralische Begriffe (vgl. 5.1). (b) Kategorizität: die Urteile müssen unabhängig von den Präferenzen des Urteilenden sein – was jedoch bei fast allen Aggregationsprinzipien wie z.B. dem utilitaristischen Prinzip nicht gilt. (c) Allgemeingültigkeit: die Idee geht auf Kant zurück, der darauf hinwies, dass moralische Behauptungen Anspruch auf jedermanns Zustimmung haben. (d) Universalisierbarkeit: so überzeugend freilich der Grundgedanke dieses Postulats ist, so schwierig lässt er sich präzisieren, wober der Vf. hier wie auch später hinweggeht. (b) und (c) hängen über den Gedanken der Unparteilichkeit moralischer Urteile zusammen, und das bleibt der Kern der Abgrenzung moralischer Urteile von anderen. Es ist offensichtlich zu wenig, um die Eigenart moralischer Urteile deutlich werden zu

lassen, ihre Verbindlichkeit für unser Handeln. Zum Schluss des Kapitels werden die Aufgaben der Ethik aufgezählt. Die zentrale Aufgabe der Ethik nach Kant, dass sie uns sagt, was wir tun sollen, steht gleichberechtigt neben denen der Beschreibung von Moralsystemen, der Analyse der moralischen Sprache etc. Darin wird schon eine Skepsis des Vf. gegenüber der „normativen Ethik“ deutlich, die in den letzten Kapiteln noch klarer herauskommt. In einer „analytischen“ Einführung sollte eine solche Einstellung nicht damit erschlichen werden, dass man Leute wie Kant, die moralische Normen formulieren, als „Gurus“ bezeichnet (61); das sind sie ebenso wenig wie Physiker, die eine Theorie aufstellen.

Das 2. Kapitel befasst sich mit der Beschreibung moralischer Ansichten, die, wie der Vf. richtig bemerkt, eigentlich zu den Aufgaben der Soziologie zählen und mit Ethik nichts zu tun haben, sowie mit Ethiken, die ihre Aufgabe darin sehen, geltende moralische Überzeugungen so zu rekonstruieren, dass sie ein kohärentes und übersichtliches Ganzes bilden, indem sie die einzelnen Werturteile oder Normen auf möglichst wenige, möglichst einfache Prinzipien zurückführen. Solche Ethiken begründen diese Prinzipien nicht anders als mit der vorausgesetzten Plausibilität der rekonstruierten Auffassungen. Diese Form der Ethik ist sehr verbreitet.

Im 3. Kapitel erörtert Birnbacher Verfahrensethiken, die keine inhaltlich bestimmten ethischen Normen aufstellen, sondern nur Verfahren zur Normenfindung angeben. Die „Verfahren“ bestehen oft nur in einfachen Maximen wie „Folge deinem Gewissen!“ (Fichte). Daneben geht der Vf. etwa auf Habermas' Diskursethik ein, nach der das gilt, worauf man sich in einem qualifizierten Diskussionsprozess einigen kann. Sachlich sind diese Positionen meist wenig interessant und werden im Buch auch mit guten Gründen kritisiert, es zeigt sich aber im letzten Kapitel, dass auch der Vf. einer solchen Verfahrensethik zuneigt.

Das 4. Kapitel behandelt deontologische Ethiken. Darunter versteht Birnbacher nicht Ethiken, für die deontische Begriffe fundamental sind, sondern – auch das ist ein etablierter Gebrauch des Terms – Ethiken, nach denen die moralische Qualität einer Handlung sich nicht allein nach deren Folgen richtet, sondern (auch) nach der Qualität der Handlungsweise. Unter anderem wird hier – ausführlich und umsichtig – Kants kategorischer Imperativ besprochen und Marcus Singers Verallgemeinerungsprinzip. Dabei kommen die Fehler Singers in der Argumentation für sein Prinzip allerdings nicht zur Sprache, und der Vf. schlägt eine Modifikation vor (157), die kaum überzeugt. Leider wird in dem Ka-

pitel die oben von mir angedeutete Idee von Pflichtethiken nicht entwickelt; auch bei der Besprechung von Kant kommt sie nicht zur Sprache.

Im 5. Kapitel folgt die Diskussion konsequentialistischer Ethiken, welche die moralische Qualität einer Handlung allein vom Wert der Handlungsfolgen abhängen lassen. Wichtig ist dabei der Hinweis (173) auf die Zweistufigkeit der Theorien: Die Basis bildet eine nichtmoralische Theorie der Werte der möglichen Handlungsfolgen (eine „axiologische Theorie“). Aus ihr werden dann mit einem moralischen Prinzip, etwa dem des Utilitarismus, moralische Aussagen über Handlungen gewonnen – wie sich später zeigt (Kap. 7), sind es deontische Aussagen. Die Diskussion dieses gegenwärtig verbreitetsten Typs ethischer Theorien ist sehr ausführlich, und der Vf. geht auch auf Theorien ein, die mit dem Grundprinzip zunächst einfache, generelle Handlungsmaximen auszeichnen, deren Befolgung Erwartungssicherheit garantiert. Die Idee ist, dass man im Umgang miteinander erwarten muss, dass sich die anderen an Regeln halten, die, anders als separate und damit unsichere Nutzenskalkulationen der Beteiligten, ihr Verhalten vorhersehbar machen. Ich möchte zu diesem Kapitel nur drei Anmerkungen machen: Erstens leidet die Erörterung des Utilitarismus darunter, dass nicht zwischen den absoluten Nutzenswerten der Handlungsergebnisse und den (positiven oder negativen) Nutzenszuwächsen aufgrund der Handlung unterschieden wird, obwohl das oft einen erheblichen Unterschied in der moralischen Qualität einer Handlung ergibt; Nutzen wird wiederholt mit Nutzenszuwachs identifiziert (vgl. z.B. 221). Zweitens geht der Vf. nicht auf das wichtige Problem eines intersubjektiven Nutzensvergleichs ein, sondern spricht nur einmal recht unbestimmt von den Schwierigkeiten, Nutzenswerte zu messen. Drittens wird das gravierende Problem der Berücksichtigung unmoralischer Wünsche nicht ernsthaft diskutiert: einerseits soll die axiologische Wertordnung, von der man ausgeht, keinen moralischen Gesichtspunkten folgen, andererseits kann das Ergebnis einer Nutzensmaximierung unseren Intuitionen deutlich widersprechen, wenn man auch die Interessen von Sadisten oder Drogenabhängigen berücksichtigt (5.3.3).

Im 6. Kapitel werden Theorien des nichtmoralischen Guten diskutiert, wie z.B. der Hedonismus (6.3). Unter den zahlreichen Distinktionen dieses Kapitels kommt die zwischen objektivistischen und subjektivistischen Axiologien leider etwas kurz, die metaethisch von besonderer Bedeutung ist (6.2).

Im 7. Kapitel kommen verschiedene Themen zur Sprache, insbesondere moralische Werte, mora-

lische Motive, Tugendethiken und Egoismus. Nach Auffassung des Vf. werden, jedenfalls primär, nicht Handlungen moralisch bewertet – obwohl genau das in vielen Ethiken wie etwa im Utilitarismus geschieht –, sondern Motive und Handlungsdispositionen. Die Erörterung moralischer Motive ist eingehend und gut. Gut ist auch der Hinweis auf Tugendethiken, ihre Vorzüge und ihre Grenzen, weil dieser Ansatz in der letzten Zeit wieder verstärkt vertreten wird. Die Definition des Egoismus, bei der der Vf. Bernard Williams folgt (314), ist offensichtlich unbrauchbar. Es fehlt auch der Hinweis, dass der Egoismus, wie schon Kant betont hat, der Gegensatz zu jeder ethischen Haltung ist. Die egoistischen Beurteilungen einer Handlung durch zwei Personen sind im Falle eines Interessenkonflikts miteinander unverträglich, und keiner kann seine eigene dem anderen zumuten. Nach den Kriterien aus 1.3 sind solche Aussagen also keine moralischen Urteile. Es wird sich später freilich zeigen, dass der Vf. dem Egoismus eine durchaus positive ethische Funktion zuspricht.

Kapitel 8 handelt von der Sprache der Moral. Dabei werden, wie üblich, deskriptivistische, emotivistische und präskriptivistische Deutungen unterschieden. Der Vf. meint, eine deskriptivistische Deutung, bei der moralische Aussagen Behauptungscharakter haben, impliziere keinen moralischen Realismus, d. h. nicht die Annahme, dass es moralische Tatsachen gibt und moralische Aussagen wahr oder falsch sind (342). Das ist aber nur in dem Sinn richtig, dass ein Deskriptivist meinen kann, moralische Aussagen anderer Leute beschrieben für sie eine Realität, die es nach seiner eigenen Meinung tatsächlich nicht gibt. Niemand kann jedoch seine eigenen moralischen Aussagen deskriptiv deuten, ohne moralischer Realist zu sein.

Das 9. Kapitel behandelt eine Frage, die für die Ethik und die Einschätzung ihrer Funktion und Leistungsfähigkeit entscheidend ist: Gibt es moralisches Wissen? Gibt es moralische Tatsachen und lassen sie sich erkennen? Da der Naturalismus in den Abschnitten 9.2 und 9.3 mit guten Gründen verworfen wird, gehe ich hier nur auf die Erörterung des Intuitionismus ein, den der Vf. so weit versteht, dass er auch die Position einer apriorischen Erkennbarkeit von Normen umfasst. Der Vf. nimmt ihn gegen ungerechtfertigte Kritik in Schutz (9.4.2), hält aber vor allem folgende beiden Einwände für stichhaltig: (a) Das Relativitätsargument, nach dem die Pluralität moralischer Anschauungen belegt, dass es keine zuverlässige moralische Erkenntnis gibt. (b) Das Argument, es könne nichts Wertvolles geben ohne Subjekte, für die es wertvoll ist. Kurz gesagt hat das Relativitäts-

argument zwar Gewicht, erweist sich aber als fragwürdig, wenn man auf die Komplexität der Begründung moralischer Urteile reflektiert. (Wir beurteilen Einzelfälle meist nach unseren generellen moralischen Vorurteilen, und die bewähren sich umgekehrt als Regeln für ein richtiges Leben an unzähligen Einzelerfahrungen, die wir machen, wenn wir ihnen folgen.) Zu (b) ist zu sagen, dass auch ein Realist der Auffassung sein kann, dass es ohne Subjekte keine Werttatsachen gäbe. Daraus folgt aber nicht, wie der Vf. suggeriert (390), dass die Subjekte die Werttatsachen auch in Geltung setzen. Ein Intuitionist „wähnt sich“ auch nicht „im Besitz der Wahrheit“ und unterstellt Andersdenkenden nicht Böswilligkeit, ebenso wenig wie ein Physiker, der eine bestimmte Theorie für richtig hält. Der moralische Realismus impliziert keinen Infallibilismus. Es fehlen Hinweise auf konkrete realistische Theorien und die entscheidenden Argumente für den Realismus: Erstens entfällt mit der Wahrheit der Aussagen die Basis, anderen Zustimmung zu ihnen zumuten zu dürfen – ein wichtiges Kriterium, auch für den Vf., für den moralischen Charakter von Aussagen. Zweitens entfällt mit der Wahrheit die Begründungsmöglichkeit für moralische Aussagen, denn „begründen“ heißt bei Aussagen „als wahr begründen“. (Auch der Vf. weiß keinen anderen Sinn des Wortes anzugeben (407).) Damit hängt die Erfüllbarkeit der Aufgabe der Ethik, begründete Auskünfte darüber zu geben, was wir tun sollen, am moralischen Realismus. In 9.5 wird dann die vom Vf. bevorzugte Gegenposition zum Realismus skizziert, der ethische Relativismus. So, wie er hier bestimmt wird, besagt er, dass es zwar moralische Überzeugungen gibt, aber kein moralisches Wissen; es gibt ein Fürwahrhalten moralischer Aussagen, aber sie sind nicht wahrheitsfähig (398). Wie schon oben zum Kapitel 8 betont wurde, kann man so etwas zwar von moralischen Annahmen anderer behaupten, aber nicht von den eigenen: Wer überzeugt ist, dass seine Aussagen nicht wahrheitsfähig sind, kann sie nicht zugleich glauben, d. h. für wahr halten. Im letzten Abschnitt des Kapitels wird eine Position zwischen Realismus und Relativismus geschildert, bei der gewisse Grundnormen als wahr angesehen werden, andere hingegen als nicht wahrheitsfähig. Da das letztlich doch eine Form des Realismus ist, interessiert in diesem Abschnitt vor allem der Gedanke, dass sich moralische Grundnormen von einem aufgeklärten Egoismus her begründen ließen. Angesichts der bekannten kritischen Einwände gegen solche Versuche kommt der Vf. hier m. E. zu einem viel zu positiven Urteil über ihre Leistungsfähigkeit (405).

Das 10. Kapitel endlich skizziert eine „Moralbegründung ohne Erkenntnisanspruch“. Die erweist sich als Ethik, die nur notwendige Bedingungen für die Akzeptierbarkeit moralischer Urteile formuliert. Diese Bedingungen sind nichts anderes als die vier Kriterien für moralische Aussagen aus 1.3. Der Vf. sucht nun zu zeigen, dass sie inhaltlich durchaus informativ sind. Das Universalisierungsprinzip wäre ja, wenn es denn gelänge, es präzise zu formulieren und auszuschließen, dass sich Aussagen wie „Ich darf lügen“ in universelle Normen wie „Alle, deren Fingerabdrücke mit meinen übereinstimmen, dürfen lügen“ umformen lassen, sicher ein wichtiges und nützliches Kriterium, der Vf. geht aber gar nicht auf die Möglichkeit solcher Trivialisierungen des Prinzips ein. Neben dem der Kohärenz – der Vf. übersieht hier, dass sich wahrheitsunfähige Aussagen nicht widersprechen können – erweist es sich aber als das einzige Auswahlkriterium, denn es enthält schon die Unparteilichkeit und die umfassende Interessenberücksichtigung. (Bei der Begründung seiner Behauptung, Unparteilichkeit gehe über Universalisierbarkeit hinaus, benutzt der Vf. die Trivialisierbarkeit des letzteren Prinzips (414 f.)) Die Allgemeingültigkeit hängt, wie gesagt, an der Wahrheitsfähigkeit der Aussagen, auch sie ist im Übrigen aber mit einer gleichen und generellen Interessenberücksichtigung sichergestellt. (Der Vf. verwechselt hier (412, 418) die Zumutbarkeit der Zustimmung zu einem moralischen Urteil mit ihrer Wahrscheinlichkeit; es kommt aber nicht darauf an, ob etwa Strafgefängene ihrem Freiheitsentzug zustimmen werden, sondern darauf, dass auch ihnen Zustimmung zugemutet werden kann, denn Einsicht und Erkenntnis sind prinzipiell jedermann zumutbar – sonst wäre das Prinzip der Allgemeingültigkeit nicht haltbar.) Die „Moralbegründung ohne Erkenntnisanspruch“ stützt sich also im Effekt allein auf eine trivialisierbare Universalisierbarkeit als Auswahlkriterium für akzeptable moralische Urteile.

Da Zustimmung weniger produktiv ist als Kritik, überwiegen in meiner Besprechung des Buches von Birnbacher die kritischen Anmerkungen. Das heißt nicht, daß dieses Buch für Studenten keine hilfreiche Einführung in die Ethik wäre. Es gibt eine gute Übersicht über die verschiedenen Positionen und bringt eine Fülle wichtiger begrifflicher Unterscheidungen und Hinweise. Für eine umfassendere und tiefer gehende Orientierung kann man sich allerdings nicht auf die Lektüre dieses Buches beschränken, sondern muss daneben auch andere Einführungen zu Rate ziehen.

*Franz v. Kutschera (Regensburg)*

*Alfonso Gomez-Lobo, Morality and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Ethics, Georgetown University Press 2002, XVII+142 S., ISBN: 0-87840-885-1.*

So-called natural law theories have a very long tradition in the related fields of ethics, politics, and law. In his book, Alfonso Gomez-Lobo is only concerned with natural law ethics. He names Plato, Aristotle, the Stoics, and, of course, Thomas Aquinas as the well known historical figures whose moral philosophies might deserve that label. But natural law ethics also has contemporary advocates, among which German Grisez and John Finnis stand out. Gomez-Lobo only makes few references to these historical and contemporary ethicists, his primary concern is „to argue for certain moral claims in their own right“ (vii). Hence this is not a historical but rather a systematic introduction to natural law ethics.

What exactly natural law ethics is cannot easily be answered. It is certainly crucial that „there is a common moral order that is not subject to particular human agreements or conventions“ (126), as Gomez-Lobo rightly points out. But universalism and realism are traits that also characterize ethical theories such as Kant's that usually would not be considered part of the natural law tradition in ethics. The belief that God is both the source of natural (i. e. moral) laws and related goods as well as of our knowledge thereof appears to be a traditional characteristic of that tradition; however, Gomez-Lobo does not appeal to any theological or theistic beliefs or presuppositions. (Though he does not deny that his ethical convictions are consistent with Roman Catholic teachings; as a matter of fact, being the Ryan Professor of Metaphysics and Moral Philosophy at Georgetown University and a member of the *President's Council of Bioethics*, Gomez-Lobo is an advocate of conservative positions in the stem cell debate.) So what does Gomez-Lobo's natural law ethics look like?

As probably most contemporary natural law ethicists, Gomez-Lobo is Aristotelian in orientation. Having stressed the importance of rational argumentation in ethics, Gomez-Lobo first introduces a very general principle of practical rationality according to which one should pursue what is good, and avoid what is bad (chapter 1). Gomez-Lobo takes this to be an analytical proposition, i. e. one true by virtue of the meaning of the terms (because „good,“ he argues, means „worth pursuing,“ and „bad“ means „worth avoiding“). The central idea in his theory, however, is the claim that there are basic human goods – happiness or

the good life being the ultimate good, to which the basic goods are noninstrumental ingredients –, and that moral norms are grounded on these goods (not the other way round, as ethical formalism argues); hence one should do what promotes goods and avoids what does harm to them. Gomez-Lobo's list of basic human goods more or less overlaps with traditional catalogues: Life, family, friendship, work and play, experience of beauty, theoretical and practical knowledge, as well as integrity. Chapters 2–6 lay out the moral foundations of this ethical approach. Chapters 7 and 8 then apply this natural law ethics to two hot buttons of applied ethics: abortion and euthanasia. In conclusion, Gomez-Lobo delimits his theory from two major rivals in moral philosophy, to wit, utilitarianism and libertarianism.

Of course, it makes no sense even to begin arguing with Gomez-Lobo's natural law ethics. It is not only impossible to do this because that would require comprehensive and detailed discussions. The main reason to exercise restraint is that all the obvious questions which could critically be raised regarding this particular text and theory at least in great parts will come up only because this is an introduction, not a full-fledged theory laid out in all relevant respects and details. Quite randomly taken, such questions could be: Are there any basic goods (goods intrinsically good) that are not related to human goods? Could nature, e.g., be intrinsically good even if no human existed? Gomez-Lobo submits that a „life that is totally lacking in one or more of the basic human goods can hardly be said to be an excellent one“ (9). Is this to be taken in a strict sense? Could someone who lost his family at a very early age and never got one himself not have a „flourishing“ (9) life? And how exactly is life as a basic human good to be understood? Gomez-Lobo clearly defines „life“ in „a strictly biological sense“ [11]; this implies that just being alive and being a human being is to have a „life“. The crucial question is: Why isn't life of instrumental value (i.e. a necessary condition in order to have a happy or good life) rather than a basic good itself? Gomez-Lobo asserts that life „is not external or instrumental to the good life“ (12). The only argument he offers for this is: „The good life is not a product or a consequence of life. It is life fully realized“ (12). But the latter sentence really means that ‚the good life is the biological life fully realized‘. However, in a biological sense life just means being alive, and being alive neither requires any of those basic goods (other than life itself, of course) nor does it have the telos to have these goods (in any case, such a teleological under-

standing of life as a biological phenomenon does not go without saying). I agree that life, obviously, is a necessary condition for the good life. But it is neither sufficient nor is it good in itself (so that being alive were a good in itself).

I am confident that Gomez-Lobo can provide answers to these questions (and I would be looking forward to read them in a larger project). But in any case, this book is an excellent introduction not only to natural law ethics but to moral philosophy in general.

Gomez-Lobo style is clear and concise, and he always illustrates his arguments with telling examples. No foreknowledge is required, and all chapters can basically be read separately (chapter five, e.g., is a very good overview on the concept of action). The final chapters on abortion and euthanasia – whether one finds them convincing or not – are excellent brief discussions of the issues which can easily serve as required reading materials for teaching. This is an engaging, highly recommendable book.

Dieter Schönecker (Stonehill College)

*Karl-Otto Apel / Marcel Niquet, Diskursethik und Diskursanthropologie. Aachener Vorlesungen, Freiburg – München: Karl Alber 2002, 286 S., ISBN 3-495-47844-2.*

*Marcel Niquet, Moralität und Befolgungsgültigkeit. Prolegomena zu einer realistischen Diskurstheorie der Moral, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, 175 S., ISBN 3-8260-2283-1.*

Beide Bände sind aus Vorlesungen Karl-Otto Apels und Marcel Niquets an der RWTH Aachen hervorgegangen. Von Karl-Otto Apel stammt der erste Teil des Bandes *Diskursethik und Diskursanthropologie* (im Folgenden: DD). Er trägt den Titel „Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart“. Apels Ausführungen, in drei Vorlesungen gegliedert, bieten im Wesentlichen eine Einführung in die transzendentalpragmatische Diskursethik. Ausgangspunkt ist eine Skizze grundlegender anthropologischer Bestimmungen, der Weltoffenheit, Instinktuntundenheit, Freiheit und Vernunftfähigkeit des Menschen, die dessen Situation „von Anfang an und bis heute [...] als *ethisches* Problem bestimmen“ (DD 15). In seiner Anknüpfung an die Anthropologie Arnold Gehlens sucht Apel die reflexions skeptischen Implikationen der Gehlenschen Institutionentheorie zu vermeiden, indem er darauf verweist, dass die Reflexionspraxis des argumentativen Diskurses selbst als eine höherstufige Form von Institution



verstanden werden könne. Diese „Meta-Institution“ des geltungskritischen Diskurses könne sowohl bestehende Institutionen festigen als auch eine innovative Um- oder Neubildung von Institutionen initiieren. Tatsächlich hält Apel institutionelle Innovationen gegenwärtig für dringend geboten. Die Rahmenbedingungen menschlichen Handelns hätten sich in jüngster Vergangenheit radikal gewandelt, unter anderem durch die ungeheure Ausdehnung technologischer Handlungsmacht, das zunehmende Auseintreten von „Merkwelt“ und „Wirkwelt“ (DD 23 ff., mit von Uexküll), die wachsende Bedeutung arbeitsteilig organisierter oder systemisch vermittelter Handlungsprozesse sowie die sogenannte Globalisierung vor allem auf ökonomischem Gebiet. Die dem Menschen seit je gestellte Aufgabe, vernünftige Maßstäbe der Handlungsorientierung zu gewinnen, habe sich dadurch zu der kulturhistorisch singulären Herausforderung zugespitzt, eine „*rational begründete, planetare Makroethik universal gültiger und d. h. interkultureller Gerechtigkeit und Mit-Verantwortung aller Menschen*“ (DD 15 f.) zu etablieren. Als Antwort auf diese Herausforderung postuliert Apel eine „*Globalisierung 2. Ordnung*“ (DD 27), die folgende Elemente umfassen müsse: „1. [die] Realisierung der – schon von Kant geforderten – *weltbürgerlichen Rechtsordnung*; 2. unter der Voraussetzung dieser planetarischen Rechtsordnung: die Etablierung einer *Weltwirtschaftsordnung* im Sinne einer sozialen Marktwirtschaft im Weltmaßstab, welche vor allem die Ausgrenzung der Armen in der Dritten Welt aus der Marktwirtschaft zu verhindern bzw. zu kompensieren hat; schließlich 3. die Etablierung einer *»multikulturellen Gesellschaft«* im Weltmaßstab und auf der Ebene aller Rechtsstaaten.“ (DD 27 f.)

Stehen in der ersten Vorlesung die ‚externen Herausforderungen‘ der gegenwärtigen Ethik im Mittelpunkt, so ist die zweite der Rekonstruktion der ‚internen Ressourcen‘ (DD 37) gewidmet, welche die zeitgenössische Ethik zur Bewältigung dieser Herausforderungen anbieten kann. In den siebziger Jahren hatte Apel die dominierende Weltanschauung des liberalen Westens – ähnlich wie schon Georg Lukács – als ideologisches ‚Komplementaritätssystem‘ beschrieben: als eine Art Zweireiche-Lehre, die für den öffentlichen Bereich die ‚ethisch neutrale‘ Rationalität der szientistisch interpretierten Wissenschaften und für die Privatsphäre einen irrational-dezisionistischen Existentialismus bereithielt. Die Aporien dieses Komplementaritätssystems sollte die Transzendentalpragmatik überwinden. Für den Bereich der ‚öffentlichen‘ wissenschaftlichen Rationalität sollte

sie nachweisen, dass in jeder Bemühung um rationale Verständigung innerhalb einer Wissenschaftsgemeinschaft bereits die Anerkennung fundamentaler (diskurs-)ethischer Normen vorausgesetzt ist, die Wissenschaften also nicht schlechthin ethisch neutral sein können. Für den Bereich der privaten Entscheidung sollte sie zeigen, dass auch die Weltorientierung eines einsamen Individuums implizit kommunikativ verfasst, nämlich auf Geltungsansprüche intersubjektiven Charakters bezogen ist, die ihre Einlösbarkeit in einem öffentlichen Diskurs prä tendieren müssen. Auch ‚private‘ Entscheidungen einzelner Individuen wären demnach nicht dezisionistisch zu interpretieren, vielmehr wären sie intern stets mit dem Anspruch auf allgemeine Zustimmungsfähigkeit in einem (virtuell unbegrenzten) praktischen Diskurs verknüpft. An der damit umrissenen Grundintuition der transzendentalpragmatischen Diskursethik hält Apel in den Aachener Vorlesungen fest. Er aktualisiert jedoch die frühere Zeitdiagnose. Anders als die „*externen Herausforderungen der Ethik*“ habe sich „die Situation der *internen Ressourcen* der Ethik seit etwa 1970 [...] erheblich verändert“. Dies drücke sich „[r]ein äußerlich [...] in einer ständig wachsenden Produktion ethischer Literatur [...] aus, inhaltlich darin, daß Ethik keineswegs mehr [...] auf »Emotionalismus« [...] und »Dezisionismus« reduziert wird, sondern die großen Themen der traditionellen Ethik [...] wieder aufgenommen wurden“ (DD 61). Noch bedeutsamer sei, dass eine wichtige Basis des seinerzeitigen Komplementaritätssystems, der methodische Solipsismus, inzwischen „durchweg als überwunden“ (DD 61) erscheine. Unter dem Einfluss der Spätphilosophie Wittgensteins habe sich die Einsicht in die irreduzibel intersubjektive Struktur der menschlichen Vernunft durchgesetzt. Kritikwürdig erscheint Apel jedoch, dass mit dieser Einsicht häufig ein (ebenfalls bei Wittgenstein präfigurierter) Relativismus bzw. Kontextualismus einhergehe. Hiervon sei, wie Apel am Beispiel Richard Rortys sowie des Kommunitarismus ausführt, auch die Diskussion der praktischen Philosophie geprägt. Die Transzendentalpragmatik könne zur Korrektur des aktuellen Zeitgeists durch den Nachweis beitragen, dass man die kommunikative Struktur der Vernunft anerkennen und gleichwohl am Universalismus festhalten könne, indem man die Grundprinzipien des Denkens (qua virtuellen Argumentierens) durch strikte Reflexion auf die Argumentationspraxis selbst als unhintergebar erweise. Zu diesen Grundprinzipien gehörten auch solche ethischen Charakters. „Wir setzen nämlich“, so führt Apel aus, „in jedem Argumentationsakt [...] voraus, daß alle Diskurspartner *gleichberechtigt*

und *gleich mit-verantwortlich* sind und daß alle moralisch relevanten Probleme nur durch *praktische Diskurse*, und d.h. idealiter: im Sinne der *Konsensfähigkeit der vorgeschlagenen Antworten für alle potentiell betroffenen Diskurspartner* gelöst werden sollten: In diesem regulativen und prozeduralen Prinzip für praktische Diskurse ist zugleich das *Universalisierungspostulat* der Kantischen Ethik für Maximen [...] diskursethisch »aufgehoben«.“ (DD 66) Von der bereits erwähnten Revision der Zeitdiagnose abgesehen, enthalten die beiden ersten Vorlesungen Apels wenig, das nicht schon in seinen früheren Arbeiten<sup>1</sup> formuliert wäre. Gewisse Revisionen sind gleichwohl erkennbar. So spricht Apel hinsichtlich der Unhintergebarkeit der realen und idealen Kommunikationsgemeinschaft nicht mehr von einem ‚dialektischen‘, sondern nur noch von einem „doppelpolige[n]“ Apriori (DD 57) oder „Doppelapriori“ (DD 67), und tilgt damit die letzten Anklänge an eine Geschichtsphilosophie Hegelscher Provenienz.

Die dritte Vorlesung ist den sogenannten Anwendungsproblemen der Diskursethik gewidmet. Apels frühere Entscheidung, dem von Habermas übernommenen Universalisierungsgrundsatz ‚U‘ (wonach eine Norm gültig ist, „wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können“<sup>2</sup>) ein verantwortungsethisches ‚Ergänzungsprinzip‘ zur Seite zu stellen, das die Orientierung an ‚U‘ unter einen ‚moralstrategischen‘ Befolgungsvorbehalt stellt und zur Bewahrung und Verbesserung der realen Diskursbedingungen verpflichtet, ist nach dem Erscheinen von *Diskurs und Verantwortung* (1988) häufig kritisiert worden.<sup>3</sup> Apels abschließende Vorlesung wirkt denn auch vergleichsweise vorsichtig und enthält einige neue flankierende Überlegungen (etwa zur Frage, warum die Diskursethik als Normenethik konzipiert werden muss), präsentiert jedoch keine systematische Weiterentwicklung der bislang vertretenen ‚Anwendungskonzeption‘.

Um eine solche Weiterentwicklung bemüht sich indes Apels Schüler Marcel Niquet in seinem Buch *Moralität und Befolgungsgültigkeit*. Es sei daher kurz vorgestellt, bevor wir zum ebenfalls von Niquet verfassten zweiten Teil des zuvor besprochenen Bandes zurückkehren. In *Moralität und Befolgungsgültigkeit* (im Folgenden: MB) rekonstruiert Niquet zunächst die Entwicklung von der ‚klassisch-deontologischen Moraltheorie‘ Kants (MB 17–41) über die verschiedenen Ansätze der

‚nach-Kantischen Diskursethik‘ (MB 42–116), ehe er sein eigenes ‚Anwendungsmodell‘ vorstellt.<sup>4</sup> Ein Hauptproblem der ‚klassisch-deontologischen Ethik Kants liegt Niquet zufolge im Fehlen eines ‚Reziprozitätsparameters‘: „Die Kantische rein deontologische Moraltheorie ist keine Reziprozitäts-Moral: Wie die jeweils ‚anderen Personen‘ [...] handeln, hat für die Art, den Inhalt und die Qualität des individuellen Willens eines ‚Kantisch verfaßten‘ Subjekts der normativen Moralität *keinerlei* Auswirkungen“ (MB 36). Dies sei der Grund für den kontraintuitiven Rigorismus, wie er in Kants Schrift *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*<sup>5</sup> deutlich werde. Ein ähnlicher Rigorismus drohe auch in der Diskursethik, wenn sie eine *vorbehaltlose* Orientierung am Universalisierungsprinzip ‚U‘ verlange. Hinsichtlich dieser Diagnose weiß Niquet sich mit Habermas und Apel einig – auch diese halten die Orientierung an ‚U‘ in Situationen, in denen nicht mit einer hinreichend allgemeinen Befolgung der gemäß ‚U‘ gültigen generellen Normen gerechnet werden kann, für unzumutbar bzw. unverantwortlich. Die Unterschiede zwischen Habermas, Apel und Niquet betreffen eher die Konsequenzen, die aus dieser Diagnose gezogen werden: Für Habermas bezeichnen die Grenzen der Zumutbarkeit der Orientierung an ‚U‘ zugleich die Grenzen der Moral *in toto*, die darum durch ein sanktionsbewehrtes Rechtssystem gestützt werden müsse.<sup>6</sup> Apel schlägt hingegen eine Erweiterung der Diskursethik durch das schon erwähnte ‚Ergänzungsprinzip‘ vor. Niquet folgt Apel in dem Versuch einer ‚verantwortungsethischen Ergänzung‘ des Universalisierungsprinzips. Allerdings bezieht Niquet den Befolgungsvorbehalt nicht auf ‚U‘ selbst, sondern auf die jeweils gemäß ‚U‘ begründbaren generellen Normen. Er unterscheidet zwischen der ‚U-Gültigkeit‘ einer Norm (im Sinne ihrer allgemeinen Zustimmungsfähigkeit unter der hypothetischen Voraussetzung ihrer allgemeinen Befolgung) und der ‚Befolgungsgültigkeit‘ dieser Norm (im Sinne ihrer konkret-

<sup>1</sup> Vgl. v. a. Apel (1988) und Apel (1998).

<sup>2</sup> Habermas (1983), 75 f. u. 103.

<sup>3</sup> Vgl. u. v. a. Schönrich (1994), 95 ff., Ulrich (1997), 89 ff., 97 ff.

<sup>4</sup> Dessen Grundzüge hatte er bereits in einem Artikel aus dem Jahr 1996 skizziert. MB 120–130 ist textidentisch mit Niquet (1996), 43–56.

<sup>5</sup> Akad.-Ausg., Bd. 8, 421–430.

<sup>6</sup> Vgl. Habermas (1991), 198 ff., Habermas (1992), 148 u. a.; ansatzweise selbstkritisch Habermas (1999), 60.

situationsbezogenen Handlungsverbindlichkeit). Wenn eine ‚U-gültige‘ Norm *tatsächlich* allgemein befolgt werde, sei sie auch befolgungsgültig. Sei diese ‚Reziprozitätsbedingung‘ nicht erfüllt, müsse für die Norm eine ‚nicht U-gültige‘ (vgl. MB 126) ‚Folgenorm‘ gefunden werden.

Niquets Entwurf einer ‚realistischen‘, befolgungsgültigen und regeldeontologischen Diskurstheorie der Moral“ (MB 117) überzeugt nicht. Erstens lässt er im Unklaren, inwiefern sich die Rechtfertigung von ‚Folgenormen‘ *strukturell* von einem an ‚U‘ orientierten Universalisierbarkeitstest unterscheidet bzw. unterscheiden kann. Dass, wie Niquet annimmt, die Prüfung von Folgenormen unter Realbedingungen „advokatorisch“ (MB 127) erfolgen muss, ist noch kein Hinweis darauf, dass diese Folgenormen als ‚nicht U-gültig‘ zu bezeichnen wären. Auch situationsspezifische Folgenormen müssen doch wohl für jede qualitativ identische Situation Befolgungsgültigkeit prä tendieren. Das Universalisierungspostulat – und insofern auch die hypothetische Unterstellung ‚allgemeiner‘ Normbefolgung – wäre mithin auch bei der Prüfung situationsspezifischer ‚Folgenormen‘ unausweichlich. Zweitens, und dies ist noch wichtiger, basiert Niquets Modell auf einer falschen Problemdiagnose. Entgegen Niquets Annahmen ist die allgemeine Befolgung einer generellen universalisierbaren Norm weder eine hinreichende noch eine notwendige Bedingung ihrer ‚Befolgungsgültigkeit‘ (im Sinne von Zumutbarkeit und Verantwortbarkeit). Zum einen können *prima facie* gültige (d. h. gemäß ‚U‘ verallgemeinerbare) generelle Normen auch unter Bedingungen allgemeiner Normbefolgung unzumutbar sein. Nehmen wir – nicht völlig willkürlich – an, das Diebstahlverbot sei eine *prima facie* gültige Moralnorn, und stellen wir uns vor, dass sich ein Asthmatiker ein akut lebensretendes Cortisonspray nur durch Einbruch in die nächstgelegene Apotheke beschaffen könnte. Normalerweise würden wir diesen Diebstahl wohl auch dann für gerechtfertigt halten, wenn weder der Apotheker noch irgend jemand sonst stiehlt oder gegen andere Moralnornen verstößt. Der Grund für die Unzumutbarkeit des Diebstahlverbots läge nicht in der fehlenden Reziprozität der Normbefolgung, sondern schlicht in einer Normenkollision sowie einer – ihrerseits *prima facie* verallgemeinerbaren – Güterabwägung, wonach das Lebensrecht gegenüber dem Eigentumsrecht vorrangig ist.<sup>7</sup> Niquets Annahme, eine allgemein befolgte ‚U-gültige‘ generelle Norm sei *per se* auch schon befolgungsgültig, ist hochgradig unplausibel, denn auch die allgemeine Befolgung von Moralnornen kann Normenkollisionen nicht verhindern. Zum

anderen folgt auch umgekehrt, wie schon Marcus G. Singer gezeigt hat, aus mangelnder Normbefolgung keineswegs die Unzumutbarkeit einer universalisierbaren generellen Norm oder gar der Moral insgesamt.<sup>8</sup> Die bloße Tatsache, dass mein Nachbar ein Lügner oder Mörder ist, macht das Lügen- bzw. Tötungsverbot für mich keineswegs unzumutbar. Unzumutbar wäre es gegebenenfalls erst dann, wenn aus dem Verhalten des Anderen eine Normenkollision von der Art einer Notlüge-, Notwehr- oder Nothilfesituation resultieren würde. Für die Frage der (Un-)Zumutbarkeit der Befolgung einer *prima facie* gültigen generellen Norm ist der Grad ihrer Befolgung demnach gar nicht unmittelbar relevant; entscheidend ist einzig die Frage, inwieweit die fragliche Norm mit anderen, ihrerseits verallgemeinerbaren Moralnornen kollidiert. Zur Vermeidung des Rigorismus, der in Kants Schrift *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* deutlich wird, bedarf es daher im Wesentlichen eines Modells der Maximenspezifikation, das die Möglichkeit der Verallgemeinerung von Vorrangregeln für den Fall von Normenkollisionen umfasst, nicht hingegen irgendwelcher Vorbehalte gegenüber dem Universalisierungspostulat selbst.<sup>9</sup> Die Einführung eines ‚Reziprozitätsparameters‘, der die ‚Moralkonformität‘ des Verhaltens von Interaktionspartnern *als solche* zur Determinante derjenigen Verpflichtungen erklären würde, die gegenüber diesen Interaktionspartnern bestehen, wäre kein Schritt über Kant hinaus, sondern ein Rückfall hinter Kant – ein Rückschritt vom postkonventionellen Niveau moralischen Urteilens (im Sinne Kohlbergs) auf eine präkonventionelle *Do ut des*-Orientierung entsprechend der Kohlberg-Stufe 2.

Überzeugender als Niquets Überlegungen zu Anwendungsfragen der Diskurstheorie sind seine Ausführungen in dem Band *Diskurstheorie und Diskursanthropologie*. Nach einem Durchgang durch die Entwürfe der ‚klassischen philosophischen Anthropologie‘ bei Scheler, Plessner und Gehlen (DD 114–149) spürt Niquet hier den Ansätzen einer ‚transzendentalen Anthropologie‘ bei Kant nach (DD 150–180<sup>10</sup>), vor allem in dessen „transzendental-anthropologische[r] Auflösung der ‚Vernunftdialektik‘ von Freiheit und nomischer Notwendigkeit“ (DD 170). Die Probleme der Kantischen ‚metaphysischen‘ Deutung der „Doppelidentität

<sup>7</sup> Vgl. Höffe (1990), 195 ff.

<sup>8</sup> Vgl. Singer (1975), 186 ff.

<sup>9</sup> Vgl. Werner (2003).

<sup>10</sup> DD 155–165 ist textidentisch mit MB 26–35.

des Menschen“ (DD 178) als vollständig der Naturkausalität unterworfenen empirisches und zugleich transzendental vollständig freies Wesen sucht Niquet unter Rekurs auf das in Strawsons *Individuals*<sup>11</sup> entwickelte Personalitätskonzept zu vermeiden (DD 181–208). Dessen Intersubjektivismus gehe freilich insofern noch nicht weit genug, als er die Verschränkung der Perspektiven der Selbst- und Fremdzuschreibung von P-Prädikaten nur unvollständig beschreibe (DD 201 ff.).<sup>12</sup> Niquet führt nun noch Thomas Nagels „intersubjektivistische Interpretation von Objektivierungsprozessen und der Idee kognitiver Identität“ (DD 231; vgl. 209–232) ein und setzt sich mit Einwänden Thomas Rentschs auseinander (DD 233–240), um schließlich den Ertrag seiner kritisch-rekonstruktiven Ausführungen für die Idee einer Diskursanthropologie nutzbar zu machen (DD 241–282<sup>13</sup>). Was aber ist unter „Diskursanthropologie“ eigentlich zu verstehen? Niquets Hinweise sind nicht ganz eindeutig. Am bescheidensten ist folgende Umschreibung: „Die Idee ist nicht, zu behaupten, *jedwede* anthropologische Bestimmungen ließen sich der – zugegebenermaßen – *partiellen* Praxis von Diskursen entnehmen; die Idee ist, das *Lebensphänomen* ‚Diskurs‘ als ausgezeichnetes Phänomen des ‚menschlichen‘ Lebens auf anthropologische Grundbestimmungen zu untersuchen – nicht mehr, aber auch nicht weniger.“ (DD 239) Eine solche Untersuchung könnte freilich auch als bloße ‚Anwendung‘ nicht diskurstheoretisch gewonnener anthropologischer Konzepte auf die Diskurspraxis verstanden werden. Das wäre wohl aber weniger, als Niquets Intentionen entspricht, der an anderer Stelle formuliert: „Diskursanthropologie erhofft sich das – gewissermaßen – *Transzendente einer möglichen Anthropologie* als etwas, was [...] sich in Analysen der Form oder Formen von Diskursen erschließt“ (DD 232 f.). Tatsächlich will Niquet zeigen, „daß Diskurse als in sich reflexive Handlungsformen der menschlichen Lebensweise das *eigentliche Zuhause des menschlichen Vermögens der objektiven Einstellung (in der Multiplizität ihrer Erscheinungsformen) darstellen*“ (DD 253, vgl. 208,

270). Letztlich scheint das Anliegen der Diskursanthropologie also doch darin zu liegen, die Bedeutung des ‚*rationale*‘ in der Bestimmung des Menschen als ‚*animal rationale*‘ diskurstheoretisch zu fassen, den Menschen also als ‚diskursives Tier‘ (DD 254) zu bestimmen. Tatsächlich erscheint der Versuch, das diskurstheoretische Rationalitätsverständnis für die philosophische Anthropologie fruchtbar zu machen, vielversprechend. Denn da die diskurstheoretische Vernunftreflexion bei einer Form realer Praxis menschlicher Lebewesen ansetzt, kann sie schon innerhalb der Rationalitätstheorie selbst dem Anliegen der philosophischen Anthropologie entgegenkommen, rationalistische Engführungen bei der Selbstausslegung des Menschen zu vermeiden; sie könnte also helfen, die Kluft zwischen *animalitas* und *rationalitas* zu überwinden. Dass Rationalitätstheorie und Anthropologie gleichwohl nicht einfach kurzgeschlossen werden dürfen, belegt eine problematische Passage, in der Niquet nicht-diskursfähigen Menschen nicht nur den Status von Personen abspricht, sondern hinsichtlich ihrer auch den Begriff „Menschen“ mit einem Fragezeichen versieht (DD 270). Hat Niquet hier tatsächlich eine radikale Neudefinition des Begriffs „Mensch“ im Sinn? Hierauf würde es ja hinauslaufen, wollte man die Tatsache verdrängen, dass Menschen während eines bedeutenden Teils ihres Lebens eindeutig nicht sprach- oder gar argumentationsfähig sind. (Das lateinische Wort für Kleinkind, *infans*, heißt wörtlich „nicht sprechend“.) Prinzipiell könnte aber die von Niquet postulierte ‚Polyaspekt-Anthropologie‘, in der die Diskursanthropologie mit „anderen, nicht-transzendentalen Formen anthropologischer Untersuchung und Forschung“ kooperieren soll (DD 252), der Existenzweise des Menschen durchaus in adäquater Weise Rechnung tragen. Für die Ausarbeitung einer solchen methodenpluralistischen und dabei nicht vernunftvergessenen Anthropologie geben Niquets Ausführungen wertvolle Anregungen. Leider sind sie nicht sehr leserfreundlich formuliert. Auch hätte beiden hier besprochenen Büchern ein gründliches Lektorat gut getan.

Micha H. Werner (Freiburg i. Br.)

<sup>11</sup> Strawson (1959).

<sup>12</sup> Irritierenderweise lässt Niquet in diesem Zusammenhang die bedeutenden Studien Audun Øfstis unerwähnt, der ebenfalls eine transzendentalpragmatische Aufhebung des Kantischen Identitätskonzepts in kritischer Anknüpfung an Strawson unternommen hat; vgl. Øfsti (1994), v. a. 79–138.

<sup>13</sup> DD 270–279 ist weitgehend textidentisch mit Niquet (1994), 198–207.

#### Literatur:

- Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt/M.  
 Apel, K.-O. (1998), *Auseinandersetzen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt/M.

- Habermas, J. (1983), „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm“, in: Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., 53–125.
- Habermas, J. (1991), „Erläuterungen zur Diskursethik“, in: Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M., 119–226.
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1999), „Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende“, in: Habermas, J., *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., 7–64.
- Höffe, O. (1990), *Kategorische Rechtsprinzipien: Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt/M.
- Niquet, M. (1994), *Nichthintergebarkeit und Diskurs: Prolegomena zu einer revisionären Transzendentalpragmatik*, Frankfurt/M.
- Niquet, M. (1996), „Verantwortung und Moralstrategie: Überlegungen zu einem Typus praktisch-moralischer Vernunft“, in: Apel, K.-O. / Kettner, M. (Hgg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt/M., 42–57.
- Øfsti, A. (1994), *Abwandlungen: Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie*, Würzburg.
- Schönrich, G. (1994), *Bei Gelegenheit Diskurs: Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*, Frankfurt/M.
- Singer, M. G. (1975), *Verallgemeinerung in der Ethik: Zur Logik moralischen Argumentierens*, Frankfurt/M.
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals*, London.
- Ulrich, P. (1997), *Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, Bern – Stuttgart – Wien.
- Werner, M. H. (2003), *Diskursethik als Maximenethik: Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*, Würzburg.

*Giovanni Maio, Ethik der Forschung am Menschen. Zur Begründung der Moral in ihrer historischen Bedingtheit (= Medizin und Philosophie, Bd. 6), Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002, 396 S., ISBN 3-7728-2196-0.*

In seiner nun (in gekürzter Fassung) vorliegenden Habilitationsschrift wendet sich der Medizinhistoriker und Medizinethiker Giovanni Maio einem der zentralen Problemfelder der Bioethik zu: der (biomedizinischen) Forschung am Menschen. Die intensiven Bemühungen sowohl um eine theoretische Klärung forschungsethischer Fra-

gestellungen wie auch um einen besseren praktischen Probandenschutz haben vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihren Niederschlag in einer Reihe von Kodizes gefunden – die zum Teil kontinuierlich fortgeschrieben werden – sowie in einer großen Zahl moralphilosophischer Fachbeiträge. Ungeachtet dessen werden auch im gegenwärtigen Diskurs Fragen bezüglich der moralischen Begründung und Begrenzung biomedizinischer Forschung am Menschen kontrovers diskutiert. Das ethische Kernproblem bildet die Frage, ob bzw. inwieweit Menschen im Rahmen von medizinischen Experimenten ‚benutzt‘ werden dürfen, um bestehende Therapie- und Diagnoseformen auf ihre Wirksamkeit hin zu überprüfen oder neue medizinische Methoden zu entwickeln. Besonders umstritten ist weiterhin, wie fremdnützige Forschung an Einwilligungsunfähigen aus ethischer Sicht zu bewerten ist.

(I) Maios Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile sowie einen Anhang, der vier einschlägige Dokumente aus Frankreich enthält. Im Anschluss an eine Einführung, die den Leser über die Entwicklung der Forschungsethik (seit 1945) und den derzeitigen Diskussionsstand informiert, entwickelt der Autor im Teil 1 die „Theoretische[n] Grundlagen der Forschung am Menschen“ (37–55). Dabei beginnt er mit der für die Problematik wichtigen Frage „Was ist ein Experiment?“. Abhängig davon, wie die Begriffe „Humanexperiment“, „Heilbehandlung“ und „Heilversuch“ näherhin bestimmt und gegeneinander abgegrenzt werden, ergeben sich nämlich wichtige Weichenstellungen für jede ethische Theorie biomedizinischer Humanexperimente. Das gelegentlich verwendete Differenzierungsmerkmal der „Intention“ lehnt Maio zugunsten der drei Strukturelemente „Zielgerichtetheit“, „Planmäßigkeit“ und „Standardisierung“ ab. Die Absicht des Arzt-Forschers zum ausschlaggebenden Kriterium dafür zu machen, ob eine konkrete Handlung als Experiment oder als Heilbehandlung eingestuft werden muss, hält er aus mehreren Gründen für ungeeignet. Allem voran würde dies eine Verständigung darüber erfordern, was eine „Intention zur Hilfe“ genau ausmache, und dies wiederum sei nicht ohne eine Kopplung an bestimmte Erfolgchancen möglich, was aber einen sachlich unangemessenen Einschluss unerprobter Therapiemaßnahmen unter den Experimentbegriff nach sich ziehen würde. Außerdem sei dieser Parameter deshalb problematisch, weil sich Intentionen praktisch schwer nachweisen und erst recht nicht evaluieren ließen. Maios Hauptanliegen besteht aber letztlich nicht in der Klärung solcher definitorischer Fragen, sondern er will den

Blick auf Grundlegenderes lenken: „Alle Differenzierungsbemühungen zwischen Therapie und Experiment bleiben also vordergründig, sie können alle nicht ohne Werturteile klarlegen, wann ein Verfahren ein Experiment und wann eine Therapie ist; alle verweisen sie abermals auf tieferliegende normative Muster“ (46). Nachdem die Abgrenzung des Experiments nach außen hin, wenn nicht abschließend geklärt, so doch zumindest in ihrer Komplexität beleuchtet wurde, bemüht sich der Autor um die Bereitstellung von „inneren“ Differenzierungsmerkmalen. Er diskutiert – wie er selbst gesteht eher skizzenhaft – eine weitere Unterteilung anhand der folgenden Gesichtspunkte: 1. Ziel des Experiments, 2. Art der Versuchsperson, 3. Art des Eingriffs, 4. Art des Forschungsbereichs und 5. Art des Risikos (48–55), womit er den ersten Teil beschließt.

(II) Von der nun zur Verfügung stehenden begrifflichen Grundlage aus untersucht Maio im zweiten Hauptteil „Die Forschung am Menschen in ethischer Perspektive“ (57–180). Mit Hans Jonas geht Maio zunächst davon aus, dass Forschung am Menschen immer eine legitimationsbedürftige „Verzweckung des Menschen“ (59) impliziert und daher die grundsätzliche Frage nach rechtfertigenden Gründen virulent wird.<sup>1</sup> Mit drei möglichen Rechtfertigungsgründen setzt er sich im Folgenden näher auseinander: 1. Einwilligung der Versuchsperson, 2. therapeutischer Nutzen und 3. minimales Risiko.

Zunächst widmet er sich dem „am meisten anerkannten Instrument zur Legitimierung der Forschung am Menschen“ (59), nämlich der Einwilligung der Versuchsperson, weist jedoch sogleich auf die kulturelle Bedingtheit dieses Konzepts durch die „amerikanische Kultur des Individualismus“ (61) hin. Selbst wenn man, so Maio, die zentrale Bedeutung der informierten Einwilligung zur Legitimation von Forschung am Menschen bejaht, bleibt zunächst unklar, was ein Aufklärungsgespräch leisten muss, um seine ethische Funktion zu erfüllen. In seiner Erörterung dieser Frage greift er auf das Standardwerk zur Theorie des ‚informed consent‘ von Ruth R. Faden und Tom L. Beauchamp<sup>2</sup> zurück und kommt zu dem Schluss: „Das gesamte Aufklärungsgespräch ist letztlich auf die Verbesserung der Entscheidungskompetenz des Patienten bzw. der Versuchsperson ausgerichtet“ (71). Er sympathisiert daher auch mit der von Jonas eingeführten „Regel der absteigenden Reihe“, der zufolge vor allem diejenigen als potentielle Probanden in Betracht gezogen werden sollen, welche die Fähigkeit zur verständigen und freien Identifikation mit den in Frage stehenden Forschungszielen haben.

Als nächstes nimmt der Autor den therapeutischen Nutzen für die Versuchsperson selbst als Rechtfertigungsgrund in den Blick. Dieser gewinnt besonders dann an Bedeutung, wenn eine Einwilligung nicht möglich ist. Erfolgt eine Maßnahme nämlich zumindest auch, um ein therapeutisches Ziel zu realisieren, dann liegt eine (vollständige) „Verzweckung“ nicht vor, und die informierte Einwilligung durch den Probanden-Patienten als Legitimationsgrundlage könnte als entbehrlich angesehen werden. Nun hängt alles davon ab, ob eine überzeugende Unterscheidung zwischen „therapeutischen“ und „nichttherapeutischen“ Experimenten getroffen werden kann. Zu Recht weist Maio darauf hin, dass hier keine klare Dichotomie vorliegt und insbesondere eine einfache Gleichsetzung von „therapeutischen“ mit „moralisch gerechtfertigten“ Experimenten trügerisch sein kann. Dennoch plädiert er mit Blick auf den Schutz vulnerabler Gruppen für eine Beibehaltung der Unterscheidung. Allerdings erfordere dies ein klareres Verständnis davon, was als Nutzen für eine Person gelten dürfe. Für eine genauere Bestimmung – die er selbst nicht in extenso durchführt – könnten seiner Meinung nach die folgenden Aspekte leitend sein: Auftretenswahrscheinlichkeit (Wie sicher muss das Sicheinstellen eines Nutzens sein?), Kausalität (Kann auch ein indirekter Nutzen als Rechtfertigungsgrund angesehen werden?), Objektivierbarkeit (Sind bloß objektive oder auch subjektive Bewertungsmuster zu berücksichtigen?), Qualität (Welche Arten von Nutzen werden als erheblich angesehen?) und Adressaten (Ist nur der unmittelbare Nutzen für den Probanden selbst relevant oder auch der für die Personengruppe, der er angehört?). Darüber hinaus fordert er, mit Hilfe von empirischen Studien die gruppenspezifische Wahrnehmung von Risiken und Nutzen zu untersuchen.

Schließlich wendet sich Maio dem dritten und letzten Rechtfertigungsgrund zu, nämlich dem Konzept des minimalen Risikos. Gerade der Begriff des Risikos, so merkt er an, sei in der biomedizinischen Diskussion bisher weitgehend vernachlässigt worden. Diesen Umstand führt er auch darauf zurück, dass der Aspekt der Fürsorge („Was kann der Arzt für den Patienten tun?“, 87) gegenüber rechtlichen Aspekten („Was kann der Patient rekla-

<sup>1</sup> Vgl. H. Jonas (1969), „Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects“, in: *Daedalus* 98, 219–247.

<sup>2</sup> Vgl. R. R. Faden/T. L. Beauchamp (1986), *A History and Theory of Informed Consent*, New York – Oxford.

mieren?“, ebd.) häufig als nachrangig angesehen worden sei, ohne dass dafür ein überzeugender Grund geltend gemacht werden könne. Diese Einschätzung veranlasst Maio zu einer eingehenderen Auseinandersetzung mit den Begriffen „Risiko“, „minimales Risiko“ und „Nutzen-Risiko-Analyse“. Dabei stößt er auf zahlreiche theoretische wie praktische Probleme, die gerade mit Blick auf die zentrale Rolle, die diese Begriffe in der Diskussion um die Forschung am Menschen einnehmen, als Gründe gegen ihre weitere Verwendung aufgefasst werden könnten. Gleichwohl möchte Maio an all diesen Begriffen festhalten. Die Tatsache, dass etwa der Risikobegriff „zwangsläufig ein wertbeladener, ein relationaler und kontextgebundener Begriff bleibt“ (107), spreche letztlich nicht dagegen, ihn als „tauglichen Referenzpunkt“ anzusehen. Denn: „Entscheidend ist das Bewusstsein um diese normative Komponente, damit der Umgang mit dem Risiko frei bleibt von Verabsolutierungstendenzen“ (ebd.).

Einen inhaltlichen Schwerpunkt im Rahmen des zweiten Teils bildet die Forschung an Nichteinwilligungsfähigen (vgl. 120–159) und speziell die Forschung an Kindern (vgl. 160–180). Im Hinblick auf die Frage nach der grundsätzlichen ethischen Vertretbarkeit von fremdnütziger Forschung an Nichteinwilligungsfähigen untersucht der Autor fünf Argumentationsmuster: 1. das Argument des potentiellen und sekundären Nutzens, 2. das Argument der Risikominimierung, 3. das Argument der Gerechtigkeit (nach Nozick und Rawls), 4. Argumente gegen das Instrumentalisierungsverbot und 5. das Argument des Einwilligungersatzes. Die Einsicht, dass keines der ersten drei Argumente eine überzeugende Grundlage für solche Forschung und die damit (vermeintlich) verbundene Instrumentalisierung zu geben vermag, veranlasst Maio zu einer neuen Frage: „Gibt es fremdnützige Studien an nichteinwilligungsfähigen Menschen, die keine Instrumentalisierung im Kernbereich bedeutet?“ (145) Unter Rückgriff auf Dieter Birnbachers Verständnis von Würde als einem „Minimalbereich von Rechten“ schlägt er eine Differenzierung zwischen „essentieller“ und „partieller“ Instrumentalisierung vor. Eine Verletzung der Autonomie, aber auch der psycho-physischen Integrität einer Person müsse jederzeit als „essentielle Instrumentalisierung“ angesehen werden und bleibe demzufolge aus ethischer Perspektive abzulehnen. Bei vielen alltäglichen Handlungen, in denen Menschen andere Menschen zur Erfüllung selbstgesetzter Zwecke „benutzen“ – Maio nennt als Beispiel die Frage des Busnachbarn nach der Uhrzeit – handle es sich lediglich um ethisch unbedenkliche Formen von „partieller Instrumentalisierung“. Er argumen-

tiert nun, dass Forschungsvorhaben bisweilen eher der zweiten Art von Instrumentalisierung zuzurechnen und daher nicht prinzipiell ethisch illegitim seien. In solchen Fällen könnte ein Einwilligungersatz als Rechtfertigungsgrund zur Durchführung der Forschung an einer nichteinwilligungsfähigen Person hinreichend sein. Allerdings sei das Konzept des „Einwilligungersatzes“ – das fünfte und letzte Argumentationsmuster – in seinen unterschiedlichen Ausprägungen (mutmaßliche, antizipierte und stellvertretende Einwilligung) seinerseits mit nicht unerheblichen Schwierigkeiten verbunden. Dennoch kann, so Maio, ein „zu starres Festhalten am Prinzip der unmittelbaren Einwilligung [...] genauso eine Oktroyierung fremder Weltansichten auf die Versuchsperson bedeuten wie ein zu großzügiges Hinweggehen über das Erfordernis der Einwilligung“ (157). Ferner gelte es zu bedenken, dass gerade ein solch starres Festhalten dazu führen könne, dass die Begriffe „therapeutischer Nutzen“ und „Einwilligungsunfähigkeit“ zunehmend in einem weiten Sinne ausgelegt würden, womit in der Konsequenz eine größere Gefährdung für potentielle Probanden verbunden sei.

Im Anschluss an diese allgemeinen Überlegungen beschäftigt sich der Autor mit der speziellen Frage nach der Zulässigkeit von Forschung an Kindern. Hier geht es ihm vor allem darum, die Besonderheiten herauszuarbeiten, die Kinder als potentielle Probanden aufweisen: das Fehlen einer eigenen Werthierarchie, die Abhängigkeit von den Eltern und die sich erst entwickelnde Fähigkeit zur Einwilligung. Er benennt aber auch konkrete Forderungen, die seiner Meinung nach erfüllt sein müssen, damit fremdnützige Forschung an Kindern als ethisch vertretbar gelten kann: 1. die (altersabhängige) Erlaubnis des Kindes, 2. eine hypothetische Einwilligung (im Sinne einer antizipierten retrospektiven Zustimmung) und 3. ein nur minimales Risiko.

Im Gegensatz zu Jonas, der in seinem wirkmächtigen Artikel von 1969 jede nichttherapeutische Studie an Einwilligungsunfähigen aus ethischer Perspektive strikt abgelehnt hatte, hält Maio also ein „Risikominimierungsmodell“ (178) für den überzeugendsten Ansatz. Die Unterschiedlichkeit der Einschätzung ist, so seine Vermutung, in erster Linie auf einen Wandel der mit Forschung verbundenen Konnotationen sowie der Definition von Nutzen und Risiko zurückzuführen. Diese Annahme bildet die Überleitung von den philosophisch-ethischen Ausführungen zum dritten und letzten Teil der Arbeit „Zur historischen Bedingtheit der Bewertung des Versuchs am Menschen. Das Beispiel Frankreich 1945–1988“ (181–317).

(III) Auf der Grundlage einer beachtlichen Menge von Quellen (vgl. das ausführliche Literaturverzeichnis) zeichnet der Autor die Diskussion über biomedizinische Humanexperimente in Frankreich in der Zeit von 1945 bis zum Inkrafttreten des Forschungsgesetzes im Jahre 1988 nach. Zur Erklärung der in Frankreich lange Zeit vorherrschenden ablehnenden Haltung gegenüber Experimenten am Menschen entwickelt Maio acht unterschiedliche Hypothesen, die gleichwohl mehr oder weniger stark in Zusammenhang stehen. Danach erfolgte die Ablehnung des Humanexperiments 1. als Reaktion auf das Dritte Reich, 2. als nationalistische Abgrenzungsrhetorik, 3. als Ausdruck eines Antikommunitarismus, 4. als Folge einer spezifischen Arztbild-Rhetorik, die ihn ausschließlich auf das Wohl des individuellen Patienten verpflichtete, 5. als standespolitische Defensive, 6. als Folge des Gesundheitssystems, 7. als Folge des französischen ärztlichen Paternalismus und 8. als Folge rechtlicher Vorgaben. Die Debatte in Frankreich kontrastiert er abschließend kurz mit der Entwicklung in Deutschland seit 1945, die er dazu schlaglichtartig beleuchtet (vgl. 291–312). Eines der wichtigsten Ergebnisse dieser historischen Analyse besteht wohl darin, dass trotz der strukturellen Gemeinsamkeiten im historischen Fortgang in beiden Ländern unterschiedliche Momente der Forschung als unmoralisch angesehen wurden: „Während in der Bundesrepublik die Forschung an einwilligungsunfähigen Personen zum Symbol für die Unmenschlichkeit wurde, stellt in Frankreich die Forschung an Gesunden das öffentliche Schreckgespenst dar“ (312).

Die „nationalspezifischen Merkmale des Umgangs mit der Forschung am Menschen“ (313) führen den Autor zurück zu seinen philosophisch-ethischen Überlegungen aus den ersten beiden Teilen des Buches. Sie sind ihm ein Beleg dafür, dass die „Konzentrierung der Diskussion auf Einwilligungsformen unter Vernachlässigung anderer Bewertungsfaktoren als kulturspezifisches Produkt einer anglo-amerikanisch geprägten Diskussion zu werten ist“ (ebd.). Gleichwohl glaubt Maio angesichts der veränderten Rahmenbedingungen nicht, dass den historischen Quellen über diese relativierende Einsicht hinaus Lösungsansätze für aktuelle Probleme der Forschungsethik zu entnehmen sind. Den zentralen Erkenntnisgewinn seiner Forschungsarbeit sieht der Autor daher in dem Nachweis, dass ethische Diskussionen wesentlich durch kulturspezifische Überzeugungen und zeitspezifische Faktoren geprägt sind. Das Ziel einer Ethik der Forschung am Menschen könne infolgedessen auch nicht die Erarbeitung unumstößlicher Regeln sein. Stattdessen könne es „immer nur um mehr

oder weniger pragmatische Reglementierungen gehen, die immer wieder den veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen angepasst werden müssen“ (317).

(IV) Der ethisch-philosophische Teil von Maios Werk gibt einen guten Überblick, besonders über die Debatte bezüglich der ethischen Legitimität fremdnütziger Forschung an einwilligungsunfähigen Personen. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang die stärkere Betonung der Frage des Nutzens für den Patienten gegenüber einer einwilligungszentrierten Betrachtungsweise sowie sein Vorschlag einer Differenzierung zwischen „essentieller“ und „partieller“ Instrumentalisierung, welche die Möglichkeit eröffnet, dass nicht jede (fremdnützige) Forschung ohne Einwilligung des Probanden als ethisch illegitime „Verzweckung“ begriffen werden muss. Ferner weist Maio zu Recht auf die Kontextabhängigkeit von für die Forschungsethik so zentralen Begriffen wie etwa dem des „minimalen Risikos“ hin und mahnt eine stärkere gesellschaftliche Verständigung über diese Begriffe an. Mit seiner detaillierten historischen Analyse hat der Autor zweifellos einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Medizinethik des 20. Jahrhunderts geliefert und zum besseren Verständnis davon beigetragen, welche Faktoren speziell in der französischen Debatte um die medizinische Forschung am Menschen wirksam gewesen sind. Die systematische Verbindung, die er zwischen den historischen und den ethischen Ausführungen herstellt, ist allerdings weniger überzeugend. Der Ansatz, die „historische Erfahrung moralischer Diskurse“ (321) für eine zukünftige Lösung der ethischen Probleme fruchtbar zu machen, ist prinzipiell zu begrüßen. Auch die Ansicht, dass „die historische Perspektive [...] uns das Bewußtsein der Zeitgebundenheit auch heutiger Fragestellungen wachhalten [kann]“ (317), mag man teilen. Daraus aber zu schließen, dass es „eine ‚gute‘ Forschung am Menschen [...] gar nicht geben kann“ (316), verkennt den systematischen Stellenwert historisch-relativierender Faktoren. Dass es schließlich einer Ethik der Forschung am Menschen ausschließlich um pragmatische Reglementierungen gehen könne, die immer wieder den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen angepasst werden müssen, ist vom Standpunkt einer um gelungstheoretisch begründbare und begründete Prinzipien sowie deren Konkretisierung und Anwendung bemühten praktischen Philosophie durchaus zweifelhaft.

Am Ende hinterlässt Maio seinen Leser mit einer gewissen Ratlosigkeit. In den ethisch-philosophischen Teilen des Buches vertritt er durchaus nor-



mative Positionen, die er einer (relativierenden) Kritik für enthoben zu halten scheint. So etwa, wenn er argumentiert, weder das Nutzenprinzip noch das Prinzip der Risikominimierung seien als konsequentialistische Prinzipien zur Rechtfertigung von fremdnütziger Forschung an Einwilligungsunfähigen geeignet, da sie das deontologische Prinzip des Respekts der Integrität des Menschen nicht aufwiegen könnten (vgl. 129). Nun mag man dieser Position grundsätzlich zustimmen, aber zum einen würde man sich im Rahmen einer „Ethik der Forschung am Menschen“ für eine solche Behauptung eine ausführlichere Begründung wünschen, zum anderen und vor allem scheint dies nicht mit den Folgerungen zusammenzugehen, die der Autor aus seiner historischen Analyse zieht, nämlich dass es im Rahmen einer Forschungsethik immer nur um die Bereitstellung von pragmatischen, den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen angepassten Reglementierungen gehen könne. Natürlich darf man, wie Wolfgang Marx es formuliert, angesichts einer „sperrigen Wirklichkeit“ im Bereich der angewandten Ethik nicht erwarten, dass eine „bruchlos eindeutige Realisierung von Normensystemen“ möglich ist.<sup>3</sup> Gerade deshalb gilt es aber zu klären, welche ethischen Prinzipien für einen bestimmten Anwendungsbereich kultur- und zeitinvariante Geltung beanspruchen dürfen, und zugleich, wie sich diese Prinzipien abhängig von kontingenten Faktoren konkretisieren. Maios Warnung vor Verabsolutierungstendenzen in der Ethik der Forschung am Menschen ist zwar richtig, bleibt aber einseitig. Sie kann den fatalen Eindruck entstehen lassen, als sei die Ethik der Forschung am Menschen bloßes Produkt zeit- und kulturabhängiger Verständigungsprozesse. Statt die Ergebnisse des historischen Teils seiner Arbeit so zu deuten, dass die eigene Suche nach „guter“ Forschung in den philosophischen Teilen letztlich nicht erfolgreich sein konnte (vgl. 316), würde man sich als Leser einen dritten Teil wünschen, in dem der Autor die im ethisch-philosophischen Teil namhaft gemachten Prinzipien mit dem Wissen um historische Bedingtheit zu einer gehaltvollen Synthese vereinigt.

Bert Heinrichs (Bonn)

*Nancy Fraser / Axel Honneth, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, 298 S., ISBN 3-518-29060-6.*

Angesichts beschleunigter Globalisierungsprozesse und fortschreitender Komplexität moderner kapitalistischer Gesellschaften, die sich durch Multikulturalität und zunehmende Heterogenität auszeichnen und Politik und Gesellschaft vor neue binnenstaatliche wie globale Probleme stellen, ist das Thema ‚Anerkennung‘ in den Fokus politikphilosophischer und moralphilosophischer Untersuchungen gerückt. Daneben richtet sich – in Gegenkonzepten zu Anerkennungstheorien – der Blick auf das Paradigma der Umverteilung, Leitmotiv des angloamerikanischen Liberalismus und der marxistischen Tradition der Kritischen Theorie. Die Bedeutung der beiden Phänomene als normative Bezugspunkte für soziale Gerechtigkeit zu beleuchten und sie in einen kategorialen Rahmen zu fassen, haben sich *Nancy Fraser* und *Axel Honneth* zur zentralen Aufgabe einer politisch-philosophischen Kontroverse gemacht. Dabei geht es beiden um das begriffliche Fundament einer den aktuellen Herausforderungen angemessenen Rekonstruktion der Kritischen Theorie, mit dessen Hilfe sich die Prozesse der Gegenwart erfassen sowie deren normative Implikationen begründen lassen sollen.

In ihrer zeitdiagnostischen Analyse kritisiert Fraser den Paradigmenwechsel von der klassenbezogenen Umverteilungspolitik hin zu einer Identitätspolitik. Um den „irreführenden Gegensatz“ (27) zwischen den Zielen eines „differenzblinden ökonomischen Egalitarismus“ (17) und eines differenzfreundlichen Kommunitarismus aufzuheben und den Distributionsprinzipien wieder mehr normativen Raum innerhalb gegenwärtiger Gerechtigkeitstheorien zu bieten, schlägt sie vor, Umverteilung und Anerkennung analytisch aus dem Blickwinkel eines perspektivischen Dualismus zu betrachten (vgl. 88) und auf moralphilosophischer Ebene unter *eine* zweidimensionale Gerechtigkeitskonzeption zu fassen. Ohne das eine – wie im Ökonomismus oder im Kulturalismus (vgl. 72 ff.) – unter das andere zu subsumieren oder einem der beiden einen normativen Vorrang einzuräumen, versucht sie, das liberalistische Paradigma der Umverteilung mit dem Anerkennungsprinzip innerhalb eines umfassenden kategorialen Spektrums zu integrieren. Die Schlüsselfrage unserer Zeit lautet: „Wie können wir eine kohärente programmatische Perspektive einnehmen, die Umverteilung und Anerkennung zusammenbringt?“ (128; vgl. außerdem 17, 20, 229). Dabei will sie sowohl einem We-

<sup>3</sup> Vgl. W. Marx (1999), „Angewandte Ethik“, in: G. Bruder Müller (Hg.), *Angewandte Ethik und Medizin*, Würzburg, 13–21: 17.

sensdualismus als auch einem Antidualismus entgegen, indem sie beide Kategorien als zwar für sich bestehende gleichursprüngliche und wechselseitig nicht reduzierbare Gerechtigkeitsdimensionen begreift, die sich in den soziokulturellen Sphären zugleich gegenseitig durchdringen (vgl. 84 ff.). Vor diesem Hintergrund entwickelt sie ein integratives Verfahren, das beide Dimensionen sozialer Gerechtigkeit umfassen und harmonisieren soll. Ausgangspunkt ihrer normativen Bestimmung sind die realpolitischen Zusammenhänge und populären Auffassungen von Ungerechtigkeit. Fraser illustriert anhand einer vierfachen Kontrastierung von Umverteilung und Anerkennung, in welchem gesellschaftspolitischen Rahmen sich die beiden Phänomene jeweils bewegen. Dem Paradigma der Distribution weist sie dabei den Marxschen Begriff der Klasse zu, dem Anerkennungsprinzip den Weberschen Statusbegriff, wobei sie Identitätspolitik durch ein deontologisches, nichtsektierisches Statusmodell der Anerkennung ersetzt (vgl. 25 ff., 45 ff., 257). Das konzeptuelle Spektrum – das einem Koordinatensystem mit den beiden Phänomenen Umverteilung und Anerkennung als seine Achsen gleichkommt – zeichnet sich neben den beiden idealtypischen Extremen, Klasse und Status, durch hybride Schnittmengen aus, die sowohl von ökonomischer Benachteiligung als auch von mangelnder Anerkennung geprägt sind. Als ein Praxisbeispiel eines hybriden Gebildes gibt Fraser das soziale Geschlecht, das *gender*, an, das von klassenähnlichen Benachteiligungen in der Wirtschaftsstruktur ebenso durchzogen sei wie von mangelnder Anerkennung in der Sozialstruktur und Werteordnung. Der Zweidimensionalität der Benachteiligung begegnet Fraser mit einer ebenso zweidimensionalen Gerechtigkeitskonzeption, die folgende transzendentalpragmatische Modi zur Umsetzung bereit hält: a) Eine Umstrukturierung in der Wirtschaftsordnung, so dass hier das Kriterium *gender* einfach wegfällt, und b) eine Demontage des Androzentrismus entweder durch eine positive affirmative Anerkennung der Geschlechtsspezifika oder durch die Auflösung – im Sinne des Derridaschen Dekonstruktionsmotivs – der binären Opposition von Mann und Frau mit dem Ziel der Transformation der Verhältnisse (vgl. 102 ff.). Der normative Kern ihrer Konzeption ist die partizipatorische Parität, die „gesellschaftliche Vorkehrungen [erfordert], die allen (erwachsenen) Gesellschaftsmitgliedern erlauben, miteinander als Ebenbürtige zu verkehren“ (54 f.). Dazu müssen die Bedingungen gerechter Verteilung der materiellen Ressourcen sowie nicht-benachteiligender institutionalisierter kultureller Wertmuster gewährleistet

sein. Fraser erhebt die partizipatorische Gleichberechtigung zum leitenden Idiom der öffentlichen Vernunft (vgl. 63) und will sie im Sinne der Habermas'schen Diskursethik auf dialogischem, argumentativ-dialektischem Wege praktisch umsetzbar machen. Dadurch, dass sie die partizipatorische Parität zum übergreifenden normativen Ziel ihres bipolaren Gerechtigkeitskonzepts erhebt, reduziert sie die Paradigmen auf eine instrumentelle Rolle und setzt sich damit dem begründeten Vorwurf Honneths aus, selbst einen teleologischen Liberalismus zu vertreten (vgl. 209 f.). Fraser ordnet ihre Gerechtigkeitskonzeption dagegen einem „dritte[n] Genre der Moralphilosophie [...], das man einen breiter angelegten deontologischen Liberalismus nennen könnte“ (267), zu.

Honneths Konzeption unterscheidet sich insofern grundlegend von der Frasers, als er auf einer gänzlich anderen Analyse- und Begründungsebene argumentiert. Im Gegensatz zu der dualistischen Konzeption Frasers beruht Honneths Konzept auf einem moraltheoretischen Monismus, dessen normative Grundlage das Prinzip der Anerkennung ist, aus dem sich nach Honneth die Distributionskämpfe der Gegenwart ableiten und normativ rechtfertigen lassen. Seine zentralen Thesen und Zielsetzungen lauten: I) Was theoriesprachlich als Ungerechtigkeit bezeichnet wird, wird von den Betroffenen als Verletzung von begründeten Ansprüchen auf Anerkennung erfahren. II) Verteilungsungerechtigkeiten müssen als institutioneller Ausdruck von sozialer Missachtung oder ungerechtfertigten Anerkennungsverhältnissen begriffen werden. III) Ohne Vorgriff auf eine Konzeption des guten Lebens lassen sich jene gegenwärtigen Ungerechtigkeiten nicht angemessen kritisieren. (vgl. 135, 136 ff., 159 ff.). Dabei ist Honneth entgegen der Kritik Frasers weit davon entfernt, den Anerkennungsorderungen gegenüber den Verteilungsfragen den Vorzug zu geben. Angesichts der Erscheinungsformen „eines geradezu enthemmten Kapitalismus“ erscheine es als selbstverständlich, „dem normativen Gesichtspunkt einer gerechten Verteilung von lebenswichtigen Gütern die oberste Priorität einzuräumen“ (134). Honneths Argumentationsebene ist eine sozialanthropologische, moralpsychologische, die der Fraserschen Ebene als normative Vorstufe vorgelagert ist. Entgegen Frasers Vorschlag, die normativen Zielsetzungen der Kritischen Theorie als ein Produkt einer Synthese aus materiellen und kulturellen Gerechtigkeits-erwägungen anzusehen, wird das Anerkennungsparadigma zur begrifflichen Klammer des Projekts und zum normativen Kern einer ethischen Konzeption sozialer Gerechtigkeit (vgl. 134 ff.). Ein stich-

haltiger Hauptkritikpunkt, den Honneth gegen Fraser erhebt, richtet sich gegen ihre Ausgangsprämisse, die nur solche Ungerechtigkeiten in den Blick nehme, die bereits in sozialen Bewegungen öffentlich artikuliert worden sind; „allzu leicht wird dabei von jenen Erfahrungen sozialen Leids und Unrechts abstrahiert, die aufgrund der Filterwirkungen der bürgerlichen Öffentlichkeit die Stufe der politischen Thematisierung und Organisation noch gar nicht erreicht haben“ (138). Um nun diejenigen Formen des institutionell verursachten Leids zu identifizieren, die unabhängig von politischer Artikulation sozialer Bewegungen existieren, entfaltet Honneth eine kritische Gesellschaftstheorie auf der Grundlage einer ‚unabhängigen‘ Terminologie der Anerkennungskonzeption (vgl. 139, 148).

Honneth entwirft eine Phänomenologie der Anerkennung und der moralischen Verletzungen, der er das Dreistufenmodell der Hegelschen Anerkennungstheorie zu Grunde legt.<sup>1</sup> Demnach gibt es drei Anerkennungssphären, die sich bei der Entwicklung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft entwickelt haben und sich in verschiedenen Anerkennungsverhältnissen im Rahmen einer tripolaren Gerechtigkeitskonzeption (vgl. 213 f.) widerspiegeln: 1) Die familiäre Sphäre ist durch das Bedürfnisprinzip bestimmt, 2) die rechtliche Sphäre durch den Gleichheitsgrundsatz, 3) die staatliche Sphäre durch das Leistungs- beziehungsweise Verdienstprinzip. Anders als bei Hegel findet nicht nur zwischen den Sphären ein ‚Kampf um Anerkennung‘, um die Respektierung der stufenweise wachsenden Selbstauffassung der Subjekte statt, sondern die Sphären sind selbst durch interne Kämpfe charakterisiert, die einen normativen Geltungsüberhang mit strukturell transzendierender Wirkung besitzen. Das wesentliche Prinzip, das die Grammatik der Konflikte und ihre praktische Bewältigung bestimmt, ist das Prinzip der Rechtsgleichheit (vgl. 200 f.). Damit unterliegt Honneths Anerkennungsordnung dem Primat des Rechts und überschneidet sich dahingehend mit der Konzeption Frasers.

Beide Autoren entwickeln ihre Modelle auf der Grundlage des Gerechtigkeitskonzepts von John Rawls. Während Fraser die liberalistischen Grundprinzipien der individuellen Autonomie und des gleichen moralischen Wertes aller zur obersten Priorität erhebt und sich gegen eine Güterethik ausspricht, versucht Honneth, das Rawls'sche Modell substantiell zu erweitern, indem er das ‚ungebundene Selbst‘ in einen vorgesellschaftlichen Rahmen intersubjektiver Ansprüche einbindet und die Anerkennungserwartungen als normative Prin-

zipien zur Grundlage einer aristotelischen Ethik macht. Die normative Kraft seiner Gesamtkonzeption geht allerdings auch genau dort verloren, wo Honneth – wie Fraser zu Recht kritisiert (vgl. 232 ff.)<sup>2</sup> – die identitätspsychologische Seite inklusive der subjektiven Erfahrungen zu einer normativen Ausgangslage mit Universalisierbarkeitsanspruch macht. Frasers Kritik an Honneth richtet sich darüber hinaus gegen die Überstrapazierung des Anerkennungsbegriffs, den er bis zur Unkenntlichkeit aufblähe und damit „aus einer beschränkten, aber treffsicheren Handhabe der Gesellschaftskritik ein stumpfes Alltagsinstrument [macht], mit dem den Herausforderungen unserer Zeit nicht Herr zu werden ist“ (231). Frasers Versuch einer Entkräftung der Honnethschen Argumente auf empirischer Basis scheitert m. E. insofern, als sie versucht, moralische Gefühle zu filtern, die nicht das Resultat mangelnder Anerkennung sind, und dabei den Fehler begeht, selbst auf die Regeln der Honnethschen Anerkennungsgrammatik zurückzugreifen, und ihrer eigenen Gegenargumentation dabei den Boden entzieht (vgl. 233). Die versöhnenden Schlussworte der Gesamtkontroverse lauten, dass beide nach einem Mehrertrag an Gültigkeit suchen, um dem Ziel der Kritischen Theorie der Immanenz und Transzendenz gerecht zu werden (232), und ungeachtet interner Unklarheiten die Auffassung vertreten, dass das Ziel sozialer Gerechtigkeit die Schaffung von Sozialverhältnissen sei, in denen Subjekte in dem Sinn als vollwertige Mitglieder mit einbezogen sind, „daß sie ohne Scham und Demütigung ihre Lebensziele öffentlich vertreten und praktizieren können“ (298).

Susanne Schmetkamp (Bonn)

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch A. Honneth (1992), *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M.

<sup>2</sup> Vgl. außerdem M. Brumlik (2000), „Kontexte der Anerkennung – Kommentar zu Honneths *Moral jenseits von Aristoteles und Kant*“, in: W. Edelstein/G. Nummer-Winkler (Hgg.), *Moral im sozialen Kontext*, Frankfurt/M., 77–81.

Charles Taylor, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, 284 S., ISBN 3-518-29169-6.

Im Jahr 2002 erschienen beim Suhrkamp Verlag zwei Bände des kanadischen Philosophen Charles Taylor in deutscher Übersetzung. Der eine der beiden ist eine Monographie mit dem Titel *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* und stellt eine Auseinandersetzung mit den Theorien von William James und Emile Durkheim dar. Der andere Band, der hier besprochen wird, ist eine Aufsatzsammlung mit dem Titel *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*.

Wie Taylor selbst in seinem Vorwort ankündigt, knüpft er im Wesentlichen an die Thesen und Themen an, die sein Œuvre prägen und auf ein besonderes Interesse des Autors schließen lassen; zu diesen zählen: verschiedene Formen des politischen Liberalismus und die gesellschaftlichen Veränderungen und Implikationen, die Beschaffenheit der Moderne und ihre Besonderheit gegenüber vergangenen Zeiten, die Frage nach der besten demokratischen Staatsform bzw. die Bedingungen der politischen Staatsformen in der Moderne überhaupt, das Eingebundensein des Subjekts in die Gesellschaft, die moralische Verbundenheit des Subjekts und die Frage, inwieweit Religiosität eine einflussreiche Funktion in den modernen Gesellschaften einnehmen kann.

Diese Themen sind in ausführlicher und zusammenhängender Weise schon aus dem Hauptwerk Taylors *Die Quellen des Selbst – Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* bekannt. In diesem Band wendet er sich einerseits Einzelproblemen und Phänomenen zu, wie beispielsweise der veränderten Bewertung des Begriffs „Zivilgesellschaft“ oder „civil society“ (64–92). Andererseits führt er einige schon bekannte Thesen weiter aus oder verfeinert sie, wie beispielsweise seine Vorstellungen von einer „lebendigen Demokratie“ (24–29) oder das Selbstverständnis der modernen demokratischen Gesellschaften und ihre daraus resultierenden Probleme (93–139). Es fällt ins Auge, dass der Inhalt der einzelnen Aufsätze von der Betrachtung konkreter Probleme hin zu immer theoretischeren Abhandlungen übergeht, wobei die Betrachtungsebene immer abstrakter wird und sich immer mehr künstlerischen und kulturellen Aspekten zuwendet, wie man z.B. an der Analyse der „poietischen Kräfte“ (261) sehen kann.

In diesem 284 Seiten starken Kompendium findet sich in dem Aufsatz *Humanismus und moderne*

*Identität* (218–270) eine neuerliche Darstellung der Entwicklung des modernen Selbst so, wie wir die hermeneutische Rekonstruktion weitestgehend aus dem Hauptwerk *Die Quellen des Selbst* kennen. Dabei führt er die drei, in den *Quellen des Selbst* dargestellten, Entwicklungslinien ein, die das Selbstverständnis der Moderne prägen: die Innerlichkeit, das Desengagement und die Bejahung des gewöhnlichen Lebens. In diesem Band lautet die Übersetzung etwas anders; die drei Phasen heißen hier: „das innere Selbst“, „das distanzierte Subjekt“ und „die Bejahung des normalen Lebens“ (224). Zusammengefasst vermitteln diese Übersetzungen einen guten Eindruck dessen, was Taylors Anliegen überhaupt ausmacht. Unter Innerlichkeit bzw. dem inneren Selbst versteht Taylor den Verlust der kosmischen Ordnung, wie es sie noch bei Platon gab, und die darauf folgende Verlagerung der moralischen Quellen in den Menschen, so dass der Standpunkt der ersten Person an Wichtigkeit gewinnt; Taylor zufolge hat Augustinus entscheidende Schritte zur radikalen Reflexivität vollzogen. Nach Augustinus muss der Mensch sich selbst erst als Erkennenden bestimmen, um dann durch sich hindurch den Weg zu Gott zu finden. Auf diese Weise habe Augustinus den Grundstein für ein Selbstverständnis gelegt, das von dem Bild eines inneren und eines äußeren Selbst getragen wird. Um sich dieses Bild besser vorstellen zu können, denke man an die Psychoanalyse, die von der Vorstellung ausgeht, dass es verborgene Seiten im Subjekt gibt, die an die Oberfläche gebracht werden müssen. Die zweite Bewegung, das Desengagement, die mit Descartes beginnende Sicht auf die Welt und das Selbst, gipfelt in der Moderne in der instrumentellen Vernunft, die schon von Horkheimer und Adorno kritisiert wurde. Wesentlich für diese Sichtweise ist der Gedanke der Kontrolle, die der Geist über den Körper und die Leidenschaften ausübt. Der Blick auf die innere und die äußere Natur des Menschen ist distanziert. Als dritte Entwicklungslinie der Moderne führt Taylor die Bejahung des normalen Lebens (249 ff.) an. Im Fokus stehen hierbei die Bereiche des Lebens, die mit „Produktion und Reproduktion zu tun haben, also Arbeit, die Herstellung der für das Leben notwendigen Dinge, unser Leben als Geschlechtswesen, Ehe und Familie“ (249). Das Leben wird zum Wert an sich ohne weitere Attribute, die Bevorzugung bestimmter Lebensweisen wird aufgehoben und der Gedanke der (politischen) Gleichheit gefördert. Die hier nur knapp dargestellten Entwicklungslinien wirken nach Taylor alle bis in die Moderne hinein und charakterisieren sie, beschreiben zugleich aber auch ihr „Dilemma“ (261).

Ein aus diesem Selbstverständnis resultierendes Problem der Moderne, das er u. a. in dem Aufsatz *Liberaler Politik und Öffentlichkeit* (93–139) thematisiert, ist der Individualismus. Dieser Gedanke nimmt in Taylors Werk eine wichtige Stellung ein und ist zugleich ein Kritikpunkt an den modernen liberalen Gesellschaften. Der Individualismus ist einerseits das Selbstverständnis der modernen Akteure, die ihr eigenes Wohl und ihre Rechte in den Vordergrund rücken, andererseits nehmen die westlichen Demokratien darauf Rücksicht, indem die Rechtsstaatlichkeit insbesondere für den Schutz der individuellen Rechte zuständig ist. Taylor beschreibt in den Aufsätzen *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* (11–29), *Die Beschwörung der Civil Society* (64–92), *Liberaler Politik und Öffentlichkeit* (93–139) sowie in *Nationalismus und Moderne* (140–165) drei mögliche Folgen: 1. die Entfremdung des Bürgers von der Gesellschaft, 2. die Nicht-Gleichbehandlung der verschiedenen Gruppen innerhalb der Gemeinschaft und 3. die politische Zersplitterung (125–137). Um diesen Problemen entgegenzuwirken, schlägt er folgende Maßnahmen vor. Zu 1: Die politische Macht soll dezentralisiert werden, so dass verschiedene vertikale Ebenen für Entscheidungen zuständig sind. Damit soll dem willkürlichen Walten der Regierungen und der Einflussnahme der Lobbys Einhalt geboten werden (125 ff.). Zu 2: Alle Gruppen sollen ihre Bedürfnisse und Wünsche äußern können, und die Bevorzugung bestimmter Gruppen muss zur Verhinderung einer Spaltung der politischen Gemeinschaft eingedämmt werden, um den Prinzipien der Gleichheit und der Toleranz gerecht zu werden (128 f.). Zu 3: Die politische Zersplitterung, d. h. „dass die Bevölkerung immer weniger in der Lage ist, einen gemeinsamen Entschluss zu fassen und diesen in die Tat umzusetzen“ (130), ist ein schwer wiegendes Problem der modernen Gesellschaften. Taylor sieht eine Gefahr für das Gemeinwesen, wenn die Bürger sich nur noch für die Umsetzung von Partikularinteressen stark machen und das Gemeinwohl in den Hintergrund rücken. Dieser Prozess führt zwar zu einer Vielfalt an Möglichkeiten, enthält aber zugleich die Tendenz zu Widersprüchlichkeiten im Gesamtkonzept einer Gesellschaft in sich. Es wird dann auch immer schwerer, Lösungen für Probleme zu finden, die tatsächlich jeden Bürger angehen. Was Taylor zufolge gefördert werden muss, ist eine lebhaft politische Kultur, so dass die Bürger sich mit der politischen Gemeinschaft identifizieren können und es nicht zu dem Phänomen der „einsamen Masse“ (209) kommt. Taylor greift damit auf eine Lösung zurück, die sein Denken insgesamt bestimmt und die er ins-

besondere in seinem Essay *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* dargestellt hat, nämlich, dass Selbstverständigung und Horizontverschmelzung (im Sinne Gadamers) zu einem gelungenen Leben einer Gemeinschaft beitragen können.

Zur Theorie der Entstehung der Moderne trägt aber mehr bei. So stellt Taylor in den Aufsätzen *Die Moderne und die säkulare Zeit* (166–217) und *Nationalismus und Moderne* (140–165) das Phänomen der Säkularisierung als eines ihrer Wesensmerkmale in den Vordergrund. Säkularisierung bedeutet allerdings bei Taylor mehr als die geläufige und verkürzte Auffassung im Sinne einer Trennung von Kirche und Staat oder das Abstreifen religiöser Welterklärungsmodelle. Säkularisierung bedeutet bei ihm, dass religiöse Herleitungen des Selbstverständnisses und religiöse Moralvorstellungen im Alltag der modernen säkularen Gesellschaften keinen Platz mehr haben. Demnach findet ein „Abschneiden“ von jeglichen transzendenten Verweisungszusammenhängen, eine Art Abtrennung vom „Urmythos“, vom Schöpfungsgedanken, statt. Der Mensch verwirft die Rückbesinnung auf ein goldenes Zeitalter, um von dort aus sein Menschsein zu bestimmen als ein Glied in einer Kette; er schöpft stattdessen aus *sich* heraus. Das jeweils einzelne Subjekt schiebt sich an die Oberfläche und schafft sich neu aufgrund der Bindungen auf der horizontalen Ebene, die es selbst bestimmend und frei wählend eingeht. Was der Mensch demnach einbüßt, ist das Eingebundensein in den Verlauf der Menschheit, eine Identität, die sich aus der Vorgeschichte beispielsweise der eigenen Familie ableitet und damit eine Verbindung zu einer weit zurückreichenden Linie herstellt. Aus einem komplexen Weltverständnis, das auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt ist, wird das Interesse an der Welt reduziert auf die Verwirklichung der eigenen Möglichkeiten und den Fortschritt, der die Gesellschaft weiter voranbringen soll.

In seinem Artikel *Die Moderne und die säkulare Zeit* (166–217) führt Taylor aus, dass sich die Zeitvorstellung der Moderne wesentlich von der früherer Epochen unterscheidet. Er nennt diese unterschiedlichen Formen *kairotische* und *säkulare* bzw. *lineare* Zeit (166). „Kairotische Knoten“ (180) gibt es zwar in der heutigen Zeit auch immer wieder, wenn beispielsweise eine spontane Trauerverammlung stattfindet, also „Augenblicke, deren Wesen und Ort eine Umkehrung verlangen“ (ebd.), jedoch bestimmt diese Zeitvorstellung nicht unsere generelle Haltung gegenüber der Welt. Die *kairotische* Zeitvorstellung zeichnet sich dadurch aus, dass sie ein Denken in Zyklen fordert und eine Ver-

bindung zur Ewigkeit, zu einer „höheren Zeit“, sucht. Im *linearen* Zeitverständnis hingegen werden Ereignisse wie auf einem ‚Zeitstrahl‘ aufgereiht: Entweder geschehen Ereignisse gleichzeitig oder hintereinander. Taylor scheint der Moderne eine gewisse Leere zu attestieren, indem er in diesem Zusammenhang auf Benjamins Unterscheidung zwischen „homogener und leerer Zeit“ (186) hinweist. Er merkt an, dass auch hier der Gedanke der Kontrolle und der Ordnung eine Rolle spielt. Indem die Zeit linear betrachtet wird, ist sie besser zu durchschauen, sie kann gemessen werden und in „Zeitpäckchen“ eingeteilt werden; Zeit wird als ein Rohstoff betrachtet, „der nicht ‚vergeudet‘ werden darf“ (188).

So wie Taylor den Wandel des Zeitbegriffs betrachtet, wendet er sich auch einer anderen Frage zu, nämlich dem Gedanken der politischen Gleichheit, und setzt ihn explizit in Bezug zu dem oben ausgeführten (*kairotischen*) Zeitgedanken. Wenn der Mensch sich nicht mehr aus einer politischen Tradition herleitet, die auf einem mystischen, in grauer Vorzeit und von Gott besiegelten Akt der Schaffung eines Staates beruht, müssen andere Konzepte entwickelt werden. Ein Modell, das sich durchgesetzt hat und im modernen westlichen Denken tief verankert ist, ist der Gesellschaftsvertrag. Taylor weist an diesem Punkt darauf hin, dass wir einem Missverständnis erliegen, wenn wir glauben, dass wir unabhängig von metaphysischen Annahmen – seien es nationale oder politische – selbst Gesellschaften begründen könnten. Hier weist er insbesondere auf den Begriff der Nation, der die Herleitung aus einer Menschheitsgeschichte für den modernen Menschen ersetzt. Auch die modernen Gesellschaften suchen also nach dem Sinn und ihrer Legitimation. Taylor stellt fest, dass die Moderne geprägt ist von einer Angst vor der Sinnlosigkeit. Um diese Angst zu kompensieren, wird häufig die Religion als sinnstiftende Institution angeführt. Nach Erscheinen der *Quellen des Selbst* wurde Taylor von seinen Kritikern unterstellt, dass auch er die Religion für ein geeignetes Mittel halte, um die Zersplitterung des Sinnhorizontes zu heilen.

Von den in dieser Aufsatzsammlung ausgearbeiteten Themen sticht die Säkularisierungsthese am deutlichsten heraus. Zum einen deshalb, weil Taylor sich damit einem Thema widmet, das eine gewisse Aktualität hat und als Sinnbild vieler geistiger moderner „Errungenschaften“ gilt. Zum zweiten wird gerade an dieser Stelle eine Verschiebung im Denken bezüglich des Menschen und seiner Einstellung zur Natur deutlich. Dies wirkt sich dabei insbesondere auf das politisch-moralische

Denken aus, wie Taylor an mehreren Stellen eindrucksvoll nachzeichnet. Abschließend kann man sagen, dass Taylor in diesem Band eine gute Mischung aus Neuem und Altem bietet. In mancherlei Hinsicht bleibt er seinen Themen treu und arbeitet einzelne Thesen aus; andererseits versucht er immer wieder, eine komplexe Beschreibung der Moderne zu finden, die alle ihre Widersprüchlichkeiten und metaphysischen Überladenheiten enthält.

Gudrun Rohde (Bonn)

Wilfried Hinsch, *Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 2002, XIX + 341 S., ISBN 3-11-017626-2.

Bei dem Buch *Gerechtfertigte Ungleichheiten* handelt es sich um Wilfried Hinschs überarbeitete Münsteraner Habilitationsschrift. Inzwischen ist Hinsch zum Professor für Praktische Philosophie an der Universität Saarbrücken berufen worden. Er hat sich insbesondere einen Namen gemacht als Kenner des Werkes von John Rawls und Herausgeber der deutschen Übersetzungen seiner Schriften. So erschien beispielsweise unlängst in der beim de Gruyter Verlag unter der Ägide von Hinsch und Lutz Wingert ins Leben gerufenen Reihe „Ideen & Argumente“ Rawls' Schrift *Das Recht der Völker*, in welcher er seine berühmte Theorie der Gerechtigkeit auf Fragen internationaler Gerechtigkeit überträgt. In dieser Buchreihe ist auch Hinschs eigenes Buch erschienen.

Die Nähe zu Rawls macht sich – wenig überraschend – auch inhaltlich bemerkbar. Denn Hinsch verfolgt mit seiner Untersuchung im Wesentlichen das Ziel, das Differenzprinzip stimmig herzuleiten und zu begründen. Bekanntlich hatte Rawls in seine Gerechtigkeitsprinzipien die Formel integriert, soziale und ökonomische Ungleichheiten müssten sich zum größtmöglichen Vorteil der Schlechtestgestellten auswirken. Hinsch möchte nun dieses Prinzip auf eine gesicherte Grundlage stellen, indem er es aus der grundlegenden Idee der öffentlichen Rechtfertigung von Normen ableitet. Da jeder einer Verteilungsregel vernünftigerweise zustimmen können muss, kann laut Hinsch nur das Differenzprinzip auf allgemeine Zustimmung bauen.

Das erste Drittel des Buches ist der Exposition der Rawls'schen Grundthesen gewidmet. Zudem enthält es den negativen Part: die Zurückweisung des Begründungsversuchs über einen entscheidungstheoretischen Ansatz, wie er sich in der *Theorie der Gerechtigkeit* findet. In den Mittelkapi-

teilen stellt Hirsch die alternative Ableitung des Differenzprinzips von Joshua Cohen und schließlich seine eigene Begründungsbasis vor. Die damit erreichte Grundlage schreibt vor, dass Abweichungen von der Gleichverteilung prinzipiell rechtfertigungsbedürftig sind. Der gesamte letzte Teil befasst sich schließlich mit möglichen Gründen für solche Ungleichheiten: bedarfsbezogene, leistungsbezogene und prudenzielle Gründe. Im Ergebnis lässt Hirsch nur die ersten und letzten gelten, d. h. er wendet sich gegen leistungsbezogene Ansprüche auf Ungleichheit – genauer: er lässt sie dort nicht gelten, wo sie als moralische verstanden werden.

Rawls' Fundierung seiner Theorie im Modell der rationalen Entscheidung hat bereits für einigen Gesprächsstoff gesorgt. Früh schon wurde ihm vorgeworfen, er unterstelle den Personen, die hinter dem Schleier des Nichtwissens über die möglichen Gerechtigkeitsprinzipien zu urteilen hätten, eine übertriebene, ja irrationale Risikoaversion. Rawls glaubt nämlich, die Parteien im Urzustand würden einer so genannten Maximin-Strategie folgen, also annehmen, sie würden in der nachteiligsten sozialen Position enden. Unter dieser Annahme sei es rational, die Gerechtigkeitsprinzipien so zu wählen, dass sie die Position der Schlechtestgestellten so günstig wie möglich gestalten – kurz: sich für das Differenzprinzip auszusprechen. Hirsch räumt dieser Diskussion recht viel Platz ein, verteidigt Rawls zwar gegen einige Kritik, stimmt aber zu, dass die Begründung des Differenzprinzips zum Scheitern verurteilt ist, wenn man sich auf einen entscheidungstheoretischen Rahmen einlässt.

Hirsch ist darin zweifelsohne zuzustimmen, doch überrascht ein wenig die Nonchalance, mit der er den Rawls der *Theorie als rational-choice*-Theoretiker einführt. Schließlich schien Rawls bereits dort dem entscheidungstheoretischen Paradigma nur halbherzig zu folgen. Schwerer wiegt allerdings, dass sich Rawls in seinen späteren Schriften, größtenteils in Reaktion auf die von Hirsch vorgestellte Kritik, von diesem Modell ausdrücklich distanziert hat – er bezeichnet es dort als Fehler, seine Theorie als Teil einer rationalen Entscheidungstheorie dargestellt zu haben.<sup>1</sup> Rawls richtig verstandenes Begründungsprogramm wiederum, das um den zentralen Begriff des Vernünftigen (in ausdrücklicher Scheidung vom Rationalen) kreist, unterscheidet sich von Hirschs eigenem Vorschlag allenfalls in Nuancen. Also wozu der ganze Aufwand, eine Strategie zurückzuweisen, die Rawls selbst seit spätestens Mitte der achtziger Jahre gar nicht (mehr) vertrat?

Das zentrale Kapitel zur öffentlichen Rechtfertigung

von Normen bildet gewissermaßen das Scharnier zwischen dem destruktiven und dem konstruktiven Teil. Es leitet die von Hirsch als Default-Option bezeichnete Vorrangposition der Gleichverteilung ein. „Jedes Gesellschaftsmitglied hat den Anspruch, nur solche Normen befolgen zu müssen, denen es auf der Grundlage seiner wohlwollenden Überzeugungen und Interessen zustimmen kann“ (121). Nur so könne die Autonomie eines jeden Bürgers gewahrt bleiben; nur so würden sich alle als freie und gleiche moralische Personen betrachten. In Bezug auf die Rechtfertigung von Verteilungsregeln folgt daraus, dass niemand einer ungleichen Güterverteilung zustimmen würde, es sei denn, ihm könne ein vernünftiger Grund dafür genannt werden. Weil niemand ein Vorrecht auf mehr hat, bildet die Gleichverteilung die Präsomption.

Welche Gründe könnten Ungleichheiten rechtfertigen? Zunächst diskutiert Hirsch bedarfsbezogene Gründe am Beispiel der Hilfe in Notlagen. Das Differenzprinzip kommt auf dieser Stufe noch nicht zum Tragen, denn hier geht es um die Garantie dessen, was er das moralische Minimum nennt. Die Bedürfnisse von Personen sind Hirsch zufolge nicht allein durch anthropologische Konstanten wie Gesundheit und Sättigung festgelegt, sondern werden darüber hinaus aufgrund vernünftiger öffentlicher Konsense anerkannt. Begründete moralische Ansprüche auf Hilfe entstehen demnach nur unter der Voraussetzung, dass gemeinhin akzeptierte Wohlfahrtsmerkmale auf dem Spiel stehen. Zum moralischen Minimum können demnach durchaus kulturell geprägte Elemente gehören.

Mehr Widerspruch wird Hirsch wohl für die Infragestellung des Leistungsprinzips ernten. Schließlich halten es viele für ein unverzichtbares Moralprinzip. Hirsch lehnt es allerdings nicht rundweg ab. Zunächst unterscheidet er abgeleitete von nicht-abgeleiteten leistungsbezogenen Ansprüchen. Wenn etwa eine faire und allgemein vorteilhafte Vereinbarung über die Honorierung nach dem Leistungsprinzip getroffen wurde, dann ist dieser abgeleitete Anspruch einzuhalten.

Nicht-abgeleitete leistungsbezogene Ansprüche hingegen wären, wenn sie überzeugend begründet werden sollen, darauf angewiesen, einen eindeuti-

<sup>1</sup> Vgl. John Rawls, „Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch“, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt 1992, 273 f. Hirsch hat diese Aufsatzsammlung herausgegeben und den angegebenen Text zusammen mit Michael Anderheiden selbst übersetzt.

gen und öffentlich zu rechtfertigenden Maßstab der Leistung angeben zu können, mit dem der entsprechende Lohn berechnet werden könnte. Hinsch zufolge mangelt es daran allein schon aufgrund der in pluralistischen Gesellschaften vorherrschenden Uneinigkeit über die Bewertung individueller Leistung. Die übliche Lösung, den Markt darüber entscheiden zu lassen, sieht er ebenso mit gravierenden Mängeln behaftet. Abgesehen davon entsteht bei der leistungsbemessenen Ungleichverteilung natürlich die Schwierigkeit – insbesondere im Fall von kooperativ erzeugten Gütern –, die individuelle Leistung konkret festzustellen. Zu guter Letzt treten auch noch die moralische Willkürlichkeit der Verteilung von Leistungsfähigkeiten und die ungleich verteilten Leistungschancen hinzu. Eine größere Leistung ist somit höchst selten – allenfalls bei zu Grunde liegenden eigenen Entscheidungen – als moralisches Verdienst anzusehen. Das Leistungsprinzip kann nicht moralisch geadelt, wenn auch bisweilen aus Klugheitsgründen verteidigt werden.

Somit gewinnen die prudenziellen Gründe für Ungleichverteilungen bei Hinsch den entscheidenden Einfluss bei der Begründung des Differenzprinzips. Letztlich, so das Argument, werden alle vergleichsweise besser dastehen, wenn die gesellschaftliche Produktivität durch Leistungsanreize gesteigert wird. Damit haben wir eines der gängigen Argumente für den Kapitalismus und gegen den Sozialismus vor uns.

Schon gegen Rawls wurde vorgebracht, dass er mit seinem Differenzprinzip das egalitäre Ideal durch die Hintertür verabschiedet. Rawls hatte dagegen behauptet, es würden sich aufgrund der anderen Gerechtigkeitsprinzipien – gleiche Freiheiten und Chancengleichheit – de facto keine großen ökonomischen Ungleichheiten ergeben können. Wie auch immer man die möglichen sozialen Folgen des Differenzprinzips bewertet, man muss wohl auf jeden Fall mit dem Neid einiger Bürger rechnen, dessen gerechtigkeitstheoretische Aufwertung jedoch unter Philosophen selten auftritt. Insofern endet Hinschs Buch überraschend, nämlich mit einer kleinen Apologie des Neides: Man könne sich durchaus begründetermaßen gegen eine zu große ökonomische Ungleichheit wenden, auch wenn der geringere Abstand mit einer für alle vergleichsweise schlechteren Ausbeute der möglichen Produktivitätsgewinne einhergehen sollte.

Mir ist Hinschs Position sehr sympathisch – nicht weil ich sie teilen würde, sondern weil er wenigstens einen einigermaßen konsequenten Egalitarismus vertritt und nicht wie viele andere Egalitaristen eine völlig verwaschene Position. Bei ihm

weiß man wenigstens, woran man ist. Etwas schade finde ich allerdings, dass er sich gar nicht mit der interessanten aktuellen Debatte über das Differenzprinzip befasst, die von Jerry Cohen angestoßen wurde.<sup>2</sup> Doch sollen persönliche Vorlieben hier nicht weiter interessieren. Wer sich in umfassender Weise über das Rawls'sche Differenzprinzip und dessen Implikationen informieren will, ist mit Hinschs Buch bestens bedient.

Thomas Schramme (Mannheim)

Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München – Wien: Carl Hanser 2001, 446 S., ISBN 3-446-2007-3.

Was man so nicht von allen philosophischen Büchern wird sagen können: Das vorliegende Buch ist grundgescheit, philosophisch präzise, gut lesbar und überdies spannend geschrieben. Der Berliner Philosoph Peter Bieri liefert mit ihm einen wichtigen Beitrag zum Problem der Willensfreiheit. Dieses Thema ist ja nicht nur im Kontext der Ethik, etwa für die Begründung des Unterschieds von Verursachen und Handeln oder von ethischen Normen wie z. B. Verantwortlichkeit, von zentraler Bedeutung. Es wird gegenwärtig vor allem im Kontext der erkenntnistheoretischen Frage nach dem Verhältnis von Gehirn und Bewusstsein zwischen Philosophie und Neurobiologie höchst kontrovers diskutiert.

Bieris Überlegungen betreffen beide Problemlagen, wobei sie allerdings nur die erste ausdrücklich thematisieren. Sie sind die philosophische Resonanz auf seine Lektüre eines Romanklassikers (Dostojewskijs „Verbrechen und Strafe“) vornehmlich mit Erkenntnissen der analytischen Philosophie angloamerikanischer Provenienz. Vor allem sind es die bekannten Untersuchungen des amerikanischen Philosophen Harry G. Frankfurt zum Verhältnis von Personalität und Willensfreiheit und zur Idee der Handlung, die Bieri für seine Konzeptualisierung des Problems aufgreift und fruchtbar macht. Methodisch interessant ist die Weise, wie er logische Begriffsanalyse und konkrete Erfahrung miteinander abgleicht; inhaltlich besticht

<sup>2</sup> Cohens aktuelles Buch *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* fand zwar den Weg in Hinschs Literaturliste, wird aber im Text an keiner Stelle erwähnt. Das Gleiche gilt für die interessante Auseinandersetzung mit Rawls in Derek Parfitts *Equality or Priority*, The Lindley Lecture, University of Kansas 1995.



die Konsequenz, mit der der Vf. den Begriff des freien Willens aus dessen konventioneller Verklammerung mit dem Prädikat der Unbedingtheit herauslöst und demgegenüber gerade die Bedingtheit des Willens zur notwendigen Voraussetzung von dessen Freiheit erklärt. Mit dieser prononcierten und zugleich provokanten These setzt er sich in bewussten Gegensatz zur philosophischen Tradition, der Bedingtheit vielmehr als Kriterium für das Vorliegen eines unfreien Willens gegolten hat. Bieri kann – sehr nahe an Alltagsphänomenen entlang argumentierend – plausibel machen, dass es für das Vorliegen eines freien Willens nicht darauf ankommt, ob dieser bedingt oder unbedingt ist, sondern darauf, *wodurch* er bedingt ist. Seine These ist, dass Willensfreiheit ausschließlich auf der Bedingtheit des Willens durch unser Denken und Urteilen beruht: Wenn ich so will, wie ich urteile, bin ich frei.

Bieri gliedert sein Buch in drei Teile und zwei Intermezzi, die die ersten beiden Teile methodisch reflektieren: Der erste Teil („Bedingte Freiheit“) definiert im Anschluss an Frankfurt Wollen als handlungswirksames Wünschen und entfaltet die These, dass Wollen in dem Maß frei ist, als es durch Überlegen und Denken bedingt ist. Je mehr also rationales Überlegen das Wollen einer Person beeinflusst, desto freier ist sie. Umgekehrt lässt sich sagen, dass Unfreiheit des Willens dann vorliegt, wenn das Überlegen auf das Wollen keinen Einfluss nimmt oder nehmen kann bzw. sich eine Kluft zwischen Urteilen und Wollen auftut. Willensfreiheit ist demzufolge nicht ein Vermögen oder gar ein Besitz, über den ein Mensch gewissermaßen nach Belieben oder auf Dauer verfügen könnte, sondern ein Handwerk und eine Übung, etwas, was er entsprechend dem Grad, in dem sein Überlegen und seine kreative Phantasie auf sein Wollen Einfluss nehmen, ebenso sehr vervollkommen wie vernachlässigen kann. Was geschieht, wenn bei der Willensbildung das Nachdenken vernachlässigt oder übergangen wird, zeigt Bieri an verschiedenen Phänomenen der Unfreiheit präzise auf: etwa am Beispiel des Getriebenen, der nicht mehr Urheber und Autor seines Willens ist, weil er die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung verloren hat, oder am Beispiel des zwanghaften Willens, bei dem der betroffene Mensch seinen eigenen Willen als ihm fremd erfährt oder sich ihm gegenüber als ohnmächtig empfindet (wie es etwa bei Sucht oder Leistungszwang der Fall ist). Mit der Unfreiheit verbunden ist des Weiteren eine bestimmte Art der Zeiterfahrung, in der die Zukunft nicht mehr als offen erscheint. Vielmehr wird Zeit abhängig von der jeweiligen Form von Unfreiheit als flach, fremd

oder langweilig erfahren, wird aufgeschoben oder gar übersprungen.

Das anschließende erste Intermezzo („Ideen verstehen – Erfahrungen verstehen“) rekapituliert das, was im ersten Teil geschehen ist, auf methodischer Ebene. Es macht Bieris originellen Ansatz deutlich: die Verknüpfung von Begriffsanalyse und der Artikulation innerer Wahrnehmung. Mit Bezug auf Strawsons Konzeption einer deskriptiven Metaphysik geht es ihm zunächst darum zu zeigen, dass Begriffe so etwas wie von uns geschaffene Instrumente sind, über die wir verfügen müssen, um überhaupt Erfahrung von uns selbst und der Welt machen zu können. Insofern zielt die Frage „Was ist Willensfreiheit?“ nicht auf das Wesen bzw. die Essenz von Willensfreiheit, sondern auf den Beitrag, den der *Begriff* „Willensfreiheit“ zu unserer Erfahrung leistet. Begriffsanalyse alleine reicht aber Bieri zufolge nicht aus, um die vielfältigen Erfahrungen von Freiheit und Unfreiheit zu verstehen, die wir mit unserem Willen machen. Wir verfügen vielmehr über ein besonderes Vermögen zur Artikulation dieser Erfahrungen, welches Bieri „inhere Wahrnehmung“ nennt. Sie kommt authentisch vor allem im Medium des Erzählens unserer konkreten Freiheits- oder Unfreiheitserfahrungen zum Ausdruck – unabhängig davon, ob wir für sie die richtigen Worte finden oder nicht. Genau dieses Finden der richtigen Worte für den erlebten Unterschied zwischen der Freiheit und der Unfreiheit ist aber das Ziel von Bieris Unternehmen und der methodische Grund dafür, dass er sich erzählerisch z. B. mit der Romanfigur Raskolnikow so intensiv auseinandersetzt.

Der zweite Teil („Unbedingte Freiheit“) dient der kritischen Destruktion der Idee des unbedingt freien Willens als des „unbewegten Bewegers“ (wie ihn Roderick Chisholm in Anlehnung an Aristoteles' Gottesbegriff gekennzeichnet hat) und damit als Negativfolie der im ersten Teil entfalteten These. Bieri kann mittels Begriffsanalyse und Kritik der Alltagssprache zeigen, dass ein unbedingter Wille nicht bestimmt, nicht persönlich und damit überhaupt kein Wille wäre; dass er „wenn doch ein Wille, ein gänzlich fremd anmutender, bloß zufälliger, unberechenbarer, verrückter und unverständlicher Wille sein müßte“ (330). Da es aus begrifflichen Gründen unbedingte Freiheit nicht geben kann, kann die zu lösende philosophische Aufgabe nicht darin bestehen, die Tatsache der Freiheit zu *beweisen*, sondern einzig in dem Versuch, diagnostisch zu *verstehen*, wie sich Freiheit und Unfreiheit im Rahmen universeller Bedingtheit unterscheiden (vgl. 245). Aus dieser Perspektive erscheint auch die Annahme von so etwas wie einem „reinen Sub-

jekt“ als nicht haltbar. Es ist vielmehr die konkrete Person mit ihren vielfältigen Wünschen, an der sich die Analyse von Begriff und Phänomen der Willensfreiheit zu orientieren hat.

Das folgende zweite Intermezzo („Ideen mißverstehen – Erfahrungen mißverstehen“) kommentiert den zweiten Teil wiederum aus methodischer Sicht. Ging es im ersten Teil um das Verstehen von Ideen oder Erfahrungen, so im zweiten um die Aufklärung darüber, wie es zum Mißverstehen von Ideen oder Erfahrungen kommen kann. Man kann sowohl die Idee der Freiheit falsch lesen wie auch Erfahrungen der Freiheit missverstehen, und beide Arten von Mißverständnis stehen miteinander in Wechselwirkung. Als wirksamer Instrumente, diesen Mißverstehenszirkel zu durchbrechen, bedient sich Bieri der Mittel der Sprachanalyse, z.B. der Verfremdung von Wörtern, weiterhin des genauen und rigorosen Durchdenkens von Begriffen und begonnenen Gedankengängen auf ihre Konsequenzen hin sowie der Entwicklung der begrifflichen Differenzierungen im Ausgang von der sorgfältigen Betrachtung von konkreten Beispielen (und nicht umgekehrt!). Philosophie – so Bieri – ist von daher „wesentlich ein diagnostisches Verstehen möglicher Irrtümer“ (373).

Mit dem dritten Teil schließlich („Angeeignete Freiheit“) führt Bieri den ersten Teil weiter, indem er Bedingungen der individuellen Aneignung bedingter Freiheit untersucht. Erstens kommt es darauf an, den eigenen Willen zu artikulieren, wobei Bieri für die Klärung von Wünschen vor allem der Phantasie eine prominente Rolle insofern beimisst, als der bedingt freie Wille sich im inneren Ausschreiten eines Spielraums vorgestellter Möglichkeiten bildet (im Unterschied zur Handlungsfreiheit, bei der alles auf die tatsächlichen Möglichkeiten ankommt). Erforderlich ist zweitens ein kritisches Verstehen des eigenen Willens, für welches dessen lebensgeschichtliche Entstehung oft ein hilfreicher Schlüssel ist. Die dritte Bedingung für die Aneignung des Willens ist schließlich die bewertende Einstellung zu ihm, von der es zwei Ausprägungen gibt: Sie kann funktional am äußeren Erfolg oder aber substantiell am Selbstbild orientiert sein. Für die Willensfreiheit ist die zweite Form relevant: Die Entscheidung über die Frage, welchen Willen ich haben möchte, ist zugleich eine Entscheidung darüber, welche Art von Person ich sein möchte. Ein freier Wille als gebilligter Wille ist somit ein Wille, mit dem ich mich identifizieren kann, und in dem Wunsch und Selbstbild vollkommen übereinstimmen. Insofern kann der dritte Teil als eine Entwurfskizze psychologischer Identität gelesen werden.

Überblickt man Bieris Buch im Ganzen, so ist zu sagen, dass es eine außergewöhnlich differenzierte und sensible Darstellung des Willensfreiheitsproblems gibt, die sich zudem wie eine Art Problemerkrimi liest. Zwei Punkte der Kritik seien abschließend noch erwähnt:

1. Bieri gewinnt eine neue Perspektive auf das Problem der Willensfreiheit dadurch, dass er den Versuch, ihre Existenz zu *beweisen*, erfolgreich durch den Versuch ersetzt, begrifflich möglichst präzise zu *beschreiben*, was wir erfahren, wenn wir unseren Willen als frei oder unfrei erleben. Aus dieser Perspektive wird als die für das Vorliegen von Freiheit zentrale Instanz das praktische Überlegen neu entdeckt, welches als Faktum des alltäglichen Lebens keines Beweises, sondern nur der Aufklärung bedarf. Kritisch anzumerken ist, dass vor Bieri bereits Ernst Tugendhat ein solches Konzept der Willensfreiheit am Leitfaden des Begriffs der Zurechnungsfähigkeit für die Bereiche des praktischen Überlegens, des Moralischen und des Strafrechts präzisiert entwickelt hat, ohne dass sich bei Bieri, der im Quellenanhang mit Literaturhinweisen nicht geizt, ein Hinweis hierauf fände (vgl. E. Tugendhat: Der Begriff der Willensfreiheit, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1992, 334–351). Tugendhat weist u. a. auch darauf hin, dass „Autonomie in diesem ganz schwachen Sinn“ heute von vielen als das einzige Ziel einer richtigen Erziehung und Selbsterziehung angesehen werde (ebd. 340 f.). Bieris Buch kann man als intelligente Entfaltung und Weiterführung dieser und anderer Impulse Tugendhats lesen.

2. Innovativ ist Bieris argumentatives Beharren auf der Bedingtheit von Freiheit, und interessant sind die Konsequenzen, die sich hieraus ziehen lassen. So bedingt etwa die Dependenz der Willensfreiheit von praktischer Überlegung eine Metamorphose des Subjekts: Um es zu retten, ist – so ergibt sich – dessen Verwandlung in Person erforderlich. Hier lässt sich in Richtung eines Konzepts voluntativer Identität weiterdenken.

Siebert Peetz (Weingarten)

Bernard N. Schumacher (Hg.), *Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts (= Klassiker Auslegen, Bd. 22)*, Berlin: Akademie 2003, 267 S., ISBN 3-05-003236-7.

Wenn es einem auf den ersten Blick gleich dreimal entgegenspringt – im Klappentext, im Vorwort und in der Einführung des Herausgebers – dann muss es ja stimmen: „Jean-Paul Sartre ist unbestritten eine herausragende Gestalt der zeitgenössi-

schen Philosophie“. Deshalb hat er es auch verdient, mit seinem frühen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* (SN) in die von Otfried Höffe herausgegebene Reihe ‚Klassiker Auslegen‘ aufgenommen zu werden. Wohl wahr. Merkwürdig nur, dass Sartre zwar der französische Autor ist, „der im XX. Jh. am meisten studiert wird“ (1), dass SN dennoch „selten auf den Lehrplänen der Universitäten“ (3) steht. Eine Diskrepanz, zu der man gerne mehr erfahren hätte.

Dass Sartre im deutschsprachigen Raum nicht der ForscherInnen liebstes Kind ist, zeigt sich auch an der Auswahl der Autoren und einer Autorin, die das Buch interpretieren. Zwar sind Axel Honneth, Paul Janssen, Peter Kampits, Jean-Christophe Merle, Annemarie Pieper und Michael Theunissen keine Unbekannten. Die ‚Big Names‘ der Sartre-Forschung kommen allerdings nicht aus Deutschland: Peter Caws, Thomas R. Flynn, Leo Fretz, Alain Renaut und Ronald Santoni (alle Beiträge, außer dem von Fretz, übersetzt von Peter Mosberger).

Janssen fällt die Aufgabe zu, sich durch die komplizierte Einleitung zu arbeiten (SN 9–45). Leider kommt damit ein Autor zu Wort, der selbst keine einfache Sprache pflegt. An Sartre kritisiert er eine „philosophische Voreingenommenheit“, die bei ihm selbst allerdings nicht weniger zu spüren ist. Vieles an Sartres Konzeption des Seins kommt ihm „merkwürdig“, „fragwürdig“ oder gar „dubios“ vor. Sein Fazit: Wenn das, was Sartre meint, bedeutet, dass sich mit der „Evolution [?] des lebendigen Sprachwesens Mensch [...] etwas erzeugt [hat], das einen ‚Sinn‘ (von Sein) nötig hat, den die Welt, aus der es hervorgegangen ist, nicht aufweist“, dann könne dieser „antimetaphysischen und antitheologischen Grundtendenz“ in Sartres frühem Hauptwerk „jedermann zustimmen“. Diese Akzeptanz ließe sich jedoch auch „ohne den Ballast des [sic] ontologischen Seins-Nicht-Seins-Bezüge vollziehen“ (43). Einzig von ihm verwandte ‚Sekundär‘literatur: Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*.

In dem Aufsatz von Caws, *Der Ursprung der Negation* (SN 49–118), diskutiert dieser die Auseinandersetzung Sartres mit Hegels „dialektischer Negation“ und Heideggers Begriff des „Nichts“, bevor er Sartres eigene Erklärung vorstellt. Anschließend erläutert er die Angst und zwei „Beruhigungsstrategie[n]“, mit Hilfe derer sich der Mensch davor schützen will: Die Erfindung eines „Tiefen-Ichs“ und die Unaufrichtigkeit. Eher beiläufig erwähnt er, dass man letztere – im Gegensatz zum präreflexiven – auch „postreflexives *Cogito*“ (59) nennen könne. Während die Negation für die Unaufrichtigkeit konstitutiv sei, gebe es „im präreflexiven Fall noch keine Spur von Negation“ – eine nicht ganz

unumstrittene These. Abschließend geht Caws auf das „Schicksal“ von Sartres Theorie ein und fokussiert dabei auf die immer wieder gestellte Frage, ob Sartre dem, was er von anderen übernommen habe, gerecht werde. Seine Antwort: „Wenn er Hegel zitiert, dann nimmt er etwas, das er will, von dem, was er in Hegel zu finden glaubt [...]. Und sogar, wenn es nicht wirklich in Hegel stecken sollte (aber wer kann schon sagen, was wirklich in Hegel ist?) – was macht es, er will es doch und wird es für seine eigenen Zwecke brauchen.“ (61)

Mit dem schon von Caws thematisierten Begriff der Unaufrichtigkeit (SN 119–160) setzt sich ein Spezialist auseinander: Santoni. Ohne Umschweife steuert er dabei das zentrale Problem an, die Frage, wie es angesichts der von Sartre behaupteten Durchsichtigkeit des Bewusstseins möglich ist, sich selbst zu belügen. Um dies zu klären, bedürfe es der Analyse des im französischen Ausdruck für Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*) enthaltenen Begriffs „Glaube“. „Unaufrichtigkeit“ erweist sich dann als „Akzeptieren des Umstandes, dass man nicht *vollständig* ‚überredet‘ ist, sogar wenn man sich für ‚überredet‘ oder ‚überzeugt‘ hält“ (72). In Auseinandersetzung mit seinen KritikerInnen stellt Santoni erneut die Frage, inwieweit die Unaufrichtigkeit „zynisch“ genannt werden kann, und verteidigt seine „Minderheits-Interpretation“ (77): Wenn das unaufrichtige Bewusstsein ‚will‘ oder ‚entscheidet‘ – „dann kann es kaum ein völlig unreflexiver Entwurf“ (ebd.) – und damit auch zynisch sein.

Den „unmittelbaren Strukturen des Für-sich“ (SN 163–215) widmet sich Renaut mit seinem Beitrag ‚*Von der Subjektivität ausgehen*‘. Er sieht in Sartres Theorie nicht nur eine „mehr oder weniger überzeugende“ Theorie des Subjekts, sondern zugleich „die philosophisch letzten Gründe von Sartres markantem Interesse am Problem der Moral“ (84). Dafür, dass Sartres Ontologie „im Bereich der Moralphilosophie“ (92) ihre Vollendung finde, führt er allerdings zwei unterschiedliche Gründe an, von denen man nicht erfährt, ob und wie sie zusammenhängen: Einerseits die interpersonale Neubestimmung des cartesianischen *Cogito*, insofern „die Beziehung zum anderen konstitutiv für die Beziehung zu sich selbst“ (92) wird. Andererseits die Tatsache, dass für das Selbstbewusstsein der „Wert“ konstitutiv und es daher „eigentlich moralisches Bewusstsein“ (97) ist. Bezüglich der Intersubjektivität bleibt Renaut allerdings skeptisch. Seine bange Frage, ob sich Freiheit nicht „auf die pure einfache Individualität“ reduziere (99), lässt eher daran zweifeln, ob für Renaut Sartres interpersonale Neubestimmung des *Cogito* nicht doch an den Klippen des Solipsismus zerschellt.

Kurz und knapp geht es zunächst bei *Theunissen* zu, der sich mit Sartres Analysen der Temporalität auseinandersetzt (SN 216–321). Die *Phänomenologie der drei Zeitdimensionen* und die *Ontologie der (statischen und dynamischen) Temporalität* werden im Stakkatostil abgehandelt. Etwas mehr Zeit nimmt er sich, wenn es um die *Ursprüngliche und psychische Zeitlichkeit: Die Reflexion* geht. Hier zeigt er vor allem den zwiespältigen Charakter der psychischen Zeitlichkeit auf. Einerseits ist die Psyche oder das Ego für Sartre ein bloßes Konstrukt, eine Illusion. Zugleich ist sie jedoch „mehr als eine Illusion“ (108), insofern sie sich immer dann vor das präreflexive Bewusstsein schiebt, wenn es sich selbst erkennen will. *Das ungelöste Problem* sieht Theunissen darin, dass Sartre zwar mithilfe der Dialektik Hegels eine transsubjektive Zeit etablieren will, dann jedoch die Temporalität wieder auf die Zeitlichkeit des Subjekts reduziert.

Mit der *Transzendenz* (SN 322–401) beschäftigt sich Fretz in seiner nah am Text orientierten und anschaulich gestalteten Interpretation. Nachdem er zunächst die Funktion der unterschiedlichen Negationen aufgezeigt hat, handelt er in den sich anschließenden Abschnitten *Qualität und Quantität*, *Potentialität und Utensilität*, *Die Weltzeit* sowie *Die Erkenntnis* ab, jeweils unter der Fragestellung, in welcher Weise die Negation(en) für diese erkenntnistheoretischen Aspekte relevant werden und wie sich letztere mit Sartres Konzeption der Zeitlichkeit verbinden. Sartres „materialistische Position“ werde in SN „kaum eingehend erörtert“ – dies geschehe erst in der *Kritik der dialektischen Vernunft* (133).

Honneth stellt Sartres Interpersonalitätstheorie vor (SN 405–538), die Frage nach den „other minds“ (in einer Fußnote, in der er den Sammelband von Christina Howells bezüglich der analytischen Klärungsversuche als „eher enttäuschend“ kritisiert, findet sich dabei eine thematisch interessante Verwechslung: Das Cambridge-„Companion“ wird zum „Compagnion“, 134). Übersichtlich und prägnant wird Sartres Kritik an jenen Ansätzen vorgestellt, die den Zugang zum anderen Menschen über die Erkenntnis suchen. Im folgenden Schritt analysiert Honneth die berühmte Schlüssel(och)szene, um abschließend die (von ihm kritisierte und titelgebende) *Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung* zu erörtern. Diese ergibt sich für ihn daraus, dass die ontologischen Grundbegriffe daseinsphänomenologisch umgedeutet werden (152, 156). Problematisch ist Honneths prinzipiell interessanter Versuch, Sartres Grundannahmen mit denen des Pragmatismus in Übereinstimmung zu bringen, wenn er das Phäno-

men der Scham als Übernahme der Perspektive des Anderen durch das erblickte Subjekt beschreibt (vgl. 147, 159, 151). Problematisch, weil Sartre selbst dies ablehnt: die durch den Blick des Anderen verliehene „Natur“ entgeht dem Subjekt und ist „als solche unerkennbar“ (SN 473).

Die Ausführungen des Herausgebers Schumacher beschäftigen sich mit der *Phänomenologie des menschlichen Körpers* (SN 539–632), dem Körper als Für-sich-sein, dem Körper-für-Andere und dem Körper als durch den Anderen als Körper erkannten. Nachdem er sich zunächst auf eine neutrale Darstellung beschränkt, kommt das Urteil am Ende seines Beitrages etwas überraschend – hier wären einige erläuternde Sätze hilfreich gewesen. Warum Sartres Versuch, den cartesianischen Dualismus von Körper und Seele zu überwinden, scheitert, wird nicht klar – auch nicht, ob dies für alle drei Dimensionen des Körpers gelten soll.

Während Honneth den negativen Befund von Sartres Sozialphilosophie auf die Umdeutung ontologischer Grundbegriffe zurückführt, meint Flynn, der sich mit den *konkreten Beziehungen zu Anderen* (SN 633–748) befasst, dass sich der soziale Pessimismus in SN nur überwinden lasse, wenn man die „scheinbar zeitlose Analyse“ auf „Beziehungen in einer de facto ausbeuterischen und unterdrückenden Gesellschaft“ beschränke (178). Anders als in der *Kritik der dialektischen Vernunft* erreiche Sartre in SN keine „positive Gegenseitigkeit“ (181). Der Blick auf SN vor dem Hintergrund von Sartres Gesamtwerk ermöglicht Flynn eine souveräne Interpretation von Sartres früher Sozialphilosophie. Trotz deren Schwächen, die er vor allem auf das „visuelle Modell interpersonaler Beziehungen“ zurückführt und in Sartres Unfähigkeit sieht, „den tatsächlichen sozialen Beziehungen auf einer anderen als der psychologischen Ebene gerecht zu werden“, sei dieses Kapitel „reich an psychologischen Einblicken“ (192).

Der Versuch Piepers, Sartres Handlungstheorie (SN 753–833) mit Aristoteles' Konzeption der Praxis zu vergleichen, verursacht eine gewisse Ratlosigkeit. Während es zunächst heißt, dass sich die in der *Nikomachischen Ethik* herausgestellten Handlungselemente „allesamt auch in Sartres Strukturmodell“ menschlichen Handelns wiederfinden (196), bleibt von dieser Übereinstimmung letztlich kaum etwas übrig. Nach „Vernunft“ oder gar „praktischer Vernunft“, von der Pieper in Zusammenhang mit Sartres Theorie recht unbekümmert spricht, sucht man außerdem in SN vergeblich – ebenso vergeblich wie nach einem Zweck als „Gesollte[n]“ (197). Interessanter und fruchtbarer ist es, wenn sie abschließend die Konzeption des Ur-

entwurfs mit der „ethischen Selbstwahl“ in Kierkegaards *Entweder/Oder* vergleicht (206 f.).

Die *Grundlose Freiheit* behandelt Kampits und setzt sich dabei mit der Spannung von Freiheit und Faktizität auseinander (SN 833–955). Die Sartresche Denkfigur, nach der die Faktizität des Gegebenen immer nur im Lichte der Freiheit erscheinen kann, interpretiert Kampits als *Deutung*: „Wir begegnen [...] nie einem rohen Faktum, sondern immer im Lichte unserer Freiheit gedeutetem Gegebenen“ (212) – eine Interpretation, die man angesichts des von Sartre auch verwendeten Begriffs der „Konstitution“ des Faktischen durch das Fürsich zumindest hätte problematisieren können. Kampits interpretiert Sartres Ausführungen zur Faktizität zudem dahingehend, dass Sartre damit verschiedene „Einwände gegen diese Freiheitskonzeption [...] entkräften“ (211) wolle. Dies führt ihn zu der Auffassung, dass dessen Ausführungen „eine extrem subjektivistische Grundhaltung und die Freiheit als unbegrenzt, durch keine Gegebenheit beschränkt“ zeigten (222). Ein bekannter Vorwurf, der durch Wiederholung nicht richtiger wird. Es ist fraglich, ob es Sartre darum geht, „die Beschränkungen der Freiheit zu eliminieren“ (222), und nicht vielmehr darum, das Spannungsfeld von Freiheit und Faktizität auszuleuchten.

Dem Kapitel über die existentielle Psychoanalyse (SN 956–1072, nicht 1572, wie es versehentlich heißt) widmet sich Merle. Das Ergebnis seiner Interpretation: „Dass Sartres existentielle Psychoanalyse [...] keine nennenswerte Wirkungsgeschichte gehabt hat, ist weder verwunderlich noch zu bedauern.“ (243) Sartre sei es weder gelungen, „das Unbewusste als Fiktion“ zu entlarven, noch könne er eine Methode der Psychoanalyse liefern (235). Möglicherweise ist Merles Urteil in der Annahme begründet, es handle sich bei Sartres

Psychoanalyse „genauso wie die Freudsche Psychoanalyse“ um „eine Therapie“ (228), um eine ärztliche Heilmethode also. Damit unterstellt er der existentiellen Psychoanalyse eine therapeutische Funktion und kritisiert sie dann, das dazu Notwendige nicht zu liefern. Das klingt in den Ohren der Rez. so, als mache man Sokrates den Vorwurf, dass er bei seiner „Hebammenkunst“ weder eine Geburtszange verwende noch Schwangerschaftskurse besuche. Ein Blick in Santonis Beitrag zur Unaufrichtigkeit hätte Merle schließlich davon abhalten können, diese auf das „Geschmacksurteil“ zu reduzieren, für Sartre angeblich „das ganze moralische Urteil“ (239).

Im Anhang finden sich eine Auswahlbibliographie, ein Personen- und Sachregister sowie Hinweise zu den „Autoren“. Eine sorgfältigere Korrektur hätte dem Band sicher gut getan, auch die Erläuterung der Rechtschreibung, die, ganz in Schweizer Manier, durchgehend „ss“ verwendet (selbst in Primärzitat) – für einen Verlag im deutschsprachigen Raum eher verwirrend. Auch in stilistischer Hinsicht finden sich einige Merkwürdigkeiten, die man hätte vermeiden können („Und da jedes erscheinende Glied (existierend) seiend ist, sind sie alle als dem Sein nach absent zu indizieren“ (33), „soll man sich davon bewusst sein“ (116), „Das ‚es gibt‘ wird benachdruckt“ (133) oder „das Kaputtwerden des Fahrrads“ (215)).

„Eine [...] kritische Erneuerung“, so merkt Caws in seinem Beitrag an, „ist, nehme ich an, auch das Ziel der gegenwärtigen Neulektüre von *Das Sein und das Nichts* im Rahmen dieses Buches“ (Caws, 62). Eine Neulektüre findet zwar nicht statt, dennoch bietet der Band eine in einigen Beiträgen interessante Auseinandersetzung mit diesem „Klassiker“ der Philosophie.

Dorothea Wildenburg (Marburg)