

BUCHBESPRECHUNGEN

James Warren, Epicurus and Democritean Ethics: an archaeology of ataraxia (= *Cambridge Classical Studies*), Cambridge: Cambridge University Press 2002, 241 S., ISBN 0-521-81369-7.

In der Epikurforschung ist unumstritten, dass Demokrits Naturphilosophie – und zwar besonders sein atomistisches Weltbild – entscheidenden Einfluss auf Epikurs Erkenntnistheorie und auf seine Physik hatte. James Warren hat sich in der aus seiner Dissertation hervorgegangenen Studie zur Aufgabe gemacht, einen anderen, bislang noch nicht untersuchten Aspekt des Verhältnisses zwischen Epikur und Demokrit zu beleuchten. Warren zufolge trägt nicht nur Epikurs Naturphilosophie demokriteische Züge; insbesondere die epikureische Ethik, so der Vf., steht in der Tradition derjenigen Demokrits und seiner philosophischen Nachfolge. Um einen echten Beitrag zur Epikurforschung zu leisten, gelte es daher, den philosophischen Hintergrund von Epikurs eudämonistischer Ethik zu thematisieren und d.h., die Philosophie Epikurs mit derjenigen philosophischen Tradition zu verbinden, die in Demokrits atomistischer Schule begründet ist (1). Dadurch, so der Vf., lässt sich ein bisher nicht erlangter Erkenntnisgewinn erzielen, der uns den Weg ebnet für ein tieferes, besseres Verständnis der epikureischen Ethik insgesamt, sowie ihres zentralen Begriffs der *ataraxia* im Besonderen (2).

Augenfällig ist zunächst der Untertitel des Buches, demzufolge es sich bei Warrens Studie um eine „archaeology“ handelt. Dieser Terminus, so der Vf., soll nicht etwa an die Foucault'sche Verwendung des Ausdrucks erinnern, sondern das eigene methodische Vorgehen metaphorisch beschreiben und charakterisieren: eine stufenweise Enthüllung – „a gradual disclosure“ – bzw. eine Abtragung derjenigen „Schichten“, die sich gleichsam über die Zeit hinweg auf Begriffen und Konzeptionen abgesetzt haben (2). Nicht nur das generelle Vorhaben Warrens wirkt viel versprechend, sondern gerade auch diese Ankündigung: beschreibt sie doch die für die Untersuchung jeder nur noch fragmentarisch vorhandenen philosophischen Lehre vorsichtige, philologisch und philosophisch wünschenswerte Methode. Doch obwohl Warren sich in der Tat der für Klassische Philologen typischen, sorgfältigen Vorgehensweise der Text-

entschlüsselung bedient, sowie viel Material kenntnisreich aufbereitet, kann er seinen Anspruch insgesamt nicht einlösen. Zwar befasst sich Warren tatsächlich mit all den so genannten „Abderiten“ (21), die er durch die von Clemens von Alexandrien in den *Stromateis* vorgenommene Aufzählung klassifiziert: mit Demokrit selbst, mit Anaxarchos, Pyrrho und Timon, mit Polystratos, Hekataios sowie Nausiphanes. Jedoch tut er dies *en détail* weder hinsichtlich ihrer ethischen Theorien und im Vergleich mit Epikur, noch mit Bezug auf den *ataraxia*-Begriff – was der Leser dem Untertitel und Warrens Ankündigungen zufolge allerdings erwartet hätte. Ohne Frage überzeugt Warrens – die angelsächsische Philosophie insgesamt so bezeichnender – leserlicher und leichter Stil. Und ohne Frage beeindruckt und überzeugen auch seine ausgezeichnete Quellenkenntnis, seine Technik der Aufschlüsselung von Fragmenten, sowie sein Wissensschatz bezüglich der antiken Philosophie insgesamt. Denn einerseits erschließt Warren einzelne Fragmente durch eine ausgesprochen kleinteilige, textkritische Analyse – ein angesichts der Quellensituation der Hellenistischen Philosophie unabdingbares Verfahren –, andererseits aber vermag er auch Querverbindungen bis hin zu Platon zu ziehen und ordnet auf diese Weise die Philosophie der Demokriteischen Tradition in den Kontext der gesamten antiken Philosophie ein. Jedoch wird derjenige enttäuscht werden, der sich von Warrens Studie Aufschluss verspricht über die demokriteische Ethik mit ihren Zentralbegriffen der *euthymia* und *athambia*, über die Rezeption dieser Begriffe durch eben die Abderiten, sowie über die epikureische *ataraxia*, welche Warren als von der demokriteischen *euthymia* inspiriert darstellt¹. Und zwar, weil die Studie sich vornehmlich – und leider entgegen der Ankündigung des Vf. – mit der Naturphilosophie, mit der Epistemologie und mit der Metaphysik der einzelnen, von ihm klassifizierten Abderiten beschäftigt, nicht aber mit deren Ethiken und ihrem Zusammenhang mit Epikurs Ansatz.

Doch zu einer genaueren Betrachtung. Nach einer Einleitung in die Fragestellung im ersten Ka-

¹ Dies sieht auch schon Tim O'Keefe in seiner Rezension der Studie in den *Notre Dame Philosophical Reviews* 2003.05.03.

pitel beginnt das zweite Kapitel viel versprechend und setzt das archäologische Vorhaben am überzeugendsten um. Hier untersucht der Vf. im Anschluss an seine Einführung der Abderiten, die bereits zu Beginn der Studie erfolgte, einige Aspekte der Demokriteischen Ethik und konzentriert sich vor allen Dingen auf die Darstellung des für die *ataraxia* bzw. die *tranquillitas* bedeutsamen Wortfeldes: *galênê*, *hêsychia*, *akataplêxia*; hierbei wirft er die interessante Frage auf, ob Epikurs *ataraxia* von den gleichen „positiven Konnotationen“ geprägt ist, die auch die Demokriteische *euthymia* auszeichnen – selbst wenn man Erstere nicht als direkt von der Letzteren abgeleitet begreifen dürfe (35 f.). Und in der Tat ist diese Frage nicht nur für sich von Interesse; vielmehr verspricht ihre Diskussion und Beantwortung viel für eine Aufklärung der Epikureischen Terminologie und besonders des *ataraxia*-Begriffs. Doch leider diskutiert der Vf. diese Frage weder ausführlich, noch versucht er, sie zu beantworten. Vielmehr bestätigt er nur die innerhalb der Forschung bereits bekannte Einsicht, dass Demokrit in seiner Ethik keinen systematischen Eudämonismus vertritt (44). Nach der am Beginn der Studie erfolgten Zitation des bereits erwähnten Fragments von Clemens von Alexandrien, das uns Aufschluss darüber gibt, dass Demokrit das *telos* als *euthymia* bezeichnet oder auch als *euestô*, Hekataios es als *autarkeia*, Apollodotes als *psychagôgia* und Nausiphanes als *akataplêxia*, hätte es sich angeboten, genau diese Begriffstradition mit Blick auf die Epikureische *ataraxia* zu verfolgen, zu untersuchen und fruchtbar zu machen. Doch gerade hier löst Warren seinen Anspruch, dem Leser eine „archaeology of *ataraxia*“ zu präsentieren, nicht ein. Zwar verfolgt das materialreiche Kapitel Ähnlichkeiten zwischen Epikurs und Demokrits ethischen Konzeptionen und Terminologien und bietet zusätzlich die Aufbereitung der spannenden Demokriteischen Unterscheidung zwischen *terpsis* und *hêdonê*; doch weder werden diese Aspekte fruchtbar gemacht für ein Verständnis von Demokrits undifferenzierter Verwendung der Ausdrücke *euthymia*, *athambia* und *euestô*, noch für einen detaillierten und kritischen Vergleich mit Epikurs *ataraxia*, noch für die Auswirkungen dieser Terminologien auf Epikurs ethische Konzeption insgesamt. Angesichts solchen Materials wäre unbedingt zu untersuchen gewesen, inwiefern Epikurs *ataraxia* tatsächlich nicht nur der *euthymia* Demokrits, sondern auch der *autarkeia* des Hekataios oder der *psychagôgia* des Apollodotes gleicht; oder auch, inwiefern sich aus Demokrits Unterscheidung zwischen *terpsis* – der von ihm anscheinend bevorzugten Lustart (vgl. 48 ff.) – und *hêdonê*

etwas gewinnen lässt für Epikurs Betonung einer ‚eigentlichen‘ oder ‚richtigen‘ Lust, so wie beispielsweise im *Brief an Menoikeus* (129; 132). Würde sich zeigen lassen, dass Epikurs Lustbegriff tatsächlich eher im Sinne der Demokriteischen *terpsis* aufzufassen ist und dass seine *ataraxia* weiterhin weniger als eine Art von Lust, sondern eher als eine spezifische Form der *autarkeia* bzw. der *adiaphora* interpretiert werden muss, wäre tatsächlich Neues, um nicht zu sagen Phänomenales für ein Verständnis der Epikureischen Ethik herausgearbeitet und gewonnen.

Warrens Studie bietet aufgrund der Aufbereitung dieser Materialien klarerweise die Basis für eine Neuinterpretation der Epikureischen Ethik; doch leider schöpft der Vf. seine Möglichkeiten nicht aus. Gerade das vierte Kapitel, das sich mit Pyrrhos und Timons Ideal einer – so der Vf. – „in-humanen *adiaphora*“ beschäftigt (86–128), fordert eine Debatte über die Differenz bzw. Parallelität von Epikureischer *ataraxia* und Pyrrhonischer *adiaphora* erneut geradezu heraus, die aber, wenigstens im Detail, auch hier wieder unterbleibt. Stattdessen konzentriert sich der Vf. auf die – seiner Meinung nach letzten Endes nicht diskreditierende – Symbolik des Schweines innerhalb der Pyrrhonischen Ethik sowie für Pyrrho selbst. Die Untersuchung diesen Aspekts wird dann im fünften Kapitel – „Polystratos und Epikureische Schweine“ – fortgeführt, trägt jedoch, soweit ich sehen kann, auch hier wieder weder zu einem tieferen Verständnis der Pyrrhonischen noch der Epikureischen Ethik bei. *Per se* ist zwar die Erläuterung der ‚Schweine-Symbolik‘, wie überhaupt jede Darstellung und Fragmentuntersuchung in Warrens Studie, nicht überflüssig oder abzulehnen. Jedoch schöpft der Vf. das Material nie systematisch und hinreichend aus; und zwar gemessen an seinem Vorhaben, eine „Archäologie der *ataraxia*“ und damit ein tieferes Verständnis der Epikureischen Ethik zu liefern.

Dies ist umso bedauerlicher, als Warren in fast allen Kapiteln seiner Studie systematisch wie auch philosophiehistorisch interessante Aspekte anzuführen vermag, die einer genaueren Betrachtung wert gewesen wären. Insbesondere seine Untersuchungen zu Anaxarchos im dritten und zu Pyrrho und Timon im vierten Kapitel stellen den Skeptizismus und Antirealismus dieser Philosophen und der durch sie begründeten Tradition zur Debatte und erwähnen die möglichen Auswirkungen, die ein solcher Antirealismus auf die Ethik dieser Philosophen und damit auf ihre Ideale der *autarkeia* bzw. der *adiaphoria* gehabt haben könnte. Eine solche These zu durchdenken und für sie zu

argumentieren, verspräche erneut viel für ein verbessertes Verständnis der Epikureischen Ethik, denn natürlich stellt sich im Anschluss an solche Bemerkungen unweigerlich die Frage: Vertrat Epikur – wenn er denn in dieser Denktradition stand – einen ebensolchen, sich auf die ethische Theorie auswirkenden und daher von Warren als „moralisch“ titulierten Antirealismus? Und ist seine *ataraxia* möglicherweise ebenso wie anscheinend die Pyrrhonische *adiaphora* in einer solch epistemologisch-metaphysischen Konzeption begründet und d. h. von ihr her zu verstehen? Auch diese Fragen lässt Warren leider unbeantwortet. Stattdessen zieht er sich auf die Diskussion biographischer Anekdoten zurück – „Pyrrhos Schwester und der Hund“ (121–125), „Einäugiger Timon und blinder Demokrit“ (125–128) und erneut die Schweine-Symbolik, die er hier sogar durch Abbildungen anzureichern sucht – und verfällt schließlich im sechsten Kapitel der Studie auf eine Darstellung der Ethnographie des Hekataios von Abdera, deren argumentative Notwendigkeit er nicht einsichtig zu machen vermag (150–175). Zugegebenermaßen ist es nicht leicht, aus den vereinzelt, wenigen Fragmenten, die von oder zu Hekataios noch erhalten sind, fruchtbare Erkenntnisse zu gewinnen. Doch gerade wenn dem so ist und überhaupt nur eine Darstellung seiner Ethnographie erhalten ist – also keine Erläuterung seiner Ethik, geschweige denn eine seines wohl im Anschluß an Demokrits *euthymia* geprägten Begriffs der *autarkeia* – fragt sich, warum Warren Hekataios überhaupt in seine Studie miteinbezieht.

Ersichtlicher ist, warum der Vf. sich im letzten Kapitel seiner Untersuchung mit Nausiphanes beschäftigt; es ist bekannt, dass Epikur sein Schüler war, sich jedoch vehement gegen dessen philosophischen Einfluss abgrenzen und als Autodidakt darstellen wollte. Dieses letzte Kapitel wird dann auch eher wieder dem ursprünglichen Vorhaben gerecht, denn hier widmet der Vf. sich doch noch einmal seinem Anliegen, Epikurs *ataraxia* mit der Demokriteischen Begriffstradition in Zusammenhang zu bringen. So will Warren etwa die *akataplêria* des Nausiphanes nicht als Synonym der Epikureischen *ataraxia* begreifen, sondern nur als eine „necessary condition“ (166) für sie. *Akataplêria*, so der Vf., ist auch für Epikur ein *terminus technicus*; da der Ausdruck in seiner Ethik jedoch nur eine begrenzte Gruppe von positiven Einstellungen bezeichnet – nämlich die Einstellungen zu als unnötig erkannten Ängsten – und nicht die Gesamteinstellung der Unerschütterlichkeit, kann *akataplêria* nicht mit der *ataraxia* gleichgesetzt werden. Leider endet mit dieser aufschlussreichen

Erkenntnis auch hier wieder Warrens Detailanalyse; der Rest des Kapitels beschäftigt sich mit der Frage, inwiefern Epikur es abgelehnt hat, die Nausiphaneische Reduktion der Ethik auf die *physiologia* zu übernehmen. Implizit bedeutet eine solche Diskussion natürlich, dass sich Epikurs *ataraxia* nicht auf die Beschreibung eines Zustandes ausgeglichener Atomanordnung reduzieren lässt; doch auch diese entscheidende Implikation führt Warren nicht *en détail* aus.

Die Studie endet mit dem Fazit, dass Epikurs Ethik von seiner Physik als getrennt zu begreifen ist, und dass Epikur in seiner Ethik – entgegen der Physik – nicht diejenige Demokriteische Konsequenz zieht, die Nausiphanes vor ihm zog: eine Ethik als schlichte Erweiterung metaphysischer, epistemologischer und physikalischer Fundierungen zu konzipieren (199 f.). Dies ist ein systematisch interessantes Fazit, bietet jedoch leider nicht dasjenige Ergebnis, auf das der Leser angesichts der angekündigten „Archäologie der *ataraxia*“ bis zum Schluss hoffte.

Insgesamt ist Warrens Studie also für denjenigen sowohl lesenswert als auch aufschlussreich, der sich für alles Material interessiert, das man über die und von den Abderiten bzw. denjenigen, die in der Tradition Demokrits philosophierten, gefunden hat. Und hinsichtlich dieses Aspekts bietet die Studie tatsächlich auch neue und interessante Einsichten und ist daher ein wesentlicher Beitrag zur Erforschung der antiken Philosophietradition – besonders derjenigen Demokrits und derjenigen der an seine Ansichten anknüpfenden Nachfolger. Eine Studie über den Zusammenhang zwischen Epikurs und Demokrits Ethik und eine „Archäologie der *ataraxia*“ ist sie jedoch leider nicht. Zu hoffen bleibt allerdings, dass Warrens sich in ihrem Material- und Kenntnisreichtum auszeichnende Arbeit dazu anregt, dieses Thema innerhalb der Epikurforschung noch einmal aufzugreifen. Wer ein solches Unternehmen wagt, ist gut beraten, sich mit dieser Untersuchung ausführlich zu befassen und wird von ihr profitieren und sie zu schätzen wissen.

Katharina Held (Harvard)

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

Heidegger hat einmal vom „verunglückten Streit“ Goethes mit der „Newtonschen Physik“¹ gesprochen. Verunglückt sei dieser Streit gewesen, weil Goethe mit seiner Farbenlehre wohl das Richtige wollte, wenn er als Anwalt der ‚bunten‘ „Wesensfülle“ der Natur gegen eine so grau wie lebensfeindlich gewordene Physik opponierte. Wie es in manchem Streit geschieht, der mit Herzblut ausgefochten wird, ist es Goethe aber offenbar unterlaufen, dass er sich am Ende der methodischen Mittel des Gegners bediente – ist doch Heidegger zufolge Goethes einfühlsames und anschauendes „Vorstellen“ noch seinem Wesen nach nichts anderes als das bekannte physikalische „Sicherstellen“ der Welt, bei dem die Gegenstände der Natur solange taxiert und abgemessen werden, bis sie wesensmäßig wehrlos genug sind zu jeder Zweckentfremdung und versachlichenden ‚Vernutzung‘.

Von solch einem verunglückten Streit um Wissenschaft und Wahrheit der Natur ist nach Heidegger noch oft die Rede gewesen, und immer hatten dabei die Beteiligten den Drang nach Überwindung: Heideggers Kritik steht bald selbst wiederum im Verdacht der Reaktion, und viele seiner Zeitgenossen und Nachfolger hielten sich in diesem Punkt ganz offenbar, wie Heidegger selbst, für Heidegger, war er doch der erste, der sich nach vollzogener ‚Kehre‘ entsprechend in Frage stellte. Deleuze, Foucault und Derrida stilisieren solche Selbstverwicklungen zur philosophischen Dauertendenz unaufhaltsamer Selbstüberwindung.

Thomas Sören Hoffmanns *Philosophische Physiologie* kann man dagegen als einen der wirklich seltenen Versuche ansehen, im Ausgang von Heideggers Technikkritik nicht postmodernistisch die Flucht nach vorn anzutreten, sondern im Gegenteil: Goethe und seinen Zeitgenossen, vor allem Hegels viel geschmähter Naturphilosophie doch noch einmal Recht zu geben. Und dies, das sei gleich vorausgeschickt, mit guten, wenngleich nicht unromantischen Gründen.

Den Anfang muss man allerdings auch mit Hoffmann ganz in den bekannten Bahnen gestalten. Die Aufgabe, Natur „ursprünglich philosophisch“ (9) zu verstehen, beginnt wie auch bei Heidegger damit, erst einmal alle modernetheoretischen Verunstaltungen, die „sekundären Überlagerungen dieses ‚Eigenraumes‘“ (72) Natur, wie Hoffmann sagt, als solche kenntlich zu machen. Dies ist, wenn

man so will, der Teil der ‚Destruktion‘, den die Arbeit leisten muss, und mit Blick darauf, dass es sich um eine Habilitation handelt, im ganzen Durchgang durch die Philosophiehistorie: von den Vorsokratikern (Parmenides) über die griechischen Klassiker (Platon, Aristoteles), durch die Spätantike (von Boethius von Dacia bis Nikolaus von Kues), die frühe Neuzeit (Giordano Bruno und Galilei), zu den Begründern des modernen Methodendenkens (Descartes und Hobbes), weiter über den Rationalismus (Leibniz), den Kritizismus (Kant), bis zu der Phänomenologie der Lebenswelt (Husserl, Heidegger). Man darf sich dabei nicht daran stören, dass die Moderne schon so früh beginnt, das war im Grunde auch schon Heideggers paradoxe Feststellung dort, wo das moderne logische Methodendenken bis zu seinen präantiken ‚Logos‘-Wurzeln hin ausgegraben werden muss.

Systematisch beginnt die Verstellung immer noch dort, wo Natur gut spinozistisch nicht als „*natura naturans*“, sondern alleine als „*natura naturata*“ (153) verstanden wird. Als *natura naturans* erscheint die Natur als ein „Dimensionsbegriff“ (9), mit allen Konnotationen einer letztlich unbegreiflichen Schöpferkraft versehen: Natur sowohl als Inbegriff immer neuer Erscheinungsformen wie auch als Inbegriff immer neuer Hinsichten, die jenen Erscheinungen gerecht werden sollen. *Natura naturata* ist dagegen deren vergegenständlichte Form, was einmal eine Versachlichung von Natur zum bloßen Objekt der Erkenntnis einschließt wie auch den ganzen kategorialen Begriffsapparat, mit dem Natur erst „homologisch“ wird, insofern über sie als einem bloßen „Substrat“ die „logische Form“ gelegt wird (233). *Philosophische Physiologie* ist so ein weiteres Anschreiben gegen ‚Seinsvergessenheit‘ im Gewande einer „Naturvergessenheit“ (339).

Was kommt aber bei Hoffmann zum Vorschein, nachdem erst einmal das destruktive Geschäft im Durchgang durch die Philosophiegeschichte beendet ist? Die Heidegger-Tradition hat hier immer mit der ernüchternden Einsicht zu kämpfen – die auf seine Weise freilich auch Adorno hatte – dass hinter dem Falschen nicht einfach das Echte und Wahre hervorblitzt, so wie man Kulissen wegräumt und dann unverstellt ins Freie sieht. Vielmehr ist das, was dann zum Vorschein kommt, auch wiederum nur ein weiteres Bild, das wir uns von einer authentisch gebliebenen ‚Wissens‘-Landschaft gemeinhin machen. Demnach ist auch die Natur, die wir ab-

¹ M. Heidegger, „Wissenschaft und Besinnung“, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1997, S. 58.

seits der wissenschaftlichen Industriegebiete finden wollen, im Grunde nur wie ein englischer Garten eine selbst gemachte Enklave, in der uns Natur umso ‚unberührter‘ und ‚natürlicher‘ erscheint, je mehr Kunst und Mühe wir darauf verwenden, sie als solche erscheinen zu lassen. Was die Philosophie auch anfasst auf diese Weise, es ist schon kontaminiert durch den bloßen begrifflichen Zugriff, und entsprechend ergibt es sich, dass, was immer man bei den etymologischen Grabungsarbeiten auch in der Hand hält, nur Scherben der gesuchten Einheit sind und man entsprechend immer tiefer dringen müsste, um auf noch darunter liegende, wahrhaft unberührte Fundamente zu stoßen. All dies paradoxerweise natürlich, weil zuletzt nur die Versprechung auf eine tragfähige Grundlage bleibt, die Einlösung aber nur im Modus des Aufschiebens und Aufsparens präsent sein kann. Also bekommt man bestenfalls einen Vorschein auf das Wahre geboten, im plötzlichen, ‚ereignishaften‘ Bruch mit Traditionen, und die jeweiligen Bruchstücke irisieren das reine Licht zuletzt zum postmodernen Farbenspiel philosophischer Perspektiven und Hintersichten. Schaut man genau hin, findet man, dass auch Hoffmann sich dem Zauber jener Ereignis-Lyrik nicht vollkommen entziehen kann: das phänomenologische „Sich-Zeigen von Alterität“ (9 f.), die in der Anthropologie oft bemühete „Exzentrizität“ (71) im Verhältnis Mensch und Natur und schließlich die immer wiederkehrende Rede von einer poststruktural anmutenden Polydimensionalität von Natur sind dafür viel sagende Zeugen.

Ganz ernst kann es Hoffmann mit diesen rhetorischen Anleihen allerdings am Ende doch nicht meinen. Denn schließlich scheint es ihm – ganz gegen die zeitgenössische Tendenz – dennoch möglich, den wissenschaftlichen Schein der Natur einmal ganz bis auf den letzten Grund hin zu durchstoßen: am Ende aller Sondierungen kommt in der *Philosophischen Physiologie* tatsächlich noch einmal Goethes Urpflanze als ein „Urphänomen“ (235) ans Licht, das jetzt als ein zweites, eigenständiges Prinzip neben dem kausalen „Ursachendenken“ der Wissenschaften zu stehen kommt.

Dabei ist auch für Hoffmann eigentlich klar, dass, egal von welcher Seite man sich der Natur philosophisch nähert, man nicht wirklich über die babylonische Gefangenschaft im Gitternetz der Begriffe hinauskommt: der „spekulative“ Ansatz beim Begriff, der solange in sich gebrochen und analogisch herunterdividiert wird, bis er an die „Sphäre der Natur heranreicht“ (gemeint sind alle Platonisten bis zu Hegel), sowohl als auch der „empirische“, der mit der „Wahrnehmung“ und „einer bestimmten Phänomenalität“ beginnt und von dort

sich zur Sphäre des Begriffs emporarbeitet (gemeint sind die Aristoteliker, zu denen am Ende auch Hegel gehört); beide „Wege“ hätten richtigerweise „mit der Tatsache zu rechnen, daß wir niemals der ‚reinen‘ Natur, sondern stets einer *schon thematisierten* Natur begegnen“ (70). So haben wir es durchweg nur mit ‚der ‚indirekten Gegebenheit‘ des Natürlichen“ zu tun, sie ist nur, insofern sie ‚für uns‘ ist.

Dennoch soll die Philosophie einen ‚zweiten Anfang‘ beim ‚Ansich-Sein‘ der Natur machen, wobei alle Hoffnungen für Hoffmann jetzt auf dem philosophischen Symbolbegriff liegen. Dieser macht es zwar auch nicht möglich, dass wir zu einer ‚direkten Gegebenheit‘ der Natur kommen, dazu ist er immerhin noch sprachlich konstituiert; er erschöpft sich aber umgekehrt eben auch nicht in der Wiedergabe einer „Logizität der ‚Naturzeichen““ (71). Deren „Symbolizität“ soll das Kunststück vollbringen, die Mitte zu halten zwischen einem rein diskursiven und einem rein intuitiven Naturverständnis, indem sie uns über das Diskursive ‚hinauswirft‘ in eine andere Sphäre (im Ursprungssinne von ‚sym-ballein‘), ohne diese jedoch zugleich zu verlassen (erweitert verstanden als ‚sym-ballein‘). Irgendwie soll der Weg aus der Diskursivität hinaus zugleich wieder in sie hineinführen: Symbol so verstanden als Vermittlung zwischen erstem und zweitem Anfang der Philosophie, zwischen Begriff und unvordenklicher, reiner Anschauung, zwischen Ansich und Fürsich – als Vermittlung selbst halb Anschauung, halb Begriff, in sich selbst begrifflich gebrochen, aber dennoch anschaulich vermittelnd.

Hans Blumenberg hat einmal gemeint, man sollte den romantischen Symbolbegriff, diesen „überlasteten Ausdruck mit Zureden (...) verschenken“², dies als geeignete Maßnahme gegen falsch verstandenen Tiefsinn und Obskurantismus. Im Zuge des ‚linguistic turn‘ wird das Symbol aber auch wieder auf vielfache Weise rehabilitiert. Grundsätzlich erscheint es als ein legitimes Mittel der sprachlichen Aufklärung, und zwar dort, wo das moderne Denken an unsere ursprünglichen Intuitionen nicht mehr heranreicht. Im Hintergrund steht bei Hoffmann ganz offenbar die Zeichentheorie seines Bonner Lehrers Josef Simon, von deren Kantianischer Ausrichtung er sich auf zweierlei Weise zu emanzipieren sucht: zum einen durch die Verlagerung der Zeichensphäre von Kunst und Sprache in die Natur; zum anderen durch eine spannungsrei-

² H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main 1998, S. 11.

che Rückbindung des Symbolbegriffs an die Hegelsche Dialektik.

Bei allem, was man dem Symbolbegriff auch an Erschließungskraft gerne zutrauen möchte, bleibt schließlich etwas Wunderbares: woher sollen wir wissen, dass der symbolische ‚Wurf‘ über die Grenzen des Diskursiven hinaus tatsächlich im sicheren Schoße der Natur als einem metaphysischen Ur-Prinzip und gedanklich ‚zweiten Anfang‘ landet? Warum – darauf würde jeder Poststrukturalist gleich bestehen – ist der symbolische Verweis selbst so eindeutig und nicht vielmehr uneinholbar vieldeutig, wo man doch schon wieder eine echte Erkenntnis bräuchte, um sich Klarheit über die Natur jenes antipodischen ‚Anderen‘ zu verschaffen? Wenn das Symbol kein Grenzpflock, sondern ein Wegweiser ist, wer kann je wirklich sagen, ob es ihm folgend wirklich in das gelobte Land geht und nicht vielmehr nur noch tiefer hinein in weitere Labyrinth verschlungenen Sinns?

Hoffmann würde hier gerne einmal mehr Hegel folgen, der mit seinem dialektisch ausgesponnenen Ariadnefaden zielsicher dorthin wieder zurückfindet, von wo aus die *Phänomenologie* einmal aufgebrochen war – bei der Anschauung der Phänomene. Die Möglichkeit gegenseitigen Wiedererkennens macht die Familienzusammenführung der Prinzipien zum allseits geglückten Unternehmen. Hoffmann aber hat diese Möglichkeit nicht mehr. Denn im Symbol kann man bestenfalls nur einen verstohlenen Blick auf die wahre Natur unserer verloren gegangenen Herkunft werfen. Das Symbol muss Rätsel bleiben. Im Festhalten und Loslassen an Hegel scheint es für Hoffmann zuletzt dann nur noch einen systematischen Ausweg, oder besser eine ‚sprunghafte‘ Zuflucht zu geben: „In die apophatische Lücke indes springt das naturhafte Mittel ein, das, zum Paradox ‚absoluter sinnlicher Substanz‘ gewendet, geglaubt (nicht gewußt), in analogischer Vermittlung bekannt (nicht rein erkannt) wird“ (536). Ohne pedantisch sein zu wollen: auch hier hilft die bloße Anbindung des Glaubens an die Systematik Hegels schließlich nichts mehr. Denn bei Hegel geschieht der Sprung in das Nichts des Glaubens am Bungee-Seil des absoluten Geistes. Kappt man diese Verbindung – und wie soll das nicht der Fall sein, wo doch die kommentierende Philosophie auch wieder nur brüchigen Symbolstatus haben darf – findet man sich unversehens mitten in symbolisch-existenziellen Redeweisen, wie sie beispielsweise bei Paul Ricœur noch aktuell vorhanden sind. Was uns dann das „Symbol“ doppeldeutig „zu denken gibt“, wie Ricœur sagt, kann allerdings nicht mehr ohne irgendeine Form von romantischer Offenbarung ge-

dacht werden, gerade dann, wenn man das Symbol in seinem ganzen offenbaren Tiefsinn verstehen will.

Bei Aristoteles kann man lesen, dass der gute Bogenschütze grundsätzlich höher zielen muss, um am Ende eines ‚großen Wurfs‘ genau ins Schwarze zu treffen. So würde man jetzt auch bei Hoffmann wiederum weiteren Kredit geben, wenn nach beinahe 500 Seiten Hauptteil mit ‚Destruktion‘ wie ‚Rekonstruktion‘ falscher wie echter Naturbetrachtungen jetzt im weit kürzeren Anwendungsteil die Schlüsselpunkte sicher gemacht werden könnten, wenn also aus den Zielvorstellungen der Demonstration rückwirkend klar würde, warum man sich auf die Spekulationen des Anfangs ruhigen Gewissens einlassen darf. Vielleicht der wichtigste Punkt ist dabei die symbolische Leibbetrachtung, die Hoffmann aktualisieren möchte.

Man kann gut verstehen, dass die medizinisch-ethischen Debatten um die Würde der Person nicht befriedigend sind, wo alleine auf das Vorhandensein geistiger Dispositionen im Körper des Menschen abgehoben wird, so dass Letzterer begründungstechnisch nur zweitrangig scheint. Umgekehrt wäre es mit Hoffmann durchaus wünschbar, dass man vom menschlichen Körper ausgehend schon auf implizite ‚Anerkennungsverhältnisse‘ schließen dürfte. Hoffmann formuliert es im Rekurs auf Fichtes *Grundlage des Naturrechts* so: „Über Menschenwürde, so ‚ideal‘ ihr Ursprung und der sie tragende Begriff ist, läßt sich gleichsam ‚in abstracto‘ nichts ausmachen – sie kann nicht nur niemandem aus Begriffen andemonstriert werden, sie setzt auch auf Seiten desjenigen, der ihren Begriff kennt, gleichsam das ‚menschliche (...) Angesicht‘, setzt ‚die Menschengestalt‘, von der Fichte sagt, daß sie dem Menschen ‚notwendig heilig‘ sind, als bereits ‚erblickt‘ und in diesem Erblicken auch verstanden voraus“ (517). Erblicke ich so den menschlichen Körper, noch mehr sein „Angesicht“, verstehe ich ihn demnach als Symbol, und in der unmittelbaren Anschauung soll dem Betrachter zugleich die Heiligkeit des Menschen aufscheinen. Intuitiv und unmittelbar wird in der Körperlichkeit des Symbols deutlich, was es, einmal diskursiv vermittelt, an geistigem Gehalt intendiert. So sehr man dem gerne folgen mag, weil natürlich der Anblick des Anderen eine ganz außergewöhnliche Mitteilungskraft besitzt, so sehr kann man sich aber auch wiederum fragen, ob es nicht mit Hoffmann zuviel verlangt ist, diesem besonderen Symbol gerade die Erscheinung unserer universellen Rechtssphäre zu unterstellen. Auch hier sind ja wieder die Alternativen mit Händen greifbar, wie

sie die Phänomenologie vor allem auf französischer Seite ausbuchstabiert hat. Liebe sich nicht mit Lévinas mit ebenso guten Evidenzen sagen, dass das, was wir im Antlitz des Anderen sehen – und was uns darin fesselt und ethisch bindet – zuallerletzt nichts anderes als Gottes eigener Blick auf uns ist? Ist das Undurchschaubare im ‚regard‘ des Gegenüber nicht vielleicht doch eher Folge einer wesentlich ‚transzendenten‘ Herkunft denn unserer eigenen Satzungen? Will sagen: worauf das Symbol verweist, ob auf die endliche Rechtsphäre oder auf den unendlichen Gott, kann das Symbol nicht durch seine bloße Anschaulichkeit mehr selbst unterscheiden. Das Symbol ist nicht in der Lage, sich selbst als Symbol auszulegen. Dazu bräuhete es schon wieder eine Theorie, die uns erst einmal beibringt, worauf das Symbolische am Naturzeichen zuletzt verweist. Wenn man Hegels Begriffskunst schon wieder misstraut, die Wissenschaftskritik aber selbst für bodenlos hält, da, so scheint es, wird aus Quellen geschöpft, die sich aus einer unstillbaren Sehnsucht nach naturbelassener Einheit speisen.

Habilitationen haben bekanntlich ihre eigenen Regeln. Hochrespektabel ist es hier, wenn es gelingt, in die akademisch gewollte Gelehrsamkeit zugleich einen Schliff zu bekommen, der ein unzeitgemäßes Thema wieder zeitgemäß erscheinen lässt. Dies ist Hoffmann mit seiner entschiedenen Wendung gegen ein szientistisches Naturverständnis und einer mutigen Aktualisierung der Hegelschen Naturphilosophie geglückt. Dass in der romantischen Umpolung der Technikkritik die wahren Zielrichtungen eher ungenannt bleiben, gehört vielleicht immer noch zum Erbe eines „verunglückten Streits“ Goethes mit Newton.

Martin Gessmann (Heidelberg)

Alexander Fidora, Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert (= Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, 6), Berlin: Akademie 2003, 219 S., ISBN 3-05-004005-x.

Dominicus Gundissalinus (D. G., ca. 1110–1190) galt weiten Teilen der Forschung lange Zeit als mediokrer Kompilator, dessen philosophiehistorische Bedeutsamkeit primär in seiner Beteiligung an der Übersetzung arabischer Schriften (u. a. von Avicenna, Alfarabi und Algazel) anzusiedeln ist. Seinen eigenen Traktaten, die sich primär um die drei Themenkomplexe Psychologie, Kosmologie und Wissenschaftseinteilung gruppieren, haftete hin-

gegen nicht zuletzt auf Grund der extensiven Verwendung von ihm vorliegenden Material oft das Verdikt der mangelnden Originalität an. Diesem Präjudiz tritt Alexander Fidora (F.) im Rahmen seiner Dissertation entgegen, indem er nachzuweisen versucht, dass im gundissalinischen Œuvre eine Revindikation der aristotelischen Wissenschaftstheorie stattfindet, durch die D. G. als „durchaus eigenständiger und überlegter Denker“ (89) und als Wegbereiter des im 13. Jahrhundert vollends vollzogenen „zweiten Anfangs“ der aristotelischen Philosophie erscheint.

Das von F. vorgeschlagene Deutungsmuster rekonstruiert die Wissenschaftslehre von D. G. in ihrer inneren Entwicklung als einen Dreischritt, der im Ausgang von der lateinisch-christlichen Tradition über die Verarbeitung arabisch-jüdischer Quellen zu einer aristotelisch imprägnierten Epistemologie voranschreitet: In der Auseinandersetzung mit Boethius stößt D. G. auf wissenschaftstheoretische Problemlagen, die sich aus lateinisch-christlichen Quellen heraus nicht zufriedenstellend lösen lassen. Im Gegensatz zu zeitgleichen Entwicklungen in Paris und Chartres, die eher in eine Radikalisierung der boethianischen Axiomatik münden und „teilweise in theoretische Sackgassen zu führen scheinen“ (19), steht D. G. in Gestalt der arabischen Philosophie ein zusätzliches Reservoir an Überlegungen zur Verfügung, mit dem er über Boethius hinauszukommen vermag. Da hier an erster Stelle Avicenna zu nennen ist, führt F. in Abwandlung einer berühmten, u. a. auch auf D. G. angewendeten Formel von Gilson den Terminus des „avicennisierenden Boethianismus“ zur Kennzeichnung dieses Phänomens ein. Dieser konstituiert nach F. auf Grund des Rekurses sowohl von Boethius als auch der arabischen Autoren auf Aristoteles bereits einen „latenten“ bzw. „impliziten“ Aristotelismus, der in einem dritten Schritt bei D. G. durch die unmittelbare Begegnung mit aristotelischen Schriften zu einem „expliziten“ Aristotelismus transformiert wird. Im Ergebnis erfolgt so nach F. eine dezidierte Absage an ein platonisches Einheitskonzept der Wissenschaften zu Gunsten einer methodisch komplexen und material pluralen Epistemologie aristotelischen Zuschnitts.

Diese übergeordnete Interpretationslinie bestimmt auch den Aufbau der Arbeit. Der erste Hauptteil widmet sich den beiden ersten Schritten des skizzierten Prozesses. Nach einem Plädoyer für die (in der jüngeren Forschung teilweise bestrittene) Identität des Übersetzers und des Philosophen (12–21) sowie einer Darstellung der von D. G. vertretenen Konsonanz von biblischem Wissen und Philosophie (23–35) wendet sich F. der Darlegung

und Rechtfertigung seiner These vom „avicennisierenden Boethianismus“ zu (37–76 u. 89–95). Bei Boethius trifft D. G. auf eine Wissenschaftseinteilung in Naturphilosophie, Mathematik und Theologie, die sich primär am ontischen Status der untersuchten Gegenstände im Hinblick auf ihre Verbundenheit bzw. Getrenntheit von Materie orientiert. Im Anschluss an Avicenna überwindet D. G. die im Hinblick auf den Status der Mathematik auftretenden Probleme, indem er den zuvor ontisch konnotierten Abstraktionsbegriff in ein rein noetisches Konzept überführt: In Kombination mit dem ontischen Kriterium der Separation der Gegenstände kann die Klassifikation somit systematisch befriedigender rekonstruiert werden (37–48). In ähnlicher Weise wird die boethianische Zuordnung der Wissenschaften zu drei Methoden durch D. G. präzisiert bzw. erweitert, indem jeder von ihnen ein eigenes Erkenntnisvermögen (*ratio, intellectus, intelligentia*) zugeordnet wird (48–56). Im Hinblick auf die Axiomatik der Wissenschaften übernimmt D. G. von Boethius die selbstevidenten Gehalte (*communes animi conceptiones*), erweitert diese jedoch im Rückgang auf den *Liber introductorius in artem logicae* von Ps.-Alkindi um induktiv gewonnene Prinzipien, die sich nicht deduktiv von den erfahrungsunabhängig geltenden Sätzen herleiten lassen (56–65). Seine im Ausgang von den boethianischen *didaskalika* entwickelte Subordination und Binnendifferenzierung der Wissenschaften verdankt sich wesentlich einer Anknüpfung an Avicennas *De convenientia et differentia subiectorum* (65–76). Die z. T. falsch eingeschätzte Rolle Isidors von Sevilla im Vermittlungsprozess der arabischen Wissenschaften erfährt hierbei eine eigene Würdigung (77–87).

Der zweite Hauptteil der Studie widmet sich dem dritten Schritt, also der expliziten Aufnahme der aristotelischen Wissenschaftstheorie. Strukturanalog zum ersten Teil werden die Themenkomplexe: Wissenschaftseinteilung nach Gegenständen (103–114) und Methoden (115–127), Axiomatik (129–144) sowie Subordination / Binnendifferenzierung der Wissenschaften (145–165) behandelt, wobei F. hier zwei zentrale Argumentationsziele verfolgt: Zum einen möchte er nachweisen, dass die direkte Begegnung mit dem *Corpus Aristotelicum* es D. G. ermöglicht, eine systematische Ordnung aristotelischer Provenienz seiner epistemologischen Überlegungen zu etablieren. Es handle sich eben gerade nicht um einen „rhapsodischen, rein eklektischen Aristotelismus“ (182), sondern um eine „sowohl der Sache als auch ihrem Selbstverständnis nach aristotelische Wissens- und Wissenschaftstheorie“ (184). Zum anderen möchte er (gegen die Thesen

von Mario Grignaschi) darlegen, dass der hierbei erfolgende Rekurs auf die aristotelischen Schriften sich weniger den griechisch-lateinischen Übersetzungen, sondern dem *Aristoteles arabus* verdankt: In minutiösen Analysen wird nachgewiesen (oder zumindest plausibilisiert), dass D. G. zur Entwicklung seiner Epistemologie auf die arabischen Übersetzungen der *Analytica Posteriora*, der *Physik*, der *Nikomachischen Ethik* und der *Meteorologica* zugreift. So knüpft er z. B. an seine Unterscheidung von intelligiblen Prinzipien (vgl. Boethius) und durch Sinneserfahrung gewonnenen Grundsätzen (vgl. Ps.-Alkindi) an und verbindet sie mit der aristotelischen Differenzierung von wissenschaftsübergreifenden Axiomen und wissenschaftsspezifischen Hypothesen bzw. Definitionen. Im Ergebnis wird so das Bewusstsein für das, was innerhalb einer Wissenschaft bewiesen wird, und das für sie erforderliche Voraussetzungswissen geschärft (129–144). Wesentliche aristotelische Impulse für sein eigenes Konzept bilden auch die theoretische Verwendung des *habitus*-Begriffs (Wissenschaft als *habitus der apodeixis*) und die syllogistische Beweistheorie, indem D. G. die Methodik der Wissenschaften im Wesentlichen an diesen Konzepten ausrichtet (115–128). In der Subordinationslehre schließt er sich hingegen eher Avicenna als Aristoteles an, dessen *Organon* und *libri naturales* jedoch intensiv in seine Binnendifferenzierung der Wissenschaften einfließen (145–165). Auch für das Verständnis der praktischen Philosophie des Stagiriten leistet D. G. nach F. Pionierdienste, indem er die ihm überlieferte Tripartition in Ethik, Ökonomik und Politik, die eher ein steriles Nebeneinander der Disziplinen insinuiert, im aristotelischen Sinne in Richtung auf ihre wechselseitige Verschränkung (bei zentraler Rolle der Politik) umformt (167–179).

Die Studie besticht v. a. durch die Fähigkeit, die aufgezeigten Transformationen in der Wissenschaftstheorie an Hand von präzisen Textanalysen aufzuweisen: Immer wieder wird höchst anschaulich deutlich, wie D. G. durch prima facie unscheinbare, de facto aber höchst präzise (und oft auch philosophiehistorisch folgenreiche) Umformungen und Ergänzungen das Vokabular sowie die gedanklichen Bausteine der boethianischen Epistemologie im Rückgriff auf die arabisch-jüdische Tradition in Richtung aristotelischer Lösungsansätze revidiert. Die involvierten rezeptionsgeschichtlichen Überlegungen sind jederzeit wohl fundiert, wobei v. a. die intensive Einbeziehung und Diskussion der manchmal im mitteleuropäischen Raum etwas stiefmütterlich behandelten spanischsprachigen Literatur sich als sehr produkt-

tiv erweist. Die zentrale These vom Dreischritt der Entwicklung ist somit argumentativ und quellenteknisch überzeugend herausgearbeitet. Die Zerlegung in zwei Teilmomente („avicennisierender Boethianismus“ und „explizite Rezeption des *Aristoteles arabus*“ bzw. „impliziter“ und „expliziter Aristotelismus“) und ihre getrennte Behandlung in den beiden Hauptteilen erzeugt auf Grund der weitgehend strukturanalogen Themenanordnung einige Redundanzen, insofern F. meist noch einmal den erreichten Problemstand des ersten Teilschritts rekapitulieren muss, bevor er sich dem zweiten Teilmoment und den involvierten Entwicklungen zuwendet.

Abseits solcher Gestaltungsfragen wird sich das kritische Hauptaugenmerk auf die von F. vorgenommene inhaltliche Verortung seiner Interpretation von D. G. richten. Es mangelt in der Arbeit zwar nicht an Versicherungen, dass die Etikettierung des „Aristotelismus“ mit Vorsicht zu genießen ist, insofern D. G. einen im wesentlichen durch neuplatonische Gewährsmänner überlieferten und interpretierten Aristoteles rezipiert und seinerseits zahlreiche Momente direkt von ihnen übernimmt. Die für die Epistemologie vollzogene Abgrenzung kann somit nicht in einer Kontraposition von Aristotelismus und Neuplatonismus bestehen; dementsprechend geht es F. auch meistens eher um die Aufzeigung einer Differenz zwischen einem inhaltlich und methodisch pluralen Wissenschaftsverständnis aristotelischer Provenienz und einem idealtypisch konzipierten platonischen Modell einer Einheitswissenschaft (vgl. 10, 93 f., 100, 191). Gerade im Schlussteil der Arbeit (181–194) mehren sich jedoch Formulierungen, die von einer dezidiert „aristotelischen“ Emphase durchdrungen sind. So wird die gundissalinische Epistemologie als „durch und durch aristotelisch“ (im partiellen Kontrast zu 92: „durch und durch boethianisch“) gekennzeichnet und die „Frage, ob Gundissalinus eher als platonischer denn als aristotelischer Denker“ zu klassifizieren sei, „im Hinblick auf seine Wissens- und Wissenschaftstheorie eindeutig zugunsten des Aristoteles“ beantwortet, mit dem Nachsatz: „auch wenn sich freilich immer wieder neuplatonische Einflüsse ausmachen lassen“ (184). Die Problematik solcher Wertungen ist eine zweifache:

(1) Zum einen verdeutlicht die Darstellung von F. selbst an zahlreichen Punkten, dass die Epistemologie bei D. G. mit einer unverwechselbar neuplatonischen Seins- und Erkenntnisordnung vermittelt ist. Die Rolle der *intelligentia* für die Wissenschaft der Theologie sowie die damit verbundene Metaphorik von der Erleuchtung der menschlichen Seele und ihrer Vereinigung mit Gott

(vgl. 52–54 sowie Gundissalinus' Aufgreifen der arabischen Konjunktionslehre in *De anima*, c.10, ed. J. T. Muckle, *Mediaeval Studies* 2 [1940], 88 f.) sind unübersehbare Indizien für den genuin neuplatonischen Fluchtpunkt seiner Ausführungen. In dieses Grundmuster passt auch die von Gundissalinus vollzogene Verknüpfung der aristotelischen *habitus*-Lehre mit einer neuplatonischen Theorie der Seelenvermögen (vgl. 125 f. u. 183). Das Motiv vom sukzessiven Aufstieg in der Erkenntnisordnung (vgl. *De processione mundi*: „His igitur gradibus ad Deum mens humana contemplando ascendit et ad hominem divina bonitas descendit“; zitiert auf 126) weist hierbei ebenfalls deutlich neuplatonisches Gepräge auf. Sind solche Momente noch als neuplatonische Füllung eines formal aristotelischen Projekts konzeptualisierbar oder sind sie nicht vielmehr selbst der gedankliche Rahmen, in den eine aristotelisch imprägnierte Epistemologie integriert wird? Trifft Letzteres zu, ist hier ein Caveat gegenüber einer rein aristotelisierenden Deutung angebracht.

(2) Zudem wird dadurch die Beweislast der Generalthese erhöht, denn um den „durch und durch aristotelischen“ Charakter der gundissalinischen Epistemologie überzeugend zu untermauern, müsste nicht bloß die ordnende Aufarbeitung wissenschaftstheoretischer Überlegungen, sondern auch ihre konkrete Anwendung bzw. Nutzbarmachung in den eigenständigen philosophischen Traktaten von D. G. zur Psychologie (*De anima*, *De immortalitate animae*) und Kosmologie bzw. Metaphysik (*De processione mundi*, *De unitate*) in höherem Maße analysiert bzw. nachgewiesen werden, als dies bei F. (etwa auf 143 f. für *De immortalitate animae*) erfolgt. Dieser Einwand betrifft auch die Verbindungslinien, die F. zum „zweiten Anfang“ der aristotelischen Philosophie, insbesondere der Metaphysik, im 13. Jahrhundert herstellt: Um hier in systematischem Sinne als aristotelische Avantgarde in Anspruch genommen werden zu können, bedürfte es einer Gesamtanalyse des gundissalinischen Schrifttums, welche die inhaltliche Umsetzung der epistemologischen Programmatik für die konkret behandelten Fragestellungen nachweist. Erst von einem solchen Unternehmen her ließe sich auch die Frage nach der von F. postulierten philosophischen Originalität des Ansatzes von D. G. (vgl. 186: „ein neues, von der Theologie emanzipiertes und zugleich auf sie bezogenes primär epistemologisches Gesamtkonzept von Philosophie“) in angemessener Weise umfassend evaluieren.

Trotz dieser auch als Desiderate künftiger Forschung zu verstehenden Anfragen wird D. G. durch

die vorliegende Studie als höchst bedeutsame Schwellengestalt sichtbar, welche die für die nachfolgende Zeit maßgeblichen epistemologischen Fragen formuliert und mit Lösungsansätzen beantwortet, die auf keinen Fall als das Ergebnis eines kompilatorischen und eklektischen Denkens auffassbar sind. Indem F. in überzeugender Manier die Produktivität von D. G. in der Aufarbeitung von wissenschaftstheoretischen Problemlagen zeigt, die etwa zeitgleich in Paris bzw. Chartres auftreten, wird damit schlaglichtartig ein Charakteristikum der Aristoteles-Rezeption in toto deutlich: Die Renaissance des 12. Jahrhunderts wird in ihrer endogenen, d.h. problem- und ideengeschichtlichen Bedingtheit transparent, während die exogenen Faktoren (wie z.B. das Vorliegen von lateinischen Übersetzungen) in ihrer Bedeutung angemessen relativiert werden. Insofern liefert die Arbeit von F. nicht nur eine souveräne Rekonstruktion der Epistemologie von D. G., sondern leistet auch einen wesentlichen Beitrag zur geistigen Physiognomie einer ganzen Epoche.

Jörn Müller (Bonn)

Richard Popkin, The History of Scepticism from Savonarola to Bayle, New York: Oxford University Press 2003, XXIV + 415 S., ISBN 0-19-510768-3.

More than four decades have passed since the first edition of this pioneering book, which has become a classic work on the key role played by the Renaissance rediscovery of ancient scepticism in the formation and development of modern philosophy. This is the fourth edition, which has been fully revised and considerably expanded. Among the additions, there are discussions on Thomas Hobbes, the philosophers of the Royal Society, Nicolas Malebranche, Gottfried Wilhelm Leibniz, Simon Foucher, Daniel Huet and Pierre Bayle. Popkin also takes into account several works which have appeared since the third edition, including very recent publications, and either incorporates the results obtained in them or discusses the objections they raise against his views. One of the aspects that makes Popkin's book (and his work in general) of special value is its taking into consideration major and minor thinkers whose views are not well-known.

The thesis of the work is that „modern philosophy developed out of a sceptical crisis that challenged all previous knowledge“ (viii). According to Popkin, this crisis first arose in the religious sphere and then spread to philosophy, the sciences and the pseudo-sciences. He recognises that before

and after the period he examines it is possible to detect traces of the influence of ancient scepticism, but maintains that „scepticism plays a special and different role in the period extending from the religious quarrels leading to the Reformation up to the development of modern metaphysical systems in the seventeenth century; a special and different role due to the fact that the intellectual crisis brought on by the Reformation coincided in time with the rediscovery and revival of the arguments of the ancient Greek sceptics“ (xx). He affirms that the impact of Sextus Empiricus' works was predominant in the authors he analyses, since the writings of this Greek Pyrrhonist were their principal source of more elaborate and powerful sceptical arguments.

In this new edition, Popkin places the beginning of the impact of ancient scepticism at the end of the fifteenth century with Savonarola, because this author considered it necessary to make use of the Pyrrhonian arguments to undermine philosophical dogmatism, thus giving room for revealed prophetic knowledge as the only correct criterion. This seems to have been the reason underlying Savonarola's asking some of his disciples to prepare a Latin version of Sextus' work, a project that does not appear to have been carried out.

Popkin explains that the rediscovery of Sextus' writings in the fifteenth and sixteenth centuries provided those who struggled over the correct „rule of faith“ with an arsenal of demolishing arguments, since the problem of the criterion of truth was one of the main questions discussed in those writings. He points out that the Reformers' refusal to accept the Church's view as the objective standard of religious knowledge started a profound and long-lasting sceptical crisis, since it gave rise to the general question of how to justify the adoption of *any* criterion. Catholics and Reformers attacked each other's standard of religious knowledge using sceptical arguments, and in the end both were trapped in a dispute which seems to be undecidable, since each side, in trying to justify its own criterion, falls into circularity, infinite regress or unfounded assertion, as some of the most important Pyrrhonian Modes show.

Having expounded on how this *crise pyrrhonienne* arose, Popkin examines its development and then the different solutions offered to it: (a) those which purport to prove that there is indubitable rational knowledge, (b) the fideistic ones which maintain that it is possible to attain certainty, but only through faith, and (c) the moderate sceptical ones which hold that, though it is not possible to attain complete certainty about the nature of

things, we may at least construct probable theories about appearances. To the first group belong Descartes, Herbert of Cherbury, Jean de Silhon and Spinoza; to the second, authors like Montaigne, Pierre Charron and La Mothe Le Vayer; and to the third, figures such as Marin Mersenne, Pierre Gassendi and the philosophers of the Royal Society, who, according to Popkin, were „mitigated“ or „constructive“ sceptics and the forerunners of what is nowadays the scientific stance. It must perhaps be noted that (b) and (c) are not incompatible, as is seen for example in the case of Joseph Glanvill, who is characterized by Popkin as a mitigated sceptic and a rational fideist.

It is important to consider what Popkin understands by „fideism“ (xxi–xxii). He explains that it is the kind of scepticism about reason according to which reason by itself is useless for the attainment of truth or the justification of our beliefs, faith being the only means we have to acquire knowledge. Thus, fideism embraces both the position which holds that reason can perform some explanatory or clarifying function only when it is preceded and supported by faith, and the more radical position which maintains that reason is intrinsically hopeless even after knowledge has been acquired by revelation. It must be pointed out that actually Popkin's notion of fideism also includes such a position as that of François Veron, whose stance is deemed „fideistic“ (67, 74), even if he did not contend that reason is hopeless *tout court*, but only insofar as it is used to ground religious truths (69, 70–71, 72, 73). Thus, for Veron, reason would be able to reach certainty in the areas other than religion, even if it is not supported by faith. It may also be noted that this kind of fideism would be compatible with (a) above.

The last figure examined in this latest edition is the „supersceptic“ Bayle, who showed how in every possible area of knowledge the rational enterprise ends in contradictions and unresolvable paradoxes, and then in Pyrrhonism. For Bayle, this complete precariousness of reason leads one to adopt as a guide faith in revealed truth, which is utterly contrary to, or incompatible with, reason. According to Popkin, after Bayle scepticism started to leave the religious and theological sphere and adopted „a much more secular form“ (301).

In what follows I should like to make a few critical comments. A first general observation is that sometimes certain pieces of information, remarks or arguments are unnecessarily, and perhaps inadvertently, repeated.

In the introduction, Popkin offers a brief account of the positions of the two groups of ancient

sceptics, namely Pyrrhonists and Academics. At least as regards the former, the account contains some inaccuracies and questionable claims. First, Popkin refers to Sextus' *Adversus mathematicos* as if it were one single work (xix), when in reality what is generally designated with this title are two clearly different works: that which is properly the *Adversus mathematicos* and that entitled *Adversus dogmaticos* (AD). Having this clear is important when examining the scope and character of each work and, hence, the differences and similarities between them.

Secondly, Popkin affirms that Pyrrho was a „complete doubter“ (xviii) and refrained from making any judgement about what is really the case. However, in the most important testimony preserved about Pyrrho's thought (Aristocles, in Eusebius, *Praeparatio Evangelica* XIV, 18, 1–5), the stance attributed to him is incompatible with suspension of judgement (*epochê*) as this notion is understood by the version of Pyrrhonism we are familiar with (the one expounded in Sextus' work, the only by a Pyrrhonist that has survived), since he makes assertions about the nature of things.

Thirdly, Popkin observes that the Pyrrhonist „lives undogmatically, following his natural inclinations, the appearances he is aware of, and the laws and customs of his society ...“ (xix). The problem with this claim is that the second element mentioned in the list is not actually different from the other two. Indeed, at *Pyrrôneioi Hypotyphôseis* (PH) I, 23 Sextus points out that, adhering to the things which appear, the Pyrrhonist follows the observance of everyday life, which seems to consist of the guidance of nature, the necessity of affections, the handing down of laws and customs, and the teaching of skills. Hence, one must understand that with the exposition of these four factors Sextus is explaining what appearances the Pyrrhonist attends to.

Finally, Popkin contends that the terms „sceptic“ and „believer“ are not incompatible, since though the sceptic directs arguments against the rational justification of beliefs, this does not prevent him from „accepting“ them (xxi). As far as the Pyrrhonists are concerned, this view is simply erroneous since, although the scope of the Pyrrhonian suspension of judgement is not always easy to determine, it seems to be uncontroversial that once the Pyrrhonist suspends his judgement over a given belief, he does not, and cannot, *accept* it. In this regard, it may be worth noting that the use of Pyrrhonian arguments as the means that could clear the way to the acceptance of religious truths on the sole basis of faith represents a radical change from

the Pyrrhonist's stance, since he would never adopt a fideistic view. Indeed, when the Pyrrhonist says that the gods exist and that piety is good, there is no belief whatsoever involved in these utterances, i. e., there is no assertion about what is really the case. In saying so, he just reports the appearances he has by virtue of his legal, social and cultural background without holding opinions and for the sole reason that he cannot be wholly inactive in the affairs of everyday life (*PH I*, 23–24, III, 2; *AD III*, 49). They are just the appearances he is left with after suspending judgement, appearances which are imposed upon him, but not to the extent of constraining him to go beyond them, i. e., to the extent of giving his assent to a view about what is actually the case. Sextus explicitly indicates that the sceptic suspends his judgement regarding the existence of gods (*PH III*, 6–9, *AD III*, 59, 191).

If the thesis of Popkin's book is right, it seems that an accurate knowledge of the ancient Pyrrhonists' stance is a necessary condition for a more exact understanding of modern thought.

Another remark concerns Popkin's conception of scepticism. When analysing whether Gassendi may be properly labelled a „sceptic,“ Popkin indicates that the answer is negative if „a sceptic is supposed to be someone who doubts everything and denies that we have, or can have, any knowledge,“ but affirmative if we take into account „a more fundamental sense of ‚sceptic‘, that is, one who doubts that necessary and sufficient grounds or reasons can be given for our knowledge or beliefs; or one who doubts that adequate evidence can be given to show that under no conditions can our knowledge or beliefs be false or illusory or dubious“ (94). If I comprehend Popkin's point correctly, the difference between the two forms of scepticism would be that the second does not deny that we possess knowledge or beliefs, but only that they are rationally justified. Setting aside the particular stance of the ancient Pyrrhonists, it is a fact that many people – including quite a few epistemological sceptics – continue to hold beliefs even if they cannot provide any rational evidence for them, as is seen in the case of religious beliefs, astrological beliefs or superstitions. On the contrary, this is not at all plain with regard to knowledge, since almost everyone would agree that for something to be considered knowledge it must be rationally justified. In any case, it is clear that a real sceptic understands knowledge in this way, and then that he would never claim to possess knowledge.

In chapter 9, Popkin deals with Descartes' attempt to defeat scepticism; in chapter 10, he in-

tends to show why such an attempt failed. I wish to make an observation regarding Popkin's interpretation of the evil demon hypothesis, because he presents a commonly held, though unfounded view. He affirms that this hypothesis represents the most radical level of doubt because the evil demon threatens intuition and deduction, thus undermining mathematical knowledge (148–149, 154, 156, 344 n.35, 346 n.60). Nevertheless, a careful reading of the passage in which the hypothesis is presented (*First Meditation*, AT VII, 22–23; AT IX, 17–18) shows that Popkin's view is erroneous. Indeed, Descartes clearly indicates what the range of action of that hypothesis is: the evil demon deceives neither with regard to the truths of arithmetic nor with regard to those of geometry, but *only* with regard to the existence of the external world as it is known through the senses. Thus, the evil demon hypothesis has a similar target to the dream argument. However, this hypothesis is not a new argument of doubt, but only has the function of counterbalancing the tendency or inclination to trust again the old opinions one had before the arguments of doubt were introduced, which is seen in the fact that the existence of the things regarding which the evil demon deceives is not called into doubt, but simply denied. The reason why the opinions in question are those which derive from the senses is probably that these are the beliefs which have more influence upon us, due perhaps to our biological and psychological constitution. Now, it should be clear to any reader of the *First Meditation* that the *only* argument which explicitly casts doubt on mathematical knowledge is the deceptive God argument (AT VII, 21; AT IX, 16).

A final minor remark concerns chapter 2, where Popkin examines the influence exerted by the most important sources of knowledge of ancient scepticism available in the sixteenth century upon Renaissance thinkers. At one point he observes: „As I shall show, the extended discussions of scepticism in the early sixteenth century, with the exception of that of Gianfrancesco Pico della Mirandola, all seem to be based on the information in Cicero, Lucian, Diogenes Laertius, or Galen“ (28). However, though Popkin analyses the influence of Cicero and Diogenes, unfortunately he does not do the same with that of the other two sources.

The fact that Popkin's research is historical does not mean that the book is of no value for those who are interested in the so-called „systematic“ philosophy. For in the reading of the arguments put forward in the disputes between radical sceptics, mitigated sceptics and dogmatists, we can see philosophy being done, examine the problems under

consideration, and take part in those debates. In this possibility of discussing certain issues that may interest us with past thinkers lies, at least to my mind, the appealing character of the history of philosophy. Popkin himself goes beyond the merely historical when he points to the reasons why the theories that are advanced against the sceptics, or that purport to establish an unshakable epistemic ground, fail in their attempts. This is why he shows more sympathy towards the views of those he classifies as mitigated sceptics, who were well aware of the gravity of the sceptical challenge and attempted to show that the irrefutable character of the sceptics' arguments does not destroy the kind of certitude that is necessary for human purposes. Also, Popkin's discussion of Hobbes' political scepticism provides him with elements for reflecting on how present-day governments establish what is true and what citizens must believe.

It has been argued that Popkin's choice of scepticism as the key to the comprehension of modern thought is somewhat arbitrary, since there were other philosophical currents which played important roles in this period, such as Platonism and Epicureanism. Be that as it may, what is undeniable is that Popkin's work has shown that scepticism was at least one of the crucial forces in modern thought and, consequently, that if one wishes to gain a better understanding of modern philosophy, religion and science, it is necessary to study the part scepticism played in their development.

Diego E. Machuca (Buenos Aires)

Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München: C. H. Beck 2003, 378 S., ISBN 3-406-50919-3.

Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist sicherlich eines der am häufigsten kommentierten Werke der Philosophiegeschichte. Ganz abgesehen von Kommentaren, die bereits zu Lebzeiten Kants verfasst wurden, z. B. von J. H. Jacob, reiht sich das neue Buch von Otfried Höffe seinem Genre nach in eine lange Tradition ein: H. Vaihinger, H. J. Paton, H. Heimsoeth, N. K. Smith, J. Bennett, P. Baumans und neuerdings P. Natterer. Kaum einem von ihnen ist es gelungen, die *Kritik* als ganze zu kommentieren. Höffes Buch versteht sich als „systematisch orientierter Kommentar“ (12). Er gibt einen Überblick des Gesamttextes der *Kritik der reinen Vernunft* und Einblicke in die Hauptpartien. Systematisch ist dieser Kommentar insofern, als er die *Kritik der reinen Vernunft* in den Gesamtkontext der Philosophie Kants einzubetten versucht,

bestimmte Theoreme mit gegenwärtigen Debatten konfrontiert und in sie einordnet. Die Konzeption des Buches als handlicher, einführender Überblicksgeber verbietet es dabei, Probleme der Vernunftkritik im Einzelnen zu analysieren und zu diskutieren. Die Intention des Kommentars ist es, eine groß angelegte Kant-Apologie zu bieten. Höffe weist darauf hin, *erstens* dass Kant auf den unterschiedlichsten Themengebieten noch heute gültige Theoreme entwickelt hat, *zweitens* dass alle wesentlichen gegenwärtigen Richtungen der Philosophie in Kant ihre oftmals vergessene Wurzel haben, und wo dies nicht der Fall ist, dass Kant die bessere Alternative bereit stellt – so im Falle der analytischen Philosophie (70) –, und *drittens* dass die Auseinandersetzung mit Kants Denken die gegenwärtige Philosophie befruchten sollte. Höffe tritt damit einer einseitigen Historisierung der Philosophie Kants entgegen. Er verteidigt dabei den positiven Wert Kantischer Gedanken gegen Angriffe aus unterschiedlichsten Richtungen mit zumeist zielsicheren Argumenten, was allerdings eine insgesamt stark harmonisierende Lesart der Vernunftkritik zur Folge hat.

Der Untertitel des Buches verweist auf die Hauptthese: Kant ist der Begründer der philosophischen Moderne. Höffe greift damit im 200. Todesjahr Kants eine Diskussion auf, die von H. Rickert (*Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Tübingen 1924) zu seinem 200. Geburtstag eröffnet, von J. Habermas (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985) fortgeführt und von H. Schnädelbach („Kant – Der Philosoph der Moderne“, in: *Kant in der Diskussion der Moderne*, hg. v. G. Schönrich u. Y. Kato, Frankfurt/M. 1996, 11–26) erneut thematisiert wurde. Er knüpft diese These an seine Interpretation der transzendentalen Erkenntnistheorie als eines „epistemischen Kosmopolitismus“. Gemeint ist nicht allein der universalistische Anspruch der Kantischen Transzendentalphilosophie, der zugleich aber durch die Erkenntnisrestriktion zu einer antifundamentalistischen Position führt, sondern die *Kritik der reinen Vernunft* als solche sei, so Höffe, praktische Philosophie (23). Der epistemische Kosmopolitismus mündet letztlich denn auch in die Lehre Kants von einer moralischen Weltrepublik. Höffes These ist also, dass das Praktische vor dem Theoretischen in Kants kritischer Philosophie Vorrang hat, ja auf diese hinziele (28 ff.; 312). Diese These bezieht ihre Plausibilität aus einzelnen Zitaten und Kants aufklärerischem Impetus, insbesondere aber aus der Vernunftkonzeption Kants, die das traditionell obere Erkenntnisvermögen nicht nur, wie noch

der Rationalismus, als primär logisch-epistemisches Vermögen, das Einsicht in die ewigen Wahrheiten ermöglicht, konzipiert, sondern wesentlich als durch das Prinzip der Sittlichkeit ausgezeichnet begriffen. Dennoch muss eine solche These sich dem Einwand stellen, dass Kant der praktischen Philosophie die theoretische vorordnet, weil der Freiheitsbegriff zuerst in seiner theoretischen Möglichkeit gesichert werden muss, bevor die praktische Philosophie überhaupt als ein sinnvolles Unternehmen begonnen werden kann. Ließe es sich nämlich erkennen, dass die Freiheit des Willens theoretisch unmöglich wäre, so verlöre das Prinzip der reinen praktischen Vernunft jegliche Bedeutung. Auch wird man behaupten können, dass die theoretische Philosophie für Kant Eigenwert besitzt. In seinen kritischen Schriften bildet sie einen deutlichen Schwerpunkt: nicht zuletzt sah Kant seine Mission darin, eine Verbindung der *Kritik der reinen Vernunft* über die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* mit der Naturwissenschaft selbst zu bewerkstelligen, was auch die langjährige Arbeit am *Opus posthumum* belegt. Auch die „Kritik der Urteilskraft“, die anders als die *Kritik der praktischen Vernunft* nicht in die Überlegungen des Kommentars miteinbezogen wird, betont insbesondere die Eigenständigkeit sowohl der theoretischen wie der praktischen Philosophie: Kant weist eigens darauf hin, dass eine Kluft zwischen Naturbegriff und Freiheitsbegriff bestehe, die es allererst zu überbrücken gilt; zudem verhandelt die dritte Kritik inhaltlich zumeist eher theoretische Probleme, wie die Rolle der Erkenntnisvermögen im ästhetischen Urteilen sowie das Problem der theoretischen Behandlung von Organismen.

Der Kommentar stellt sich den großen systematischen Problemen der Kantischen Philosophie und bezieht klar Stellung zu Thesen der Forschung. Exemplarisch hierfür sei Höffes Interpretation von Kants Verhältnis zur Euklidischen Geometrie und Newtonschen Physik erwähnt (81–113). Höffe schließt sich hier der seltener vertretenen These an, Kants Raum- und Zeitlehre sei in ihrer Geltung nicht an deren umfassende Gültigkeit gebunden und würde also durch die gegenwärtige Mathematik und Physik auch nicht eingeschränkt. Vielmehr sei Kants Raumkonzept gegenüber der Euklidischen Geometrie insofern neutral, als es lediglich seine transzendente Möglichkeitsbedingung formuliere, die auch andere Geometrien voraussetzten. Diese These, die etwas vorsichtiger auch von M. Wolff („Geometrie und Erfahrung – Kant und das Problem der objektiven Geltung der Euklidischen Geometrie“, in: *Kant und die Berliner Aufklärung. Ak-*

ten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, hg. v. V. Gerhard, R.-P. Horstmann u. R. Schumacher, Berlin/New York 2001, Bd. 1, 209–232) sowie vor ihm von R.-P. Horstmann („Raumanschauung und Geometrie. Bemerkungen zu Kants transzendentaler Ästhetik“, in: Ders.: *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*, Bodenheim 1997, 15–34) vertreten wurde und für die Höffe die überzeugenden Argumente vorbringt, muss sich dennoch gegen diverse Angriffe absichern: Das entscheidende Gegenargument ist wohl, dass Kant das menschliche Anschauungsvermögen als ein sinnliches, rezeptives Vermögen ansieht. Nun ist diejenige Raumanschauung, in welcher uns das rezeptiv gegebene Anschauungsmannigfaltige unmittelbar erscheint, ein dreidimensionaler, Euklidischer Raum; von eben jenem Raum ist die Rede, wenn Kant später in den Grundsätzen die konstitutiven Bestimmungen a priori aller Erfahrungsgegenstände bestimmt. Gegen diesen Einwand lassen sich durchaus Argumente vorbringen, deren Grundidee der Kommentar vorführt. Eine eingehende differenzierte Untersuchung der Kantischen Lehre von den Formen der sinnlichen Anschauung auf der einen und von Stellenwert und Bedeutung heutiger Mathematik und Physik auf der anderen Seite wäre eine sehr lohnende Aufgabe, zu der Höffes These einen Anstoß liefern könnte.

Die Interpretation der *Transzendentalen Analytik* bietet einen zuverlässigen Überblick über die gegenwärtige Deutung dieses Textabschnittes. Die Darlegungen der transzendentalen Kategoriendeckung sind teils an G. Prauss' nicht unwidersprochen gebliebener Interpretation orientiert, wonach von einer stufigen Erkenntnisstruktur bei Kant auszugehen sei, die von vorkategorialen Wahrnehmungsurteilen ihren Ausgang nimmt (132–137). Eine prägnante These innerhalb dieses Teils bezieht sich auf Kants Wahrheitstheorie. Höffe meint, dass von Kant nicht nur – wie zumeist behauptet – eine Korrespondenztheorie der Wahrheit vertreten wird, sondern ebenso eine Kohärenztheorie wie auch eine Konsensstheorie (158–164). Während die Bemerkungen Kants zu einer Konsensstheorie wohl als weniger wichtig zu betrachten sind, sind seine Ansätze zu einer kohärentistischen Wahrheitsauffassung bisher in der Tat zu Unrecht unterbewertet worden. Der Kommentar lässt allerdings offen, in welchem Verhältnis diese sehr unterschiedlichen Ansätze bei Kant zu rekonstruieren wären.

Um die gegenwärtige Relevanz Kantischer Denkens aufzuzeigen, ordnet Höffe Kants Position auch in die gegenwärtige Körper-Geist-Diskussion ein (221–238). Stellvertretend für eine Kant-nahe

Position in der analytischen *philosophy of mind* soll Donald Davidsons anomaler Monismus sein, da er nicht dem sonst verbreiteten Cartesischen Dualismus unterliegt, der von Kant wirkungsvoll widerlegt worden sei (235–238). Zweierlei wird an Davidsons Position allerdings kritisiert: ein unzureichend plausibel gemachter Materialismus, der letztlich seiner Theorie zugrunde liege, und die Auffassung, Freiheit bestehe in einer Anomalie von Handlungsverursachung. Dagegen stellt Höffe Kants Theorie der Willensfreiheit als Kausalität aus Freiheit als die in der praktischen Philosophie plausiblere Lösung. Höffe schreibt Kant beim Körper-Geist-Problem einen „qualifizierten Monismus“ zu, der dennoch teilweise die Dichotomie von Monismus und Dualismus sprengt (226, 232, 238). Erläutert wird diese These damit, dass Kant in unterschiedlichen Lehrstücken teils monistische, teils dualistische Positionen vertritt: So sei seine Erkenntnistheorie monistisch, weil Erkenntnis auf den Bereich der Erscheinungen beschränkt bleibt, innerhalb dieser Theorie aber sei er wiederum dualistisch, da er gleichwohl in seiner Affektionslehre von einem „die Sinne affizierenden Etwas“ ausgehe. Inwiefern durch diese Antwort Kants Position in der Körper-Geist-Debatte geklärt ist, wird dabei nicht völlig transparent.

Hervorzuheben ist auch, dass Höffe in seiner Interpretation der *Transzendentalen Dialektik* eine Lanze für eine u. a. wissenschaftstheoretische Lesart der Kantischen Theorie der regulativen Funktion der transzendentalen Ideen bricht (268–281). Hierbei skizziert er ein Aktualisierungspotential, das bisher weniger beachtet, aber beispielsweise von B. Falkenburg ausgeführt wurde (*Kants Kosmologie*, Frankfurt/M. 2000). Höffe verbindet diese Interpretation mit der These der nicht rein negativen Seite des transzendentalen Scheins (219 f.), wie sie kürzlich auch von M. Grier vertreten wurde (*Kant's doctrine of transcendental illusion*, Cambridge 2001). Ausgehend von Kants Darlegungen und Höffes Erläuterung stellt sich hier allerdings v. a. die Frage nach dem systematischen Zusammenhang der drei methodischen Forschungsprinzipien: Homogenität, Spezifikation und Kontinuität, die Kant im *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* einführt, mit den drei transzendentalen Ideen Seele, Welt und Gott.

Das Buch erarbeitet zu den wichtigsten Kantischen Argumentationen eine klare Strukturierung, die auf eine Verständnishilfe für den Kantischen Text insbesondere für Studieneinsteiger abzielt. Höffes Kommentar ist ein gut lesbares, gleichmäßig komponiertes Buch, das die Thematik der *Kritik der reinen Vernunft* in einen umfassenden

Kontext zu stellen vermag, von der Kantischen Philosophie den Staub des bloß Historischen abklopft, einen Überblick über einige zentrale Forschungsthesen gibt und das auf vielen verschiedenen gegenwärtig brisanten Themenfeldern Ausblicke auf Gebiete lohnender intensiver wissenschaftlicher Arbeit bietet.

Kristina Engelhard (Köln)

Christoph Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2002, 400 S., ISBN 3-7728-2203-7.

Nicht nur in der Realphilosophie, die bei Hegel die Philosophie der Natur und des endlichen (= subjektiven und objektiven) Geistes umfasst, sondern auch in der „Wissenschaft vom reinen Logos“ muss Hegel um der von „uns“ endlichen Subjekten, insonderheit von ihm selbst vollzogenen Darstellung willen mit vermittelnden Instanzen arbeiten, die in nichts anderem als dem bestehen, was mit dem endlichen *Denken* endlicher Subjekte untrennbar verbunden ist. Als ein auf hohem Niveau angelegter Versuch, dies Hegel-exegetisch wie systematisch a limine zu *bestreiten*, kann die Münsteraner Dissertation von Christoph Halbig über „Objektives Denken“ gelten. Halbig attestiert Hegel einen direkten anti-repräsentationalistischen und *zugleich* starken epistemologischen Realismus (360 ff.), so dass die reale Welt weder aus mentalen Objekten der Erfahrung noch aus Selbstbewusstseinsverhältnissen besteht, sondern vielmehr eine vorgängige Einheit von Substanz und Subjekt, von Reellem und Ideellem, folglich auch von Ontologie und Epistemologie existiert, gegenüber der jegliche Differenz, namentlich von Realismus und Idealismus, nur einen Gegensatz defizienter *modi* darstellt (367–369).

Nun macht es die Originalität, zugleich aber auch die sachlich-systematische Schwierigkeit der Arbeit Halbigs aus, dass er diese das gesamte Hegelsche System schlechthin zentral betreffende Frage im Wesentlichen nur anhand von Hegels Theorie der „Intelligenz“ im Rahmen der *Philosophie des subjektiven Geistes* und der „drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität“ aus der enzyklopädischen Kurzversion der *Wissenschaft der Logik* abhandelt, flankiert um Erörterungen zu Hegels Wahrheits-Verständnis (Kap. 5). Für eine Dissertation wahrlich genug – doch das Wahre ist nach Hegel nicht schon an sich, gar deklamatorisch, sondern wesentlich erst an und für sich, mithin in der Ausführung das Ganze.

Anstelle der so nicht zur Sprache kommenden Teile des Hegelschen Systems, allen voran der großen *Wissenschaft der Logik*, auch *Nürnberger Logik* genannt, der Philosophie der Natur und des objektiven Geistes arbeitet Halbig mit neuesten Varianten der Analytic Philosophy of Mind, zum *einen* gewiss in der Absicht, sie mit Hegels „Philosophy of Mind“ zu konfrontieren – durchweg mit dem Resultat, dass Hegel auch in der derzeitigen angelsächsischen Philosophie sich sehr wohl sehen lassen kann oder ihr sogar überlegen ist (vgl. insbes. die Gegenüberstellung von Fodors Modularitätstheorie und Hegels holistischer Theorie des Geistes (109 ff., 121 ff. u. 131 ff.) –, zum *anderen* jedoch in der hartnäckigen Attitüde, Sellars und Strawson, vor allem aber Davidson und McDowell nicht nur als nahezu sakrosankte Interpretationsinstanzen betreffs Hegel, Kant und Husserl, sondern auch als unüberschreitbare Geltungsinstanzen in systematischer Absicht selbst zu handhaben. Beides fordert die nicht minder hartnäckige Kritik des Rezensenten heraus, der sich jedoch darüber im klaren ist, dass die derzeit auch im deutschsprachigen Kulturraum weit verbreitete Hofierung der angelsächsischen Philosophie eine *institutionsartige Machtkonstellation* darstellt, der im reinen, ausschließlich um der Wahrheit willen mit der Kraft des besseren Arguments geführten Diskurs in kontrafaktischer Unterstellung einer alle Machtvermittlung schlechthin tilgenden Vernunft *allein nicht* zu begegnen ist.

Es sind insbesondere zwei Figuren, die bei Halbig wie Leitsterne des Philosophierens fungieren: (i.) McDowells an Sellars anschließende Kritik am „Mythos des Gegebenen“, dessen sich insbesondere Kant schuldig machen soll, (ii.) Davidsons Verdikt gegen jedwede „Existenz von Schemata“, als dessen Ahnherr Hegel inthronisiert wird.

ad (i.). Auf Halbigs Rezeption der Rede vom „Mythos des Gegebenen“ kann nicht ohne seinen Umgang mit der Philosophie Kants eingegangen werden. Es ist dies *der* Schwachpunkt der Arbeit, der ob des zentralen Stellenwerts von Hegels Kant-Kritik nicht beiläufig ist. Dabei geht es weniger um Halbigs grundsätzliche Verteidigung von Hegels Kant-Kritik, einer Kritik, die schon ob ihrer Uneinheitlichkeit sehr differenziert zu beurteilen ist, sondern um die Kant-*Interpretation*, anhand derer er sie verteidigt, und, davon nicht zu trennen, um die *Selektivität*, mit der er diese Kritik selbst zur Kenntnis nimmt. Es kann nämlich keine Rede davon sein, dass Halbig sich anhand eines eigenen Studiums der *Kritik der reinen Vernunft* ein eigenes Bild vom Stellenwert von Hegels Kant-Kritik verschafft, sondern er orientiert sich in seinem Kant-Verständ-

nis schlicht an Strawson und McDowell und attestiert in der Folge davon Kant ebenso Strawson-like einen Psychologismus der Vermögen des Gemüts (236 f.), insonderheit von Spontaneität und Rezeptivität (342 ff.), wie er ihm McDowell-like unterstellt, dem „Mythos des Gegebenen“ zu frönen (253 f.). Allein der bloße Sinn des „obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile“ als Konsequenz der „transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ in beiden Versionen, sodann die beiden Erkenntnisstämme, den Verstand via Spontaneität und die Sinnlichkeit via Rezeptivität, vermittelnde ursprüngliche Synthesis der Einbildungskraft, schließlich das apriorische, mithin nicht-subtrahierbare Obwalten der reinen Anschauungsformen ‚Raum‘ und ‚Zeit‘ in allem Affiziert-Werden von einem Mannigfaltigen im empirischen Raum und der empirischen Zeit hätten ihn eines Besseren belehren können.

Doch entspricht nicht Strawsons und McDowells Kant-Interpretation genau dem *Hegelschen* Kant-Verständnis? Nicht nur dieses nimmt Halbig umstandslos an, sondern er interpretiert auch Hegel selbst nach McDowell – und Davidson (siehe (ii.)) –, obgleich er einleitend erklärt, McDowell kenne lediglich Pippins Monographie *Hegel's Idealism*, und an deren *Kant(!)*-orientiertem Hegel-Verständnis selbst Kritik übt (16 f.). Offensichtlich wird heutzutage angelsächsischen Philosophen nicht nur diskursiver Scharfsinn unterstellt, über den sie gewiss reichlich verfügen, sondern auch eine adäquate Intuition über einen der allergößten und zugleich schwierigsten Philosophen – selbst dann, wenn sie ihn nie in Händen gehabt, geschweige denn und gar in der Originalsprache studiert haben, wozu es allerdings die „Ausnahmen zur Regel“ gibt. Derlei „Hermeneutik“ führt bereits zu einer nicht vertretbaren Selektivität in der Referenz auf entscheidende Topoi: So unterschlägt Halbig all die Passagen in der großen *Wissenschaft der Logik*, in denen Hegel die schlechthin zentrale Bedeutung von Kants ursprünglich-synthetischer Einheit der Apperzeption und der damit einhergehenden Ich-Struktur herausstellt¹. – In der Sache selbst ist Halbigs McDowell-Hegel dann ein Tractatus-Wittgensteinianer, denn alles Begriffliche ist in der Wirklichkeit bereits vollständig erhalten (174 ff., 212 f., 268 u. 370 f.) und kann als solches nicht nur nach Wittgenstein I, sondern auch nach Hegel vollständig erkannt werden, worin dann die Koinzidenz von „Ontologie“ und „Epistemologie“ beste-

¹ Hegel, *Wissenschaft der Logik* (ed. Lasson, Hamburg 1963?) Bd. II, 221, 227, 432 f. u. 445.

hen soll – unter der weiteren Bedingung, dass Halbig's zweiter Hegel-Gewährsmann im Recht ist.

ad (ii.). Halbig übt unter Berufung auf *Davidson* pauschale Kritik an jedwedem Obwalten von Schemata, insonderheit an jedweder Differenz von Schema und Inhalt, und erkennt in Hegel sodann ganz folgerichtig einen Davidsonianer (213, 255, 268, 345–349, 369 f.)². Das ist angesichts von Davidsons denkbar schlichtem „essential triangle of the subjektive, the objective and the intersubjective“ nicht weniger unverständlich, wird Hegel doch damit jedenfalls so *interpretiert*, als kämen bei ihm, wiewohl auf langen, mühevollen Wegen mit zuweilen nicht leicht nachvollziehbaren Übergängen, das Subjektive, das Objektive und das Intersubjektive ebenso schlicht und umstandslos zusammen wie sie in Davidsons Hypernominalismus unvordenklich koinzidieren. Doch so wie Hegel Sellars und McDowells Kritik am „Mythos des Gegebenen“ vorwegnehmen soll, so offensichtlich auch Davidsons Entlarvung des „Mythos vom Subjektiven“. Dagegen ist festzuhalten, wobei es dem Rezensenten erlaubt sei, auf seine Begrifflichkeit zurückzugreifen³, gemäß der die alltags- und lebensweltlich wie positiv-wissenschaftlich verfahrenen, insgesamt also *nicht* philosophierenden Subjekte mit „S-I“ und die den *Einstellungswandel* zum philosophischen Reflektieren und Hinterfragen vollziehenden Subjekte mit „S-II“ bezeichnet werden:

(α.) Im absoluten Wissen koinzidieren das „Ontologische“ als gegenstandsbezogene Wissensinstanzen und das „Epistemologische“ als Verkörperung der Wissensbedingungen, weshalb es keinen Unterschied von Form und Inhalt im üblichen Sinne gibt; doch es bleibt und zwar bereits innerhalb des reinen Denkens qua Selbstbestimmung / Selbstentfaltung des absoluten Wissens die Differenz zwischen sich selbst wissendem und von sich selbst gewusstem Denken, zwischen sich selbst denkendem und von sich selbst gedachtem Denken. Davon ist *die* Differenz zu unterscheiden, die zum *Fortgang* der Selbstbestimmung / Selbstentfaltung des reinen Denkens via „unserer“ Darstellung benötigt wird: Um das *unendliche* Denken zu denken, benötigen „wir“ das *endliche*.

(β.) Das unendliche Denken wird von Subjekten S-III auf dem Standpunkt am Ende der „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ vollzogen, aber „wir“ als davon nach wie vor unterschiedene *endliche* Subjekte S-III müssen sagen, was die nunmehr unendlichen Subjekte S-III tun. Dazu benötigen „wir“ als *endliche* Subjekte S-III unsere *endlichen* Formen des Urteilens und Vollziehens und das geht wiederum nur durch den Gebrauch von Schemata, die zum reinen sich selbstbestimmenden

Denken der Subjekte S-III auf dem Standpunkt des absoluten Wissens in einer systematischen Differenz stehen, die von „uns“ endlichen Subjekten S-III auf den Begriff zu bringen ist. Insbesondere setzen die notorisch oder gar böswillig missverständenen „Widersprüche“ in Hegels „Wissenschaft der Logik“ (vgl. Russell, Popper, Patzig, Tugendhat et alii) ebenso wie deren Aufhebung in einer neuen Kategorie des reinen Denkens unsere Schemata – als Schemata von Subjekten S-III – voraus.

(γ.) A fortiori abwegig ist die Kritik am Obwalten von Schemata in den auf die reale Welt gehenden Bezugnahmen der Subjekte, alltags- und lebensweltlich wie positiv-wissenschaftlich, in Bezug auf Dinge und Natur nicht weniger als mit Bezug auf andere Subjekte und Gesellschaft. Dazu sei festgehalten:

Die Schemata sind in jüngster Zeit von Putnam im Kontext des *mind-body-world*-Problems ins Spiel gebracht und als solche von Davidson kritisiert worden, doch sie sind sehr viel älter: Kant erörtert sie im innersten Zentrum der Kritik der reinen Vernunft als das vermittelt-vermittelnde Dritte zwischen den reinen Verstandesbegriffen und den apriorischen Anschauungsformen – Heidegger hat sie in diesem status besonders herausgestellt – und bereits in Aristoteles' Metaphysik fungieren sie als gleichfalls vermittelt-vermittelndes Drittes zwischen den *géné* und den *ousiai* resp. zwischen dem *kathólon* und dem *synhólon* – dies *entgegen* der nominalistischen Aristoteles-Interpretation von Frede und Patzig. Die Schemata *entsprechen* so den Bedeutungen, vorausgesetzt, dass die Bedeutungen weder funktionalistisch „im Kopf“ noch à la Frege mit den Gegenständen gleichgesetzt werden. Darin liegt: Putnam hat Recht, wenn er sagt, die *Bedeutungen* sind „nicht im Kopf“, aber sie sind ebensowenig – und darin eventuell unbekannt – das allem schemabestimmten Gebrauch in *dem* Sinne Zu-Grunde-liegende, wie H₂O und / oder XYZ als massenartige, mithin in Massentermini / Massenbegriffen gedanklich fassbare Realitäten dem alltäglichen Gebrauch von Wasser zu Grunde liegen.

Vielmehr sind auch die *Bedeutungen* das Dritte,

² Vgl. jetzt auch Christoph Halbig, „Ist Hegels Wahrheitsbegriff geschichtlich?“, in: Barbara Merker / Georg Mohr / Michael Quante (Hgg.), *Subjektivität und Anerkennung* (Paderborn 2004).

³ Vgl. Wetzels, *Prinzip Subjektivität: Spezielle Theorie* (1997); ders., *Prinzip Subjektivität: Allgemeine Theorie. Erster Halbband* (Würzburg 2001).

das vermittelt-vermittelnde Dritte zwischen der reistisch verstandenen Welt und den auf sie gehenden Intentionen der Subjekte S-I – in der Alltagspraxis z. B. im Hinblick auf den Gebrauch von Wasser, in der Chemie als lehrbuchmäßig angebbare Formeln. Wasser *bedeutet* in der Alltagspraxis „flüssig, durchsichtig, trinkbar (wiewohl nicht immer), zum Waschen und Reinigen geeignet etc.“; und Wasser *bedeutet* in der Chemie, d. h. in Lehrbüchern gedanklich (!) festgehalten, eine molekulare Verbindung mit den und den Eigenschaften. Beide Bedeutungsebenen können sehr wohl neben- / übereinander bestehen, was anhand der asymmetrischen Relativität von *eidos* und *hýle* nach Aristoteles zu sehen ist: Die *hýle* zum *alltags- und lebensweltlichen eidos* von Wasser, d. i. dem „Bedeutungsvektor“ seines Gebrauchs, hat wiederum ein *eidos* im Sinne der *Chemie* und es ist *theoretisch* gar nicht einzusehen, warum dieses nicht ebenso XYZ wie H₂O sein kann, – bei ein und derselben *hýle*, für die dann in sinngemäßer Fortsetzung der asymmetrischen Relativität von *eidos* und *hýle* die Elementarteilchenphysik zuständig ist, in der es mit dieser Relativität solange weitergehen mag, bis die Elementarteilchenphysiker endlich die „Zweite Antinomie“ in Kants *Kritik der reinen Vernunft* zur Kenntnis nehmen. Insgesamt gilt: Die Bedeutungen sind die zu den intentionalen Akten = *noéseis* zugehörigen *noémata*, mithin dasjenige, worin der gedankliche Inhalt, sei's der Alltagspraxis oder der Chemie, bei geeigneter Schematisierung mit der Realität = Welt übereinkommt – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Die konzeptionellen Schemata des endlichen Denkens sind ganz generell das vermittelt-vermittelnde Dritte zwischen dem gedanklichen Inhalt und seinem Gegenstand. So kann der gedankliche Inhalt von Lehrbüchern der Theoretischen Physik nicht dasselbe sein wie die physische Realität und Wirklichkeit, auf die er sich bezieht. Zusammenkommen können beide nur in gedanklichen Schemata, die entweder Bezugsrahmenrelativ sind oder selbst einen bestimmten Bezugsrahmen ausmachen, so Klassische = Newtonsche Mechanik, d. i. der Massenpunkte und der starren Körper, Spezielle und Allgemeine Relativistische Mechanik, Quantenmechanik, Statistische Mechanik, Thermodynamik und Kontinuumsmechanik; hingegen ist die physische Realität, auf die sich alle diese Bezugsrahmenbestimmten Disziplinen beziehen, ein und dieselbe. Die Bezugsrahmen und die sie wiedergebenden charakteristischen Gleichungen sind das jeweils indifferierende Dritte in Gestalt von Lehrbüchern / Darstellungen / Abhandlungen etc.

in Bezug auf deren Gegenstände, *wenn* die Kernstrukturen der gedanklichen Inhalte geeignet schematisierbar sind – siehe Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Eine allumfassende Einheitsmechanik / Einheitsphysik gibt es nicht und wird es nicht geben, weder qua 1:1-Korrelation im Sinne des externen = metaphysischen Realismus noch qua Schellingscher Identitätsphilosophie von 1801 ff., in deren Geiste C. F. v. Weizsäcker Physik mit Natur gleichsetzt. Noch deutlicher tritt der status des Dritten in der Gesellschaft, insonderheit qua Intersubjektivität hervor, wenn man die darin obwaltenden Normen ins Auge fasst, die grundsätzlich befolgt oder auch nicht befolgt werden können.

Dagegen könnte Halbig einwenden, Davidson habe nicht generell etwas gegen Schemata, sondern kritisiere lediglich den *Dualismus* von Schemata und Inhalt. Das mag so sein, doch *dieser* Dualismus ist eine Figur des *Logischen Empirismus*, der ganz sicher nicht die Philosophie Kants und schon gar nicht die Hegels ist, weshalb auch mit der *Kritik* dieses Dualismus weder zu Kant noch zu Hegel irgendetwas ausgemacht werden kann. Und kaum ein Zweifel dürfte darüber möglich sein, über welche Philosophie der Quine-Schüler Davidson auf diesen Dualismus und seine Unzulänglichkeiten aufmerksam (gemacht) wurde – ganz gewiss nicht über die von Kant und / oder Hegel.

Nun erörtert Halbig jedoch zwei weitere, aufs engste verzahnte Momente der Hegelschen Philosophie, die zu den Rückgriffen auf McDowell und Davidson exegetisch wie in der Sache selbst in einer gewissen Spannung stehen könn(t)en: Hegels Kritik an Jacobis Unmittelbarkeitsphilosophie (iii.) und Hegels Wahrheitsverständnis betreffs der Einheit von Idee und Realität (iv.).

ad (iii.). Halbigs eindringliche Darstellung und Interpretation von Hegels Auseinandersetzung mit Jacobis Unmittelbarkeitsphilosophie (Kap. 8 / 279–324) gehört zum Besten der Arbeit, wiewohl der Rezensent gestehen muss, dass ihm in letzter Instanz nicht klar geworden ist, wieso Halbig *eines-teils* – und zu Recht – Hegels Kritik teilt, wonach die Unmittelbarkeit des absoluten Wissens, wie sie am Anfang der „Wissenschaft vom reinen Logos“ auftritt, nicht mit der Unmittelbarkeit gleichgesetzt werden kann, von der via „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ eine *Erhebung* zum absoluten Wissen *ausgeht*, *anderenteils* aber, wiewohl in Projektion der für das absolute Wissen charakteristischen Koinzidenz von Ontologie und Epistemologie auf einen McDowell'schen Wittgenstein I, dieses absolute Wissen wieder mit dem *common sense* identisch sein soll (Kap. 4.5 / 171–180, Kap. 9 /

325–374). Es mag dies zu tun haben mit Halbigs ganz an Davidson und McDowell orientiertem Begriffsgebrauch und Verhältnisbestimmung von Ontologie und Epistemologie, wonach von „Ontologie“ stets im Sinne einer ersten *common-sense*-Stellung und „Epistemologie“ in einer schlichten zweiten Stellung des Gedankens zur Objektivität verstanden wird und die „Gegenstände“ beider nicht weniger umstandslos übereinkommen (258, 351–355, 357 ff.).

ad (iv.). Halbig plädiert so nicht nur für eine Verträglichkeit, sondern nahezu für eine Identität von Philosophie des reinen Logos und *common sense*. Auch dies ist nur schwer nachvollziehbar – es würde bedeuten, man bewege sich, *nachdem* man sich, auf welchem Wege auch immer, zum absoluten Wissen erhoben hat, *wieder* und *wie* im *common sense*. Zwar besteht im Verhältnis des reinen zum real-existierenden Logos durchaus ein analoges Verhältnis wie zwischen *reiner*, ihrem Selbstverständnis nach um Realität unbekümmert, weil sich gänzlich selbst setzender, und *angewandter*, d. i. in Realwissenschaften zum Zuge kommender Mathematik, doch selbst der Radikalobjektivist *Einstein* erklärt: „Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit.“⁴

Darüber hinaus besteht zwischen den *Einstellungen* in „unserer“ Betrachtung des reinen wie des real-existierenden Logos und den Bezugnahmen des *common sense* ein im Verhältnis von *reiner* und *angewandter* Mathematik *nicht* anzutreffender Unterschied. Halbig erörtert zwar unterschiedliche Reflexionsebenen, annulliert aber – unter Berufung auf Davidson! – alle Hegel-unerlässlichen Differenzen wieder (370 f.), was damit zu tun haben mag, dass er sich auf eine Interpretation der *Wissenschaft der Logik* selbst überhaupt nicht einlässt. Und ebensowenig fragt Halbig nach der Grenze zwischen dem reinen und dem real-existierenden Logos noch zwischen dem Wesentlichen = Begrifflich-entfaltbarem und dem Unwesentlichen = bloß zu Konstatierendem. Zu dieser Grenze ergeben sich schon in Hegels Logik, a fortiori in seiner Realphilosophie gewichtige Probleme, die mit Hegels sarkastischer Polemik gegen „Kruks Schreibfeder“ keineswegs aus der Welt geschafft sind.

Unbeschadet dieser aller Kritik macht es jedoch das Verdienst von Halbigs Schrift aus, Hegels Philosophie in systematischer Absicht in den Diskurs um die Verhältnisse von Wissen, Wahrheit und Realität / Wirklichkeit, überhaupt in die Idealismus-Realismus-Debatte gestellt zu haben. Wer sich

also mit Hegel nicht nur philologisch-historisch beschäftigt, im Besonderen die Alternative „Hegel entweder systematisch ernst nehmen und dann ‚mit Haut und Haaren‘ oder *diese* Konsequenz zurückweisen *mit* der Konsequenz, dass Hegel dann nur mehr von historischem Interesse ist“ *ihrerseits zurückweist*, wird Halbigs Arbeit in jedem Falle mit Gewinn studieren, auch wenn er, wie der Rezensent, zu einem nicht unerheblichen Teil Hegel-exegetisch wie systematisch andere Auffassungen vertritt. Für ein Studium der Schrift Halbigs aber spricht nicht zuletzt, dass sie „handwerklich“ sehr gut gearbeitet ist.

Manfred Wetzel (Hamburg und Berlin)

Hermann Lotze, Briefe und Dokumente. Zusammengefasst, eingeleitet und kommentiert von Reinhardt Pester. Mit einem Vorwort herausgegeben von Wolfgang Orth (= Studien und Materialien zum Neukantianismus, hg. v. Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth, Bd. 20), Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, 826 S., ISBN 3-8260-2562-8.

Wer sich mit der Geschichte der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts beschäftigt, der kennt das unübersichtliche Panorama der Schulbildungen und -umbildungen und weiß, dass kaum ein Weg *von Hegel zu Nietzsche* (Löwith) führt. Rudolph Hermann Lotze (1817–1881) steht inmitten des Jahrhunderts und repräsentiert diese Periode des Übergangs – das wird sicherlich auch ein Grund für das heute allmählich erwachende Interesse an seiner Person und seinem Werk sein. Lotze gehört der nachhegelschen Epoche der deutschen Philosophie an, ohne doch von deren Voraussetzungen vollständig geprägt oder durch deren Problemhorizont eingeschränkt gewesen zu sein. Sinnfällig wird die Denkfigur des *Übergangs* schon durch ein äußerliches Lebensmoment: Lotze folgte 1844 Johann Friedrich Herbart auf den Lehrstuhl für spekulative Philosophie in Göttingen; sein Nachfolger auf der Berliner Professur für Philosophie war Wilhelm Dilthey.

Zwischen den Anfängen in Göttingen und dem Weggang nach Berlin liegt mehr als ein Dritteljahrhundert produktiven Lehrens und Schreibens. Als

⁴ Albert Einstein, „Geometrie und Erfahrung“, abgedr. in: Shmuel Sambursky (Hg.), *Der Weg der Physik. 2500 Jahre physikalisches Denken. Texte von Anaximander bis Pauli* (München 1978), 641–646, hier: 642.

habilitierter Mediziner und Philosoph hat Lotze noch einmal den Versuch unternommen, ein philosophisches System der Wissenschaften auszuarbeiten. Lehrbücher in den Bereichen der Pathologie (1842), Physiologie (1851) und medizinischen Psychologie (1852) sowie grundlegende Arbeiten zur Metaphysik (1841) und Logik (1843) haben seinen Ruf begründet. Sein zentrales Werk, das zugleich von hohem literarischem Anspruch ist, hat er in drei Bänden vorgelegt: *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie* (1856, 1858, 1864). Hervorzuheben ist auch seine *Geschichte der Ästhetik* (1868). Einen Abschluss seines Schaffens bildet der Entwurf eines Systems der Philosophie, dessen ersten Teile, die *Logik* (1874) und die *Metaphysik* (1879), erschienen sind, dessen abschließender dritter Teil - *Praktische Philosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie* - jedoch unvollendet blieb. Jede dieser Schriften enthält eine Reihe von Indizien, um genauer zu bestimmen, was mit dem Stichwort *Transformationen* im philosophischen Diskurs des 19. Jahrhunderts nur angedeutet ist. Pointiert und verkürzt gesagt: Während Lotzes Wille zum Systementwurf ungebrochen ist, aber nicht zur Vollendung reift, liegt seine wahre Stärke in der Vorläufigkeit seiner Argumente und seinem Gespür für die großen Tendenzen der modernen Philosophie.

Wer mehr über die Philosophie Lotzes erfahren will, der muss seine - leider immer noch schwer zugänglichen - Schriften lesen. Wer der Person Rudolph Hermann Lotze näher kommen möchte, dem sei die vorliegende Sammlung von Briefen und Dokumenten aus allen Perioden seiner intellektuellen Biographie empfohlen. Der Bandbearbeiter Reinhardt Pester hat auch die maßgebende intellektuelle Biographie Lotzes verfasst¹. Was dieser Band verspricht, das hält er auch. Er ermöglicht einen Einblick in den „Mikrokosmos der Philosophie- und Wissenschaftskultur von 1833 bis 1881 aus der Perspektive Lotzes und seiner Korrespondenten“ (15). Der Leser muss sich jedoch im klaren darüber sein, dass es einige Mühen kostet, in der Fülle des Textmaterials die Bonbons zu finden. Der Rezensent hätte es durchaus begrüßt, wenn eine Auswahl der Dokumente erfolgt wäre - und z.B. der Fokus auf den wissenschaftspolitischen Aspekt eingestellt worden wäre. Das Ergebnis könnte eine weniger umfangreiche Sammlung von Dokumenten mit einem klaren Profil sein. Dies würde den Zugang zu Leben und Werk Lotzes leichter machen.

Nun aber zu den Briefen und Dokumenten selbst und der Frage, welche Bausteine diese für eine intellektuelle Biographie Lotzes enthalten. Am An-

fang stehen die Briefe aus der Jugendzeit in Zittau und den Studienjahren in Leipzig. Insbesondere die Briefe an den Jugendfreund Ernst Friedrich Apelt geben Aufschluss über weltanschauliche und private Ansichten des jungen Studenten. Des Weiteren ist die freundschaftliche und respektvolle Beziehung Lotzes zu seinen akademischen Lehrern, dem Philosophen Christian Hermann Weiße und dem Physiker Gustav Theodor Fechner dokumentiert. Im Leipziger Haushalt des Letzteren verkehrte er so regelmäßig, dass ihm der Titel „Hausgeist“ zugeschrieben wurde. Mindestens genauso interessant ist die umfangreiche Korrespondenz Lotzes mit seinem Leipziger Verleger Salomon Hirzel, in denen auch tagespolitische Themen angesprochen werden.

Auf die für eine intellektuelle Biographie spannende Frage nach der Stellung Lotzes in seiner Zeit geben allerdings nur wenige Dokumente Aufschluss. Da ist zum einen ein Brief Immanuel Hermann Fichtes (Brief 52) vom 2. Dezember 1843, in dem dieser von Lotze eine Kritik der Hegelschen Naturphilosophie anfordert. Und da sind zum anderen die Dokumente bezüglich Lotzes Berufung an die Berliner Universität (Dokumente XVI und XVII). Unter der Leitung ihres Dekans Friedrich Adolf Trendelenburg beschließt die philosophische Fakultät, Lotze auf die zweite ordentliche Professur zu berufen. Gesucht wurde ausdrücklich ein Gelehrter, der nicht der Hegel-, Herbart- oder Fries-Schule zugerechnet werden kann, wie das Sitzungsprotokoll der von der philosophischen Fakultät ernannten Kommission vom 27. November 1853 explizit macht. Darüber hinaus heißt es: „Man kam dahin überein, daß die Ergänzung für Berlin in einer andern Seite liege. Es handele sich nicht darum, ein construirende Naturphilosophie im früheren Sinne zu restaurieren. Aber dem Materialismus und Naturalismus gegenüber sei eine philosophische Betrachtung der Natur von einem Forscher, der die Thatsachen kenne und anerkenne, von der größten Wichtigkeit und namentlich für die Psychologie, wenn die philosophisch bleiben solle, von der größten Bedeutung.“ (241)

Zweierlei steckt hinter dieser Absicht. Die Berliner Kommission sucht einen philosophischen Denker, der Naturwissenschaften und Naturphilosophie, die Betrachtung des Realen und des Idealen miteinander verknüpfen kann. Und es wird ein

¹ Pester, R., *Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens. Ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, Würzburg 1997.

Mitstreiter im Kampf der Weltanschauungen gewünscht. Dabei geht es um eine gemeinsame Frontstellung gegen Materialismus und Naturalismus, jedoch nicht um den Preis einer bloßen, tatsachenfernen Spekulation. Diese Bedingungen erfüllt nach Ansicht der Kommission, der namhafte Gelehrte wie der Philologe Böckh, der Historiker Ranke und der Jurist Bekker angehörten, die aber in dieser Hinsicht der Federführung Trendelenburgs folgt, nur ein Gelehrter: Hermann Lotze. Die Kommission ist in ihrer Arbeit hellichtig, sie ahnt noch vor dem Erscheinen von Darwins großem und einflussreichem Werk, „diesem Buch lichtvoller Empirie“ (Trendelenburg), für welche Auseinandersetzungen eine philosophische Fakultät sich rüsten muss. Noch aus heutiger Sicht hält, zumal in philosophiegeschichtlicher Perspektive, die Entscheidung der Kommission für Lotze einer kritischen Überprüfung stand.

Dass Lotze vorerst das Angebot aus Berlin nicht angenommen hat, liegt nicht an den erwähnten programmatischen Erwägungen. Die Briefe skizzieren vielmehr ein Bild, das von naheliegenderen und vor allem persönlichen Fragen der Gesundheit und des Lebenskomforts der Familie und vor allem der Finanzen bestimmt wird; das alles nicht, um den eigenen Wohlstand zu mehren, sondern um die Existenz zu sichern. Lotze hat Zeit seines Lebens publizieren müssen, um sein schmales Budget als Hochschullehrer aufzubessern.

Die Berliner Geschichte hat mehrere Fortsetzungen. 1864 wird Lotze korrespondierendes Mitglied der philosophisch-historischen Klasse der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Und am 10. Juli 1868 berichtet Trendelenburg in einem Schreiben an Lotze (Brief 373) davon, dass „die philosophische Facultät während 13 Jahre - ich meine in wenigstens 5 Berichten - constant dem Herrn Minister die Bitte ihrer Berufung vorgebracht“ (486) habe. Im Jahre 1880 wirbt Berlin, nunmehr „Reichshauptstadt“ - wie der Nachfolger Trendelenburgs, Eduard Zeller, betont - ein letztes Mal um Lotze. Diesmal mit Erfolg. Doch die Geschichte hat kein glückliches Ende. Lotze stirbt, wenige Monate nach seinem Umzug nach Berlin im Sommer 1881 und erfolgreichem Beginn seiner Lehrtätigkeit vierundsechzigjährig an den Folgen einer Lungenentzündung. Auch in dieser Hinsicht ist dem Denker des Übergangs kein Ankommen vergönnt gewesen.

Die von Reinhardt Pester zurückhaltend und prägnant kommentierten Dokumente, die zudem dankenswerterweise durch ein Literaturverzeichnis aller im Text und in den Erläuterungen erwähnten Schriften, ein Korrespondenz- und ein Namenver-

zeichnis ergänzt sind, lassen das Bild eines Gelehrten entstehen, der in vielfältigem Kontakt zu anderen Wissenschaftlern stand. Dies verdeutlicht z. B. ein Brief des Physiologen Johannes Peter Müller (Brief 133) anlässlich der Publikation von Lotzes *Allgemeiner Physiologie des körperlichen Lebens* (1851), aus dem hervorgeht, dass sich Erfahrungswissenschaft und Philosophie an der Grenze zwischen Physik und Metaphysik des Lebens etwas zu sagen haben. Bemerkenswert ist auch ein Schreiben Alexander von Humboldts (Brief 227), in dem dieser sich für die Übersendung des *Mikrokosmos* bedankt und sich positiv über die Gründlichkeit und den Kenntnisreichtum dieser Schrift äußert. Der Göttinger Kollege, der Physiologe und Zoologe Rudolf Wagner, hingegen macht Lotze anlässlich der Zusendung einer eigenen Schrift schon 1862 (Brief 278) nachdrücklich auf das Werk eines Dritten aufmerksam, das ihn nachhaltig zu beschäftigen scheint: „Verehrtester Herr College! [...] Ich sende Ihnen freundschaftlich mitfolgende Abhandlung, da sie mir im 3t Bande Ihrer Anthropologie auf die Darwin'sche Hypothese eingehen zu müssen scheinen.“ (388)

In den Erwartungen an Lotze spiegeln sich die Möglichkeiten seiner Philosophie. Insofern dokumentiert die Berliner Geschichte eine verpasste Chance, Lotzes großartiger und in das folgende Jahrhundert hineinweisenden Kritik am Naturalismus ein größeres Wirkungsfeld zu eröffnen. Möglicherweise würden wir die Geschichte der Philosophie anders schreiben, wenn sich die Begebenheiten anders zugetragen hätten. Es ist zu hoffen, dass Reinhardt Pesters Arbeit dazu beitragen wird, dass wir uns mehr mit Hermann Lotzes Schriften beschäftigen werden. Dann wird irgendwann auch das landläufige Schema der deutschen Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert einer Revision unterzogen.

Gerald Hartung (Berlin)

Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart - Weimar: J. B. Metzler 2000, XIII + 560 S., ISBN 3-476-01330-8.

Die Konzeption eines „Handbuchs“, zusammengestellt für das Studium eines einzelnen, großen Philosophen, scheint bei keinem Denker so angebracht zu sein wie bei Friedrich Nietzsche. Das „Handbuch“, als ein Vertreter der Gattung des „Nachschlagewerks“, präsentiert in der Regel kein Wissen, das sich nur mit einzelnen Personen verbindet, sondern bezieht sich auf einen ganzen

Sachzusammenhang, einen Ausschnitt der Welt. Die anderen, ebenfalls beim Metzler-Verlag herausgegebenen „Handbücher“ zu Kant, Hegel oder Heidegger gleichen daher auch eher überdimensionierten Einführungstexten, die sich chronologisch an Werk und Wirkung entlangbewegen, und gerade keine Lexika. Ganz im Gegensatz zu dem von Henning Ottmann herausgegebenen „Nietzsche-Handbuch“, das sich in seinem Aufbau und in seiner Konzeption weit eher wie ein veritables „Nachschlagewerk“ verhält. Zwar beginnt es ebenfalls mit einer Schilderung von „Zeit und Person“ (Teil 1) und gibt in der Folge einen Überblick über Nietzsches Werke (Teil 2). Dieser Überblick bleibt jedoch an vielen Stellen eher summarisch und wird erst durch einen weiteren Teil vervollständigt, der sich unter dem Titel „Begriffe, Theorien, Metaphern“ den eigentlichen Inhalten seines Denkens widmet (Teil 3). Nietzsches Denken, so wird dadurch sichtbar, versperrt sich einer chronologischen Beschreibung und macht vielmehr ein topologisches Vorgehen notwendig, das zu einem Mosaik aus Kurz- und Kurzestabhandlungen führt. Es erscheint als ein eigener Weltausschnitt, ein Gedankenkosmos, der sich in seiner Komplexität am angemessensten im Stile eines Lexikons erschließt.

Dieser Besonderheit wird auch der folgende Teil des „Handbuchs“ gerecht: Unter der Rubrik „Lektüren, Quellen, Einflüsse“ wird hier das gedankliche und kulturelle Umfeld dargestellt, aus dem sich Nietzsches Denken nährte (Teil 4), bevor dann im letzten Teil eine Übersicht zu seiner Wirkung gegeben wird (Teil 5). Eine Besonderheit Nietzsches dokumentiert sich hierbei insofern, als er in der Tat nicht nur ein Wirkungs-, sondern auch ein Rezeptionsphänomen bedeutet. Weit mehr als bei den Vertretern des Deutschen Idealismus gilt es, ihn aus einem Kontext der vorangegangenen und zeitgenössischen Philosophie zu rekonstruieren. Und nicht nur die Philosophie, auch Kunst und Literatur sowie die Naturwissenschaften sind für das Verständnis seines Denkens unabdingbar. Zwar ist eine solche Einflussforschung auch für andere Denker relevant, doch bei kaum einem anderen sind die Einflüsse so sehr mit der eigenen Position verbunden. Nietzsches punktuelle, nicht auf systematische Gesamtdarstellungen zielende Arbeitsweise lässt nicht nur immer wieder den Bezug auf spezifische Anregungen deutlich werden, sie entzündet sich oftmals gerade durch diesen Reiz. Überdies formuliert sich sein Denken immer wieder als eine direkte Konfrontation mit anderen Gestalten der Kulturgeschichte. Nietzsches Auseinandersetzung mit Sokrates, Schopenhauer, Darwin oder Wagner – um nur Beispiele zu nennen – bewegt sich niemals

nur in den beruhigten und unpersönlichen Bahnen der wissenschaftlichen Argumentation, sondern wird zur Auseinandersetzung um Lebensweisen, die man persönlich erfahren und bewerten muss. Die Kulturgeschichte, aus der heraus Nietzsche sich definiert, erscheint so als Stätte intersubjektiven Wettstreits, wie ihn vielleicht nur die platonischen Dialoge in die Philosophie aufzunehmen vermochten. Ottmanns Konzeption geht daher völlig zu Recht auf diese rezeptionsgeschichtlichen Bezüge ein und macht sie zu einem eigenen Schwerpunkt der Darstellung, für die sich die Form eines Nachschlagewerks ein weiteres Mal als durchaus angemessen erweist. Dabei geht es an dieser Stelle keineswegs nur um eine Frage der Präsentation, sondern vor allem um die richtige Methode der Interpretation: „An die Stelle des Bildes vom einsamen Denker [...] ist heute das Bild eines Nietzsches getreten, dessen Werk aus der Vielzahl der Lektüren und Quellen zu deuten ist, von denen sein Denken beeinflusst war“ (IX). Man könnte ergänzen: Nietzsche ist nicht nur kein „einsamer Denker“, dessen Thesen nur als Ausdruck persönlicher Genialität Geltung besäßen, er ist auch kein Schulphilosoph, dessen Aussagen als allgemeingültige Behauptungen aus ihrem Kontext herausgelöst werden dürfen. Vielmehr macht die Deutung seiner Philosophie eine Art von „Konstellationsforschung“ notwendig, die den kontextualen Sinn der Aussagen zugrunde legen und entfalten können muss.

Die Darstellung von Nietzsches Werken in Teil 2 ist umfassend und beschränkt sich keineswegs auf das eigentlich philosophische Werk. So werden nicht nur die Jugendschriften und die Briefe gesondert behandelt, sondern auch die Gedichte, Philologica und Kompositionen. Außerdem erlangt der Nachlass, wie in der Forschung inzwischen üblich, die Dignität eines eigenen Werkbereichs, der in verschiedenen Abschnitten gesondert dargestellt wird. Nietzsche, so wird damit dokumentiert, ist für die Forschung zu einem Gesamtphänomen geworden, das bis in die letzten Formen seiner schriftlichen oder musikalischen Äußerungen gedeutet zu werden verdient. Dabei zeigen sich die Vorzüge der Lexikonform gerade angesichts der entlegeneren Bereiche, wie den Jugendschriften oder den Philologica, über die ein informativer und hilfreicher Überblick gegeben wird.

Dem entgegen bleibt die Darstellung der Hauptwerke unbefriedigend, was freilich nicht allein der Form des „Handbuchs“ geschuldet ist. Dass sich die Beschreibung der Werke von der eingehenden Betrachtung der Themen und Begriffe ablöst, wurde bereits gesagt und ist als Interpretationsentschei-

dung durchweg zu begrüßen. In der Tat kann ein Gedanke wie der der Ewigen Wiederkunft nicht anhand einzelner Werke dargestellt werden. Gleichwohl hätte diese Trennung die Chance eröffnet, Nietzsches Werke auch in ihrem Charakter *als Werke*, d. h. als bewusst komponierte Texte zu interpretieren. Dabei geht es nicht nur um die literarischen Aspekte, wie sie vor allem der *Zarathustra* enthält. Es geht vielmehr auch um den Gesamtsinn der Schriften selbst, der einer jeweils eigenen schriftstellerischen Intention gehorcht und für eine angemessene Deutung ihres „Inhalts“ unabdingbar ist. Auf diesen schriftstellerischen Sinn, den Sinn der philosophischen Darstellung selbst, wird jedoch in der Regel nicht reflektiert; statt dessen beschränken sich die verschiedenen Autoren auf eine Paraphrase des Gedankengangs oder auf die Benennung einzelner, zentraler Themen.

Besonders deutlich wird dieses Versäumnis angesichts des schon erwähnten *Zarathustra*, der allzu kurz, auf nur zwei Seiten, abgehandelt wird, und bei dem weder auf die romanhafte Anlage der Schrift noch auf die grundsätzliche Problematik eines philosophischen Rollentextes verwiesen wird. Doch auch andere Werke, wie die Schrift zur *Geburt der Tragödie* oder *Jenseits von Gut und Böse*, erhalten eine reine Inhaltsangabe. Zwar ist auch diese kompetent und informativ; sie blendet jedoch wichtige Fragen aus, wie etwa die, welchen Gesamtsinn Nietzsches Erstlingsschrift zur Tragödie überhaupt besitzt (als kulturkämpferische Schrift zugunsten Wagners, als Selbstreflexion der Philosophie usw.). Daneben hätte für *Jenseits von Gut und Böse* stärker auf die Gesamtkomposition verwiesen werden können, etwa darauf, dass die Schrift mit ihrem vorletzten Text in einem ironisch gebrochenen Hymnus auf den übermoralischen Gott Dionysos gipfelt, oder auch auf den Umstand, dass der letzte Abschnitt nicht einfach das „neue Ideal eines vornehmen und jasagenden Typus [aufstellt]“ (124), wie es heißt, sondern bezeichnenderweise mit einer Frage überschrieben ist („Was ist vornehm?“).

Dieses Verfehlen des Gesamt- und Darstellungsinns der Schriften findet freilich darin eine Entsprechung, dass das von Nietzsche verwendete Genre von Texten ab *Menschliches*, *Allzumenschliches* durchweg mit dem Attribut des „Aphorismus“ versehen wird (vgl. 118 u. 122). Das Hauptgewicht der Darstellung wird damit auf eine für sich stehende Kurzform gelegt. Es ist jedoch offensichtlich, dass viele seiner Texte länger sind, als man dies für bloße Aphorismen erwarten könnte, und sich durchaus zu thematisch kohärenten Abteilungen fügen (während der Aphorismus, wie

das entsprechende Lemma bezeichnenderweise selbst vermerkt, eben ein selbständiges und isoliertes Textstück ist – 186). Zwar ergibt sich, dies sei zugestanden, aus der Zusammenstellung der einzelnen Texte nicht notwendig auch ein einheitlicher Sinn, aber doch zumindest eine gewisse Komposition, die Nietzsches Schriften mehr als bloße Sammlungen von aphoristischen Betrachtungen sein lässt.

Die Fehldeutung, die sich aus der Überbetonung des Aphoristischen ergibt, findet eine Entsprechung in dem dritten Teil des „Handbuchs“, der sich den Begriffen und Theoremen im Einzelnen widmet. Sie führt zu einer Überbetonung der anti-systematischen und skeptizistischen Aspekte im Denken Nietzsches. So ist es auffällig, wie oft das Argument der Selbstaufhebung angewendet wird: Nietzsche, so lässt es sich paraphrasieren, kann den Wahrheitsanspruch seiner Lehre von der Interpretation in aller Erkenntnis nicht aufrechterhalten, sondern muss auch diese Lehre als eine bloße Interpretation begrifflich machen (220, 300). Er entkommt dem Dilemma nur durch eine pragmatische Umdeutung der Wahrheit als Instrument des Willens zur Macht (350). Zwar ist diese Argumentation durchaus nicht falsch, sondern kann in der Tat in Nietzsches Werk gefunden werden. Indem sie jedoch die dominierende Tendenz im Verständnis seiner Epistemologie bestimmt, führt sie insgesamt zu einer erkenntnistheoretischen Formalisierung seiner Philosophie. Sie suggeriert, dass in dieser Philosophie eine jede Perspektive als gleichrangig angesehen werden könne. Dem entspricht dann unter dem Stichwort der „Experimentalphilosophie“ ein künstlerisches Spiel mit Weltinterpretationen, deren Sinn sich stets nur in der Hinsicht auf den „speziellen Lebensentwurf“ eines Einzelnen ergibt (231). Unterschiede im Erkenntnisanspruch der Perspektiven ergeben sich dann allenfalls in negativer Hinsicht, etwa dadurch, dass die wissenschaftliche Weltsicht den Spielraum der ästhetischen Deutung reduziert (356, vgl. auch 300).

Wie gesagt, diese Argumentationen sind an sich bei Nietzsche zu finden, sie stellen jedoch in der Regel nur formale Reflexionsversuche dar, die nicht verabsolutiert werden dürfen. Geschieht dies, so wird der konkrete, geschichtliche Ausgangspunkt von Nietzsches Denken verfehlt. Eine solche Verfehlung zeigt sich etwa darin, wenn es heißt, der moderne Mensch befände sich „in einer Situation, in welcher die metaphysischen und religiösen Bindungen [...] weggebrochen“ seien (231). Es lässt sich jedoch nicht nur bezweifeln, dass Nietzsche tatsächlich der Meinung war, diese Bindungen sei-

en für *jeden* modernen Menschen unmöglich geworden. Überdies ist fraglich, ob sie einfach „weggebrochen“ sind oder nicht vielmehr in einer komplexen und keineswegs selbstverständlichen Kritik überwunden werden müssen. Die Äußerung legt ein lineares Geschichtsbild nahe, in dem sich Nietzsche selbst „jenseits“ des Weggebrochenen situiert, eben auf dem allgemeinen und schlechterdings freien Standpunkt der Perspektivenvielheit. Dagegen ließe sich erweisen, dass sein eigenes Denken weitaus mehr Bemühung darauf legt, die Überwindung der Metaphysik erst zu *vollziehen*, denn sie als gelungene zu proklamieren. Eine positive Freiheit „jenseits“ der Metaphysik bleibt dann vielmehr anderen Gestalten vorbehalten. Nietzsches Philosophie versteht sich insgesamt als eine kritische Philosophie, ein Produkt der sich selbst problematisch gewordenen Modernität, das sich in eine Entscheidungssituation hineindenkt, dessen Möglichkeiten es zwar gleichsam in der Hand hält – Tradition, Befreiung, Neuanfang durch große Geister –, ohne jedoch selbst in die angezeigte Richtung zu gehen (so auch 297, in dem vorzüglich differenzierenden Lemma zum Nihilismus). So fehlt unter den Lemmata bezeichnenderweise ein Eintrag zur Philosophie, der Nietzsches eigene, geschichtlich differenzierte Position nachzeichnen könnte. Ebenso fehlt das Stichwort der Moderne, wie auch der Begriff des „freien Geistes“ nicht eigens thematisiert wird (das Stichwort „Freigeist“ betrifft nur die sog. aufklärerische Phase in Nietzsches mittlerem Denken).

Dem genannten kritischen Anspruch von Nietzsches Denken entspricht ein eigener, von den Formalargumenten der Selbstaufhebung nicht betroffener Erkenntnisanspruch. Dieser zeigt sich etwa in der historischen Hypothesenbildung in der Schrift *Zur Genealogie der Moral* (das Stichwort „Genealogie“ fehlt ebenfalls, auch wenn dem Ansatz Foucaults, der sich an diese Methode anschließt, in der Darstellung der Wirkung Nietzsches gebührend Raum gegeben wird). Die von Nietzsche geprägte Dichotomie von „Herrenmoral“ und „Sklavenmoral“ darf keineswegs als eine bloße „Typologisierung“ aufgefasst werden, wie dies in dem entsprechenden Stichwort geschieht, sondern bezieht sich immer auch auf die geschichtlichen Verhältnisse und die in ihnen realisierten konkreten Handlungsintentionen. Es ist ein Unterschied, ob man Nietzsche so liest, als habe er nur zwei Grundtypen zeigen wollen, oder ob man zeigt, wie er darauf beharrte, dass die Moderne nur einen dieser Typen denken kann und sich auf diesen fixiert. Während die Typisierung im Rahmen induktiver Regelbildungen eine bloße „Verdichtung von Eigenschaf-

ten zu einer Figur“ bleiben kann (253), verlangt die Aussage über die Moderne einen wahrheitsrelevanten Anspruch (auch wenn dieser, wie gesagt, seinerseits hypothetisch bleiben kann). Nietzsches Perspektivismus ist so gesehen auf hinter sinnige Weise realistisch: Erschließt sich uns die Welt, ihm zufolge, so-und-so, dann können wir diese Perspektive nicht einfach ablegen und relativieren, sondern müssen sie übernehmen, ausbilden und vielleicht sogar bewähren.

Trotz der hier angedeuteten Punkte bietet die sachliche Darstellung von Nietzsches Werk insgesamt einen hervorragend brauchbaren Überblick über seine Themen. Dies ergibt sich nicht nur durch die Vielfalt der Stichworte (von denen hier nur einige erwähnt werden konnten), sondern auch durch die Mischform der Darstellung selbst, die wichtige Zitate mit kommentierenden und z. T. sehr eigenständigen Deutungen verbindet. Auf diese Weise wird der Vorteil eines lexikonartigen Verzeichnisses beibehalten, ohne dass sich der Nachteil eines bloßen Registers von Thesen einstellen würde. Gebührender Raum wird den politisch relevanten Stichworten eingeräumt. Dies entspricht der allgemeinen Tendenz der Forschung, Nietzsches diesbezügliche Schlagworte zu entideologisieren und in ihrem sachlichen, zum Teil traditionellen Gehalt zu beleuchten (vgl. die Bemerkungen zur „Züchtung“). Zwar ist diese Tendenz insgesamt gesehen nicht neu, indem sie nun jedoch in der Form des „Handbuchs“ aufgenommen wird, markiert sie diesen Forschungsstand und lässt ihn in seinem ganzen Gewicht erkenntlich werden.

Hervorzuheben sind auch die drei Stichworte, die sich den großen Begriffen Nietzsches – dem Übermenschen, dem Willen zur Macht und der Ewigen Wiederkunft – widmen. Während in den Lemmata „Übermensch“ und „Wille zur Macht“ eine erhellende Interpretation dieser Begriffe vor dem Hintergrund der Säkularisierung, bzw. der anthropologischen Wendung der Philosophie entfaltet wird, gelingt es der Kurzabhandlung zur Wiederkunft, den auch philologisch keineswegs einfach zu beschreibenden Status des Gedankens in Nietzsches Werk zu skizzieren.

Der vierte Teil zu den „Lektüren, Quellen, Einflüssen“ Nietzsches hat seine Stärken vor allem in denjenigen Bereichen, in denen das „Handbuch“ seiner Aufgabe eines informierenden Überblicks nachkommen kann. Die „Einflüsse“ sind, wie es dem oben angeführten, personalisierten Denkstil entspricht, nach den entsprechenden Namen geordnet. Es ergibt sich damit eine hilfreiche und in dieser Form noch nicht geleistete Dokumentation, etwa in Hinsicht auf die Naturwissenschaftler, die

Nietzsche rezipierte, oder in Hinsicht auf sein Verhältnis zur Literatur und Kunst. Die Entscheidung des Herausgebers, hierbei auch die weniger wichtigen Namen aufzunehmen, lässt sich nur begrüßen, schafft er doch so einen nahezu vollständigen Überblick über die Forschung, die bisher geleistet worden ist.

Eine gewisse Begrenzung ergibt sich angesichts von Gestalten, die eine zentrale philosophische Bedeutung für Nietzsche hatten, wie etwa Platon oder Spinoza. Der lexikonartige Stil der Dokumentation erweist sich dort als ungenügend, wo der Sinn der Bezugnahme interpretativ zu entwickeln wäre. Dies gilt auch für den fünften Teil zu Nietzsches Wirkung. Hier wäre, etwa angesichts von Heidegger oder Adorno, eine Reflexion auf die prinzipielle Verwandtschaft der Ansätze notwendig gewesen; eine Reflexion, die durch das bloße Referat der verschiedenen Aussagen über Nietzsche noch nicht geleistet ist. So zeigt sich der Vorzug des „Handbuchs“ auch in diesem Teil in den Bereichen der Dokumentation, etwa in dem Überblick über Nietzsches verschiedenartige Wirkung im Bereich der Literatur. Dass eine genuin philosophische Interpretation dagegen auch unter der Form des Nachschlagewerks möglich gewesen wäre, zeigen die erwähnten herausragenden Stichworte zum Übermenschen, zum Willen zur Macht und zur Ewigen Wiederkunft.

Michael Steinmann (Freiburg)

Otfried Höffe (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*, Berlin: Akademie 2004, 187 S., ISBN 3-05-003026-7.

Obgleich Nietzsche sich als Schriftsteller und Philosoph im Allgemeinen unverminderter Aufmerksamkeit und Wertschätzung erfreut, ist er als Moralphilosoph gänzlich ins Abseits geraten: Die akademische moralphilosophische Debatte kreist in der Regel um die drei paradigmatischen Modelle von Aristoteles, Kant und Mill. Wenn Nietzsche gleichwohl Erwähnung findet, dann gerade als Beispiel dafür, wie Moralphilosophie nicht mehr betrieben werden sollte – so etwa bei MacIntyre, der dem „Übermenschen“ einen Platz im philosophischen Bestiarium zuweist (vgl. 2). Der neueste Band der von Otfried Höffe herausgegebenen Reihe „Klassiker Auslegen“ stellt sich der Frage, ob eine solche drastische Geringschätzung philosophisch berechtigt sei. Er tut dies in Form eines kooperativen Kommentars in elf Originalbeiträgen, welche entlang der Gliederung des Werkes Nietzsches *Genealogie der Moral* interpretieren¹. In dieser Spät-

schrift führt Nietzsche die abendländische Moralkritik einem Höhepunkt zu und plädiert für eine Wende in der Moralphilosophie, die sich allerdings nicht weitflächig durchzusetzen vermag.

Höffe bezeichnet in seiner Einleitung die Moralkritik als das dritte moralphilosophische Modell des Abendlandes: Erblickte Aristoteles den Zweck der Ethik in der Eudaimonie, Kant in der Autonomie, will Nietzsche in seiner ‚Streitschrift‘ einen verborgenen Grund der gelebten christlich-abendländischen Moral zutage fördern, um die Unmittelbarkeit ihrer Geltung zu erschüttern (vgl. 1 ff.). Neu ist dabei freilich nicht das Modell der Moralkritik als solcher, sondern die Methode einer ‚Genealogie‘. Ohne auf die ursprüngliche Bedeutung der ‚Erstellung eines Stammbaumes‘ im Rahmen der Ahnenforschung dieses aus dem 17. Jahrhundert stammenden Begriffs einzutreten, identifiziert Höffe ‚Genealogie‘ mit ‚Naturgeschichte‘ oder ‚Entstehungsgeschichte der Moral‘ (4). Nietzsche selbst legt im Zentrum der Schrift – in der Mitte der mittleren Abhandlung (II 12) – den Ton darauf, dass es bei der Entwicklung einer gesellschaftlichen Institution (wie Strafe, Moral) genauso wenig wie bei derjenigen eines physiologischen Organs (wie Auge, Hand) ein *telos* und einen linearen Fortschritt gäbe. Vielmehr seien diese zunächst lediglich Herrschaftsausübungen, denen in aufeinander folgenden, weitgehend zusammenhanglosen Überwältigungsprozessen unterschiedliche Deutungen und Funktionen aufoktroziert würden (vgl. 8). Höffe führt die sich aufdrängende methodologische Frage, ob Nietzsche als Genealoge solche Interpretationsweisen bloß neutral nachzeichne oder gleichwohl ein theoretisches oder praktisches Interesse verfolge, keiner Entscheidung zu (vgl. 4f.). Obgleich Nietzsche zwar in der Vorrede versichert, er wolle endlich die Richtung anzeigen zur „wirklichen Historie der Moral“ (§ 7), betreibt er aber offenkundig keine „Genealogie als Geschichte“, sondern eine „Genealogie der Kritik“², so dass er mit seiner dezidierten Parteilichkeit die Methode des genealogischen Beobachters im Grunde pervertiert. Diese Hypothese sieht sich nicht zuletzt da bestätigt, wo Höffe Nietzsches moralisch-praktisch motivierte Moralkritik in das durchaus passende Argumentationsschema der Hegelschen Dialektik

¹ Verweise auf Nietzsches *Genealogie der Moral* (kurz: *Genealogie*) beziehen sich auf die Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 5, auf die jeweilige Abhandlung in römischen und den Abschnitt in arabischen Ziffern.

² Vgl. Stegmaier (1994), 65.

zwingt: „Auf die unschuldige, vorsittliche Phase der Vornehmen, auf die Herrenmoral, folgt die reflektierte, freilich ressentimentdurchwirkte Sittlichkeit, die Sklavenmoral, die schließlich durch die wieder ressentimentbefreite Übersittlichkeit, die von Zarathustra gelehrt autonome Freiheit, überwunden wird.“ (12) Leider wird diese methodische Diskrepanz zwischen ateleologischer Genealogie und dialektischem Dreischritt auch in den nachfolgenden Beiträgen nicht näher analysiert.

Der erste Beitrag von *Annemarie Pieper* widmet sich der Vorrede der *Genealogie* und zeichnet sich dadurch aus, dass er auf die Nietzsche-Rezeption der französischen Postmoderne Bezug nimmt. Nietzsche interessiert sich letztlich, so betont Pieper zu Recht, weniger für die genealogische Methode als vielmehr für die Frage nach dem Wert der Moral im Allgemeinen und dem Wert der gelebten Mitleids-Moral des christlichen Abendlandes im Besonderen (vgl. 23). Er attackiert an diesem altruistischen Moral-Typus die Wertschätzung des Unegoistischen, welche Selbstverleugnung, Nivellierung und Verweichlichung der Menschen zeitige. Provokativ stellt Nietzsche dieser Wertschätzung seinen eigenen externen moralischen Wertmaßstab entgegen, demzufolge ‚gut‘ gerade alles bedeute, was der Höherentwicklung und Machtentfaltung der Menschen dient (vgl. 25).

Jean-Claude Wolfs Kommentar zu I 1–5 kommt das Verdienst zu, die dringend notwendige Begriffserklärung von ‚Moral‘ vorzunehmen und auf grundlegende methodologische Defizite der ‚Genealogie‘ hinzuweisen: Zum einen verteidigt er Nietzsches Verweigerung der heute noch dominierenden Moralauffassung mit kategorischer Verbindlichkeit in formaler und einer Entgrenzung der egozentrischen Perspektive zugunsten eines unparteilichen Standpunktes in materialer Hinsicht. Nach Art der Neonaturalisten plädiert er für eine „egoistisch und perfektionistisch begründete Moral“ (32), wie sie die „gewissenlosen und instinktstärkeren Herrenmenschen der Urzeit“ gelebt haben sollen (43) – auch wenn eine solche vor dem Hintergrund der christlichen und auch neuzeitlich-kantischen Moraltheorie als *contradictio in adjecto* erscheinen muss³. Im Kontrast zu dieser wohlmeinenden Interpretation äußert Wolf gegenüber Nietzsches genealogischem Verfahren, die perfektionistische Herrenmoral als die ursprünglichere und primäre herauszustellen, berechtigterweise den Verdacht typischer genetischer und materialistischer Fehlschlüsse (vgl. 42 ff.): Denn die Entstehungsgeschichte moralischer Überzeugungen kann grundsätzlich nicht an die Stelle einer

Prüfung ihrer Geltung treten, und die Genealogie könnte folglich nicht selbst schon Moralkritik sein, sondern diese allenfalls vorbereiten.

Mit einer der schwierigsten Passagen der *Genealogie* hat sich *Robert Pippin* (I 6–17) auseinandergesetzt: mit Nietzsches Tierfabel („simile“) von den starken Raubvögeln und den schwachen Lämmern (I 13), welche nicht nur die Handlungsfreiheit, sondern auch jedes Handlungssubjekt hinter dem Tun zu leugnen scheint (vgl. 48 f.). Denn in Wahrheit stehe es den starken Menschen bzw. Raubvögeln gar nicht frei, sich *nicht* als Stärke zu äußern. Nur die Schwachen hätten großes Interesse daran, ihre eigene Ohnmacht zum Verdienst umzumünzen und das mörderische Treiben der Starken als freiwillig, böse und schuldhaft zu diskreditieren. Nietzsches Negation von Tätersubjekt und Handlungsintention widerspricht aber nicht nur unserer „common-sense“-Psychologie (vgl. 49), sondern würde seine eigene Theorie vom Sklavenaufstand in der Moral (I 7) unterminieren: Sollen doch die Vorkämpfer dieses Aufstandes sich aktiv und debattierend für die Umwertung der Werte eingesetzt (vgl. 53 f.) und schließlich erreicht haben, dass sich die Stärke der Starken nicht länger als Stärke äußerte. Obgleich Nietzsche sein Handlungsmodell „so quickly and metaphorically“ einführt, „that it is difficult to flesh out what he means“ (56), hilft anstelle naturalistischer oder biologistischer Deutungsmuster (vgl. 49 ff.) wohl nur dasjenige der Tätigkeit als eines Gesamtzusammenhanges, aus dem heraus Subjekt und intentionaler Gedanke nicht herauszulösen sind (vgl. 56).

Höffe widmet sich anschließend Nietzsches Theorie des Versprechens und des komplementären Vergessens (II 1–3). Um ein Tier heranzuzüchten, das versprechen darf, das also über ein Zeit-, Freiheits- und Verantwortungsbewusstsein als Bedingungen von Moralität schlechthin verfügt, sollen evolutionäre Prozesse des Berechenbarmachens, der Mnemotechnik und der Versittlichung nötig gewesen sein (vgl. 73 ff.). Bezüglich des ‚soveränen Individuums‘, das sich von der ‚Sittlichkeit der Sitte‘ am Ende wieder zu distanzieren vermag und einzig noch dem eigenen ‚unabhängigen langen Willen‘ folgt, bleibt inhaltlich unbestimmt, was

³ Vgl. dagegen die weniger wohlmeinende Interpretation von Heller (1992), 23: „Nietzsches Verabschiedung der von ihm sogenannten christlich-abendländischen Moral, die er von Kant durchaus philosophisch auf den Begriff gebracht sah, erweist sich tatsächlich als Verabschiedung von Moral schlechthin.“

dieser Wille denn will. Höffe stellt eine Analogie zur Kantischen Autonomie her (vgl. 78) – auch wenn die Moral des kategorischen Imperativs wohl schwerlich der Entfaltung eines prächtigen Menschentypus dienen dürfte.

Volker Gerhardts Anliegen ist es, die von der Nietzsche-Forschung bisher vernachlässigte soziologische Ausdeutung der Moral in den Vordergrund zu stellen (vgl. 82), wie sie etwa bei Nietzsches Rückführung der „Strafe“ auf ökonomische Tauschverhältnisse zwischen Gläubiger und Schuldner (II 4–7) zutage tritt (vgl. 89 f.). Allerdings unterläuft Nietzsche seine sozioökonomische Erklärung gleich wieder mit der parallel geführten psychologischen These vom Affekt des Wohlgefühls, der sich beim Geschädigten durch die Bestrafung seines Gläubigers einstelle – was in Gerhardts Augen der Schrift aber gerade zu ihrer außergewöhnlichen „begrifflichen Spannung“ ver helfe (vgl. 91 f.). Indem Nietzsche entsprechend der oben erläuterten genealogischen Methode der Institution ‚Strafe‘ so unterschiedliche Funktionen wie Fest, Schadensabrechnung oder Kriegserklärung zuschreibt (vgl. II 13), bricht er radikal mit der traditionellen Theorie des Strafrechts (vgl. 109), wie Jean-Christophe Merle in seinem Beitrag zu Nietzsches Straftheorie darlegt (zu II 8–15).

Seine Aufmerksamkeit auf die anthropologischen Aspekte der *Genealogie* fokussierend, befasst sich Richard Schacht paradigmatisch mit der Genese des ‚schlechten Gewissens‘ (II 16–25), welches Nietzsche aus der schlagartigen sozialen Unterdrückung und dem Latent-Machen auswärts gewandter Kräfte der unorganisierten Massen durch gewalttätige Herrenmenschen hervorgehen lässt (vgl. 121 ff.). Am Anfang der Kultur stehe also eine Triebhemmung und Sublimation mit der Folge einer Verinnerlichung des Menschen, welche zu den zentralen Merkmalen von Nietzsches Anthropologie gehören sollen (vgl. 120). Wie die zahlreichen anderen spekulativen Entstehungsgeschichten mit feinem Gespür für jüngste Entwicklungen evolutionären und biologischen Denkens erscheint uns auch diese in Schachts Worten „in hohem Masse fragwürdig, es sei denn, dass es Nietzsche in erster Linie um eine fundamentale Anthropologie geht“ (128). Auch wenn Nietzsche des weiteren seine Kulturanthropologie grundsätzlich auf die unhaltbare Lamarcksche Theorie der biologischen Vererbbarkeit von Merkmalen und Fähigkeiten abstütze (vgl. 116), würden kulturelle Merkmale doch auch ohne Veränderung der biologischen Ausstattung mittels vielfältiger Erziehungsmethoden tief in die Menschen eingepflanzt und dadurch weiter-

gegeben, so dass wenigstens ein funktionales Äquivalent vorläge (vgl. 129).

Reflexionen über die Bedeutung des asketischen Ideals in der dritten Abhandlung von François Guéry, Werner Stegmaier und Charles Larmore beenden die interpretatorische Führung durch die *Genealogie*. Während ein Ideal als höchstes Ordnung stiftendes Ziel dem menschlichen Leben elementar Einheit und Sinn verleiht, weist das asketische Ideal der christlich-abendländischen Moral paradoxe Struktur auf: Die Trias ‚Armut, Demut, Keuschheit‘ soll dem menschlichen Dasein gerade durch nihilistische Abkehr von der diesseitigen physischen Existenz Sinn und Wert geben (vgl. 154 f.). Weil es aus Nietzsches evolutionärer Sicht einen Selbstwiderspruch darstellen würde, wenn das auf Machtentfaltung gerichtete Leben sich selbst negierte, vermutet der Genealoge auch hinter dem asketischen Ideal Instinkte der Selbsterhaltung und Selbstbejahung eines degenerierten Lebens (vgl. 156). Das zutage Fördern dieses neuen Widerspruchs zwischen egoistischem Motiv und altruistischem Moralprinzip darf indes nach Wolfs berechtigtem Einwand deswegen nicht überbewertet werden, weil Nietzsche augenscheinlich nicht die Abschaffung der den Schwachen durchaus angemessenen Sklavenmoral anvisiert, sondern nur ihren Einfluss auf die höheren starken Menschen streng verurteilt.

Bezüglich der eingangs aufgeworfenen Frage nach der Berechtigung der weitgehenden Vernachlässigung von Nietzsches Moralphilosophie überlässt das Buch die Antwort seiner LeserIn. Auch wenn die von den einzelnen Autoren beleuchteten unterschiedlichen Facetten von Nietzsches Schwierigkeiten mit einer allgemein verbindlichen und gemeinschaftsbezogenen Solens-Moral zweifellos von einiger Brisanz sind, erforderte eine solche Beantwortung meines Erachtens eine systematische Klärung der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit einer perfektionistischen Privatmoral, wie sie Nietzsche und einigen neueren angelsächsischen Moralphilosophen vorschwebt⁴. Ernüchterung stellt sich mit Blick auf die von Nietzsche gewählte ‚genealogische Methode‘ insofern ein, als diese eine *Kritik* der Moral nur vorbereiten und deren *Begründung* niemals ersetzen kann (vgl. 44 f.). Zudem gesteht Nietzsche selbst ein, seine Ausführungen ‚zur Genealogie der Moral‘ stellten nur einen Anfang voller Vermutungen und Spekulationen dar, welcher seine LeserInnen

⁴ Vgl. dazu Krämers kritische Analyse (1992), 25–32.

zum Studium und Weiterdenken auffordern sollen (vgl. 130f.) – ein Anliegen, das sich auch im vorliegenden Kommentarband widerspiegeln dürfte.

Dagmar Fenner (Basel)

Heller, E. (1992), „Diesseits und Jenseits von Gut und Böse. Zu Nietzsches Moralkritik“, in: *Nietzsche-Studien* 21, 10–27.

Krämer, H. (1992), *Integrative Ethik*, Frankfurt/M.

Stegmaier, W. (1994), *Nietzsches Genealogie der Moral*, Darmstadt.

Dirk Lüddecke, Staat - Mythos - Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer, Würzburg: Ergon 2003, 440 S., ISBN 3-89913-270-X.

Lüddeckes Buch ist eine Dissertation, die er im Wintersemester 2001/2002 der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München vorgelegt hat. Sie steht unter der Fragestellung der Tauglichkeit von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und dessen Mythos-Konzepts zur Analyse der verbrecherischen Abgründe der totalitären Politik des 20. Jahrhunderts. In seinem Lösungsversuch rekonstruiert er Cassirers politisches Denken. Als Leitfaden dient ihm dessen Buch *Der Mythos des Staates*. Er kommt zu dem Ergebnis, dass das Phänomen des Totalitarismus kaum zureichend als ein Wiederaufleben der Macht des Mythos in der Politik zu begreifen sei, und reklamiert *Ergänzungsbedürftigkeit* des Mythos-Konzepts (vgl. 155, 389). Seine Überlegungen zum politischen Denken Cassirers gliedert er folgendermaßen: Zunächst stellt er in allgemeiner Form Grundzüge der Philosophie der symbolischen Formen als allgemeine Kulturphilosophie dar und entwickelt Cassirers Begriff des Mythos im Hinblick auf Staat und Politik (Teil I). Unter eher historischem Aspekt lenkt Lüddecke einerseits zu Platons wissenschaftlichem Idealismus hin, in dessen Fortsetzung er auch Cassirers Philosophie der symbolischen Formen sieht, und andererseits auch zu der Frage nach der Bedeutung der Mythen in Platons Dialogen (Teil II). Der Welt des Mythos gegenüber erscheint als Korrektur die Welt des *Logos*, die ihren Ausdruck in Cassirers Rechts- und Staatsgedanken unter Einfluss der Philosophie der Aufklärung (Teil III) und der Kants (Teil IV) findet. Zuletzt thematisiert Lüddecke eingehend den politischen Mythos des 20. Jahrhunderts, indem er weit über Cassirers Deutungsversuch des Totalitarismus hinausgreift. Zum Vergleich zieht er andere Deutungskonzepte, ältere

als auch recht aktuelle, überwiegend eher politikwissenschaftlich als philosophisch orientierte, heran (Teil V).

I.

Zur Begründung seiner These der Ergänzungsbedürftigkeit von Cassirers Analysekonzept zur Deutung des Faschismus (Totalitarismus) setzt Lüddecke sinnvollerweise mit der kritischen Darstellung von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen ein, weil diese sowohl dessen Staatsgedanken als auch dessen politische Auffassung fundiert. Nun deutet er Cassirers Symbollehre als Philosophie der Kultur, die eine Kulturentwicklung avisiert, die eher auf einen zunehmenden Gewinn als einen Verlust an Freiheit angelegt ist. Angesichts jedoch der von Simmel diagnostizierten freiheitsverneinenden „Tragödie der Kultur“ rufe Cassirer lediglich die Fähigkeit zur *Spontaneität* auf. Ein *methodischer Optimismus* bestimme die Philosophie der symbolischen Formen als Kulturphilosophie. Jener, so die These Lüddeckes, stehe einer zureichenden Analyse totalitärer Herrschaft im Wege (§ 1).

Der Begriff des Mythos hat zentrale Bedeutung in Cassirers Totalitarismusanalyse. Jedoch zunächst lässt sich in der Philosophie Cassirers kaum eine Verbindung von Mythos und Politik ausmachen. Der Grund liegt, wie Lüddecke zu Recht feststellt, im Wesen der Philosophie der symbolischen Formen: Ausgehend von politikwissenschaftlich-historischer Perspektive differenziert er zwischen Mythos als Geschichte und Mythos *als symbolischer Form*, d. h. „als allgemeine Richtung menschlichen Selbst- und Weltverstehens“ (61). Zudem diskutiert Lüddecke das „prekäre“ (64) Verhältnis von Mythos und Realität (Wahrheit) und stellt selbst bei cassirernahen Interpretationen einer *funktionalen* Deutung von Mythos einen wesentlichen Mangel fest, nämlich das Fehlen eines normativen Kriteriums zwischen den verschiedenen Formen kultureller Sinnerzeugung (vgl. 64–83). In Cassirers Philosophie der symbolischen Formen als Kulturphilosophie dagegen liegt nach Lüddecke Normativität in ihr selbst, insofern sie einen „*ethischen Zug*“ (75) habe. Unter Rekurs auf Enno Rudolph konstatiert er nämlich den Anspruch von Cassirers Kulturphilosophie auf *Freiheitsförderlichkeit*: „... ein harmonisches und freiheitsförderliches *Verhältnis der verschiedenen symbolischen Formen untereinander*“ (ebd.) *soll* sich entwickeln.

Allein schon in Cassirers Theorie des Mythos selbst glaubt Lüddecke einen *ethischen* Ansatz aus-

machen zu können. Er spricht von der „Anerkennung kantianischer Züge im Aufbau der Mythos-theorie Cassirers“ (95) und entwickelt unter Berücksichtigung der aktuellen Diskussion eine spezifische Zuordnung der vier Abschnitte von Cassirers Mythos-Buch zur Philosophie Kants. Er kommt zu dem Ergebnis, dass durch die Thematisierung des Mythos als *Lebensform* (im dritten Abschnitt des Bd. II der *Philosophie der symbolischen Formen*) Cassirer sich nicht bloß primär auf die Kantische Erkenntnistheorie beschränke, sondern über sie hinaus auf die Ethik ausgreife (vgl. 96). Er hält diesen Sachverhalt für den *politischen* Mythos insofern für richtungsweisend, als im Mythos-Band sich eine Umwendung vom mythischen zum ethischen Selbstbewusstsein vollzieht, welches „die Folie für Cassirers Forderungen im *Mythus des Staates*, dass wir den Menschen mehr im ethischen als im mythischen Licht zu sehen lernen müßten“ (97), bildet. Denn wegen seinen „nur eingeschränkt freiheitsförderlichen Gestaltungen“ (103), seiner bloß relativen ‚Wahrheit‘, ist Mythos nach Cassirer ein *überwindungsbedürftiges* Gebilde, auch in der Sphäre des Rechts. In einem Exkurs skizziert Lüddecke ansatzweise Schritte der Ablösung von mythischer Rechtsauffassung (vgl. 101 ff.) und leitet anschließend zu der rationalen Ablösungstendenz von Mythos durch Platons Philosophie über.

II.

In Platon sieht Cassirer einen frühen Kritiker des politisch orientierten Mythos und in seiner Lehre einen rational überzeugenden Ansatz zur Begründung des *Rechtsstaates*. Lüddecke relativiert die Rechtsstaatlichkeitsthese Cassirers (vgl. 108), problematisiert überhaupt dessen Platondeutung (vgl. 108–114) und interpretiert Cassirers Lesart Platons als beeinflusst durch den Marburger Neukantianismus (§ 4, 117–157). Er hat diesen Paragraphen in drei Unterabschnitte gegliedert und thematisiert drei zentrale Theoriestücke, die für Cassirers Kritik am politischen Mythos des 20. Jahrhundert und dessen Rechts- und Staatsgedanke relevant sind. Im ersten Unterabschnitt geht es um die ethische Funktion des Staates in Form der sokratischen Frage nach der Einheit des menschlichen Willens: „.... die Beständigkeit einer sittlichen Persönlichkeit aufgrund von Einsicht, Wissen (phronesis) ...“, sei es, wonach der platonische Sokrates strebe“ (121). Die sittliche Persönlichkeit und der Staat stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Zur Bestimmung dieses Verhältnisses referiert Lüddecke Cohens Interpretationsansatz, rekurriert vor allem auf dessen

Ethik des reinen Willens und Transzendentalphilosophie und versucht, Übereinstimmendes und Unterschiedliches in Cassirers Position auszumachen (vgl. 118–124). Gegenstand des zweiten Unterabschnitts ist Cassirers Platoninterpretation im *Mythus des Staates*, die in Platon einen Mitsstreiter gegen die politische Macht und Gefährlichkeit des Mythos sieht (vgl. 137). Lüddecke verdeutlicht, dass nach Cassirer Platons *Gerechtigkeitspostulat* sowohl gegen die Tradition des Mythos als auch gegen die sophistische Konzeption des *Machtstaates* gerichtet ist. Deswegen hätte eher unter dem Aspekt der *Machtkritik* als Mythoskritik „der Gerechtigkeitsphilosoph Plato“ als historischer Anknüpfungspunkt dienen können. Denn, so Lüddeckes negativ formulierte These im dritten Unterabschnitt, „die politische Katastrophe des 20. Jh.s ist ... kaum zureichend als ein Wiederaufleben der Macht des Mythos in der Politik zu begreifen“ (155). Lüddecke hält zwar die „Parallelführung von Macht und Mythos ... als Platoninterpretation [für] plausibel“ (ebd.), aber er macht aus empirisch-analytischer Perspektive geltend, dass Macht und Mythos nicht in einer *notwendigen* Relation zueinander stehen: „Warum sollte Mythos der natürliche Bruder des totalitären Machtstaates sein?“ (156).

III.

Den dritten Teil seines Buches geht Lüddecke unter dem Titel „Cassirers Rechts- und Staatsphilosophie der Aufklärung“ an. Die Philosophie der Aufklärung wendet sich gegen die Welt des Mythos. Aufklärungsrelevanz hat auch die Renaissance. Deswegen setzt Lüddecke mit einem Exkurs über die renaissancehumanistischen Prägungen Cassirers ein, die sich vor allem in den Schlüsselbegriffen der *Individualität* und *Freiheit* zeigen (§ 5). Freiheit ist jedoch in politischer Hinsicht ambivalent: „Bei Machiavelli findet man ... auch die sittlichen Abgründe der Politik ...“ (163). Jedoch scheint Cassirer die Schattenseiten der Entdeckung des Individuums in der italienischen Renaissance auszuklammern. Dieses „wäre eine Gelegenheit gewesen, destruktiven Kulturimpulsen auf den Grund zu gehen“ (ebd.), so die fundamentale Kritik Lüddeckes. Gegenstand der Überlegungen Lüddeckes zu Cassirers Verständnis der Aufklärung sind vor allem dessen *Philosophie der Aufklärung* und eine Reihe Schriften mit überwiegend rechts- und staatsphilosophischer Thematik (§ 6). Als bezeichnend für Cassirers interpretatorisches Unternehmen sieht Lüddecke dessen *funktionale* Deutung

des Wahrheitsbegriffs der Aufklärung (vgl. 168) unter der weitgehenden Ausklammerung des Gedankens des Glücks (vgl. 169 f.) und die Rezeption der „*Wendung der Immanenz*, zu Vernunft und Wissenschaft“ (171). Ausdruck des Gedankens der Immanenz menschlicher Welt- und Selbstdeutung ist das moderne *Naturrecht*, welches Lüddecke unter dem Gegensatz der Staatslehren von Hobbes und Grotius analysiert (§7, 173–246). Dieser umfangreiche Paragraph bietet eine recht ausführliche Darstellung der Rechts- und Staatsauffassungen von Hobbes und Grotius. Beachtenswert sind neben Lüddeckes kritischen Hinweisen die Herausarbeitung von Cassirers neukantianisch und symboltheoretisch geprägter Deutung der beiden Staatslehren. Zudem versucht Lüddecke Grundzüge der *ethischen* Position Cassirers über dessen Shaftesbury-Deutung zu verdeutlichen, indem er streckenweise Shaftesburys Morallehre referiert und zugleich Rezeptions- und Reflexionsmomente Cassirers herausarbeitet, so dass deutlich dessen ethische Formulierung des Staates an Konturen gewinnt, die in Kontrastposition zu Hobbes' Lehre steht und zugleich auch eine Kritik an Hobbes' Konzeptualismus ist (vgl. 210–229). Im Ergebnis begreifen sowohl Shaftesbury als auch Cassirer den Staat „weniger ... als Erhaltungsordnung, sondern als Entfaltungsraum des Menschen als animal symbolicum“ (229). Zudem geht Lüddecke ausdrücklich auf das vertragstheoretische Problem (vgl. 197 f., 201, 241–246) und Rousseaus politische Philosophie ein (§8), die er als „janusköpfig“ (vgl. 261) beurteilt. Er akzeptiert zwar die kantianische Lesart Cassirers (vgl. 247, 267) als einen Rousseau im Dienste der Freiheit, sieht dadurch jedoch Rousseau als „Mythologie des Staates“ (262) ausgeblendet und dessen kulturkritisches Anliegen geschwächt.

IV.

Den vernunftrechtlichen Ansatz Cassirers versucht Lüddecke im vierten Teil seines Buches (§9) kritisch zu beurteilen, indem er den Einfluss von Kants Dualismus (von phänomenaler und noumenaler Welt) geltend macht. Dazu nutzt er die eher theoretisch geprägte Davoser Disputation, in der es um die Frage der Endlichkeit des Menschen geht, und glaubt „eine rechtsphilosophische Lesart (vgl. 283) ermitteln zu können. Cassirer hält gegenüber Heidegger dafür, Kant habe im Sittlichen, im Unbedingten der Freiheitsidee, den Schritt gesehen, der den Menschen über die Endlichkeit hinausführt (vgl. 292). Lüddecke meint nun, Kants Dualismus,

der sich auch in dessen Rechtsphilosophie finde, werde „von Cassirer in fragwürdiger Weise weitergetragen“ (296). Dieses habe zur Folge, dass er den Staat als Dualismus von Freiheit und Zwang zu begreifen versuche, obwohl er eher gemäß seiner Symbollehre, so Lüddeckes These, „den Staat als konkrete geschichtliche Entwicklungsstufe der Verbindung der symbolischen Formen von Recht und Macht ...“ (303) hätte konzipieren müssen. Cassirer spricht jedoch nicht von (politischer) Macht als *symbolischer Form*, wie Lüddecke selbst feststellt (vgl. 22).

V.

Im dritten Teil des *Mythus des Staates* wendet sich Cassirer ausdrücklich dem politischen Mythos des 20. Jahrhunderts zu und zeigt deutlich, dass moderner politischer Mythos wegen seiner ungeheuren *Überwältigungsmacht* und dem *Verlust von Freiheit* ein *überwindungsbedürftiges* Gebilde ist; denn die Nationalsozialisten unternahmen es, „die Mentalität und das Bewußtsein der Menschen und mithin den Menschen selbst von Grund auf zu verwandeln und in diesem Sinn total zu herrschen“ (312). Der moderne politische Mythos präferiert und modifiziert bestimmte Inhalte, die nach Cassirer bereits vor dem 20. Jahrhundert ausgeformt wurden. Unter den Titeln *Carlyle*, *Gobineau* und *Hegel* geht Cassirer auf das Phänomen des Helden (und Führers), die Rassenfrage und den Gedanken von staatlicher Omnipotenz ein. Lüddecke referiert summarisch diese drei Theoriestücke und stellt im Hinblick auf Carlyles und Hegels Lehre Bezüge zu *Cohen* her (vgl. 318–328). Gobineaus Lehre charakterisiert er unter *inhaltlichen* Aspekten nur in wenigen Sätzen (vgl. 320), dagegen erörtert er Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts*, auf den Cassirer im *Mythus des Staates* nicht eingeht, mit einem ganzen Abschnitt (vgl. 328–334). Dieser Einschub ist nicht ganz einsehbar, da Cassirer unter *geltungstheoretischen* Aspekten Gobineaus Rassenlehre analysiert und sagt, *warum* diese Lehre und überhaupt Lehren solcher Art notwendigerweise keine gültigen Wirklichkeitsbeziehungen herzustellen vermögen. Denn allein dadurch haben sie werte- und freiheitsvernichtende Bedeutung.

Die von Cassirer im *Mythus des Staates* genannten Strukturmomente des Mythos des 20. Jahrhunderts will Lüddecke um „das *Lügenmoment* ... nationalsozialistischer Sprache“ (339) ergänzt wissen. Zudem beurteilt er kritisch Cassirers eher neutrale Sicht der *Technik* (vgl. 360–368) und reklamiert das Fehlen eines unheilvollen Phäno-

mens, nämlich des totalitären *Terrors*, der „eine ungeheure Radikalisierung und Potenzierung des Bösen in der ‚irrsinnigen Massenproduktion von Leichen‘“ (369) bedeutet. In der Tat, die Philosophie der symbolischen Formen steht vor einem Dilemma: Einerseits entwickelt sich menschliche Freiheit allein durch symbolische Formen, andererseits pervertieren Freiheit und Kultur unter symbolischen Formen zur Unfreiheit und dadurch zur kulturellen Zerstörung. Nach Lüddecke erfasst Mythos konzeptionell „immer nur ein Zurückbleiben hinter möglicher Freiheit. ... Das Phänomen erfordere aber ... das Erfassen des ‚Bösen in der Welt‘ ...“ (388). Gegenüber eher „traditionellen“ Verbrechen im Namen des Staates, offenbar nach dem Muster von Machiavellis *arte dello stato*, glaubt Lüddecke, eine spezifische Qualität der totalitären Verbrechen ausmachen zu können, und konstatiert: „Der Terror hat mit Mythos wenig zu tun ...“ (389). Und er kommt zu dem Fazit: „*Die Philosophie der symbolischen Formen verlangt ... nach einer flankierenden – sit venia verbo – Philosophie der diabolischen Formen ...*“ (389).

Unklar bleibt, was Lüddecke mit einer *Philosophie* der diabolischen Formen meint; denn von welcher Art ihre ‚Wahrheit‘ auch sein mag, sie stünde im Widerspruch zu ihrer eigenen Intention, überhaupt *Philosophie* zu sein. Die Notwendigkeit des Erfassens von Formen des Bösen *in der Welt* und in concreto in der Welt eines verbrecherischen Totalitarismus scheint dem Rezensenten eher Aufgabe empirischer Analyse als philosophischer Reflexion zu sein. Cassirers Denken umfasst beides: Die theoretischen und ethischen Ideale der Philosophie versucht er, mit der einzelwissenschaftlichen Analyse zu verbinden, d. h. keineswegs isoliert sich Cassirers Idealismus von der sozialen und politischen Erfahrung. Aber als Mangel der Überlegungen Lüddeckes erscheint, dass er die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Einzelwissenschaft (die jeweils ihre eigene „Logik“ haben) nicht angeht, obwohl er durchgängig neben der philosophischen die politikwissenschaftliche und historische Analyse aufgreift. Dagegen ist eine Stärke des Buches zweifellos die Berücksichtigung der aktuellen philosophischen und politikwissenschaftlichen Diskussion.

Peter Müller (Bonn)

Barbara Schmitz, *Wittgenstein über Sprache und Empfindung. Eine historische und systematische Darstellung*, Paderborn: mentis 2002, 312 S., ISBN 3-89785-060-5.

Seit Wittgensteins Gesamtwerk, einschließlich des sehr umfangreichen Nachlasses, komplett elektronisch vorliegt, ist die Aufgabe, eine angemessene Darstellung seines Denkens, welche auch dessen Entwicklung berücksichtigt, zum einen sehr erleichtert worden, zum anderen scheint sie angesichts der enormen Materialfülle (ganz zu schweigen von der Fülle an Sekundärliteratur) fast unmöglich geworden zu sein. Barbara Schmitz hat sich dieser Aufgabe gestellt. Sie gibt in ihrer Monographie eine Darstellung von Wittgensteins philosophischer Entwicklung anhand eines zentralen Themenkomplexes, nämlich des Nachdenkens über das Verhältnis von Sprache und Empfindung, genauer eingegrenzt auf die Frage nach dem richtigen Verständnis der Farbwörter und der Wörter, die sich auf Schmerzen beziehen. Sie bietet somit (entgegen dem spezieller klingenden Titel ihres Buches) nicht nur die Darstellung von Wittgensteins „Theorie“ der Empfindungswörter, sondern damit verbunden eine systematisch entwickelte Geschichte von Wittgensteins Denken überhaupt. Diese allgemeineren Betrachtungen bilden so einerseits den Rahmen und Hintergrund für die spezielleren Überlegungen zu den Empfindungswörtern, und umgekehrt werden die Einzelanalysen genutzt, um die allgemeineren Züge der Philosophie Wittgensteins konkreter hervortreten zu lassen.

Der weite Blickwinkel tritt bereits in Kapitel 1 hervor, das die Struktur und Bedeutung von Wittgensteins Nachlass erläutert und erst anschließend das genaue Thema der Arbeit vorstellt. Die Begründung für dieses Vorgehen ergibt sich unmittelbar daraus, dass die Darstellung konsequent aus Wittgensteins Texten erarbeitet ist, wobei gut ausgewählte Passagen aus allen einschlägigen Teilen des Werks herangezogen und ausführlich zitiert werden. Auf diese Weise wird nicht nur der Gehalt von Wittgensteins Philosophie, sondern auch seine konkrete Arbeitsweise exemplarisch vorgestellt. Die Ausführlichkeit der Zitate ist in der insgesamt nicht zu umfangreichen Abhandlung nur dadurch möglich, dass die Diskussion der vorliegenden Literatur fast ganz in die Anmerkungen verwiesen und unter Berücksichtigung aller wichtigen Titel sehr knapp geführt wird.

Kapitel 2 gibt eine konsequent entwickelte, knappe Darstellung von Wittgensteins früher Philosophie in ihrem grundsätzlich logischen Charak-

ter, gegenüber dem erkenntnistheoretischen Ansatz Russells, der von einer „unmittelbaren Bekanntschaft“ mit Sinnesdaten ausgeht.

Das Kernstück der Arbeit bilden die Kapitel 3 bis 6. In Kapitel 3 wird Wittgensteins Neuansatz in der Philosophie um 1929/30 behandelt, vor allem seine Versuche zu einer Neubegründung seiner Philosophie durch eine phänomenologische Analyse des „Gegebenen“. In diesem Versuch nehmen Empfindungen naturgemäß eine zentrale Stelle ein, und eine Zeitlang scheint Wittgenstein eine empirische, psychologische Fundierung allen Wissens anzunehmen bzw. anzustreben. Dieser Versuch scheitert jedoch schon sehr bald, und die präzise Nachzeichnung dieses Scheiterns ist für die folgende Darstellung insofern sehr wichtig, als Schmitz Wittgensteins Untersuchungen zur Bedeutung von Farbwörtern (Kapitel 4), zum Verhältnis von Farbwörtern, Farbempfindungen und Regeln (Kapitel 5) und zu Schmerzätzen (Kapitel 6) vor allem als selbstkritische Unternehmungen deutet und damit auch ihre eigene sehr immanente Vorgehensweise rechtfertigt. In diesen Analysen und Interpretationen ist dabei weniger das allgemeine Ergebnis wichtig und neu, sondern es bestechen vor allem die ruhig und umsichtig vorgetragenen und argumentativ klar kommentierten Interpretationen und Analysen von Wittgensteins Gedankengängen. Die drei Zentralkapitel behandeln nacheinander drei wichtige Gedankenstränge in Wittgensteins späterer Philosophie: zunächst die Kritik an hinweisenden Definitionen und kausal-mechanistischen Erklärungsmodellen der sprachlichen Bedeutung, weiterhin die vieldiskutierte Problematik des privaten bzw. konstitutiv öffentlichen Regelfolgens, sowie schließlich die Frage nach der Möglichkeit einer privaten Sprache als Kandidat für die Quelle der Bedeutung speziell der Empfindungswörter. Gerade bei den beiden letzten Themen funktioniert die immanente Konzeption der Darstellung sehr gut: An die Stelle der üblicherweise nur noch zwischen verschiedenen Interpretationsansätzen hin- und herwogenden Diskussion, die sich eher beiläufig auf einige verstreute Abschnitte der *Philosophischen Untersuchungen* bezieht (vgl. vor allem die Diskussionen um Kripkes skeptische Deutung), setzt Schmitz Wittgensteins eigene Darstellung, indem sie ausführlichere Passagen zu diesen Themenkomplexen aus dem Nachlass zu Wort kommen lässt und in ihrem quasi „natürlichen“ Zusammenhang erläutert, ohne sich von der Sekundärdiskussion ablenken zu lassen. Auf diese Weise wird auch klar, dass Wittgenstein in seinen Überlegungen keine extremen oder abstrusen Behauptungen vorträgt oder subtile Paradoxien ana-

lysiert, sondern dass er sich aus verschiedenen Blickwinkeln Gedanken über die Funktionsweise ganz gewöhnlicher Wörter macht. Wittgenstein kommt zu dem Schluss, dass die sprachliche Bedeutung nicht nach dem Modell aufgeklärt werden kann, dass etwas „Gegebenes“ benannt wird, sondern dass der öffentliche Gebrauch, der im Rahmen von Lebensformen und Gepflogenheiten erlernt und eingeübt wird, hier das Entscheidende ist. Diese Verbindung ist jedoch keine empirische, gewissermaßen zufällige, sondern eine konstitutive, von Wittgenstein „grammatisch“ genannte. Bezogen auf die Beispiele der Farbwörter bedeutet dies, dass wir diese nicht dadurch lernen und verwenden, indem wir unsere eigenen privaten Farbempfindungen benennen, oder uns an solche privaten Farbempfindungen erinnern, sondern indem wir an der intersubjektiv geteilten Praxis „die Farbwörter lernen“ teilnehmen, in der es intersubjektive Kriterien dafür gibt, wann wir sie richtig oder falsch verwenden. Eine ähnliche Betrachtung gilt auch für „Schmerzwörter“: Hierbei wird nicht ein Gegenstand namens „Schmerz“ beschrieben, sondern wir drücken damit aus, dass wir Schmerzen haben. Die „reine Empfindung“ fällt, wenn man sie sich wie einen inneren Gegenstand vorstellt, als irrelevant aus der Betrachtung heraus – insofern unternimmt Wittgenstein keine Betrachtung der Empfindungen, sondern der Empfindungswörter. Dieses Ergebnis wird nicht nur exegetisch konstatiert, sondern in Kapitel 7 auch zur Kritik weit verbreiteter Theorien von Empfindungen angewendet. Dabei zeigt sich, dass sich in Wittgensteins Schriften prägnante Passagen finden, um die bis heute diskutierten Auffassungen des Behaviourismus, der Identitätstheorie, des psychophysischen Parallelismus, des Funktionalismus und der Spekulation über die Existenz von Qualia (als „reinen Sinnesempfindungen“) als in zentralen Punkten irreführende Auffassungen wirksam zu kritisieren. In diesen systematisch überzeugenden Passagen bleibt jedoch die Präsentation der jeweils kritisierten Position sehr knapp und teilweise etwas schattenhaft, was die Wirkung auf diejenigen, die nicht bereits mit Wittgensteins Standpunkt sympathisieren, beeinträchtigen muss.

Die immanente Darstellungsmethode von Wittgensteins Spätwerk als Selbstkritik funktioniert weitgehend und führt nur an einigen wenigen Punkten zu etwas starren Interpretationen. Insbesondere wird die sehr kurze, tendenziell empiristische phänomenologische Phase (die eher eine einmalig methodische Abirrung Wittgensteins darstellt) sehr häufig als Folie für spätere Korrekturen benutzt, wobei das Frühwerk, dessen grundsätzlich

logischer (und in gewisser Weise bereits interner und „grammatischer“) Charakter in der Darstellung betont wurde, fast ganz aus dem Blick gerät, wodurch die methodische Differenz von Früh- und Spätwerk radikaler erscheint als sie wirklich ist.

Das Schlusskapitel versucht die Ergebnisse der Untersuchung zusammenzufassen. Dabei ergibt sich das Paradox, dass alle vier eingangs formulierten Fragen („Wie kann sich Sprache auf Empfindungen beziehen?“; „Was bedeuten Empfindungswörter?“; „Was sind Empfindungen?“; „Was und wie wissen wir von Empfindungen?“) in ihrer Allgemeinheit als unbeantwortbar zurückgewiesen werden müssen (40 bzw. 294). Das Ergebnis der Untersuchung ist daher weniger eine Beantwortung der Fragen nach der Empfindung als vielmehr eine Veränderung der Fragerichtung. Daher fällt der Schlussabschnitt im Vergleich zum Rest des Buches auch eigentümlich kurz und etwas allgemein aus. Systematisch ist dieser Eindruck jedoch ganz folgerichtig: Die erkenntnistheoretischen und ontologischen Fragen werden nicht beantwortet, sondern als verfehlt zurückgewiesen, dabei aber ist die konkrete Analyse wichtiger als das allgemein konstatierte Resultat. Dadurch wird auch ein wesentlicher Zug der Untersuchung deutlich: Schmitz geht nicht mit einer eigenen These von außen an Wittgensteins Werk heran, sondern sie lässt sich von ihm führen und vertraut der Überzeugungskraft seiner Argumente, nicht pauschal, aber in den allermeisten Einzelfällen (mit wenigen Einschränkungen). Es lässt sich daher auch die beeindruckend entfaltete Komplexität nicht abschließend auf wenigen Seiten ohne Verlust „auf den Begriff bringen“. Auch die grundsätzliche und allgemeine Frage, ob Wittgenstein in seiner philosophischen Entwicklung eine einzige wesentliche Wende (um 1931/32) genommen habe, was Schmitz unter Verweis auf die komplexe Entfaltung der Einzelfragen verneint, trägt vor diesem Hintergrund weniger Gewicht, obwohl die Darstellung in den (zeitlich parallel strukturierten, jeweils 1929 beginnenden) Kernkapiteln nacheinander einen solchen Einschnitt vorzuführen scheint, der in den späteren Entwicklungen im wesentlichen verfeinert und ausgebaut, aber nicht noch einmal revidiert wird. Im Gegenteil liegt ein Hauptverdienst der Arbeit gerade darin, aufzuzeigen, welche komplexe begriffliche Arbeit uns erwartet, wenn wir mit Wittgenstein über die Sprache, und insbesondere auch die Empfindungswörter Klarheit erreichen wollen.

Wolfgang Kienzler (Jena)

Rentsch, Thomas (Hg.), Martin Heidegger. *Sein und Zeit (= Klassiker Auslegen 25)*, Berlin: Akademie 2001, X + 318 S., ISBN 3-05-003518-8.

Im vorliegenden Band aus der erfolgreichen Reihe *Klassiker Auslegen* wird wohl das bekannteste, einflussreichste philosophische Buch des 20. Jahrhunderts, ein wahrer Klassiker der Moderne, interpretiert. Dieser kooperative Kommentar zu *Sein und Zeit* ist natürlich nicht der erste Kommentar, aber schon eine Zwischenstufe zwischen den bisher publizierten einführenden, knapp gefassten Kommentaren (Dreyfuss, Luckner u.a.) und dem groß angelegten, jedoch ins Stocken geratenen Kommentar (nur §§ 1–8) des F.-W. von Herrmann. Der Band folgt streng der Abfolge von Paragraphen, die angemessen zu Einheiten für die Kommentierung vereint werden.

Jean Grondin bietet eine ausgewogene, sachgerechte Interpretation der Einleitung (§§ 1–8) an, indem er die Klärung des Seinsverständnisses (die ontologische Absicht des Buches) ganz deutlich herausarbeitet. Als dezidierte Hermeneutiker betont er zu Recht die hermeneutische Wende, die Heidegger der Phänomenologie verleiht, bei ihm bleibt aber der Charakter der Phänomenologie Heideggers unterbeleuchtet. Das Heranziehen der Paralleltexte aus *Den Grundproblemen der Phänomenologie* [M. Heidegger, Gesamtausgabe (GA), Frankfurt/M. 1975ff.] in GA 24 (§§ 1–6) hätte hier nicht nur hilfreich sein können, sondern auch die ontologische Absicht stärker hervorgehoben.

Der Beitrag von dem ausgezeichneten Kenner des Aristoteles und Heideggers, Franco Volpi, zu den §§ 9–13 berührt zwar ein wichtiges Problem in der Heidegger-Forschung, Heideggers Interpretation der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, verfehlt aber m.E. den Sinn eines Kommentars. Mit der Herausarbeitung der Aristoteles-Rezeption durch Heidegger ist außerdem keineswegs der Sinn der §§ 9–13 erfasst, denn die existentielle Analytik ist der Seinsfrage untergeordnet, und deswegen keine regionale Ontologie des Daseins. Davon abgesehen bietet dieser Beitrag aber eine vorzügliche Untersuchung über die Verwandlung der ethischen Begriffe des Aristoteles durch Heidegger, und damit werden als Nebeneffekt wesentliche Stücke der Daseinsanalytik erhellt. Die Entsprechung von *orexis* und Sorge (40) ist zwar nicht zutreffend, denn das Streben ist nur ein „Teil“ oder Dimension der Sorge, ist aber weiterführend und diskussionswürdig.

Romano Poci interpretiert die §§ 14–18, die die Analyse der Zuhandenheit und den daran orientierten Weltbegriff – wohlgermerkt ist die Bewandt-

nisanzheit gemeint, nicht die Welt überhaupt –, der Reihe nach, indem er die Hauptgedanken des Textes darlegt. Im letzten Teil seines Kommentars rückt er Heideggers Zeuganalyse in einen Zusammenhang mit der Behandlung der Angst, damit aber wird der Entwurfscharakter der Zeuganalyse keineswegs in Frage gestellt, wie der Autor vermutet. Für einen unbefangenen Leser von *Sein und Zeit* wäre eine Verdeutlichung des Vorhandenseins und dessen Gegensätzlichkeit zum Zuhandensein hilfreich gewesen, denn leider wird diese wichtige Frage nirgends eigens behandelt.

Hubert Dreyfuss widmet sich der Kommentierung von §§ 19–24, in denen die Kritik an der an Descartes orientierten Ontologie der Vorhandenheit vorliegt. Das Augenmerk des Kommentars gilt nicht so sehr dem Inhalt des Textes, sondern den vermeintlichen Grundintentionen Heideggers im Text: Kritik an Cartesianismus und an dem damit verbundenen Kognitivismus und wissenschaftlichen Reduktionismus. Heidegger geht es aber darin eher um eine Umgrenzung einer Ontologie der Vorhandenheit als um eine Kritik an den oben genannten Punkten, die aber auch mitkritisiert werden. Hier sucht ein unbefangener Leser vergebens nach Auskunft über die Vorhandenheit und die Räumlichkeit des Daseins und des Zuhandenen. Der Beitrag zeigt jedoch die Aktualität Heideggers in der aktuellen Diskussion um den Kognitivismus in den USA.

Christoph Demmerling beschäftigt sich mit den §§ 25–38, in denen Verschiedenes zur Sprache kommt, was wohl separate Kommentare erfordern hätte. Insgesamt handelt es sich um einen guten Beitrag, in dem die reine Kommentierung und die über den Text hinausgehende Interpretation unter Berücksichtigung der in der Sekundärliteratur ausgefochtenen Diskussionen ein Gleichgewicht erreichen. In seiner Analyse des Mitseins (§ 26) hebt Demmerling zu Recht das Potential der Heideggerschen Analyse für eine Ethik hervor (96). Nachdem die Befindlichkeit und das Verstehen in ihrer gegenseitigen Spannung (Geworfenheit bzw. Passivität gegen Entwurfscharakter bzw. Aktivität) herausgearbeitet worden sind, wird die wichtige Frage nach dem vorprädikativen Charakter der Auslegung ausführlich behandelt. In der Darlegung des § 35 über die Sprache wird unter anderem die Verschiedenheit des Heideggerschen Ansatzes und der an der Logik stark orientierten analytischen Philosophie ausdrücklich betont.

Barbara Merker analysiert die grundlegenden §§ 39–44. Die Angst wird dabei zu Recht in ihrer ontologischen Funktion erklärt, das Ganze des Daseins zu bestimmen. Vielleicht allzu knapp wird hier die Wahrheitsproblematik behandelt, die so

wichtig für das Verständnis des Vorangehenden und des Nachfolgenden ist, denn im § 44 zeigt sich nicht nur die ontologische Erschlossenheit des Daseins für das Seiende, sondern auch die Fundiertheit des Sichverhaltens des Daseins zu dem Seienden (Sein bei, Mit-Sein ...) in der ontologischen Wahrheit, und damit werden zwei Grundprobleme der Phänomenologie bzw. der Ontologie ausdrücklich behandelt: die ontologische Differenz und der Wahrheitscharakter des Seins (3. Abschnitt von *Sein und Zeit*).

Die ontologische Dimension von Heideggers Todesanalyse (§§ 45–53) wird wohl in der Darstellung von *Anton Hügli* und *Byung Chul Han* nicht gebührend (der Begriff der Endlichkeit wird nur gestreift, vgl. 146) gewürdigt. Trotzdem ist dem Beitrag eine textgenaue, aber kritische Darlegung der Heideggerschen Todesanalyse zu verdanken, in der diese in die moderne Tradition des Todesdenkens eingereiht wird. Damit tritt um so deutlicher die Bedeutung dieser Paragraphen hervor. Kritik wird von den Autoren an dem vermeintlichen Solipsismus und der Ausschließlichkeit der Nichtvertretbarkeit für den Tod als Möglichkeit (Übernahme von Sartres Kritik) geübt.

In den §§ 54–60 geht es um das Thema der Eigentlichkeit, die Themen wie Schuld, Gewissen und Entschlossenheit umfasst. *Andreas Luckner* schreibt keinen fortlaufenden Kommentar, sondern arbeitet einige Themen heraus, die an diesen Paragraphen zur Sprache kommen. Er plädiert im Unterschied zu einigen Autoren in diesem Band gegen eine Heideggersche Ethik, denn er hält eine Ethik der Authentizität oder Eigentlichkeit für unangemessen.

Einen wichtigen Beitrag leistet *Marion Heinz* in ihrer Analyse der Sorge (§§ 61–66). Zunächst wird das Vorlaufen in den Tod als Einheit von Erschließen und Erschlossenem analysiert. Zudem bietet die Autorin eine sehr gute Analyse der Zeitlichkeit der Sorge, in der auch die Horizontalität der Zeit unter Heranziehen von GA 25 und 26 gezeigt wird.

In seinem textgenauen und zugleich kritischen Kommentar zu §§ 67–71 arbeitet *Thomas Rentsch* die Zeitlichkeit der Strukturen der Alltäglichkeit gut heraus, weist zugleich auf einen von Heidegger selbst später eingesehenen Mangel zurück: die Abkünftigkeit des Raumes gegenüber der Zeit (223). Im Anschluß an Didier Franck (*Heidegger et le problème de l'espace*, Paris 1984) kritisiert er Heideggers Unterbeleuchtung der Leiblichkeit. In *Sein und Zeit* selbst, aber vor allem in GA 26 lassen sich nicht nur Ansätze, sondern auch ein Torso einer Theorie der Leiblichkeit ausfindig machen, denn Heidegger hatte als Husserls Schüler immer diese

Problematik im Auge, die erst in einer regionalen Ontologie des Daseins voll zum Tragen gekommen wäre.

Die letzten Paragraphen (§§72–83), die die Geschichtlichkeit des Daseins betreffen, werden von *Helmuth Gander* kommentiert, der sich aber auf den systematischen Inhalt des Textes (§§72–76) konzentriert, indem er mit guten Gründen davon absieht, Heideggers Interpretationen von Dilthey, von Yorck und Hegel darzulegen. Nachdem er auf die methodische Schwierigkeit in der Analyse der Geschichtlichkeit hingewiesen hat, die sich aus der Orientierung der Geschichtlichkeitsanalyse an der Zeughaftigkeit ergibt, legt er eine ausführliche Interpretation der Heideggerschen Ontologie der Geschichte vor. Die Begriffe Schicksal – (vgl. 238, wo aufgrund von SZ 387 die Gleichsetzung von Schicksal und Entschlossenheit nahegelegt wird) –, Geschick, Volk und Gemeinschaft werden in den Vordergrund gerückt. Dabei greift der Autor auf die im Sommersemester 1934 gehaltene Logik-Vorlesung (GA 38) zurück, die sich aber nicht unbedingt an den in *Sein und Zeit* entfalteten Ansatz unmittelbar anschließt und sich vielmehr in der politischen Philosophie bewegt.

Bekanntlich ist *Sein und Zeit* nur teilweise erschienen. Ein weiterer Teil sollte nach Heideggers Absicht später veröffentlicht werden. Diesem wichtigen Problemkreis widmet sich *Thomas Kiesel* im vorletzten Beitrag des Bandes. Anhand des Inhaltsverzeichnisses des Buches und der bisher erschienenen Vorlesungen aus der Marburger Zeit sowie aus der späteren Freiburger Zeit kann man wohl den Inhalt von dem fehlenden 3. Abschnitt und der eher historisch ausgerichteten 2. Hälfte rekonstruieren. Kiesel aber verschiebt den Akzent auf die Frage nach dem „Versagen“ von *Sein und Zeit* und versucht in den sich an *Sein und Zeit* unmittelbar anschließenden Vorlesungen und Texten zu zeigen, wo die sachlichen Probleme liegen, die Heidegger daran hinderten, vor allem den dritten Abschnitt zu Ende zu führen. Kiesel erblickt in der Problematik der Temporalität diese Schwierigkeit (261, 273 ff.), insbesondere in dem Horizontbegriff, aber der angeführte Text (GA 29, 252) kennzeichnet eher die Endlichkeit als Hauptproblem, sicherlich aber in Verbindung mit der Zeitlichkeit als ihrem Wesen.

Im letzten Beitrag wird die Interpretation von *Sein und Zeit* mit der Darlegung von Heideggers Selbstkritik abgerundet. *Dieter Thomä* verfolgt in den späten Schriften Heideggers Selbstkritik, aber auch seine Stellungnahmen gegen Missverständnisse seines *opus magnum*.

Am Schluss des Bandes ist ein bibliographischer

Teil angehängt, der natürlich nur eine angemessene Auswahl aus der gesamten Sekundärliteratur enthält. Da es zahlreiche Monographien über ganz bestimmte Probleme und Begriffe gibt, die in *Sein und Zeit* behandelt werden, wäre es wünschenswert gewesen, eine Bibliographie nach diesen Begriffen oder Themen mit den entsprechenden speziellen Arbeiten zu erstellen, von denen viele leider weder in der allgemeinen Bibliographie noch am Schluss der einzelnen Beiträge genannt wurden. Auf diese Weise wäre die Bibliographie für den Leser von größerem Nutzen gewesen, der sich in ein Thema oder einen Begriff vertiefen möchte.

Mit diesem Band wird sich sicherlich keine Lücke in der Heidegger-Forschung schließen, noch wird ein vollständiger Kommentar angeboten, jedoch werden dem Leser von *Sein und Zeit* insgesamt hilfreiche Hinweise und Ausführungen in die Hand gegeben, die die Hauptgedanken und Grundbegriffe der Heideggerschen Philosophie erläutern. Zudem wird der Band auch der Diskussion in der Sekundärliteratur gerecht, so dass der Leser einen Einblick in die gegenwärtige Interpretation Heideggers und seines Hauptwerkes gewinnen kann.

Trotz der verschiedenen Autoren und Perspektiven ist das Buch in der Darstellung einheitlich und reduziert die unvermeidlichen Wiederholungen auf ein erträgliches Minimum. Am Anfang der meisten Beiträge wird die Ortsbestimmung im denkerischen Gang von SZ angegeben und eine Übersicht über den zu kommentierenden Text gewährt, so dass der Leser auch jederzeit weiß, wo er sich gerade im Text befindet.

Jorge Uscarescu Barrón (Freiburg i. Br.)

Kurt Flasch, Philosophie hat Geschichte, Bd. 1: Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 2003, 374 S., ISBN 3-465-03267-5.

Mit seinem neuen Buch bezieht ein namhafter Gelehrter und gefeierter Schriftsteller nun auch hermeneutisch Position. Der Titel der Aufsatzsammlung, deren erster Band hier vorliegt, widerspricht Hans-Georg Gadammers These „Philosophie hat keine Geschichte“ (282). „Philosophie hat Geschichte“ ist natürlich mehrdeutig. Virtuell stecken in dem Satz mindestens vier Gegenthesen, von denen der Autor nicht behauptet, dass sie untereinander notwendig zusammenhängen, die aber doch seine von ihm „historische Philosophie“ genannte Arbeitsweise umreißen:

1. Es gibt eine Geschichte der Philosophie, d. h. Arbeit für Philosophiehistoriker (279).

2. Auch der einzelne Philosoph macht biographisch eine Entwicklung durch (281).

3. Wie auch in Bezug auf andere geistige Gebilde, z.B. Kunstwerke (45 ff.), gibt es in Bezug auf philosophische Theorien hermeneutisch kein Zurück hinter die Normen dessen, was das 19. Jh. den „historischen Sinn“ genannt hat, und was im 20. Jh. von verschiedener Seite unter Bezeichnungen wie ‚Relativismus‘ und ‚Historismus‘ verdächtig gemacht und als überwindungsbedürftig hingestellt worden ist (63, 329 ff.).

4. Philosophie selber ist nicht nur dogmatisches Vernünfteln. Der Philosoph sollte seine skeptischen Impulse in historische Argumentation umsetzen (299 ff.).

Übersicht

Die 23 unterschiedlich langen Texte aus den letzten zehn Jahren sind bisher überwiegend ungedruckt. Flasch hat sie locker gruppiert. Eine erste Gruppe („Person und Projekt“) ist protreptisch gehalten, (didaktische Fragen stehen im Zentrum, Flasch zeigt sich von verschiedenen Seiten, darunter als Kunstkritiker. Vor allem erklärt er die verschiedenen Stadien seiner lebenslangen Beschäftigung mit Nikolaus Cusanus und verteidigt diese gegen Angriffe. Von der Sache hierher gehört auch die Antwort, die Dominik Perler auf seine Frage nach der intellektuellen Biographie des Autors erhält (209 ff.). Die zweite Gruppe („Kritik historischer Kategorien“) behandelt Grundbegriffe der Historik: Epoche, Kontinuität, Tradition, Entwicklung. Die dritte („Mittelalter und Moderne“) wendet sich, u. a. in Auseinandersetzung mit Gadamer und Niklas Luhmann, direkt hermeneutischen Fragen zu. Die vierte („Interventionen“) polemisiert aus unterschiedlichen Anlässen gegen denjenigen Missbrauch der Vergangenheit, der das Ergebnis hermeneutischer Unreflektiertheit ist. Unter den Texten dieser Rubrik sticht „Geistige Mobilmachung 1914 und heute“ als kluger philosophischer Beitrag zur Bewertung des Irakkriegs hervor: eine im Geist von Carl Schmitt gehaltene Warnung vor der naiven Moralisierung der Politik und vor der Repristinierung einer unter ganz anderen historischen Voraussetzungen entstandenen Lehre vom gerechten Krieg. „Historisches Philosophieren leistet die Destruktion der Lehre vom gerechten Krieg. Oder besser: Es beschreibt deren historischen Verfall.“ (318) Etwas gezwungen wirkt die polemische Anknüpfung an die deutschen „Ideen von 1914“, da die US-amerikanische Kriegsbegeisterung 2002/03 doch unverkennbar die universalistische

Rhetorik der damaligen Ententemächte wieder aufgenommen hat. Aber das ist ein anderes Thema.

Historismus

Für Flasch hat nicht der historisch argumentierende Philosoph sich dafür zu entschuldigen, dass er „die Wahrheitsfrage“ vor sich herschiebt, sondern umgekehrt der Antihistorismus ist in einem präzisen Sinn naiv. Die „Ursprünglichkeit“ des eigenen Fragens, an welche der Systematiker glaubt, ist illusionär (278 ff.), und dass das, was bei dem beliebten Geschäft der „rationalen Rekonstruktion“ irgendeiner Theorie aus der Vergangenheit herauskommt, weder Fisch noch Fleisch ist, darauf ist neulich erst wieder von kompetenter Seite aufmerksam gemacht worden¹. Der philosophisch nützliche Historiker „geht nicht darauf aus, nach heute geltenden Fachgesichtspunkten im Faktenmeer der Vergangenheit nach Stücken zu fischen, mit denen sich Fachleute von heute identifizieren können. Er verschmäht es, große Werke der Vergangenheit damit zu empfehlen, daß sie ‚moderne‘ Momente enthalten. Er will vielmehr durch faktische Nachweise diese Identifikationslust irritieren, indem er ihr nachweist, daß sie ihre Liebesobjekte der Zerschneidung vergangener Ganzheiten verdankt. Er zeigt das Fremdbleibende am Gewesenen als das, was uns als Denkende ... angeht ...; er unterbricht den rohen Gestus der auswählenden Aneignung schein-moderner Aspekte der Vergangenheit.“ (213). Oder, wie schon der Philosophiehistoriker Ernest Renan vor inzwischen 150 Jahren mahnte: „Il ne faut demander au passé que le passé lui-même.“² Trotzdem wird bis heute auch von ausgezeichneten Philosophiehistorikern zwischen solchen Aspekten der philosophischen Vergangenheit, die „der Vergangenheit angehören“, und solchen, die das angeblich nicht tun, fleißig sortiert³. Es wirft kein gutes Licht auf die seit Renan verfllossene Zeit, dass seine Mahnung unverändert aktuell ist.

¹ D. Buzzetti: „Blasius Pelacani, the paradoxes of implication and the notion of logical consequence“, in: I. Angelelli / P. Pérez-Ilzarbe (Hgg.): *Medieval and Renaissance Logic in Spain*, Hildesheim-Zürich-New York 2000, 97–135, hier 97 f.

² E. Renan: *Averroès et l'Averroïsme. Essai historique*, 1852, Paris 21861, v (*Préface de la première édition*).

³ Vgl. z.B. W. Schröder: *Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 17.

Flasch gibt auch (75f.) dieselbe Begründung, die bereits Renan gegeben hat: „S'il ne fallait chercher dans l'histoire de la philosophie que des résultats positifs et immédiatement applicables aux besoins de notre temps, on devrait reprocher au sujet de ces recherches d'être à peu près stérile ... Bien que les problèmes qui préoccupent aujourd'hui l'esprit humain soient au fond identiques à ceux qui l'ont toujours sollicité, la forme sous laquelle ces problèmes se posent de nos jours est si particulière à notre siècle, que très-peu des anciennes solutions sont encore susceptibles d'y être appliquées.“ Dem performativen Widerspruch dieser Parallele zwischen Renan 1852 und Flasch 2003 ist zwar zu entnehmen, dass der sowohl von dem einen als auch dem anderen verteidigte Historismus seine Grenzen hat. Aber an diese Grenzen muss man erst einmal stoßen. Bis dahin bleibt es vernünftiger, wenn wir schon vor der Wahl stehen, uns „zu Gadamer oder zur Arbeitsweise von Foucault“ zu bekennen, uns für Michel Foucault zu entscheiden (S. 278). In dieser Konklusion, weitgehend auch in den Prämissen, stimmt Flasch wiederum mit dem Votum eines anderen philosophischen Mediävisten überein, mit Wolfgang Hübener's Thesen zu einer Theorie der Philosophiegeschichte von 1982⁴. Leider unterbleibt jede Auseinandersetzung mit diesem wichtigen Positionspapier der Berliner Hermeneutik, das aus dem Foucaultismus auch bereits bestimmter, als es bei Flasch zumindest in diesem ersten Band geschieht, für die Philosophiegeschichtsschreibung Konsequenzen gezogen hat.

Chronologie

Das Wesen der historischen Zeit beschäftigt Flasch ähnlich intensiv wie Reinhart Koselleck. Nur versteht er darunter nicht, dynamisch, diverse Artikulationen der Beziehung zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, sondern die Datierbarkeit von etwas, d. i. die Bedingung seiner Kontextualisierbarkeit, ferner den damit gegebenen Zeitenabstand von der jeweiligen Gegenwart und endlich deren Umgangsweise mit dem Zeitenabstand. Auf die Chronologie Wert zu legen (8), nennt Flasch einen verteidigungswerten „Positivismus“ (67, 147). Schon die Rede von einer „internen Zeitlichkeit des spekulativen Gedankens“ (224) distanziert sich jedoch von dem geistigen Schlendrian, der in der neueren Philosophiegeschichtsschreibung unter dem Vorwand einreißt, nur ja „die Chronologie“ zu respektieren. Auf einem Feld, auf dem er sich vorrangig darüber zu verständigen hätte, welcher Sachverhalt es denn präzise ist, den

er historisch abhandelt, ist es ja leider selbst für den Begriffsgeschichtler keine stehende Übung, sich vorher deutlich gemacht zu haben und „gedanklich festzuhalten, wovon er Entwicklung behauptet“ (195). Ohne dass das klar ist, kann die chronologische Ordnung auch noch so akribisch eingehalten sein, und es führt trotzdem zu Artefakten.

Von Friedrich Schlegel, dem Flasch den Ausdruck „historische Philosophie“ entlehnt (300), stammt der Gedanke, die chronologische Ordnung sei „wegen der steten Regression und Regressionen, historischen Sympathie des Entferntesten“ historiographisch sogar irrelevant⁵. Nicht ausgeschlossen, dass Flasch dem zustimmen würde. Das muss nicht heißen, dass die Vergangenheit noch im Fluss befindlich ist – eine These Max Schellers⁶, die bei Flasch sehr verhalten anklingt (81). Eher ist es der Hinweis auf die Existenz eines Bereichs geistiger Produktion, bezogen auf den jedenfalls nicht von irreversibler ‚Entwicklung‘ die Rede sein kann: „Entwicklungen können umkehrbar sein.“ (193). Das ist gerade bei der Philosophie der Fall, denn der Gang der Philosophie wird von der ätherischsten aller Formen möglicher Erfahrung bestimmt: dem Lektüreeindruck. Philosophen können nun einmal nur lesen, wenn auch dafür so ziemlich alles. Weil in der Philosophie Denkanstöße grundsätzlich literarisch vermittelt und folglich nur durch Lektüre zu empfangen sind, ist historisch der Gang der Philosophie durch das jeweils verfügbare Textangebot und die ihrerseits z. B. wiederum von der Sprachenkenntnis abhängige individuelle Bereitschaft bedingt, es auch zu nutzen. Beides ist im höchsten Grad kontingent (200). Zu einer veränderten Textsituation kommt es nun keineswegs nur durch den Zustrom von Neuerscheinungen, sondern auch unvorhersehbar rückwärts. So lieb z. B. der deutschen Philosophiegeschichtsschreibung die geradlinige Sequenz „von Kant bis Hegel“ ist, es scheidet den Anfangs- und den Endpunkt schon dies, dass Hegel plötzlich auf Jakob Böhme (1575–1624) zurückgreift: eine Möglichkeit, von der Kant genauso weit entfernt war wie vor ihm etwa Christian Wolff. Wolff seinerseits hatte die

⁴ W. Hübener: „Die Ehe des Mercurius und der Philologie – Prolegomena zu einer Theorie der Philosophiegeschichte“, in: N. W. Bolz (Hg.): *Wer hat Angst vor der Philosophie?* (UTB 1145), Paderborn-München 1982, 137–193.

⁵ F. Schlegel: *Philosophische Lehrjahre. KA XVIII*, München-Paderborn-Wien 1963, 30.

⁶ Vgl. K. Heussi: *Die Krisis des Historismus*, Tübingen 1932, 57, 69.

thomistische Metaphysik des Dominicus von Fladern (1425–79) bequem zur Hand gehabt, ein Name, mit dem weder Kant noch Hegel etwas werden anfangen können. Erst wir können es wieder – dank des Nachdrucks bei Minerva, für den Flasch in den sechziger Jahren gesorgt hat. An solchen, rapide sich verändernden, historischen Indices der Lektüre hätten wir einen Modellfall für die „historische Sympathie des Entferntesten“, welcher es verbietet, den von Flasch auf die Chronologie gelegten Akzent mit der Sehnsucht nach dem Ploetz zu wechseln.

„Mittelalter“ auf den *Index expurgatorius*

Dem Neuzeithistoriker Koselleck hat Flasch voraus, dass er Lateinisch liest. Das führt ihn zum Thema Epochenzäsur nicht nur zu anderen Thesen, sondern zu Thesen auf einer anderen Ebene.

Kein Vorurteil nimmt es an Hartnäckigkeit mit der uns adressierten Einteilung der Zeit auf. Wenn die Philosophen der Spätantike zu irgendeinem Behuf auf die Einteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu sprechen kamen, dann entschuldigend sie sich, so einzuteilen sei Sitte. Im Grammatikunterricht habe man das so beigebracht bekommen⁷. Die Philosophen heute zucken mit keiner Wimper, wenn sie, spätestens zum Zweck einer Stellenausschreibung, wieder mal den Sortiermechanismus „Antike, Mittelalter, Neuzeit“ in Gang setzen – eine Einteilungsweise, die sie auch nur „dem allgemeinen Bildungsstoff ...“, einer populär gewordenen Kulturgeschichte“ entnehmen (159f.). Man bräuchte vom cartesischen Zweifel gar nicht beleckt zu sein, um eine solche Quelle der Gewissheit verdächtig zu finden. Trotzdem belegt jeder Eintrag im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, wie unerbittlich der Sortiermechanismus „Antike, Mittelalter, Neuzeit“ selbst in Bereichen gehandhabt wird, wo man allen Grund hätte, zarter besaitet zu sein und woandersher entlehnten Periodisierungen, Zäsurierungen und Evidenzen zu misstrauen. Zwar gäbe jeder auf Befragen sofort zu, das sei natürlich nur eine didaktische Konvention. De facto aber hat diese Konvention uns fest im Griff. So liegt bis heute der kolossale Brocken der posttridentinischen Scholastik unverdaut im Magen des historischen Bewusstseins, denn weder der Mediävist noch der Frühneuzeitler fühlt sich zuständig.

Flaschs Buch ist ein einziger Protest gegen das namentlich von Heidegger (157), in *Les mots et les choses* freilich auch von Foucault befestigte Epochenklischee. „Die Epochenbilder haben seit lan-

gem den Überlieferungsstoff mitgeformt; sie haben daraus als paradigmatisch ausgewählt, was ihnen konform war; sie haben die Suche nach entgegengesetzten Daten verhindert und die Edition widerspenstiger Texte verhindert. Sie haben dazu geführt, daß ungeheure Textmassen als irrelevant, als nicht-charakteristisch, als vernachlässigungswert galten ... Die strenge Epochalisierung vergift ihre eigene Zutat im Zurechtmachen der Vergangenheit und zudem noch ... ihre Abhängigkeit von früheren Zurechtlegungen des Gewesenen, die den Charakter des Selbstverständlichen erschlichen haben.“ (160). Ein solches kulturpolitisches Artefakt oder – in der Sprache der Philosophie des 14. Jhs. – eine rein extrinsische Denomination ist insbesondere der Begriff des ‚Mittelalters‘ (135 ff.). Falls an dieser Epochenbezeichnung je etwas dran gewesen sein sollte – Flasch meint, ja –, dann ist das inzwischen überholt. „Für uns zeichnen sich andere Zäsuren ab. Sie machen die von 1450 nicht verschwinden, aber sie ordnen sie unter.“ (140). An manchen Stellen glaubt Flasch die Konvention auf eine harmlose façon de parler reduzieren zu können: „Wir reden von ‚Mittelalter‘ und ‚Neuzeit‘ so, wie wir sagen, die Sonne gehe über dem Horizont auf.“ (268). Doch so leicht ist nicht mit ihr fertig zu werden. Verglichen mit ihr war die ptolemäische Astronomie eine falsifikationsfreudige Hypothese im besten Popperstil. Flasch zitiert aus der jüngsten Literatur erschreckende Beispiele dafür, wie verdammt der Kontrast ‚Mittelalter / Neuzeit‘ wirkt (147 ff., 272 ff.). Sie ließen sich beliebig vermehren. Die Philosophie des 20. Jhs. schwelgt ja in Neuzeitenstehungshypothesen. Mit einem Seitenblick auf Hans Blumenberg, dessen Thesen er im Übrigen nicht ablehnend gegenübersteht (91), empfiehlt Flasch daher Entziehungskur: „Viele glauben zu wissen, was Mittelalter und was Moderne heißt. Ich schlage dagegen vor, einmal dreißig Jahre lang die Wörter ‚Mittelalter‘, ‚Moderne‘ und ‚Epoche‘ nicht zu gebrauchen. Es schadet nichts, wenn dabei ‚Postmoderne‘ und ‚Epochenschwelle‘ verlorengehen. Der Verlust der Ordnungsschemata würde aufgewogen durch neues Sehen.“ (20). Flasch selber bezweifelt, dass sein Vorschlag eine Chance hat (134). In der Tat geht der Trend leider in die andere Richtung. Längst räkeln sich, institutionell gemästet, neue Monstren, etwa die ‚Frühaufklärung‘.

⁷ Augustinus: *Conf.* XI, 17, 22; Proclus: *In Parm.* ed. Cousin 1236, 15–17; Simplicius: *In Phys.* (zit. bei S. Sambursky / S. Pines: *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Jerusalem 1971, 96).

Die Komplexitätsreduktion durch starke Epochenzäsuren hält Flasch für ein Mittel der Identitätsstabilisierung (142, 250 f.). Das erklärt, warum die betont disputativ geführte Auseinandersetzung mit dem Epochenklischee („Philosophie und Epochenbewußtsein“, 154–68) bei ihm in eine ausgelassene Polemik gegen den Aktualisierungsschwindel (75) übergeht, gegen den Gestus der Horizontverschmelzungen, den betulichen des „Gesprächs“ mit längst Toten (278 ff.), gegen die „zerstörerischen Spiele, welche die Gegenwart mit der Vergangenheit treibt“ (9). Sowohl gegen die Kultivierung der Epochenklischees als auch gegen den Präsentismus der Aneignungshermeneutik setzt Flasch hermeneutisch die Hauptaufgabe in die „Kritik der immer schon vorhandenen Vor-Auslegungen.“ (57). Hier ist die Nähe zu der von dem Literaturwissenschaftler Hans Robert Jauß um 1970 vorgetragenen Rezeptionsästhetik zum Greifen. Flasch selber zitiert zustimmend das neuplatonische Axiom „Omne quod recipitur, recipitur per modum recipientis“ (334).

Philosophische Mediävistik

Der historisch argumentierende Philosoph ist, wie gesagt, nicht Philosophiehistoriker (16), aber er treibt Philosophiegeschichte. Quer durch sein Buch argumentiert Flasch mit der Existenz seines eigenen Fachgebiets. Es ist der philosophische Mediävist, welcher die Philosophie davor bewahrt, der Geschichtslosigkeit zu verfallen. Was ist ein philosophischer Mediävist? „Mein Arbeitsfeld ist die Zeit von 400 bis 1630, hinzu kommen einige Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts“, stellt der Autor sich dem Leser vor (134). Darüber, was sich philosophisch in der Zeit zwischen Plotin und Descartes getan hat, darf man sich aus Hegels Philosophiegeschichte bekanntlich (19) keine Belehrung versprechen, welche auch nur entfernt Hegels eigenen Maßstäben genüge. Im Vergleich zu dem bei Tiedemann oder dem Freiherrn von Eberstein gegen 1800 bereits erreichten Stand der Philosophiegeschichte war es ein Rückschritt, von dem sich die deutsche akademische Philosophie bis heute nicht erholt hat. Flaschs Buch beginnt daher zu Recht mit dem einer Italienerin unserer Tage in den Mund gelegten Staunen über „das Mittelalterloch der gründlichen Deutschen“ (18), d. h. den üblichen Sprung von Aristoteles gleich zu Descartes. Der philosophische Mediävist ist der Spezialist für eine Verdrängungsleistung sondergleichen, zugleich aber auch für die „Mittelalterfalle“ (21).

Dazu, wie man es schafft, da nicht hineinzutap-

pen, gibt es kein Patentrezept. „Wer über die Zeit von 400 bis 1500 etwas Triftiges sagen will, muß erst in den Graben, jahrelang, jahrzehntelang.“ (21). Da hilft die heute allseits beliebte didaktische Zubereitung gar nichts, da kann nicht „mit Übersetzungen gearbeitet“ werden. Flasch hat den Mut, die Messlatte an die philosophiehistorisch unerlässliche Gelehrsamkeit kompromisslos hoch anzuheben (66 ff., 204 f.). Er fordert das Studium einer unabsehbaren, nicht durch Überlieferung kanonisierten und weder auf den heutigen noch auf den eigenen Philosophiebegriff der antiken und der mittelalterlichen Autoren verengten Quellenfülle. „In manchem Buch ist Philosophie drin, aber es steht nicht drauf ... Der gewiefte Philosophiehistoriker liest also quer.“ (65). Flaschs philosophiehistorisches Profil erschöpft sich indessen nicht in seiner Gelehrtheit, von der wir alle auf die eine oder andere Weise profitiert haben, ob als Leser seiner flott geschriebenen Bücher – „er denkt, wenn er denkt, auch an andere“ (295) – oder als dankbare Benutzer der von ihm seinerzeit veranlassten Minerva-Nachdrucke seltener Renaissanceausgaben: Wer von uns wäre Aegidius Romanus, dem vielleicht gründlichsten aller Aristoteleskommentatoren, sonst je begegnet?

Schwierigkeiten mit der junghegelianischen Mediävistik

Flasch, von dem wir erfahren, dass er seine philosophische Ausbildung der Frankfurter Schule verdankt (87), hat nachgeholt, was auch die großen Philosophiehistoriker aus Hegels Schule – Rosenkranz, Erdmann, Feuerbach, Fischer – im 19. Jh. sorgfältig vermieden. Flasch ist, darf man wohl sagen (22), der erste Junghegelianer, der sich hinter den Vorhang Bacon / Descartes / Böhme zurück ins ‚Mittelalter‘ gewagt hat. Sein neues Buch reflektiert die Bedingungen und den Erfolg dieses Experiments. Der Kuno-Fischer-Preisträger 2001 beklagt sich darüber, sein anspielungsreicher, salopper Stil werde nicht mehr zuverlässig verstanden (98). Kokett, aber wohl glaublich. Wer in dem „heiter“ des Satzes „Im Denken des Cusanus nimmt die Menschheit heiter Abschied vom Denken der Scholastik“ (89) das Marxzitat (MEW 1, 382) überhört, dem entgeht etwas, und dem steckt auch Flaschs explizite Ehrenrettung des alten Engels (44 f.) kein Licht auf: In Flasch erwacht noch einmal der geistvolle, abgeklärte Hegelianismus von um 1870. Für das Argument des Buchs sind dieser Umstand von Belang, wenn auch in mancher Beziehung von Nachteil.

Aus dem antiidealistischen Motiv des Junghegelianismus folgt erstens die Tendenz, die Philosophiegeschichte überhaupt kulturgeschichtlich zu relativieren (72 ff.). Eine Philosophiegeschichte, welche ohne die Frage nach dem „Sitz im Leben“ (202) auskommt, wäre für Flasch ein Rückfall in die neukantianische „Problemgeschichte“ (71). Der Junghegelianer interessiert sich für die „Wechselwirkungen“ (221) zwischen den Erscheinungen des objektiven und des absoluten Geistes, zwischen Philosophie, Religion und Zivilisation; hier folgt er französischen und italienischen Anregungen (71 ff., 209 f.). Dass er infolgedessen z. B. der im angelsächsischen Raum mit solchem Eifer betriebenen Erforschung der scholastischen Logik wenig abgewinnt, gibt er unverblümt zu (67, 214). Flasch sieht sich als „orientalischen Teppichhändler“ (62). Die bunte Fülle dessen, was der im Angebot hat, ist jedoch mit Kontingenz erkaufte. Bei dem Wiederentdecker des Dietrich von Freiberg, dem außerdem gerade als Philosophiehistoriker die atemberaubend hohe Veränderungsgeschwindigkeit im Zeitraum 1250–1350 bewusst ist (39), hat es gewiss keinen besonderen Grund, dass in der ersten Auflage seines Buchs *Das philosophische Denken im Mittelalter* Petrus Aureoli schlicht nicht vorkam. Dass so etwas immerhin möglich war, weckt Zweifel an der methodischen Überlegenheit einer zur „intellectual history“ (62) ausgeweiteten Philosophiegeschichtsschreibung.

Aus dem Junghegelianismus folgt zweitens ein liberales Credo. Gewiss, Flasch polemisiert nicht mehr gegen den Ultramontanismus oder gegen die Jesuiten. Aber doch so gut wie. Die „thomistische Internationale“ (93), die „Konkordatsphilosophen“ und „Opus-Dei-Leute“ (216), die „Reklerikalisierung“ (106) – das sind Reizthemen für Flasch. Ebenso vorhersehbar werden dagegen die Ketzer, Humanisten und Konziliaristen stark gemacht: Meister Eckhart, Ockham, Marsilius von Padua, Dante, Boccaccio und, natürlich, Cusanus. Man könnte vielleicht sagen: geschenkt. Doch aus dem liberalen Credo folgt ein zweifelhaftes Pathos. Über das „Ringeln mit der dreifachen Erblast Europas“ (239) ist mit Flasch keine Verständigung möglich. Für Flasch sind die drei „Erbübel“ (253) die Identifizierung des Christentums mit dogmatischem Supranaturalismus (Trinität, Inkarnation, Transsubstantiation); Augustins Antipelagianismus; eine logik- und ontologiezentrierte Scholastik. Dass der Historiker darüber lamentiert, anstatt sich ausschließlich um den Ertrag dieser einzigartigen okzidentalen Konstellation zu kümmern, ist schon erstaunlich: „... ohne den jahrhundertlangen Schulkram auch“, bemerkt er ja selbst, „wäre Euro-

pa nicht die Einheit, die es doch ist“ (19). Speziell des Philosophiehistorikers unwürdig ist, wie er nun wirklich fadenscheinige Vorurteile über die Scholastik bedient. Die Scholastik soll (89 ff.) gekennzeichnet sein durch:

a) „Übermaß von Distinktionen und logischen Feinessen“. Da war Husserl vor hundert Jahren schon der bessere Flasch: „Es ist ja auch fraglich, ob die Verachtung der traditionellen Logik nicht eine ungerechtfertigte Nachwirkung der Stimmungen der Renaissance ist, deren Motive uns heute nicht mehr berühren können ... Es ist bekannt, daß die logische Polemik der Renaissance sachlich hohl und ergebnislos war ... Wie sollten wir uns von ihren verächtlichen Urteilen noch leiten lassen?“⁸ Was Flaschs Abneigung gegen die Distinktionen betrifft, ist unklar, wovon er spricht: von ‚*distinctio*‘ als Gegenbegriff zu Verworrenheit (*confusio*) oder zu Identität? Wenn Ersteres, wenn also von der Unterscheidung logisch relevanter Hinsichten: was gibt es daran auszusetzen? Wenn Letzteres, stellt sich folgende Alternative: Entweder kreidet Flasch pauschal der Scholastik die skottische Multiplikation von Distinktionstypen an. Damit würde er ignorieren, dass das Lehrstück von der *distinctio formalis* samt allem, was daran hängt (Universalien, Individuationsprinzip), immerhin eines der großen Themen der abendländischen Ontologie ist. Oder Flasch hat Recht, dem 14. Jh. nachzurühmen, es habe seine Zweifel gehabt, „ob hinter jedem Substantiv eine *res*, hinter jeder Distinktion ein Unterschied in den Sachen stehe“ (240). Dann übernehme er selber zumindest die Unterscheidung zwischen einer *distinctio realis* und einer *distinctio rationis*. Dass jede Distinktion entweder real oder gedanklich sei, war aber genau die Position der Thomisten und Nominalisten. Wie auch immer, Flasch hätte Luhmann gar nicht einräumen dürfen, dass die „alteuropäische Tradition“ eine „Parallelontologie des Seins und des Denkens“ erzeugt (260). Umgekehrt: Der Aristotelismus aller Schattierungen – und er allein – hat vom 13. bis zum 17. Jh. unbeirrbar an dem Unterscheidungsüberschuss des Denkens gegenüber dem Sein festgehalten.

b) „abstrakte Naturphilosophie“. Angenommen, das wäre richtig (Flaschs Gegenmodell: Galileische Physik), dann kann es nicht zugleich richtig sein, von der „Philosophie der Zeit vor 1600, also vor Galilei und Descartes“ pauschal zu behaupten, sie sei „Astrophilosophie“ gewesen (166). Eher schon – da ja die Transsubstantiation der Philosophie so zu

⁸ E. Husserl: *Logische Untersuchungen* Bd. 1, Husserliana Bd. 18, Den Haag 1975, 52.

schaffen gemacht hat (326 f.) – der Eiertanz ums Altarsakrament.

c) „Objektivismus“. Darunter versteht Flasch den Glauben an „objektive Wahrheit“. Flasch zerpfückt die „auf die objektive Wahrheit gegründete Philosophie vom Menschen, von der Welt, vom Sein“, von der Papst Johannes Paul II. 1998 in einer Enzyklika gesprochen hat, als „neoromantischen Mediävalismus“ (325 ff.). Wenn der Glaube an objektive Wahrheit nicht nur ein Merkmal *der*, sondern ein Einwand *gegen* die Scholastik sein soll, sind zwei historische Fakten bemerkenswert. Erstens: Der Ausdruck „*veritas objectiva*“ kommt in der Scholastik des 13. und 14. Jhs. überhaupt nicht vor. Zweitens: In neuerer Zeit haben sich nicht etwa nur der Papst und Lenin zu Verteidigern der „objektiven Wahrheit“ aufgeworfen, sondern auch Philosophen wie Bolzano, Husserl und – Popper. Es ist Flasch unbenommen, sich mit Jürgen Habermas auf Richard Rorty als den Meister-Eckhart-Preisträger 2001 zu verständigen (291 ff.). Aber Rortys Ablehnung einer „objektiven Wahrheit“⁹ zum Maßstab historischer Werturteile zu machen, ist Sektiererei.

d) fehlende „Lebensnähe“. Die Scholastik sei an der „umfassenden wirtschaftlichen, architektonischen, verwaltungstechnischen, politischen und rechtlichen Veränderung des Lebens des 15. Jhs.“ achtlos vorbeigegangen. Sagt der Philosophiehistoriker. Der Wirtschaftshistoriker urteilt aufgrund der Kommentare zum IV. Sentenzenbuch bzw. zur *Secunda Secundae* seit langem anders. Über die spanische Scholastik des 16. Jhs. liest man: „The scholastics found it necessary to descend from theology into the everyday world of economic reality, of early capitalism, foreign trade, monopoly, banking, foreign exchange and public finance. What one knew about these things in the School of Salamanca was hardly less than Adam Smith knew two hundred years later, and more than most students know today.“¹⁰ Wieso geht Flasch an der diesem Thema gewidmeten reichen Forschungsliteratur achtlos vorbei? Wenigstens das Standardwerk von O. Langholm (*Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition 1200–1350*, Leiden – New York – Köln 1992), hätte er zur Kenntnis nehmen können, sei es auch nur, um zu sehen, ob die Jesuitenscholastik um 1600 (Lessius, Molina) nicht inzwischen weiter gekommen sein wird. Dass ferner die Entdeckung Amerikas erst durch ihre scholastische Verarbeitung der Anlass zur Schaffung des Völkerrechts geworden ist, ist ein alter Hut, aber darum nicht weniger richtig. Den zeitgenössischen Kritikern der Scho-

lastik scheint gerade umgekehrt eher die „Lebensnähe“ der Scholastik auf die Nerven gegangen zu sein: „*Silete theologi in munere alieno!*“ Absolutistische Juristen ließen scholastische Traktate gegen das göttliche Recht der Könige verbrennen. Jansenisten entrüsteten sich über eine scholastische Sexualethik, bei der selbst einem Voltaire die Spucke wegleibt: „*On admire avec quelle sagacité les canonistes, et sur-tout des religieux de moeurs irréprochables, ont fouillé dans les mystères de la jouissance ... Ils ont recherché tout ce que l'imagination pouvait inventer pour favoriser la nature; et, dans l'intention d'éclaircir ce qui est permis et ce qui ne l'est pas, ils ont révéilé de bonne foi tout ce qui devait être caché dans le secret des nuits ... Ces étonnantes recherches n'ont jamais été faites dans aucun lieu du monde que par nos théologiens.*“¹¹ Sogar der Junghegelianer Heine benötigt eine Hilfshypothese, um das liberale Mittelalterklischee zu retten: „... die Scholastiker haben über Dinge disputiert, wovon wir kaum begreifen, wie man sie im Mittelalter auch nur aussprechen durfte ... Die Scholastiker bildeten im Geheim eine philosophische Opposition gegen die Kirche.“¹²

Abschied von Dilthey?

Warum Flasch seiner richtigen Kritik am Mittelalterklischee partout eine antischolastische Stoßrichtung gibt (145, 251), ist umso unverständlicher, als er ja nicht zögert, in Charles Lohrs großartigem Repertorium der Aristoteleskommentare und der Erkenntnis, dass zwischen 1450 und 1650 keineswegs von einer Herrschaft des Platonismus gesprochen werden kann, sondern „mehr Kommentare zu Aristoteles geschrieben worden sind als in der gesamten Zeit vorher“, „Fortschritte der Forschung“ zu sehen (174). Flasch weiß selber, dass es nicht genügt, den „Lohr“ nur gelegentlich zu konsultieren, sondern dass dieses Werk eine Revision unserer Auffassung der Philosophiegeschichte zur Folge haben muss, weil diese „zu individualistisch, zu

⁹ Vgl. z. B. R. Rorty: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, xvi.

¹⁰ J. Niehans bei M. Grice-Hutchinson: *Economic Thought in Spain*, Cambridge 1993, x.

¹¹ Voltaire: *Dictionnaire philosophique* s.v. ‚Impuissance‘, in: *Œuvres complètes*, t. 56, Paris 1827, 171–172.

¹² H. Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834). *Sämmtl. Werke* Bd. 3, Hamburg 1876, 31.

sehr autoren- oder geniebezogen“ ist (186); viel zu selten werde damit gerechnet, dass „Theorien und Werke unter Bedingungen entstanden sein können, die wir fast schon als intellektuelle Massenproduktion beschreiben müssen“ (183). Dieses Urteil, das des Gelehrten, steht im krassen Widerspruch zu den Vorurteilen des Junghegelianers. Der Widerspruch erklärt sich daraus, dass Flasch letztlich doch nicht „Abschied von Dilthey“ (202) nimmt. Gegen die Annales-Schule, gegen Paul Oskar Kristeller und dessen Schüler Lohr entscheidet Flasch sich historiographisch doch wieder gegen die *longue durée* und für die „Ereignisgeschichte“ (176), für das Aufsuchen „offener Situationen“ (205). Daher die Neigung zur essayistischen Monumentalisierung einzelner Persönlichkeiten: „Porträts von Augustin bis Hugo Ball, von Eriugena bis Voltaire“ (62). „Ein Historiker braucht Maßstäbe der Größe und der Bedeutung, denn er muß wissen, wem er warum ein eigenes Kapitel widmet, und wen er nur eben erwähnt.“ (78). Von den *Disputationes metaphysicae* des Jesuiten Francisco Suárez – 2000 Folioseiten hochgebildeter Aristotelismus – behauptet Flasch in seiner Kontroverse mit Kardinal Ratzinger, sie seien in demselben Sinn „die Metaphysik eines bestimmten Individuums“ wie Flaschs geliebter Montaigne von seiner Selbstbeschreibung gesagt hat „c'est ma physique, c'est ma metaphysique“ (336). Es ist nicht so sehr Dilthey, dem Flasch zuletzt opfert (329 ff.), es ist dessen Schwiegersohn Georg Misch, dem Autobiographiensammler.

Zwei Seelen hat Flasch in seiner Brust. Auf den zweiten Band, mit weiteren Beiträgen zur Theorie der Philosophiegeschichte und zur philosophischen Mediävistik, darf man folglich gespannt sein. Sein Erscheinen ist für 2005 angekündigt.

Sven K. Knebel (Berlin)

Friedo Ricken, *Religionsphilosophie (= Grundkurs Philosophie 17)*, Stuttgart: Kohlhammer 2003, 376 S., ISBN 3-17-011568-5.

Bereits in der Einleitung legt Ricken offen, dass er eine „opinionated introduction“ anbietet: Es geht ihm *inhaltlich* um eine Religionsphilosophie, die sich von der (in der Tradition laut Ricken vorherrschenden) metaphysischen Zugangsweise löst, und die (anders etwa als bei Swinburne und Plantinga) die Rationalität der Religion weniger als Frage der theoretischen, als vielmehr der praktischen Vernunft sieht (18 ff.). *Methodisch* vermeidet Ricken in Anlehnung an Wittgenstein („Denk nicht, sondern schau!“) bewusst die verallgemeinernde

Darstellung und wählt die Methode der Landschaftsskizzen (4): Anhand einer invers-chronologisch angeordneten Riege prominenter Autoren (Wittgenstein, James, Peirce, Newman [2 Kapitel], Schleiermacher, Kant, Hume, Pascal, Thomas, Augustinus, Plotin) soll jeweils ein systematisch-philosophisches Thema exemplarisch dargestellt werden. Beispielsweise werden Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Religion und Wissenschaft anhand von Peirce, Religionskritik anhand von Hume und das Verhältnis von Mystik und Ontologie anhand von Plotin abgehandelt. Insgesamt soll so im Leser ein Gesamtbild von der Vielaspektigkeit des Phänomens Religion und den vielfältigen Möglichkeiten seiner Reflexion entstehen – ein Bild freilich, das sich im Sinne von Wittgensteins Unterscheidung nur „zeigen“ kann, dessen Inhalt sich aber nicht „sagen“ lässt (4).

Diese Charakterisierung lässt bereits den zwiespältigen Eindruck erahnen, den das Werk insgesamt hinterlässt. (a) Einerseits und *in sich betrachtet* handelt es sich um bislang größtenteils unpublizierte philosophiehistorische Analysen auf jenem bekannten Niveau, für das Ricken seit langem bürgt, und die man nicht aus der Hand legt, ohne um zahlreiche, teils überraschende Durchblicke bereichert zu sein. Um nur ein Beispiel von vielen herauszugreifen: Das schöne Wittgenstein-Kapitel bemüht nirgends die vielapostrophierte, aber in mehreren Hinsichten schiefe Periodisierung „Wittgenstein I / II“. Es zeigt vielmehr anhand breiter Textbasis, dass gerade der religiöse Blick auf die Wirklichkeit ein wichtiger Punkt der Kontinuität in Wittgensteins Denken ist. Das Buch wird sicher dazu beitragen, vereinfachende, vor allem auf Malcolm zurückgehende Thesen wie „Religion ist bei Wittgenstein ein Sprachspiel unter vielen“ ihrem verdienten Ende näher zu bringen. Verdienstvoll ist u. a. auch, dass hierzulande weniger beachtete Autoren wie James und Peirce verstärkt ins Gespräch gebracht werden (James' Analyse der Vielfalt religiöser Erfahrungen ist auch außerhalb des James-Kapitels ein leitender Gesichtspunkt für Rickens Buch). Bemerkenswert ist weiterhin, dass Ricken seine Analysen oft jenseits der „Paradethemen“ der einzelnen Autoren ansetzt. Etwa werden bei Thomas weniger die Gottesbeweise als seine Analyse des Glaubens, insbesondere des Glaubens als Tugend fokussiert, die Ricken als religionsphilosophisch bedeutsamste Leistung des Thomas einstuft. Bei Kant wird nicht die Kritik der Gottesbeweise oder die Postulatenlehre, sondern das Thema Vernunft und Offenbarung (anhand seiner Religionsschrift) erörtert. Zum – an sich übersichtlichen und instruktiven – Pascal-Kapitel ist kritisch

anzumerken, dass der Abschnitt über das sogenannte Wettargument (*Infini-Rien*, Fragment 233 der Brunschvicg-Ausgabe, hier 287–291) die neueren entscheidungstheoretischen Analysen des Arguments im Anschluss an Ian Hacking ignoriert. Das ist schade, denn entscheidungstheoretische Überlegungen stehen einfach zu offensichtlich hinter dem Text, als dass man dieses Interpretationshilfsmittel übergehen dürfte. So würde u. a. Pascals mehrstufige Argumentation leichter verständlich. In Rickens Darstellung ist der durch die edierten Texte an sich gut verfolgbare (wenn auch im Detail schwierige) Gedankenverlauf dieses Fragments leider kaum mehr erkennbar.

(b) Andererseits und *im Kontext betrachtet* drängt sich die Frage auf, ob Rickens pädagogisches Konzept (nämlich systematische Philosophie mit einer klaren inhaltlichen Ausrichtung indirekt durch historische Landschaftsskizzen zu vermitteln) aufgeht, zumal innerhalb einer systematisch-philosophisch konzipierten Einleitungsreihe. Das Buch fällt durch seinen Umfang (376 S. in mühsamem Kleinstdruck) und seinen streckenweisen Exzerptcharakter mit vielen Zitaten deutlich aus dem Rahmen der Grundkurs-Reihe. Den Anfänger dürfte der Text auch terminologisch und inhaltlich oft überfordern. „Transzendente Deduktion“, „Teleologie“, „dianoetische Tugenden“, „Referenzen für Eigennamen“ u. v. a. Termini werden stillschweigend als verstanden vorausgesetzt, manche komprimierte problemgeschichtliche Verweise (z. B. auf Spinoza, 176) richten sich eher an den Fachmann, und wem jene Debatten nicht schon vertraut sind, in denen Rickens eine markante Position beziehen will (insbesondere jene zum Verhältnis von Religionsphilosophie und Metaphysik), für den dürfte sich das von Rickens angezielte Gesamtbild nicht so leicht einstellen. Anfänger, die nach übersichtlicher Grundinformation suchen, könnten z. B. schon dadurch irritiert werden, dass Rickens bei den Autorendarstellungen gut ein Dutzend verschiedene Definitionen der Religion übernehmen muss, die teils inkompatibel sind. U. a. in diesem Punkt zeigt es sich, dass Rickens Konzept letztlich zu einer problematischen Verknüpfung dreier Mitteilungsebenen führt: erstens jener der Mitteilung von Rickens eigener Position, zweitens jener der Meinungen der als Gewährsleute herangezogenen Autoren, und drittens jener der indirekten Mitteilung darüber, dass Rickens damit die Hauptthemen der Religionsphilosophie als abgedeckt ansieht. Problematisch ist diese Ebenenverknüpfung deshalb, weil sich diese drei Mitteilungen gegenseitig nicht immer stützen, sondern in ihrer Glaubwürdigkeit z. T. geradezu unterminieren: Der problem-

geschichtlich interessierte Leser wird den Verdacht der selektiven Darstellung nicht ganz loswerden, weil eben ein starkes positionelles Interesse die Auswahl sichtlich bestimmt. Umgekehrt wird Rickens eigene, deklariert metaphysikkritische Position durch seine Gewährsleute nicht unbedingt gestützt, weil die ontologischen Ansprüche der Religion vor allem bei Newman und Thomas von Aquin, aber auch bei James, Peirce und – uns heute vielleicht ferner liegend – Plotin einfach unübersehbar sind. Auch in Rickens Darstellung treten sie deutlich hervor. Was die dritte Ebene (die indirekt beanspruchte thematische Vollständigkeit) angeht, lässt Rickens Autoren- und Themenwahl leider einige Lücken offen: Projektionstheorien (Feuerbach, Marx, Freud u. a.) als vermutlich wichtigste religionskritische Angriffslinie der Neuzeit kommen ebenso wenig vor wie die neuere astrophysikalisch-philosophische Kosmogoniedebatte (W. L. Craig, Q. Smith u. a.) oder die Frage, was Religionsphilosophie von Religionssoziologie u. a. Religions-Wissenschaften unterscheidet; die von Carnap ausgelöste folgenreiche Debatte, ob religiöse Meinungen nicht kognitiv sinnlos seien, wird nur zwischen den Zeilen (317) angesprochen, etc. Viele dieser Themen sind aber auch einer breiteren gebildeten Öffentlichkeit bekannt und werden von ihr als religionsphilosophisch relevant eingeschätzt. Der Leser einer Einführung würde sich also wohl eine Stellungnahme dazu erwarten. Fast gänzlich ausgeblendet wird auch die in den letzten Jahrzehnten blühende analytische Religionsphilosophie, sieht man von zwei kurzen, eher der Abgrenzung dienenden Darstellungen Swinburnes und Plantingas (22–27) und einigen Literaturhinweisen einmal ab.

Genauere Betrachtung verdient ein durchgehender Zug des Buchs, nämlich die bereits erwähnte Kritik am metaphysischen Zugang zur Religionsphilosophie: „Religion ist nicht Metaphysik“ (18). Das würde so zunächst wohl kaum jemand bestreiten. Der „Gott der Philosophen“ ist keine adäquate Beschreibung für das Objekt der Religion. Dennoch drängt sich an manchen Stellen der Verdacht auf, dass Rickens in seiner Kritik stillschweigend zwischen den Ebenen der Religion und der Religionsphilosophie (als deren Reflexion) wechselt, ganz ähnlich übrigens, wie dies oft von Vertretern der Gegenposition gemacht wurde. In der erwähnten Darstellung Swinburnes heißt es: „Der religiöse Glaube hat den Charakter einer wissenschaftlichen Hypothese. Er beruht auf den Gottesbeweisen und der religiösen Erfahrung. [...] Der Glaube an Gott beruht nach Swinburne also auf einer zweifachen Grundlage: auf der Gotteserfahrung und auf einer

kosmologischen Hypothese. Dabei hängt die Gültigkeit der Erfahrung ab vom Grad der Wahrscheinlichkeit der Hypothese. [...]“ (23 f.). Eine solche Sicht der Dinge ist dann natürlich leicht angreifbar, allerdings ist es wohl auch bei Swinburne nicht so gemeint. Der Glaube „beruht“ nicht auf den Gottesbeweisen, bei den meisten Menschen auch nicht auf signifikanten religiösen Erfahrungen, sondern mag verschiedenste Grundlagen haben, angefangen z.B. bei religiöser Sozialisation. Der Glaube ist für das religiöse Bewusstsein auch keine wissenschaftliche Hypothese. Erst die *reflektierende Vergewisserung über die Vernünftigkeit* des Glaubens, die Frage nach seiner *Rechtfertigung*, bezieht die Gottesbeweise ein, wägt den epistemologischen Wert von Erfahrungen ab, etc., und betrachtet den propositionalen Gehalt des Glaubens vielleicht analog zu einer wissenschaftlichen Hypothese. Und erst auf dieser Ebene werden die metaphysischen Ansprüche der Religion präzisiert und wird nach Argumenten zu ihrer Begründung Ausschau gehalten. Der Preis dieser Reflexion ist allerdings die Abstraktion von vielen Gehalten der spontanen, lebenstragenden religiösen Überzeugung. In diesem Sinne ist es völlig richtig, wenn Ricken Metaphysik und Religion getrennt wissen will: Wie bereits Pascal, Heidegger, Jaspers u. a. zu Recht bemerkt haben, kann man auf der Grundlage metaphysischer Überlegungen allein kein religiöses Leben führen, und (wie etwa Thomas in S.Th. I,2,2 ad 1 bemerkt) der einfache Gläubige braucht sie auch nicht. All das weiß Ricken selbstverständlich und macht es auch an einigen Stellen in aller Klarheit ausdrücklich (18, ähnlich 121 f., 310 u. a. m.). Auch sonst zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass Ricken insgesamt eine recht traditionelle Position vertritt (man betrachte etwa seine an W. P. Alston angelehnten Rationalitätsbedingungen für Religionen (19 f.), die gerade im theoretisch-kognitiven Bereich genau genommen so stark sind, dass sie wohl nur durch entfaltete Theologien, aber nicht durch die spontanen religiösen Überzeugungssysteme der meisten Personen erfüllbar sind). Insbesondere ist Ricken kein Nonkognitivist oder praxeologischer Reduktionist bezüglich der Bedeutung religiöser Rede; die praktische Vernunft ist nur negative Norm bezüglich begründbarer religiöser Überzeugungen. Angesichts dieser Tatsache schaffen Rickens immer wieder eingefügte antimephysische Plädoyers eine etwas verzerrte Optik, und es ist unklar, was ihn mitunter zu Ebenenwechseln (wie oben angedeutet bezüglich Swinburne) veranlasst. Diese Fragen seien hier nur aufgeworfen, weil das Buch bei oberflächlicher Betrachtung wie ein Plädoyer für die gänzliche

Verabschiedung metaphysischer Überlegungen aus der Religionsphilosophie oder für die Rückkehr zu emotivistischen oder moralpragmatistischen Umdeutungen religiöser Überzeugungen wirken könnte. Dagegen geht es Ricken im Kern wohl nur darum, vor allzu naiv-realistischen, das Methodenproblem unterschätzenden metaphysischen Begriffsbildungen zu warnen, und vor allem davor, in metaphysischen Überlegungen den einzigen Rechtfertigungsweg für religiöse Überzeugungen zu sehen. Gegen solche Engführungen die Vielfalt der Rechtfertigungskriterien in Erinnerung zu halten, ist ein Verdienst des Buches.

Die vorstehenden kritischen Anmerkungen sollten nicht den Eindruck erzeugen, dass es sich insgesamt nicht um ein höchst empfehlenswertes Werk handeln würde, das in die Bibliothek aller religionsphilosophisch Interessierten gehört. Die Methode, Philosophieren am Beispiel von Schlüsseltexten zu erlernen, wird ihren Wert nie verlieren – wahrscheinlich regt sie das eigene Denken sogar mehr an als das Studium systematisierender Metatexte, die dem Leser die eigene Einordnungsleistung abnehmen. Das vorliegende Buch wird aber wohl dann seinen größten Nutzen entfalten, wenn es unterrichtet begleitet und/oder in einer Diskussionsgruppe, vor allem aber unter Verfügbarkeit einer Bibliothek mit den Primärtexten durchstudiert wird. Seinem zgedachten Einführungszweck innerhalb des „Grundkurses Philosophie“ wird es also nur bedingt gerecht.

Winfried Löffler (Innsbruck)

Ulrich Lüke / Jürgen Schnakenberg / Georg Souvignier (Hgg.), *Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion*, Darmstadt: wbg 2004, 183 S., ISBN 3-534-17535-2.

Peter Snow wäre längst vergessen, wenn er nicht 1955 einen Aufsatz geschrieben hätte, in dem er die Kluft zwischen Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften beklagt. Die Wissenschaftler beider Seiten verstünden sich nicht mehr und seien deswegen unfähig, Forschungsergebnisse anderer Disziplinen fruchtbar zu integrieren; deswegen hätten wir „zwei Kulturen“. Was für Dilthey notwendigerweise so sein muss, erscheint Snow als bedauernswert. Und Snow ist auf diese Weise zum Helden der Vorwörter zahlreicher Bücher geworden, die eine Brücke schlagen wollen. Einerseits erheben zunehmend Biologen (vor allem Ethologen, aber auch Neurophysiologen) den Anspruch, zum Verständnis der Kultur- und Geisteswelt wesentlich beizutragen. (Man denke an E. O. Wilson, D. Den-

nett, S. Pinker, oder R. Trievvers, der schon vor 25 Jahren forderte, dass endlich „die Politologie, Jura, Wirtschaftswissenschaft, Psychologie, Psychiatrie und Anthropologie alle Zweige der Soziobiologie werden“¹.) Andererseits nähern sich auch Geistes- und Kulturwissenschaftler, Sozialwissenschaftler, Ökonomen und Philosophen den lange belächelten Naturwissenschaften². Ab und an kommt es sogar zu einem Gespräch zwischen den Wissenschaften. Das gerade erschienene Buch *Darwin und Gott* dokumentiert eine solche Begegnung, die im Oktober 2002 in der Bischöflichen Akademie Aachen stattfand. Eine lesenswerte Aufsatzsammlung ist entstanden, die Begegnungswilligen, aber auch die große Entfernung zwischen den Ufern zeigt.

In ihrem Vorwort zitieren die drei Herausgeber Snow und werfen drei Leitfragen auf: Lässt sich die Religion als Fortsetzung der biotischen Evolution verstehen? Oder wirken Religionen der biotischen Evolution entgegen? Oder gibt es zwischen beiden keine Beziehung? (1 f.) Es ist eigentümlich, das Kernproblem auf diese Weise zuspitzen zu wollen, denn die Evolution stellt wohl kaum ein (europäischer) Theologe ernsthaft in Frage³ – und entsprechend sind sich alle Teilnehmer einig, dass Religionen ein Phänomen des evolutiv entstandenen Menschen sind und dass die Entwicklung der Religionen die biotische Evolution fortsetzt. Natürlich steckt auch hier der Teufel im Detail, denn nicht alle Deutungen der Evolutionsbiologie sind mit allen religiösen Deutungen der Wirklichkeit kompatibel. Obgleich es konsistent ist anzunehmen, dass Gott durch die Evolution (als *causa secunda*) wirken könnte, so verträgt sich eine göttlich intendierte Sonderstellung des Menschen nur schwer mit einer zufallsgeleiteten, „blinden“ Evolution zum Menschen (die genauso gut hätte ausbleiben können).

Die Herausforderungen durch die gegenwärtige Soziobiologie, Evolutionspsychologie und Neurobiologie liegen aber auf einem anderen Felde, wie aus den drei naturwissenschaftlichen Beiträgen des Buches deutlich wird: Was bedeutet die Evolutionsbiologie für den *Geltungsanspruch* religiöser Aussagen, wenn ihr Ziel ist zu zeigen, dass religiöse Einstellungen biologisch begründete, überlebensdienliche Anpassungsleistungen sind, bzw. aus solchen hervorgehen? Es könnte sein, dass eine Art religiöses Bedürfnis bei Hominiden positiv selektioniert wurde, vielleicht sogar Weltdeutungen neuronal angelegt sind – etwa die, dass es einen großen Sinnzusammenhang geben muss. Denn die Welt als Ganzes zu sehen, mag durchaus Vorteile bringen (wie zum Beispiel eine höhere Frustrationstoleranz). Wenn es aber plausible Erklärungen

dieser Art gibt, sind dann „die großen traditionellen Sinnkonstruktionen der Kulturen, die das Jen-seitige in sich schlossen, nichts als missverständliche Projektionen der biologischen Programme und Sehnsüchte“?⁴ Diese zeitgenössische Variante der Feuerbachschen These ließe sich anknüpfend an die Beiträge von H. A. Euler (Evolutionspsychologie), W. Walkowiak (Neurobiologie) bzw. von E. Voland und C. Söling (Soziobiologie) formulieren – und es überrascht, dass die Herausgeber sie nicht im Vorwort aufstellen⁵.

Überhaupt ist es ein Manko des Buches, dass die Beiträge zu recht unterschiedlichen Problemen Stellung nehmen. Der Bogen ist weit gespannt, von genetischen Wurzeln des UFO-Glaubens bis hin zu der Frage, ob die Kirche die Wissenschaft behindere. Nur gelegentlich kommt es zu einer *interdisziplinären* Auseinandersetzung⁶. Dass diese

¹ *Die Zeit* vom 29.9.1978, Dossier „Soziobiologie“, 33.

² Nicht alle: In dem Bildungskanon für unsere Zeit, mit dem D. Schwanitz seit einigen Jahren die Bestsellertische füllt, sind die Naturwissenschaften erstaunlicherweise nicht aufgenommen.

³ 1992 stellte Papst Johannes Paul II. ausdrücklich die Kompatibilität von Evolutionsgedanken und Schöpfungsglauben fest. Dafür, dass dies auch in den USA eine von vielen Theologen geteilte Auffassung ist, siehe etwa die Einleitung von E. McMullin (Hg.), *Evolution and Creation*, University of Notre Dame Press 1985, 1–56.

⁴ W. Burkert, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München: Beck 1998, 215.

⁵ Eine weitere Schwierigkeit betrifft die Entwicklung von Religionen als kulturelle Phänomene. Es gehört zur Pointe des Selektionsprinzips, dass es auch auf nicht-biologische Entitäten anwendbar ist, sofern diese um begrenzte Ressourcen konkurrieren (und einige andere Eigenschaften besitzen). Deswegen hat schon Darwin über eine Evolution der Sprachen spekuliert, und entsprechend ließe sich vermuten, dass Religionen miteinander in einem Selektionswettbewerb stehen. Die Religion (und ihre Aussagen), welche historisch überdauert und sich weiter verbreitet hat, wäre dann die besser angepasste (zum Beispiel an den politischen Kontext) – und nicht diejenige, deren Aussagen mit Recht mehr Geltung beanspruchen könnten. Auch solche Entlarvungen dürften einen Foucaultschen Zweifel am Geltungsanspruch religiöser Aussagen bestärken.

⁶ Ein gelungenes Beispiel ist die Auseinandersetzung

schwierig ist, bleibt unbestritten und wird auch im ersten Beitrag des Buches erklärt. Hier reflektiert der Philosoph *Günther Pöltner* über das Verhältnis der verschiedenen Ansätze zueinander. Er argumentiert vor allem, dass die Biologie keine mit Philosophie oder Theologie konkurrierende, sondern nur eine ergänzende Wissenschaft sein könne. Naturwissenschaftler würden von vornherein methodisch die Fragen ausblenden, die im Zentrum der beiden anderen Wissenschaften stünden, etwa nach der Bedeutung der Welt. Deswegen dürfe man naturwissenschaftliche Ergebnisse auch nicht als Antworten auf ungestellte Fragen missbrauchen. Zu den nicht-naturwissenschaftlichen Fragen gehören nach Pöltner: das Wahrnehmen der Welt als „Gesamphänomen“; dass wir den Dingen immer eine Bedeutung zusprechen; das Erleben von Begrenztheiten in der Welt und damit zugleich die Öffnung für eine Dimension des Unbedingten. Solche Erfahrungen machten wir, aber sie seien in der Regel nicht wirklich verstanden, weswegen wir Philosophie und Theologie zu ihrer Aufhellung benötigten (13). Lässt sich mit diesem Heideggerischen Ansatz der Herausforderung durch die Evolutionsbiologie begegnen? Offensichtlich, wird der Naturwissenschaftler erwidern, dass auch diese so genannten ursprünglichen Welterfahrungen genetisch bestimmte Anpassungsleistungen sein könnten. Aber Pöltner sieht solche Erwidierungen als zirkulär, denn sie verkennten, dass auch die Naturwissenschaft nur auf der Grundlage eines ihr vorausgehenden (und sie ermöglichenden) Welterlebens möglich sei. Diese Erlebnisse seien „unhintergebar, weil wir sie nicht machen [im Sinne von: willkürlich erzeugen, CI] können“ (13). Pöltner argumentiert transzendental, wenn er ausführt, dass man den Begriff „Wahrheit“ nicht als Anpassungsprodukt relativieren könne. Denn als Naturwissenschaftler müsse man die Geltung der Kategorie der Wahrheit bereits voraussetzen, um überhaupt eine Theorie aufstellen zu können (19). Pöltners Einwand überzeugt, greift aber doch noch zu kurz, denn solche Argumente wird er kaum für den *ganzen* Bereich der von ihm postulierten lebensweltlichen Wahrnehmungen entwickeln können – vor allem nicht für die von ihm angenommenen Bestandteile, an denen die Religion ansetzen könnte. Im Besonderen die Urerfahrung einer „Dimension des Unbedingten“ als „Quelle menschlicher Ehrfurcht“ (12) nennt hier Pöltner (die in großer Nähe zu R. Ottos Begriff des Numinosen zu stehen scheinen). Aber in welchem Sinne sollten solche Erfahrungen die Voraussetzung naturwissenschaftlicher Theorienbildung sein? Zudem könnte es gerade für sie biologische Ursachen

geben. Solange Pöltner nicht zeigen kann, dass der Naturwissenschaftler sich auch in einem Selbstwiderspruch verfängt, wenn er den Geltungsanspruch solcher Sinndeutungen naturalisiert, ist der biologischen Herausforderung nicht die Lanze gebrochen.

Wie natürliche Erklärungen für das Zustandekommen religiöser Überzeugungen und Praktiken aussehen, zeigen die folgenden Beiträge: Wolfgang Walkowiak legt den Stand der neurobiologischen Forschung dar, aus soziobiologischer Sicht stellen Eckart Voland und Caspar Söling Vermutungen über den Selektionsvorteil an möglichen Bestandteilen der Religion an, während Harald A. Euler aus Sicht der Evolutionspsychologie argumentiert, dass die sexuelle Selektion zur Entwicklung von Religionen geführt habe.

Eckart Voland und *Caspar Söling* konzentrieren sich auf vier Verhaltensweisen, die sie als konstitutiv für alle Religionen erachten: „Mystik“ (worunter sie „eigene, innere Erfahrungen mit Gott“ (50) verstehen), „Ethik“ (also bestimmte Verhaltensregulierungen), „Mythos“ (der „Kunde von raum- und zeittranszendenten Begebenheiten“ (54) gibt); „Rituale“ (Routinen, die neben einer „Zweckbedeutung eine Sinnbedeutung“ haben (58)). Für diese vier „Domänen“ (60) suchen sie jeweils evolutionäre Erklärungen: So sei für die „Mystik“ eine Erklärung, dass wir Wahrnehmungen und Erfahrungen kategorisieren (bzw. gelegentlich personifizieren). Der evolutionäre Vorteil sei, dass der Mensch weniger Risiken eingehe, Gefahren zu unterschätzen. Ethik erhöhe die Sozialkompetenz, Mythen seien „sinnstiftende Bindemittel der in/outgroup Differenzierung“ (61), und Rituale dienten der Befestigung moralischer Standards. Methodisch gehen sie also von dem Phänomen Religiosität aus, zerlegen es in vier Bestandteile und versuchen zu rekonstruieren, inwiefern dies die evolvierte Antwort auf ein adaptives Problem im Morgendämmern der Menschheit gewesen sein könnte (vgl. 48). Dabei sind sie sich des spekulativen Charakters ihrer Ergebnisse durchaus bewusst. Zweifellos stellt ihr Beitrag einen Höhepunkt des Buches dar.

Harald A. Euler erzählt eine andere Evolutionsgeschichte der Religiosität. Er betont dabei eine Geschlechterdifferenz: Religionen seien vor allem von Männern im Paarungsalter gegründet, während Frauen vorrangig Religionen übernahmen. Diese Unterschiede führen ihn zu dem Schluss, dass Religiosität primär eine Folge sexueller Selektion

zung des Theologen Kroeger mit den Religionsbegriffen, welche für die biologischen Untersuchungen leitend waren (106 f.).

gewesen sein müsse. Männer seien letztlich religiös aktiv geworden, um bei paarungswilligen Frauen attraktiv zu erscheinen. Denn Religiosität ist eine aufwändige Verhaltensweise, die viele Ressourcen verschlinge. Nach dem Handicap-Prinzip von Amotz Zahavi⁷ kann aber gerade dadurch ein wetterfermes Männchen dem wählernden Weibchen seine besondere biologische Fitness demonstrieren: Er zeigt ihr, dass er es sich leisten kann, derart üppig Ressourcen zu verschwenden. So originell Eulers Spekulationen über den Ursprung der Religion auch sind, und so wichtig es ist, die sexuelle Selektion wieder stärker zu berücksichtigen, ist seine Erklärung doch empirisch schwach belegt. Für den Unterschied zwischen den Geschlechtern befragte er lediglich 216 Studenten – etwa danach, ob sie an UFOs und Amulette glauben. Man mag zu Recht bezweifeln, dass bei solch kleiner und nicht repräsentativer Personengruppe eindeutig ein geschlechtsspezifischer Unterschied gezeigt werden kann.

Der bisherige Ertrag der Neurobiologie ist eher dürftig, wie *Wolfgang Walkowiak* erläutert. Er gibt eine Übersicht über die vermutliche Funktionsweise des Gehirns und berichtet von den Befunden, die als neuronale Korrelate religiöser Phänomene bzw. von Grenzerfahrungen gedeutet werden können. Eventuell sind besonders starke religiöse Erfahrungen mit epileptoiden Übererregungen des Gehirns verbunden, bei der Meditation scheint die Aktivität des für Raum- und Zeitempfindungen verantwortlichen linken Schläfenlappens zurückzugehen – jedenfalls bei Tibetanischen Mönchen, während bei christlichen Nonnen das Stirnhirn stärker betroffen ist. So bedeutend die Entwicklungen der Neurobiologie auch im Allgemeinen sind, für das Thema Religion tragen sie bisher wenig bei.

Der katholische Theologe *Ulrich Lüke*, Mit-herausgeber des Bandes, hält sich in seinem Beitrag leider allzu eng an die selbst im Vorwort gegebene Fragestellung. So erfahren wir zwar Interessantes zur Evolution der Religion (die er als Motor der kulturellen Evolution sieht, 91), zur rechten Exegese der priesterlichen Schöpfungsgeschichte und zur angeblichen Feindschaft von Kirche und Naturwissenschaft (die er durch viele Verweise darauf korrigiert, wie das Christentum naturwissenschaftliches Fragen und Forschen beförderte). Die zentrale Problematik wird dagegen in drei abschließenden Seiten nur angerissen, obgleich Lüke sie auf den Punkt bringt: „Führt Religion – durch die funktionalistisch-reduktionistische Vereindeutlichung umfassend erklärt – eine Placebo-Existenz?“ (102) Nein, so Lükens Antwort, denn Genese und Geltung seien zu trennen. Das ist richtig, aber

erst der Beginn, nicht das Ende einer Antwort. Bedauerlicherweise erfahren wir kaum mehr. Lüke bietet zwar eine Visualisierung des Verhältnisses von einer funktionalen Erklärung der Religion zu ihrem als wahr angenommenen Gehalt, aber er lässt den Leser im Dunkel, wie diese Vermittlung genauer zu verstehen sein soll. Warum, mit anderen Worten, sollte das, was die Natur bei uns als funktional selektioniert hat, zugleich wahr sein? Religionen können ihre evolutionären Funktionen nur *dann* adäquat erfüllen, wenn die religiösen Menschen sie *nicht* funktional verstehen, sondern die Inhalte der Religion ernst nehmen. Aber wie das weiterhin möglich sein soll, nachdem man die Funktionalität durchschaut hat, bleibt bei Lüke offen.

Der evangelische Theologe *Matthias Kroeger* plädiert für ein sich selbst geschichtlich verstehendes Christentum bzw. geschichtliches Religionsverständnis – und nimmt die Herausforderung der Evolutionstheorie für den Geltungsanspruch religiöser Aussagen insofern ernst, als er diesen Aussagen eine geschichtliche Relativität bescheinigt. Darauf aufbauend sucht er dennoch eine systematische Versöhnung religiöser Aussagen mit der Naturwissenschaft, die jedoch aus drei Gründen nicht überzeugen kann: Erstens reduziert er religiöse Aussagen auf emotionale Reaktionen, wodurch die Vereinbarkeit beider Herangehensweisen trivial wird. Religion wird zu einer Art Schleiermacherischem Gefühlsrauschen mit Kierkegaardischem *Furcht und Zittern* („Staunen, Dank und Schrecken“ heißt das bei Kroeger, vgl. 114), und später: „Dank und Zittern“, vgl. 122), welches uns angesichts dessen, was nun mal so ist, wie es ist, irgendwie ergreift. Es geht darum, „sich einzulassen auf die uns umgebende, tragende und infragestellende, bedrohende und richtende Wirklichkeit, eben jenes Geheimnis in allen Dingen“ (113), das sich ebenso theistisch wie non-theistisch verstehen lasse. *Damit* ist natürlich *alles* kompatibel. Zweitens gesteht Kroeger den religiösen Aussagen nur noch einen subjektiven Wahrheitswert zu; sie seien „letztgültige Aussagen, aber nur ‚für mich‘, ohne Anspruch auf Allgemeinheit oder Absolutheit“ (120). Schon bei Kierkegaard erzeugen diese Versuche heillose Selbstwidersprüche⁸, aber vor allem

⁷ Amotz Zahavi, Mate selection. A selection for a handicap, in: *Journal of Theoretical Biology* 53 (1975), 205–214.

⁸ Bei Kroeger könnte man entsprechend fragen, welchen Anspruch er mit den verschiedenen Kriterien verbindet, die er offensichtlich für allge-

führen sie zu einer wenig interessanten Selbstimmunisierung religiöser Aussagen gegenüber rationaler Kritik, die ja Aussagen mit intersubjektivem Gültigkeitsanspruch voraussetzt. Evolutionstheorie und Religion werden dann dadurch kompatibel, dass Religion nichts weiter ist als ein innig-inhaltsloser Seufzer. Drittens sieht Kroeger Religion als moralisch neutral. Mit dem Verweis auf ein „Komplementaritätsverhältnis von Gut und Böse“ (115), die beide zum Göttlichen gehörten, wird der Religion das Recht genommen, allgemeingültige Normen aufzustellen, und somit ein weiterer möglicher Reibungspunkt mit der Evolutionstheorie (die ja keinen Universalitätsanspruch von Normen kennt) vom Tisch gefegt, aber nicht beantwortet⁹. (Wobei sich Kroeger hier pikanterweise auf eine angeblich „unsterblich wahre Formulierung Luthers“ stützt, und überhaupt seine eigenen Überlegungen mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit formuliert, den er Theorien zuvor grundsätzlich abspricht.)

Weiterführend sind dagegen Kroegers „Schlußreflexionen“ (129–146), die er seinem Beitrag nach der Tagung hinzufügte. Hier fordert er, dass man für die kulturelle Entwicklung – wozu zentral die Religion zu rechnen ist – eigene Entwicklungsprinzipien annehmen müsse. Die biotische Evolution habe den Menschen mit Fähigkeiten und Möglichkeiten hervorgebracht, die nun eine „eigene Sphäre“ (130) bilde, die dynamisch mit „eigene(r) Kraft“ voranschreite (ebd.). Diese Sphäre bleibe zwar im Kontakt mit ihrer natürlichen Grundlage, könne diese aber durchaus ihrerseits beeinflussen (140). Es finden sich wichtige Überlegungen – etwa, dass das allgemeine Tötungsverbot als kulturelle Errungenschaft zunächst gegen die Logik der biologischen Entwicklung gerichtet gewesen sei, heute aber durch die veränderten Rahmenbedingungen (moderne Technik) plötzlich zur Voraussetzung des Überlebens der Spezies werden könne (139). Bemerkenswert auch, ob nicht gerade die Spannung zwischen der Fitnessforderung der biologischen Evolution und den Anforderungen der Kultursphäre zu „Kreativität“ in der Kultur führe (135). Wenn wir aber der Kultursphäre eigene Gesetze (138) zugestehen, so wüssten wir gerne, welcher Art sie sind. Sind die Kulturgesetze Beschreibungen kausaler Zusammenhänge? Bei Kroeger findet sich keine Antwort – mal wird der Leser an Hegels Dialektik erinnert (140, auch 126 f.), dann scheint doch das Selektionsprinzip weiterhin zu gelten (139), oder er betont die Freiheit des Menschen in der Kultur (140 f.). Der Brückenschlag zwischen Natur und Kultur ist auch hier nur postuliert, wie er aussehen soll, bleibt offen.

Am weitesten wagt sich der Religionswissenschaftler *Wolfgang Gantke* in die Gefilde metaphysischer Spekulationen. Den scientistischen Kritikern der Religion wirft er vor, zu sehr einem überkommenen Religionsverständnis anzuhängen, während er den Religionen empfiehlt, ihr Gottesbild zu revidieren. Im Lichte unseres tieferen Verstehens der Welt könnte es notwendig sein, Gott als einen Werdenden zu begreifen. Eine solche Perspektive erlaube vielleicht den umfassenden Rahmen für ein „Zusammendenken von Religion und Evolution auf religiöser Grundlage“ (155). Ansätze dazu sieht Gantke etwa im Buddhismus, einigen Neo-Hinduisten, bei Max Scheler und Whitehead, nennt aber auch Philosophen wie Hans Jonas und Jean Gebser. Andererseits bemerkt Gantke eine wachsende Bereitschaft bei Naturwissenschaftlern, ihr scientistisches Weltbild zu erweitern. Seine eigenen Bemerkungen sollen ein Anstoß sein, keine Antwort – aber dieser Anstoß geht in die richtige Richtung: Eine angestrebte fruchtbare Verbindung der modernen Evolutionsbiologie mit einer religiösen Sinndeutung wird nur auf der Basis metaphysischer Reflexionen möglich sein. Denn eine Perspektivenpluralität kann nur überzeugen, wenn wir zugleich ein Meta-Deutungsmodell (und das heißt ja: eine Metaphysik) an der Hand haben, welches diesen verschiedenen Blickweisen überzeugend ihren Ort zuweist und damit erst ihre Berechtigung gibt und die Kompatibilität der Geltungsansprüche zeigt.

Ein etwas heterogener Sammelband ist so entstanden, der sich zu vielen Fragen zugleich nähert – aber zweifellos ein wichtiges Buch für eine Debatte, die auch 150 Jahre nach Darwin in immer neuen Facetten lebendig ist.

Christian Illies (Eindhoven)

meingültig hält, etwa wenn er Aufgeklärtheit und Geschichtsbewusstsein als Maßstäbe zum Bestimmen religiösen Fortschritts nutzt.

⁹ Im Kontrast zu solchen Bemerkungen (114 f.) steht allerdings die Betonung des allgemeinen Tötungsverbots als fortschrittliche Einsicht der Religion. So sehr man Kroeger hier inhaltlich zustimmen kann, bleibt die Grundlage dieser neuen Einsicht fraglich – und auch, auf welcher Grundlage wir hier von einem Fortschritt sprechen dürfen.

Günther Pöltner, *Grundkurs Medizin-Ethik (= UTB für Wissenschaft 2177)*, Wien: Facultas 2002, 340 S., ISBN 3-8252-2177-6.

Wie man den Medien beinahe täglich entnehmen kann, stellen das Gesundheitswesen und die biomedizinische Forschung uns vor Probleme, die die gesellschaftliche Diskussion stark prägen. Der Umgang mit Embryonen, die Behandlung Schwerstkranker, Organtransplantation, Gentherapie, die Finanzierung des Gesundheitssystems und die Pflege Sterbender werfen nicht bloß medizinische, technische oder politische Fragen auf, sondern auch ethische. Weil man dies erkannt hat, werden Ethikkommissionen installiert und sind medizinethische Handreichungen gefragt. Günther Pöltner hat nun einen *Grundkurs Medizin-Ethik* vorgelegt, der diesem Bedürfnis Abhilfe schaffen will. Pöltner ist nicht nur Professor am Institut für Philosophie der Universität Wien, sondern auch Mitarbeiter am Institut für Ethik und Recht in der Medizin an derselben Universität sowie stellvertretender Vorsitzender der österreichischen Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt, kennt also nicht bloß die Seite der philosophischen Reflexion, sondern auch die politischen Implikationen am Schnittpunkt zwischen Ethik und Recht.

Pöltner legt sein Buch nach folgenden Prämissen an, die es von anderen Büchern, die dasselbe Thema bearbeiten, unterscheiden: Zum einen versteht er es nicht als Ansammlung von Handlungsanweisungen, sondern möchte „Gesichtspunkte für eine entsprechende Urteilsfindung“ vorstellen. Zum anderen wird Medizin-Ethik nicht als Spezialethik verstanden, die gesonderten ethischen Grundsätzen folgt, sondern als eine „Ethik spezieller Situationen“, die es ausgehend von allgemeinen ethischen Grundlagen mit aktuellen Problemfeldern zu tun hat (5). Ein Spezifikum dieses Buches ist das Bestreben Pöltners, Ethik weder von anthropologischen Fragestellungen noch von ontologischen Implikationen abzuschotten, sondern diese als Bedingungen der Möglichkeit gelingender Medizin-Ethik ernst zu nehmen (6).

Geht man von diesen Prämissen aus, ist es notwendig, sich sowohl der ethischen Grundlagen als auch des Wesens ärztlichen Handelns zu vergewissern und eine Verhältnisbestimmung zwischen diesen Bereichen vorzunehmen. Die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen ein solcher Versuch gemacht werden kann, ist nicht nur der Wertpluralismus in modernen Gesellschaften, sondern sind auch die vielfältigen Möglichkeiten der heutigen Medizin sowie die umstrittenen Felder biomedizinischer Forschung. Pöltner spricht sich

gegen ein verkürztes Verständnis von Medizin aus, das in dieser bloß „angewandte Naturwissenschaft“ (23) sieht, und stellt einer solchen Medizinauffassung die Meinung entgegen, dass Medizin eine praktische Wissenschaft sei (22, 25). Wenn es jener also um ein *Handeln* geht, dessen Ziel es ist, kranke Menschen zu heilen, Schmerzen und Leiden zu lindern, Gesundheit präventiv zu fördern und Rehabilitation zu ermöglichen, dann ist Ethik kein äußerer Zusatz der Medizin, sondern eines ihrer konstitutiven Momente (25). Nach dieser Ansicht ist die Trennung zwischen neutraler Wissenschaft auf der einen und ethisch relevanter Anwendung des gewonnenen Wissens auf der anderen Seite nicht haltbar.

Gegen heutige meist neurobiologische Infragestellungen menschlicher Freiheit geht Pöltner davon aus, dass Handeln kein Naturgeschehen ist, sondern ein Freiheitsvollzug des Menschen, der ethische Urteilsbildung notwendig macht. Freilich gibt es dazu innerhalb der Ethik als einer Disziplin der praktischen Vernunft unterschiedliche Konzeptionen. Pöltner gibt im Unterschied zu deontologischen und teleologischen Ansätzen und in Absetzung vom „principlism“ der aristotelisch-thomistischen Vorstellung den Vorzug. Diese berücksichtigt die „Strukturganzheit“ der Handlung und beinhaltet daher nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Momente. Darüber hinaus erlaube sie eine Güterabwägung nach einem obersten Moralprinzip (46 f.).

Was die normative Begründung betrifft, unterscheidet Pöltner drei verschiedene Ebenen: Prinzip, Kriterium und Norm. In der universalen Menschenwürde, die die Autonomie des Menschen ausmacht und allen Menschen gemeinsam ist, aber eine Pluralität der verschiedenen Ethosformen zulässt, sieht Pöltner das oberste Moralprinzip. Mit Bezug auf die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 betont er, dass die Menschenwürde keine Sache der Zuschreibung, sondern eine des Anerkennens ist. Damit hat sie nichts zu tun mit dem Eintreten oder Ausbleiben von Eigenschaften, sondern ist allein mit der Existenz des Menschen gegeben, kann also weder gewonnen noch verloren werden. Und genau dies mache die Personalität des Menschen aus. Mit der Ausformulierung eines solchen Moralprinzips positioniert sich Pöltner im Rahmen der heutigen Debatten klar, weil er von vornherein dem Versuch eine Absage erteilt, den Personbegriff vom Begriff des Menschseins zu trennen und damit die Möglichkeit zu eröffnen, den Würdebegriff unterschiedlich zuzuordnen bzw. ihn als variable Eigenschaft zu behandeln.

Als zweite Ebene der normativen Urteilsbegrün-

dung führt Pöltner zwei Vorzugsregeln ein, nämlich das Fundierungskriterium, nach dem das Dringlichere vor dem Ranghöheren den Vorzug genießt, und das Sozialkriterium, demgemäß unter gleichen Bedingungen die Ansprüche von vielen den Ansprüchen von wenigen oder Einzelnen vorzuziehen sind (59 f.). Für die Gewinnung der konkreten Normen (3. Ebene) verweist Pöltner sowohl auf das gesellschaftliche als auch auf das persönliche Ethos, dem besonders bei der Konsensfindung im medizinethischen Bereich eine wichtige Rolle zukommt.

Bevor Pöltner die medizinethischen Bereiche im Einzelnen behandelt, ist es ihm darum zu tun, auf der Grundlage anthropologischer Reflexionen einen adäquaten Begriff von Gesundheit und Krankheit zu gewinnen. Zunächst stellt er den Menschen als ein Wesen vor, das mit seinen Mitmenschen immer schon in Relation steht, durch seinen Zeitbezug ein Verhältnis zu seinem Anfang und zu seinem Tod hat und durch seinen Weltbezug nicht bloß in Nützlichkeitsrelationen steht, sondern nach dem Guten und nach dem Sinn seiner Existenz fragt. Zudem ist der Mensch ein leibliches Wesen, das seinen Leib nicht nur als sein Gegenüber hat, sondern sich selbst leiblich vollzieht. So ist der Leib als ganzer „das *wesenhafte Medium* unseres weltoffenen Existierens“ (74).

Bedenkt man dies, ist nach Pöltner Krankheit nicht mehr bloß die Einschränkung biologischer Funktionstüchtigkeit. Man *hat* nicht nur eine Krankheit, sondern *ist* krank (78). Damit gewinnt Pöltner ein weiteres Argument für seine oben erwähnte These, dass Medizin nicht bloß angewandte Naturwissenschaft sein kann. Denn die Begriffe „Gesundheit“ und „Krankheit“ werden so zu normativ-praktischen Begriffen, die der Lebenswelt entstammen. Gesundsein und Kranksein betreffen den ganzen Menschen in seinem Welt-, Mitmensch- und Selbstbezug. Gesundheit heißt folglich mehr als das bloße Fehlen von Krankheit. Und Behinderung ist keineswegs einfach als ein Leben zu verstehen, das primär durch Funktionsfehler charakterisiert ist, die nicht hätten passieren dürfen.

Ebenfalls auf seine anthropologischen Grundbedingungen zurückzubinden ist das Verhältnis zwischen Arzt bzw. Ärztin und Patientin bzw. Patient. Die oft gegeneinander ausgespielten Grundsätze von Fürsorgeethos und Patientenautonomie lassen sich nach Pöltner damit integrieren. Darüber hinaus bekommen die Patientenaufklärung und das gemeinsame Gespräch, besonders mit Sterbenden, große Wichtigkeit.

Nach diesen grundsätzlichen Reflexionen be-

fasst sich Pöltner im Großteil des Buches mit konkreten Problemfeldern, die derzeit besondere Beachtung verdienen. Es geht dabei unter anderem um Humanexperimente, pränatale Diagnostik, Präimplantationsdiagnostik, um Gentherapie, verbrauchende Embryonenforschung, Organtransplantation, die Euthanasie-Debatte und um die Ressourcenfrage im Gesundheitswesen. Diese Spezialkapitel sind im Großen und Ganzen so aufgebaut, dass der Autor die Fragestellung, wie sie sich derzeit präsentiert, vorstellt und ausfaltet. Dann folgt eine Diskussion der unterschiedlichen Zugänge und Positionen zu der jeweiligen Frage. Pöltner geht es vor allem darum, die unterschiedlichen Argumente aufzuschlüsseln und einen Überblick über den Diskussionsstand zu geben. Das heißt aber nicht, dass er die eigene Position zurückhält und die unterschiedlichen Argumente bloß referiert. Vielmehr wird klar, wo Pöltner selbst steht. Er äußert die eigene Position aber nicht vorschnell und ohne zu differenzieren. Eine der Stärken dieses *Grundkurses Medizin-Ethik* liegt nämlich darin, dass die Fragehorizonte der meist sehr sensiblen Bereiche abgesteckt werden und dass die Argumente für und wider behutsam abgewogen werden. Dabei greift der Autor auch auf offizielle Erklärungen und Deklarationen von Interessensgemeinschaften und staatlichen Institutionen zurück.

Die Thematik, die gegenwärtig den Bedarf an Ethikkommissionen besonders laut werden lassen, sind die therapeutische Forschung in der Form von Heilversuchen und die nicht-therapeutische medizinische Forschung in der Form von Humanexperimenten. Risikoabwägung, die Pflicht zur Zustimmung bei Eingriffen und die Frage nach möglichen Alternativen zu problematischen Forschungsvorhaben machen nicht nur eine eingehende Analyse des Einzelfalles notwendig, sondern legen auch die Begleitung durch eine Ethikkommission nahe. Freilich ergeben sich dabei neue Probleme wie z. B. die Zusammensetzung einer solchen Kommission oder die Spannung zwischen Eigenverantwortlichkeit des Wissenschaftlers oder der Wissenschaftlerin und dem möglichen Interesse daran, eine Ethikkommission als bloße Rechtfertigungsinstanz zu missbrauchen (130).

Im Rahmen der prädiaktiven Medizin geht Pöltner näher auf die Genomanalyse ein und bewertet sie als gerechtfertigt, wenn der oder die Betroffene zugestimmt hat. Freilich gibt es auch Gründe, die sie als nicht gerechtfertigt erscheinen lassen, beispielsweise fehlender Datenschutz oder Missbrauchsmöglichkeiten (etwa im Versicherungswesen). Auch im Bereich der pränatalen Diagnostik

ist zu differenzieren. Während Vorsorgeuntersuchungen von Schwangeren im Rahmen der Gesundheitsvorsorge auf allgemeinen Konsens stoßen, stellen sich sofort ethische Probleme, wenn daraus ein Anspruch auf ein gesundes Kind abgeleitet wird und man das Mittel Schwangerschaftsabbruch mit der pränatalen Diagnostik verknüpft. Prominentes Beispiel dafür ist meist die pränatale Diagnose „Down-Syndrom“ und der dadurch motivierte Schwangerschaftsabbruch. Erfolgt ein solcher, weil man meint, das Recht auf ein gesundes Kind zu haben, impliziert man damit, dass kranke oder behinderte Kinder nur ein eingeschränktes oder gar kein Daseinsrecht besitzen. Für den Schwangerschaftsabbruch im Zusammenhang mit pränataler Diagnostik weist Pöltner auf zahlreiche gesellschaftliche Inkonsistenzen hin, die durch die moderne Reproduktionsmedizin entstanden sind, und wendet sich gegen eine Automatik der Tötung Ungeborener auf Grund bestimmter Schädigungsgrade.

Noch komplexer sind die Fragen bezüglich der Präimplantationsdiagnostik, weil sie meist zur Folge hat, dass man durch genetische Selektion präventiv eingreift. Es geht nicht bloß um eine Infertilitätstherapie, sondern um die Sicherheit, ein genetisch intaktes Kind eingepflanzt zu bekommen. Es sind also die Probleme der In-vitro-Fertilisation mit zu bedenken und, solange die Präimplantationsdiagnostik eine Zeugung auf Probe impliziert, auch die Fragen nach der verbrauchenden Embryonenforschung. Genterapie als somatische Therapie hält Pöltner unter bestimmten Bedingungen für vertretbar, nicht jedoch eine Keimbahntherapie, weil diese derzeit ein zu hohes ethisches Risiko in sich birgt.

Ausführlich geht Pöltner auf die verbrauchende Embryonenforschung und auf das reproduktive sowie das therapeutische Klonen ein. Damit gebt er sich mitten in die aktuelle gesellschaftspolitische Debatte um die Stammzellenforschung. Pöltner argumentiert für einen Tutorismus, also die Position, dass man, solange die Unsicherheit über das Vorliegen einer Gefahr nicht beseitigt werden kann, so handelt, als läge die Gefahr vor – gemäß dem Grundsatz: *in dubio pro vivo* (183). Pöltner warnt vor der Identifizierung von reproduktivem Klonieren mit „ethisch bedenklich“ und von therapeutischem Klonen mit „ethisch unbedenklich“. Er gibt zu bedenken, dass auch therapeutisches Klonen mit der Vernichtung jenes Embryos einhergeht, von dem die nötigen Stammzellen gewonnen wurden. Zentral ist die Frage, ob man ethisch für den uneingeschränkten Schutz von Embryonen oder nur für einen abgestuften plädiert. Vor ähnlichen An-

fragen stehen jene, die für eine Forschung mit überzähligen Embryonen eintreten, die bei einer In-vitro-Fertilisation nicht eingepflanzt wurden. Pöltner weist darauf hin, dass es einen ethischen Unterschied zwischen dem einfachen Absterbenlassen kryokonservierter Embryonen und der verbrauchenden Forschung gibt, insofern Letztere solche Embryonen für die Zwecke Dritter instrumentalisiert.

Im zehnten Kapitel vertieft Pöltner das bisher Gesagte mit einer Darstellung der Debatte über den Lebensschutz im Allgemeinen und legt dort seine Überlegungen zu einer angemessenen Fragestellung vor. Dieses Kapitel fundiert nicht nur die Position des Autors, sondern bringt auch ausgezeichnete philosophisch-anthropologische Reflexionen im Vorfeld ethischer Entscheidungen. Dabei geht Pöltner von der lebensweltlichen Erfahrung aus und minimiert Philosophie nicht zur Interpretation biologisch gewonnener Daten und Fakten. Die Überlegungen behandeln den Speziesismus-Vorwurf, die Frage, ob Personalität als Eigenschaft zu behandeln sei, und den Umgang mit dem Begriff der Potentialität im Zusammenhang mit dem Menschsein. Pöltner gewinnt eine Reihe von phänomenologisch ausgewiesenen Argumenten für einen umfassenden und nicht bloß abgestuften Lebensschutz. In zwei Argumentationsreihen begründet Pöltner seine Position. Einerseits ist das Werden des Menschen nicht sinnvoll als das Werden von etwas zu jemand zu begreifen. „*Subjekt des Werdens ist jemand*, nicht aber etwas, das zu jemand wird. Ich selbst bin schon dagewesen, als ich noch im Mutterleib gewesen bin – wer sonst sollte es gewesen sein?“ (212) Andererseits versagt der chronometrische Zeitbegriff bei der Angabe, wann jemand angefangen hat zu sein. Pöltner zeigt auf, dass es zwar keinen *terminus a quo*, wohl aber einen *terminus ante quem non* zur Feststellung gibt, ab wann ein Mensch ein Mensch ist (vgl. 216). Da der Anfang nicht einfach ein zeitlich festmachbarer Punkt ist, versagt hier ein chronometrischer Zeitbegriff. Nach diesen aufschlussreichen Analysen ist Pöltner allzu zögerlich, die gewonnenen Ergebnisse auch bezüglich des menschlichen Leibes gelten zu lassen. Er spricht seltsamerweise von der „*Vorform* menschlicher Leiblichkeit“ und von Wesen, die „nicht schon als erste Existenzphase eines *Leibes*“ (218) bezeichnet werden könnten. Hier scheint allzu große Vorsicht schon Gewonnenes wieder aufzugeben.

Nach dieser grundlegenden Zwischenreflexion handelt der Autor weitere zentrale Kapitel der medizinischen Ethik ab. Im Rahmen der Fragen um die Organtransplantation führt er Kriterien für deren

Zulässigkeit im Fall der Lebend- und der Totenspende an und beschäftigt sich eingehend mit dem Problem eines Todeskriteriums. Der Ganzhirntod als Menschentod wird von Pöltner verteidigt, weil damit der Leib als Wesensmedium personaler Vollzüge zu existieren aufhöre. Darüber hinaus wird über Organverteilung und die Anfrage reflektiert, die die Transplantationschirurgie an die Einstellung zur Endlichkeit menschlichen Daseins generell richtet.

Was den Problembereich „Euthanasie“ betrifft, geht Pöltner von einer wichtigen Begriffsklärung aus. Das Gegensatzpaar „aktiv – passiv“ wird seiner Meinung nach zu Unrecht oft mit dem Begriffspaar „tun – unterlassen“ parallelisiert. Das führe zur Fehlmeinung, „der Unterschied von Töten und Sterben liege im Vorhandensein oder Fehlen eines Tuns“ (252). Dagegen arbeitet Pöltner heraus, dass Tötung zu unterscheiden ist von Zulassen des Sterbens. Letzteres ist als Sterbebeistand selbst ein Tun, das im Unterschied zu Ersterem nicht gegen die Würde des Menschen verstößt. „Menschenunwürdig stirbt nicht, wem die verlangte Tötung, sondern wem der Sterbebeistand in der Vielfalt seiner palliativ-medizinischen und mitmenschlichen Möglichkeiten verweigert wird.“ (271) Das heißt nicht Lebensverlängerung um jeden Preis, sondern Sterbenlassen in Würde. Ausführlich behandelt werden auch sozial-ethische Argumente gegen eine Tötung auf Verlangen bzw. gegen die Beihilfe zum Suizid.

Pöltner schließt seine *Medizin-Ethik* mit einem Kapitel über die Ressourcenverteilung im Gesundheitswesen. Darin ist es ihm besonders darum zu tun, gängige Lösungen zu untersuchen, die versuchen, die Schere zwischen Machbarem und Finanzierbarem zu verkleinern. Oft stehen sich hier Rationierung und Rationalisierung unglücklich gegenüber. Pöltner wendet sich gegen eine rein marktwirtschaftliche Verteilung im Gesundheitswesen, weil die Gesundheit ein Gut und „keine technisch herstellbare und tauschfähige Ware“ (296) sei. Demgegenüber plädiert er dafür, auf der Makroebene beim Leitgedanken der distributiven Gerechtigkeit zu bleiben. Für die Allokation auf der Mikroebene ist es seiner Ansicht nach aus Gründen der Menschenwürde nicht zulässig, trotz des Sparsamkeitsgebotes der Patientin oder dem Patienten die bestmögliche Behandlung wegen ökonomischer Überlegungen zu verweigern. Solange die Würde nicht Gegenstand, sondern Basis der ethischen Güterabwägung ist, hat man das für eine Einzelperson medizinisch Indizierte, auch wenn es teuer ist, dem gesamtgesellschaftlichen Einsparungsnutzen vorzuziehen. Das gilt es für

Pöltner besonders gegen solche vertragstheoretischen Ansätze zu betonen, die leibliche Gesundheit instrumentalisieren und undifferenziert das Lebensalter als Zuteilungskriterium für medizinische Leistungen heranziehen.

Pöltners Buch ist breit angelegt und bietet eine gediegene Einführung in die heute wichtigen Bereiche medizinischer Ethik. Der Autor bereitet die Fragestellungen in den jeweiligen Problemfeldern gut verständlich auf, was besonders weniger Versierten sehr hilfreich sein wird. Der Verständlichkeit dienen auch die Begriffsdefinitionen und die klare Gedankenführung. Neben Literaturhinweisen und Sachregister wird auch ein Glossar geboten, das die wichtigsten Fachtermini erklärt. Der Autor will die Leserin und den Leser nicht bevormunden, sondern regt zu eigenen Stellungnahmen im heiklen Feld medizinethischer Debatten an. Besonders die anthropologischen und ontologischen Reflexionen helfen, eine bloß instrumentelle Perspektive zu überwinden und einen angemessenen philosophischen Horizont zu erschließen. Das Buch ist sehr zu empfehlen, besonders jenen, die mit medizinethischen Fragen konfrontiert und an Information aus erster Hand interessiert sind.

Reinhold Esterbauer (Graz)

Micha H. Werner, Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, 275 S., ISBN 3-8260-2444-3.

Mit dem vorliegenden Buch verfolgt Werner das Anliegen, eine plausible Deutung der Probleme zu entwickeln, die sich beim Versuch der Anwendung der Diskursethik in realen geschichtlichen Anwendungssituationen stellen. Die ursprüngliche Konzeption des Buches sah hingegen vor, auf der Basis der Diskursethik normative Implikationen der Technikakzeptanzforschung zu analysieren. Doch gewann Werner den Eindruck, „dass sowohl die universalpragmatischen als auch die transzendentalpragmatischen Modelle für die ‚Anwendung‘ der Diskursethik einer Revision bedürfen“ (7). Daraus zog er die Konsequenz, mit seinem Buch grundsätzlich die Möglichkeit einer Anwendung der Diskursethik zu klären.

Nachdem Werner im ersten Teil die Diskursethik gegen kritische Einwände gerechtfertigt hat, kommt er im zweiten Teil zu seinem Hauptanliegen, einer, wie er meint, „plausiblen Deutung“ der diskursethischen Anwendungsprobleme. Da diese Probleme meist grundlegend von der Einschätzung entsprechender Probleme der Kantischen Ethik ge-

prägt seien, wirft er zunächst einen ausgiebigen Blick zurück auf Kant. Er ist der Ansicht, vor allem mit einer bestimmten Interpretation des Maximenbegriffs die formalistischen Konsequenzen und den gesinnungsethischen Rigorismus, die der Kantischen Ethik immer wieder vorgeworfen wurden und werden, zu vermeiden. Aus diesem Grund setzt er sich zunächst mit verschiedenen Deutungen des Maximenbegriffs auseinander. Bei Tugendhat, der lediglich zwei alternative Maximen, die der Selbstliebe und die des Altruismus, annimmt, kritisiert er, dass diese Konzeption jenseits der Schwelle bleibt, hinter der erst das Problem des pflichtenethischen Rigorismus auftreten kann. Hare versteht Maximen als unbegrenzt spezifisch. An dieser Deutung beanstandet Werner mit Singer, dass dadurch die Pointe des deontologischen Universalisierungsverfahren verloren gehe. Höffes Verständnis der Maximen als mittlere Prinzipien, angesiedelt zwischen Moralgesetz und der kasuistischen Ebene der konkreten Handlungsorientierung, könne ebenfalls dem Vorwurf des Rigorismus nicht aus dem Weg gehen. Denn wenn Maximen als oberste, lediglich begrenzt spezifische Präskriptionen, unter die material gehaltvolle Präskriptionen subsumierbar sind, aufgefasst würden, wären sie auch nur begrenzt folgensensitiv. Will man diese mangelnde Folgensensitivität auf dem Weg der Maximenspezifikation ausgleichen, droht unweigerlich ein Abrutschen in Richtung der Hareschen Position.

Werners Interpretation des Maximenbegriffs setzt bei Kants Unterscheidung von *Verpflichtungen* und *Verpflichtungsgründen* aus der *Metaphysik der Sitten* an. Im Gegensatz zu Verpflichtungen können nach Kant Verpflichtungsgründe miteinander kollidieren, sie seien folglich, so nun Werner, „vorläufige Gründe bzw. ‚Prima-facie-Gründe‘ für eine bestimmte Handlungsorientierung“ (135). Unter Prima-facie-Gründen versteht Werner subjektive, weil vorläufige Gründe für die Annahme, dass sich die durch sie gebotene Handlungsweise anhand von Kriterien, die von diesen Prima-facie-Gründen unabhängig sind, als richtig erweisen wird. Doch auch wenn die Kriterien für diese Gründe subjektiver Natur sind, erachtet der Handelnde sie als objektiv. Da Handlungsgründe im Vergleich zu konkreten Handlungssituationen immer unterkomplex sind, so erläutert Werner, kann ein Prima-facie-Grund niemals ein definitiver Grund sein. Auf die Frage, wie spezifisch oder generell die gemäß dem Kategorischen Imperativ zu prüfenden Maximen sein dürfen oder sollen, erlaubt der so verstandene Maximenbegriff keine exklusive Antwort mehr. Werner geht mit Steigleder von einem Netz von Maximen aus, bei dem die spezifischeren

Maximen auf allgemeineren basieren. Wenn Maximen nicht als Verpflichtungen, sondern als Verpflichtungsgründe verstanden werden, dann sei auch das Problem der Maximenkollision, so Werners Einschätzung, lösbar. Denn eine Maxime, die sich in einer bestimmten Situation als zureichender Handlungsgrund erweise, könne in einer anderen Situation sich als Prima-facie-Grund herausstellen, da ihm andere Prima-facie-Gründe entgegenstehen. Hier gelte es abzuwägen, indem die zu prüfenden Handlungsgründe auf die ihnen zugrundeliegenden Maximen hin befragt werden.

Der Probestein für Moralität ist folglich die Einhaltung oder Abweichung von meinen Prima-facie-Gründen. Ich müsste mich demnach fragen, „ob ich wollen kann, dass meine Maxime allgemein als Prima-facie-Grund im Sinne der objektiven Deutung – oder, wie Kant sagt, als Verpflichtungsgrund – für eine entsprechende Handlungsweise anerkannt würde“ (138). Durch seine Interpretation des Maximenbegriffs übersetzt Werner den Verallgemeinerungstest für Maximen von einem Verifizierungs- in ein Falsifizierungsverfahren.

Werner ist der Ansicht, mit diesem Maximenverständnis eine „*plausible Deutung* der kantischen Ethik“ (147) geleistet zu haben, da es die Vorwürfe des Formalismus und des gesinnungsethischen Rigorismus vermeidet. Auch führe diese Deutung über den Solipsismus des Kategorischen Imperativs zu Gunsten einer intersubjektiven Fassung hinaus. Denn wenn ich mir der Verschiedenheit empirischer Präferenzen bewusst sei, könne ich unmöglich eine Metamaxime wollen, die mich anhält, nur solche Handlungsgründe als Maximen zu akzeptieren, die mit meinen subjektiven Präferenzen übereinstimmen. Doch stellt sich die Frage, ob dieses Argument gegen den Solipsismusvorwurf die Kantische Ethik nicht auch ohne eine spezifische Interpretation des Maximenbegriffs hergibt.

Mit dieser *plausiblen Deutung* der Kantischen Ethik glaubt Werner nun auch die Rigorismusprobleme der Diskursethik aus dem Weg räumen zu können. Diese bemühen sich die Diskursethiker in aller Regel mit einem zweistufigen Verfahren zu lösen: Auf der ersten Stufe wird das Moralprinzip begründet und auf der zweiten Stufe im konkreten Diskurs angewendet. Um die Trennung in Begründungs- und Anwendungsdiskurse gewährleisten zu können, hat Habermas das *Universalisierungsprinzip* durch den *Grundsatz der Angemessenheit* ergänzt. Um eine solche Trennung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen rechtfertigen zu können, so gibt Werner zu bedenken, muss man aufzeigen, dass zwischen beiden eine grundlegende, rationalitätstypologisch relevante Differenz be-

steht. Auf die Fragen nach den spezifischen Merkmalen dieser Diskurstypen gebe Habermas aber keine Antwort. Auch den Versuch Günthers, die Trennung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen durch die Unterscheidung einer starken und einer schwachen Fassung des Universalisierungsprinzips erweist sich nach Werner als inkonsistent. Apel gesellt seinem universalen Handlungsprinzip ein moralstrategisches Ergänzungsprinzip hinzu, um unzumutbare Härten, die sich aus der Befolgung des Handlungsprinzips ergeben können, aufzufangen. Dies ist nach Apel vor allem dort vonnöten, wo mit einem abweichenden Verhalten von ‚eigentlich gültigen‘, moralischen Präskriptionen gerechnet werden muss. Letztlich ist aber auch bei Apel, so beanstandet Werner, nicht eindeutig geklärt, nach welchen Kriterien im Einzelfall zu entscheiden ist, in welchem Fall das Ergänzungsprinzip Berücksichtigung findet. Werner ist nun der Überzeugung, und das ist die Pointe seines Buches, „daß sich – mutatis mutandis – in Anlehnung an die plausible Deutung der Kantischen Ethik auch eine plausible Interpretation der Anwendungsprobleme im Rahmen der Diskursethik entwickeln lässt“ (257 f.). „Wenn man die Diskursethik als Maximenethik begreift“, also nicht wie die meisten ihrer Vertreter als *mehrstufige Normenethik*, „und dabei den Maximenbegriff so interpretiert, wie eben vorgeschlagen, ergeben sich keine zusätzlichen Anwendungsprobleme hinsichtlich Angemessenheit, Zumutbarkeit oder Verantwortbarkeit der diskursiv begründbaren Präskriptionen.“ (149) Es sei zwar aus pragmatischen Erwägungen heraus durchaus sinnvoll, den Abstieg vom Moralprinzip zur konkreten Handlungsorientierung in mehrere Etappen zu unterteilen, doch es sei eindeutig, dass „dabei aber nirgends eine strukturelle Grenze zu überqueren ist, wie sie mit der Unterscheidung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen gezogen werden sollte“ (197).

Mit den in diesem Buch ausgeführten Überlegungen schlägt Werner der Diskursethik zur Überwindung ihrer Anwendungsprobleme die partielle Rückkehr zu Kant vor: nämlich die Verabschiedung des Modells einer mehrstufigen Normenethik zu Gunsten des kantischen Modells einer deontologischen Maximenethik. Ein Vorschlag, der überzeugend dargelegt ist.

Andreas Kött (Saarbrücken)

Thomas Kesselring, *Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung*, München: C. H. Beck 2003, 324 S., ISBN 3-406-50920-7.

Die internationale Entwicklungszusammenarbeit ist seit über fünfzig Jahren Gegenstand heftiger Kontroversen. Gestritten wird dabei nicht nur um die angemessene Höhe der aufzuwendenden Mittel und die Wirksamkeit der ergriffenen Maßnahmen, sondern auch über die Wahrhaftigkeit der Motive und die Priorität der Ziele. Als ein Politikfeld, das von Anfang an unter einem hohen Legitimationsdruck steht und dessen öffentliche Akzeptanz brüchig ist, bedarf die Entwicklungspolitik daher in besonderem Maße einer ethischen Fundierung. Die Frage nach den ethischen Grundlagen der Entwicklungszusammenarbeit hat in jüngster Zeit zusätzliche Aktualität und Brisanz erhalten. Denn spätestens seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 drängen sich sicherheitspolitische Erwägungen auch und gerade in der Nord-Süd-Politik in den Vordergrund. Und je mehr der Diskurs über die Abwehr globaler Sicherheitsgefahren und der Kampf gegen den internationalen Terrorismus die öffentliche Bühne beherrschen, desto mehr drohen die ursprünglichen Anliegen einer gerechtigkeitsorientierten Entwicklungszusammenarbeit unter die Räder zu geraten. Manche Entwicklungspolitikern lassen sich dazu verleiten, Armutsbekämpfung und Entwicklungszusammenarbeit als kostengünstigste Form der Terrorprävention zu präsentieren, in der Hoffnung, damit der anhaltenden Akzeptanzkrise ihres Aufgabenbereichs entgegentreten zu können. Doch das Argument, Entwicklungspolitik wahre in erster Linie die Sicherheitsinteressen der Wohlhabenden, dürfte als normatives Fundament für die internationale Entwicklungszusammenarbeit in der Weltgesellschaft des 21. Jahrhunderts wohl kaum tragfähig sein.

Dabei hat die Politische Philosophie durchaus eine Fülle instruktiver Theorieansätze und differenzierter Argumentationslinien erbracht, die für die normative Orientierung zukünftiger Entwicklungspolitik fruchtbar gemacht werden könnten. Insbesondere im anglo-amerikanischen Raum wurde im Anschluss an bzw. in der Auseinandersetzung mit John Rawls *Theory of Justice* (1971) ein reichhaltiges Spektrum an Begründungsansätzen für internationale Beistandspflichten, an Konzepten globaler Gerechtigkeit und einer Ethik der internationalen Beziehungen entfaltet, deren Relevanz für die ethische Reflexion der Entwicklungspolitik auf der Hand liegt. Gleichwohl ist der beein-

druckende Ertrag dieser Debatten in den entwicklungs- und politiktheoretischen Zusammenhängen hierzulande noch kaum zur Kenntnis genommen worden. Umgekehrt freilich ist nicht zu übersehen, dass auch der zeitgenössische Diskurs der philosophischen Ethik die Niederungen der armseligen Lebensbedingungen in den Slums und Favelas dieser Welt meidet und sich über den aktuellen Stand der nord-süd-politischen Problemlagen häufig recht uninformiert zeigt.

Vor diesem Hintergrund ist es sehr zu begrüßen, dass Thomas Kesselring, der in Bern Philosophie und Ethik lehrt, mit seinem Buch zwischen den beiden bisher „getrennte(n) Universen“ (9) der philosophischen Ethik und der Entwicklungspolitik zu vermitteln versucht. Und dieser Brückenschlag gelingt ihm in vorzüglicher Weise, ist Kesselring doch in beiden Disziplinen bestens bewandert. Seine *Ethik der Entwicklungspolitik* bietet dabei weniger den Entwurf eines eigenständigen entwicklungsethischen Konzepts, vielmehr eine übersichtliche, zuweilen lehrbuchhafte Einführung in Positionen der zeitgenössischen Politischen Philosophie zum einen, in die ethischen Herausforderungen der gegenwärtigen Weltlage zum anderen.

Zunächst skizziert und diskutiert Kesselring profilierte Ansätze der angelsächsischen Politischen Philosophie und Sozialethik aus den vergangenen vier Jahrzehnten, darunter die utilitaristischen Positionen von Peter Singer und Garrett Hardin, die Pflichtenethik Onora O'Neills, die vertragstheoretische Gerechtigkeitskonzeption von John Rawls und den Essentialismus Martha Nussbaums. Der zweite Teil ist der Analyse der gegenwärtigen Trends des Globalisierungsprozesses und der Nord-Süd-Verhältnisse, sowie einer „Bilanz der Entwicklungshilfe“ gewidmet. Das letzte Kapitel greift dann nochmals, nun anknüpfend an Ansätze aus der deutschsprachigen Gegenwartsphilosophie, die Frage nach der ethischen Verpflichtung zur internationalen Entwicklungszusammenarbeit auf und definiert Entwicklungsprioritäten aus normativer Sicht.

Utilitaristische Positionen, die den ethischen Wert der Hilfe an dem Ausmaß bemessen, in dem es ihr tatsächlich gelingt, menschliches Leid zu mindern, werden von Kesselring mit dem Argument zurückgewiesen, sie vernachlässigten die Rolle handlungsleitender Absichten sowie die Bedeutung der Menschen- und Grundrechte. Schon an der einleitenden Diskussion des Ansatzes von Peter Singer werden zudem notwendige Differenzierungen herausgearbeitet, die einer Ethik der Entwicklungspolitik erst zur adäquaten Tiefenschärfe verhelfen: Wenngleich Singer starke und

weit reichende Argumente dafür aufweisen kann, weshalb die Angehörigen der wohlhabenden Staaten individuell dazu verpflichtet sind, den Notleidenden in der Welt Hilfe zu leisten, so ist das Konzept der Hilfe, wie Kesselring zeigt, noch immer zu eng für ein zeitgemäßes Verständnis des Mandats der Entwicklungspolitik. Es komme, so Kesselring, vielleicht weniger darauf an, „mehr zu geben, als weniger zu nehmen“ (34). Die Neuordnung der internationalen Handelsbeziehungen in einer Weise, die die armen Staaten nicht weiter benachteiligt und ihnen den Zugang zu den Märkten des Nordens ermöglicht, oder der Abbau der Schuldenlast, deren Tilgung den hoch verschuldeten Ländern eine schwere Bürde auferlegt, könnte so gesehen mehr zum Abbau der internationalen Entwicklungsdisparitäten beitragen als eine Aufstockung der öffentlichen Entwicklungshilfe. Das heutige Verständnis von Entwicklungspolitik als Element globaler Strukturpolitik liegt allerdings nicht im Horizont der Argumentation von Peter Singer. Auch läuft Singers Argumentation auf eine Überforderung der individuellen Handlungsverantwortung hinaus; gegenüber der Verpflichtung des Einzelnen, einen Teil seines Einkommens zur Bekämpfung der absoluten Armut aufwenden zu müssen, akzentuiert Kesselring daher mit John Rawls die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit als Frage nach der gerechten Ordnung der gesellschaftlichen Institutionen.

Kesselring präferiert einen Grundrechte-Ansatz als Ausgangspunkt für eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit auch gegenüber dem Pflichtenansatz Onora O'Neills, da sich auch, wie er betont, „Rechtspflichten nur von den Grundrechten her bestimmen“ (65) ließen. Die Grundrechtskonzepte des ökonomischen Liberalismus jedoch, die Kesselring am Beispiel von Robert Nozick erläutert, werden von ihm entschieden zurückgewiesen: „In einer Gesellschaft könnten Tausende von Menschen an einer Hungersnot sterben, ohne dass eines der Nozickschen Grundrechte verletzt würde.“ (53).

Breiten Raum nimmt die Darstellung der vertragstheoretischen Grundrechts- und Gerechtigkeitskonzeption von John Rawls ein, die Kesselring auch gegenüber den kritischen Einwänden von Amartya Sen und Martha Nussbaum („Das Gute hat Vorrang vor dem Rechten“) verteidigt. Kesselring geht davon aus, dass sich die Grundintuition des Rawls'schen Differenzprinzips, nach dem gesellschaftliche Ungleichheit nur insoweit als gerechtfertigt gelten kann, wie sie sich zum größtmöglichen Vorteil für die am wenigsten Begünstigten auswirkt, „ohne weiteres auf die Entwicklungspolitik anwenden“ (238) lässt. Gegen-

über Rawls, der die Geltung des Differenzprinzips bekanntlich auf nationale Gesellschaften beschränkt wissen wollte, kann Kesselring plausibel machen, dass die Weltgesellschaft längst eine grenzüberschreitende Kooperationsgemeinschaft darstellt, in der mithin die selben Gerechtigkeitsgrundsätze wie in staatlich verfassten Gesellschaften gelten müssten.

In *The Law of Peoples* (1999) plädiert Rawls für eine Beschränkung der gegenseitigen Unterstützungspflicht von Staaten auf diejenigen Belange, die sein erstes Gerechtigkeitsprinzip, d. h. die Anerkennung gleicher Grundrechte und Freiheiten für alle, abdeckt. Rawls tritt damit durchaus für die Pflicht zur Hilfeleistung auf der internationalen Ebene ein, soweit sie das Ziel hat, die Menschenrechte zu sichern und die elementarsten Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen. Das Prinzip der Chancengleichheit und das Differenzprinzip bringen jedoch nach Rawls auf der internationalen Ebene keine zusätzlichen Verpflichtungen für die besser gestellten Staaten mit sich. Bedauerlicherweise bleiben bei Kesselrings instruktiver Diskussion der Rawls'schen Position an dieser Stelle die Gründe, die Rawls dazu veranlasst haben, Verteilungsgerechtigkeit als eine nur innerstaatliche Angelegenheit zu begreifen, ebenso unterbelichtet wie die Schwierigkeiten, die sich „Kosmopoliten“ wie Charles Beitz oder Thomas Pogge mit dem Unterfangen einhandeln, das Rawls'sche Differenzprinzip auf Weltverhältnisse anzuwenden (hierzu aber: Thomas Kesselring, „Wozu Entwicklungspolitik?“, in: *Zeitschrift Entwicklungspolitik* 12/2004, 33–38). Als entscheidende Schwäche der Rawls'schen Konzeption, die sich hinsichtlich des Postulats internationaler Gerechtigkeit als sehr zurückhaltend erweist, führt Kesselring an, dass Rawls völlig ausblende, in welchem Maße sich die Benachteiligungen zwischen armen und reichen Ländern aus den Mechanismen der herrschenden Weltordnung selbst ergeben.

Die Wirkungsweise jener globalen Systemdynamik, die die Entwicklungsdisparitäten zwischen reich und arm beständig reproduziert, zeichnet Kesselring daher ausführlich im zweiten Teil seines Buches nach. Diese Exkursion, mit der der Autor aus dem „Glaspalast der akademischen Philosophie“ (127) heraustreten möchte, führt die Leser bis „zu den äußersten Rändern der Weltwirtschaft“ (ebd.). Kesselring beschränkt sich dabei nicht auf eine deskriptive Bestandsaufnahme der nord-südpolitischen Problemlage, er vermag vielmehr die Komplexität gegenwärtiger Globalisierungsprozesse und die Ursachen des Nord-Süd-Gefälles im Lichte entwicklungstheoretischer Kategorien zu er-

hellen und zu deuten. Die Eckpunkte seines Theorierahmens markiert ein der lateinamerikanischen Dependenztheorie entlehntes Zentrum-Peripherie-Modell, mit dessen Hilfe er nicht nur die ökonomischen, sondern auch die politischen und kulturellen Beziehungen zu interpretieren versucht. Die Pluralität und Differenziertheit der zeitgenössischen entwicklungstheoretischen Diskussion wie auch den Ertrag der soziologischen Globalisierungsforschung lässt Kesselring dabei allerdings außer Acht. Etwas verkürzt gerät auch der Versuch, eine Bilanz von fünf Jahrzehnten Entwicklungshilfe zu ziehen: sein Befund, dass die Errungenschaften der Entwicklungspolitik bislang „nicht allzu erbaulich“ (211) sind, trifft im Lichte deren selbst gesetzter Ziele zweifellos zu. Gleichwohl scheint es unangemessen, die wachsenden sozialen Disparitäten in der Welt der Negativbilanz der Entwicklungshilfe anrechnen zu wollen (228 f.), ist doch, wie Kesselring an anderer Stelle selbst anführt, das Konzept der Hilfe nicht hinreichend, um die Gerechtigkeitsprobleme der Weltordnung bewältigen zu können.

Kesselring legt großen Wert darauf, auch die Zivilgesellschaft, insbesondere die Graswurzelbewegungen und die Nichtregierungsorganisationen als Akteure der Entwicklungspolitik in den Blick zu nehmen. Er bricht damit auch die in der Philosophie der internationalen Beziehungen noch immer verbreitete Engführung auf die zwischenstaatliche Ebene auf, indem er die existierende Vielfalt neuer Formen der grenzüberschreitenden Kooperation unter- und oberhalb dieser Ebene verdeutlicht. Die entstehenden internationalen Netzwerke der Zivilgesellschaft symbolisieren für Kesselring geradezu ein neues Akteursspektrum, das für ein weitreichendes Verständnis von internationaler sozialer Gerechtigkeit und weltweiter Verantwortung eintritt. Dass die zukunftsfähige Gestaltung des Globalisierungsprozesses ohne eine normative Orientierung nicht auskommen kann, macht Kesselrings Analyse ganz im Sinne der Wegbereiter einer internationalen Zivilgesellschaft mit Nachdruck deutlich.

Einige der Positionen aus der deutschsprachigen Politischen Philosophie, die Kesselring abschließend diskutiert, erachtet er allerdings als wenig hilfreich für diese überfällige normative Re-Orientierung. So weist er beispielsweise den Standpunkt Wolfgang Kerstings, der jede ethische Verpflichtung gegenüber Benachteiligten jenseits der eigenen Landesgrenzen bestreitet und die Idee einer „kosmopolitischen Verteilungsgerechtigkeit“ verspottet, als zynisch zurück (232). Auch Otfried Höffe kritisiert, wie Kesselring darlegt, das Paradigma

der Verteilungsgerechtigkeit und vertritt statt dessen eine Gerechtigkeitstheorie, die den Gedanken des Tausches in den Mittelpunkt stellt. Daraus ergibt sich dann zwar eine Begründung von Entwicklungshilfe aus dem Motiv der Wiedergutmachung, die gegenüber denen, die geschädigt wurden, auch unbedingt geboten sei, nicht jedoch eine pauschale Pflicht zu Unterstützungsleistungen für Benachteiligte. Doch für Kesselring kann Höffes Tauschmodell „das Motiv der Entwicklungshilfe nicht verständlich machen“ (237), sind doch Helfer und Empfänger in der Regel nicht identisch mit Tätern und Opfern bzw. deren Nachfahren. Hilfe, so betont Kesselring, sei etwas grundsätzlich anderes als Wiedergutmachung und dürfte sich nicht mit deren Logik belasten (237), zumal der Tauschgedanke „das Racheprinzip wie den eigenen Schatten mit sich“ (ebd.) führe.

Thomas Kesselring kann plausibel machen, dass Entwicklungszusammenarbeit weder nach dem Prinzip des Tausches, noch nach dem Modell der Hilfe angemessen begriffen werden kann, vielmehr als eine Form der Kooperation verstanden werden muss, die auf Gegenseitigkeit gründet und in der sich die Beteiligten auf ein gemeinsames Ziel verpflichten. Die Welt ist auf dem Weg zu einer Kooperationsgemeinschaft, die allen ihren Mitgliedern Mitwirkungspflichten auferlegt. Interpretiert man, wie dies Kesselring im Anschluss an Thomas Pogge tut, die Weltgesellschaft als eine Kooperationsgemeinschaft, dann scheint nicht nur eine Pflicht zur Hilfe gegenüber Notleidenden, so räumlich fern sie uns auch sein mögen, geboten: darüber hinaus kann man sich auch der brisanten Frage nach der sozialen Gerechtigkeit, die die Institutionen der Weltwirtschafts- und Welthandelordnung gewährleisten oder behindern, nicht mehr entziehen.

Thomas Kesselring hat mit diesem Buch Neuland beschritten, indem er den zeitgenössischen Diskurs der Philosophischen Ethik systematisch mit aktuellen entwicklungspolitischen und entwicklungstheoretischen Einsichten vermittelt. Dank seiner profunden Kenntnis beider Disziplinen dürften entwicklungspolitisch wie philosophisch interessierte Leserinnen und Leser gleichermaßen von dem hier entfalteten interdisziplinären Dialog profitieren.

Klaus Seitz (Neustetten)

Ludwig Siep, Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, 396 S., ISBN 3-518-29264-1.

Von der Anwendung zurück zur ethischen Theorie: So könnte man die Genese dieses Buches beschreiben. Ehemals ging es Siep um die ethische Theorie, nämlich um das Prinzip der Anerkennung. Doch seit Mitte der achtziger Jahre beschäftigt er sich (auch als Mitglied mehrerer (Ethik-)Kommissionen) intensiv mit der angewandten Ethik, also mit Fragen der Bewertung gesellschaftlicher Optionen in Technik und Wissenschaft, die an die Ethik herangetragen werden. Und bei dem Versuch, diese Fragen zu beantworten, hat Siep festgestellt, dass sich die neuzeitliche Ethik der interpersonalen Pflichten als unzureichend erweist. Das erklärte Ziel dieses Buches ist es daher, die angewandte und von ihm nun als „konkret“ bezeichnete Ethik auf ein neues Fundament zu stellen, nämlich auf das einer „holistischen Ethik“.

Im Verlauf des Buches fängt Siep mit der Theorie an und endet bei deren Anwendung. Im ersten Kapitel nennt er Gründe dafür, die konkrete Ethik auf das Fundament einer holistischen Ethik zu stellen. Die Grundlagen für diese holistische Ethik legt Siep im zweiten Kapitel. Seiner Meinung nach bezeichnen wir dann etwas als gut, wenn es „für sich und/oder in Bezug auf das Ganze billigen- und/oder erstrebenswert“ (63) ist. Im dritten Kapitel entfaltet er seine Werttheorie weiter, und zwar sowohl in ontologischer als auch in epistemologischer Hinsicht. Ontologisch vertritt Siep einen schwachen Wertrealismus und in epistemologischer Hinsicht plädiert er dafür, dass Werte objektiv erkennbar sind und dass wir sie erfahren können. Objektivität komme also nicht nur naturwissenschaftlichen Aussagen zu. Das Verhältnis zwischen ethischen und naturwissenschaftlichen Aussagen wird im vierten Kapitel weiter erläutert. Im fünften Kapitel zeigt Siep die Werte auf, die wir seines Erachtens erfahren haben, und er leitet aus diesen Werten im sechsten und letzten Kapitel schließlich konkrete Normen für die konkrete Ethik ab.

Sieps ontologische Position ist schwer verständlich, und es erscheint mir fraglich, inwiefern der von ihm vertretene Wertrealismus tatsächlich so „schwach“ ist wie behauptet. Real im schwachen Sinne sei seine Konzeption wegen der (nur) „teilweisen Subjektunabhängigkeit“ (137) der Werte, aber man fragt sich, wodurch eine zumindest partielle Subjektabhängigkeit der Werte innerhalb dieser Konzeption ins Spiel kommt. Klarer und für seine Position auch bedeutsamer sind dagegen die epistemologischen Aspekte seiner Werttheorie.

Das Konzept der Werterfahrung spielt eine zentrale Rolle für Sieps Ansatz, denn es zeigt, inwiefern seiner Ansicht nach Aussagen über die gute Welt oder das gute Ganze zu gewinnen sind: Siep meint, man könnte ebenso etwas über Werte „erfahren“ wie über Tatsachen.

Bereits in der Einleitung kritisiert Siep die Dichotomie zwischen dem Beschreiben und Erklären auf der einen, und dem Bewerten auf der anderen Seite. Er begründet seine Zurückweisung dieser Dichotomie unter anderem damit, dass auch das bloße Wahrnehmen immer schon eine Bewertung einschließe. Außerdem seien wertende Wesen Teil dieser Welt, und ein Standpunkt, der sie und ihre Perspektive ausklammert, könne weder vollständig sein noch allein den Anspruch auf objektive Erkenntnis erheben. Darüber hinaus beziehe sich eine Deutung dessen, was für den Menschen wertvoll ist, auf Eigenschaften, die als von der Bewertung teilweise unabhängig gelten, z.B. Einsichten über biologische und soziale Bedingungen des Handelns. Im vierten Kapitel weist Siep außerdem darauf hin, dass die auf den Menschen bezogenen empirischen Wissenschaften „ohnehin nicht alle dem Methodenideal der Wertfreiheit folgen“ (189). Allerdings wird in den Begründungsversuchen für die Aufhebung der Dichotomie deutlich, dass Siep zumindest begrifflich selbst in dieser Dichotomie verhaftet zu sein scheint. Dies ist ein zumindest irritierender Aspekt seiner Zurückweisung der Dichotomie von Tatsachen und Werten.

Hilfreich ist dagegen Sieps Analogie zum Erfahrungsbegriff der empirischen Naturwissenschaften. In diesem Zusammenhang nennt er Standards für wissenschaftliche Objektivität, an denen seines Erachtens auch Werturteile gemessen werden können. So reichen Erfahrungen und rationale Rechtfertigung von Werten beispielsweise über Kulturgrenzen hinweg. Wertungen passen darüber hinaus mit naturwissenschaftlichen Erklärungen zusammen. Und sie erfüllen ein weiteres Objektivitätskriterium damit, dass sie Bedingungen für das Eintreten und die Korrektur von Widersprüchen erfüllen können: „Der Begriff der Erfahrung [...] enthält Momente der kommunikativen Übereinstimmung, der Korrektur durch unabhängige Gegenstände und Ereignisse sowie der Kohärenz zwischen Überzeugungen und Werten“ (167).

Welches Begründungsverfahren kann eine holistische Ethik also in Anspruch nehmen? Ein wichtiges Mittel für das Aufdecken von relevanten Werterfahrungen sei die vergleichende Interpretation historischer Ausprägungen eines guten Ganzen in Weltbildern religiöser, ästhetischer oder philosophischer Art. Die Wahrheit bzw. Gültigkeit

ethischer Urteile habe Kriterien eines reflektierten Konsenses über gemeinsame Erfahrungen zu genügen. Für diese Reflektiertheit sei Kohärenz eine wichtige Bedingung. Siep räumt ein, dass es für eine holistisch argumentierende Ethik keinen zeitlos sicheren Punkt der Letztbegründung außerhalb historischer Erfahrungen geben kann. Dies gelte allerdings ebenso für alle anderen Ethikkonzeptionen und sei insofern nicht nur ein Problem der holistischen Ethik.

Im fünften Kapitel führt Siep die Werte näher aus, die sich seines Erachtens kulturübergreifend feststellen lassen. So meint er beispielsweise, wir hätten den Wert der Natürlichkeit und den Wert der natürlichen Mannigfaltigkeit „erfahren“. In unserer Moral- und Rechtsentwicklung seien „solche Werterfahrungen nachweisbar“ (256). Ein Beispiel dafür seien weltweite Konventionen über Artenschutz, Biodiversität und Nachhaltigkeit. Auch der Wert der kulturellen Mannigfaltigkeit sei über den Wert der natürlichen Vielfalt hinaus von Bedeutung. Bestimmte kulturelle Praktiken würden zeigen, dass der kulturellen Mannigfaltigkeit ein eigener, nicht auf individuelle Ansprüche zurückführbarer Wert zukomme. Der Wert der kulturellen Mannigfaltigkeit sei „in der Kulturgeschichte bewusst geworden“ (263). Und ebenso sei auch der Wert der Gerechtigkeit im Sinne einer bestimmten Verteilung von Existenz- und Lebensbedingungen von Menschen erfahren worden.

Siep bezeichnet seine Ethik als holistisch, weil sie „das gute Ganze“ in den Blick nimmt. Zu jeder ethischen Bewertung gehört laut Siep die Frage, ob etwas für sich Gutes mit den Kriterien eines guten Ganzen zusammenpasst. Als Ordnungsschema bezüglich des Ganzen verweist er auf die *scala naturae*, also auf die Vorstellung einer Stufenfolge vom Anorganischen über das pflanzliche und tierische bis hin zum menschlichen Leben. Die Gewichtung der Ansprüche der einzelnen Gruppen oder Individuen ergebe sich aus dieser Stufenfolge. Die *scala naturae* wird von Siep selbst wiederum als eine Art Werterfahrung ausgewiesen, denn er behauptet, sie sei interkulturell und historisch weit verbreitet. Die *scala naturae* ermögliche es, Ansprüche der einzelnen Individuen gegeneinander zu gewichten: Bei höheren Lebewesen steige der Anspruch des Individuums auf Berücksichtigung seines individuellen „Gedeihens“. Das Gedeihen sei der gute Zustand eines Lebewesens, und zwar gut im Sinne der Erfüllung der seiner artspezifischen Anlagen möglichen Funktionen.

Allerdings ist es meiner Meinung nach fraglich, ob Urteile dieser Art tatsächlich dem von Siep vertretene Kriterium für ihre Wahrheit oder Gültigkeit

keit genügen, nämlich dem des reflektierten Konsenses über gemeinsame Erfahrungen. Sieps Behauptung, das „Gedeihen“ nicht-menschlicher und nicht-empfindungsfähiger Lebewesen sei wertvoll und damit normativ von Bedeutung, ist nicht unumstritten. Er meint, man könne diese Auffassung „im Wesentlichen“ auch ohne starke teleologische Vorannahmen teilen (277). Eben dies scheint mir jedoch nicht der Fall zu sein. Auch in Bezug auf die anderen von Siep konstatierten Werte scheint es mir zumindest fraglich zu sein, ob wir sie tatsächlich kulturübergreifend „erfahren“ haben, und inwiefern sie der Reflexion tatsächlich standhalten.

Doch anstatt diesen Aspekt weiter zu problematisieren, möchte ich den Blick darauf richten, welche Rolle die von Siep konstatierten Werte innerhalb seiner konkreten Ethik spielen. Das Sollen leitet sich seines Erachtens vom Guten ab, also von den Wertaspekten der Welt: „Der Mensch soll das tun, was zur Erhaltung eines guten Zustandes der Welt notwendig ist.“ (173) Im sechsten Kapitel versucht Siep zu zeigen, was konkret zu tun ist, um den guten Zustand der Welt zu erhalten.

Ein Beispiel dafür ist die Forderung nach dem Schutz der Artenvielfalt. Ein einleuchtender Grund dafür, die konkrete Ethik auf ein neues Fundament zu stellen, ist Sieps Feststellung, dass die moderne Ethik Schwierigkeiten hat, für die Bewahrung der natürlichen Mannigfaltigkeit zu argumentieren. In Bezug auf den Erhalt der Artenvielfalt kann die moderne Ethik allenfalls fragen, wie sehr es Individuen schmerzt oder frustriert, wenn die Artenvielfalt reduziert wird, und dies scheint für die Forderung nach dem Erhalt der Artenvielfalt nicht hinreichend zu sein. Siep hat diese Schwierigkeiten nicht. Aus dem intrinsischen Wert der natürlichen Mannigfaltigkeit, dessen Erfahrung Siep konstatieren zu können glaubt, ließe sich, wenn Normen tatsächlich aus Werten folgten, die Forderung ableiten, die Artenvielfalt zu bewahren. Insofern wäre für die konkrete Ethik tatsächlich etwas gewonnen, wenn es Siep in diesem Buch gelänge, überzeugend für den intrinsischen Wert der natürlichen Mannigfaltigkeit zu argumentieren. Dasselbe könnte auch für den Wert der kulturellen Mannigfaltigkeit gelten, den wir Sieps Meinung nach ebenfalls erfahren haben.

In anderen Fragen der konkreten Ethik ist es allerdings weniger deutlich, inwiefern sich aus den Werten, für die Siep in diesem Buch argumentiert, tatsächlich konkrete Handlungsnormen ableiten lassen. Im letzten Kapitel äußert sich Siep zu einer Reihe von Fragen der konkreten Ethik, von denen ich den Bereich der Medizinethik im Folgenden beispielhaft herausgreifen möchte. In Bezug auf

das *reproduktive Klonen* und *Formen der genetischen Verbesserung* legen es die Kriterien Natürlichkeit und Vielfalt für Siep nahe, die unkontrollierte Genmischung bei der Reproduktion nicht zu verhindern. Eine holistische Ethik fordere aber zudem, das Ausmaß der natürlichen Mannigfaltigkeit gegen das des Wohlergehens der Individuen abzuwägen. Wenn die genetische Variation Ursache schwerer Leids sei, dann dürfe sie reduziert werden. Dies gelte auch für die *genetische Frühdiagnostik* (PID und PND), insofern es dabei um eine Diagnose schwerer Krankheiten und Behinderungen gehe. Siep konstatiert, das „Resultat der Abwägung zwischen den Werten der Natürlichkeit, der medizinisch-technischen Leidensbefreiung und den Individualrechten“ (331) sei eine ethische Erlaubnis für die verschiedenen Formen der pränatalen Diagnostik. Auch in der Frage nach der Zulässigkeit der *aktiven Sterbehilfe* spielt die Leidensbefreiung für Siep eine Rolle. Dem Kriterium der Natürlichkeit misst er dagegen nur einen geringen Wert bei. So sei es in Bezug auf die Pflicht zur Erhaltung des eigenen Lebens zumindest „vorstellbar“ (Siep äußert sich hier wie auch zu anderen umstrittenen Fragen der konkreten Ethik nur sehr zurückhaltend), dass „Werte wie Befreiung von Leiden oder Erhaltung von Autonomie und Würde die Beendigung des Lebens erlauben“ (348). Diese Werte sollten auch in der Diskussion um die aktive Sterbehilfe berücksichtigt werden. In der Medizinethik geben für Siep also letztlich dieselben Werte den Ausschlag, die auch von denjenigen vorgebracht werden, die der von ihm kritisierten modernen Ethik zuzuordnen sind.

Im letzten Kapitel fällt daher auf, dass die Werte, um deren Verteidigung es Siep in diesem Buch zu gehen scheint, in seinen Ausführungen zu konkreten Ethik nicht die herausragende Rolle spielen, die man erwartet hätte. Seine Argumentation kommt oftmals auch ohne den Verweis auf solche Wertenerfahrungen aus. Und seine Forderungen der konkreten Ethik unterscheiden sich häufig nicht von denen derer, die ihren Begründungen für diese Forderungen die Moralvorstellung zugrunde legen, die Siep für defizitär hält. Das liegt zum einen daran, dass auch für Siep der Verweis auf die Befreiung von Leiden und die Erhaltung von Autonomie argumentativ häufig ausschlaggebend ist. Außerdem scheint es daran zu liegen, dass die konkrete Ethik eben doch zu konkret ist, als dass der Verweis auf allgemeine Werterfahrungen Antworten auf deren Fragen und Lösungen für deren Probleme liefert.

Letzteres ist Siep durchaus bewusst, und so will er mit seiner holistischen Ethik auch lediglich einen Orientierungsrahmen für die konkrete Ethik

geben. Dem von mir so genannten „letzten“ Kapitel folgt ein dreiseitiger „Schluss“. Darin macht Siep die Grenzen dieses Buches deutlich: „Die angewandte bzw. konkrete Ethik bleibt zu einem hohen Grade eine ‚Kunst des Abwägens‘“ (363). Um das Abwägen im konkreten Fall käme die so gesehen zurecht „konkret“ genannte Ethik also auch dann nicht herum, wenn es tatsächlich gelänge, allgemeine Werterfahrungen als solche auszuweisen.

Kirsten Meyer (Regensburg)

Dieter Thomä, *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 326 S., ISBN 3-518-29248-X.

Wer sich heute theoretisch mit dem Glück befasst, muss sein Nachdenken rechtfertigen gegenüber den zahlreichen Glücksabstinenten unter den Philosophen, in deren Augen das Glück als schlechterdings nicht theoriefähig gilt (vgl. 12 f.). Ging man in der Antike von einem objektiven Glücksbegriff aus, d. h. von einem nach allgemeinen Normen kontrollierbaren Zustand des Glücks, wurde dieser in der Neuzeit so weit subjektiviert und privatisiert, dass man seine Bestimmung gerne ganz dem Einzelnen überlässt. Eine plausible Rechtfertigung des philosophischen Glücksdiskurses kann sich aber auch heute noch auf die unbestrittenen Tatsachen stützen, „dass fast jeder sich beeilt, es [das Glück] im eigenen Leben wichtig zu nehmen“ (13), und aufgrund mangelnder Instinktgeleitetheit darüber reflektieren muss, wie er sein persönliches Glück erreicht¹. Hinsichtlich der methodischen Ausweisung fraglichen Diskurses optiert Thomä für die Strategie der „Beschreibung“ verschiedener Glückskonzepte, welche allerdings eine kritische Besprechung nicht ausschließen soll. Er aspiriert aber trotz der beschreibungsimmanenten Hervorkehrung der „Vorzüge und Schwächen verschiedener Fassungen des Glücks“ ausdrücklich nicht auf „die vollständige, endgültige Definition des Glücks“ (ebd.). Die Hoffnung auf eine systematische Klärung des Glücksbegriffs in der Philosophie der Moderne wird daher enttäuscht, und die meisten systematisch interessanten Fragen wie diejenigen nach dem Spannungsverhältnis von Intendierbarkeit und Eigenwilligkeit des Glücks (21 f.), Glück und Moral (26 f.) oder technischer Perfektibilität und Freiheit (44 ff.) bleiben in der Auseinandersetzung mit den Glücksverächtern argumentativ eigenartig in der Schwebe (vgl. Teil I „Das Glück – im Streit befangen“). Man hat dann Vorlieb zu nehmen mit Wortspielen und Metaphern wie: „Das Glück aber hat kein Gesicht, das sich zeigt, es

ist ein Gefühl, das sich einstellt“ (23). Freilich handelt es sich bei diesem Buch von beachtlichem literarischem Glanz nicht um einen geschlossenen Traktat, sondern – mit Ausnahme des 6. Kapitels – um eine Zusammenstellung leicht überarbeiteter Aufsätze, deren Bezug zum Glück oft marginal bleibt.

Statt auf eine definitorische Festlegung von „Glück“ zielt *Vom Glück der Moderne* erklärtermaßen auf eine Revision des Verständnisses der Moderne (vgl. 16). Obgleich keineswegs entschieden ist, ob das Glück nicht überhaupt nur am Rande des Projekts der Moderne als „Mauerblümchen“ auftritt (vgl. 14) und sich vielleicht sein Gegenspieler, die Freiheit, eher als Leitfaden eignen würde, setzt Thomä, „dass das Glück ein ausgezeichnete Anhaltspunkt ist, um mit der Frage, wie es um die Moderne steht, zu Rande zu kommen.“ (15) Soll sich eine solche Bilanzierung der Moderne also daran orientieren, ob die Menschen glücklicher geworden sind bzw. ob auf der reflexiven Ebene die Glücksverteidiger über mehr Überzeugungskraft verfügen als dessen Verächter (vgl. 13 f.)? Oder könnten uns die kontroversen Deutungen des „als geheimes Zentrum der Moderne“ gehandelten Glücks (16) zu einem besseren Verständnis der Moderne verhelfen? Oder zwingt das Glück, indem es sich durch die modernen Kategorien von Selbsterhaltung und Selbstbestimmung schlecht beschreiben lässt, zu einer Revision des Selbstverständnisses des modernen Menschen? Thomä entscheidet sich bei seinen Analysen zur Moderne für letzteres heuristisches Prinzip, also für die kritische Funktion des Glücks in der Moderne (vgl. 221). Während das Projekt der Moderne nur beiläufig charakterisiert wird durch die typische „Emphase des Neuanfangs“, den „Akt der Emanzipation“ und eine „Fixierung auf das selbstbestimmte Hervorbringen und Gestalten einer beherrschten Welt“ (126 f.), geht er dabei offenkundig von der Prämisse aus, das Selbstverständnis der Moderne gründe sich wesentlich auf das Begriffspaar von „Selbsterhaltung“ und „Selbstbestimmung“ (vgl. 16). Die methodische Crux besteht m. E. darin, dass sich zwar das Scheitern einer Reduktion des Glücks auf bloße Bedürfnisbefriedigung zum Zwecke der Selbsterhaltung leicht anhand einer Kritik der hedonistischen utilitaristischen Position nachweisen lässt (vgl. Kapitel 6.2, insbes. 145), wohingegen die von Thomä herbeizitierten Kronzeugen für die Unvereinbarkeit von Glück und Selbstbestimmung wie Weber (vgl. 184) und Heidegger (vgl. 212) misslicherweise jede Orientierung am Glück

¹ Vgl. Zirfas (1993), 16.

schlechthin ablehnen (vgl. Kapitel 6.3–6.5). Auch wenn bei Nietzsche und Heidegger zweifellos kritische Töne gegenüber einem selbstherrlichen Subjekt rationaler Selbstbestimmung vernehmbar sind, fehlt eine konkret ausgestaltete moderne Theorie vom Glück der Selbstbestimmung² als Gegenstand kritischer Widerlegung. So wechselt Thomä in Kapitel 6.6 seine Strategie, verzichtet ganz auf die kritische Funktion des Glücks und verweist auf die sich an den modernen Kategorien der Selbstbestimmung und Selbsterhaltung unmittelbar entzündenden Krisenherde im Bereich der Demokratie und der Biopolitik, welche eine Revision des Projektes der Moderne unausweichlich machten.

Doch blicken wir etwas genauer in den Text, um Thomäs augenscheinlich durch sein eigenes, nicht offen dargelegtes Glücksverständnis motivierten Vorbehalte gegenüber einem auf Selbstbestimmung fußenden Glück besser verstehen und deren Berechtigung prüfen zu können: Teil II „Das Glück – am Rande bemerkt“ kreist um das in der Moderne akut gewordene Bewusstsein der Zeitlichkeit. Lobend kehrt Thomä die Glückskonzeptionen jenseits des neuzeitlichen Fortschrittsglaubens hervor, wie sie Wittgenstein mit seinem Plädoyer für ein „Leben der Gegenwart“ (vgl. 71 f.) oder Benjamin mit einem dialektischen Glücksmodell von Einmaligkeit und Wiederholung (vgl. 73 ff.) verfechten. Im Unterschied zu einem *teleologischen* Zeit- und Glücksverständnis sei das Leben gemäß dieser *kairologischen* Grundhaltung nicht auf zukünftige Ziele ausgerichtet, sondern konzentriere sich auf den erfüllten – einmaligen oder erinnerten – Augenblick (vgl. 112 f. und 126 f.): Es ist ein Leben, das „keinen Zweck außer dem Leben mehr braucht“ (73). Wirft man aber nicht auch dem hedonistischen Glück momentaner Bedürfnisbefriedigung zu Recht vor, ein solcher kairologischer „Solipsismus des Augenblicks“ verfehle die genuin menschliche „Selbsttranszendenz eines zeitstiftenden, sich selbst zeitigenden Wesens“³? Zum Zwecke einer Klärung müsste dieses Gegensatzpaar „teleologisch“ – „kairologisch“ mit dem von Thomä in anderem Kontext eingeführten Kontrast von „Lebenszufriedenheit“ („übergreifendes Glück“) und „situativem Glück“ („episodischem Glück“) sowie mit seiner Kritik am selbstbestimmten tätigen Leben systematisch miteinander verknüpft werden. Das *situative Glück* soll in Teil III „Das Glück – in der Mitte gesucht“ als „Stachel“ gegen die Vorstellung von einem übergreifenden Glück qua *Lebenszufriedenheit* fungieren, welche sich auf die Beurteilung des Lebens „im Großen und Ganzen“ als eines gelingenden bezieht (vgl. 165 ff.). Diesen

zweiten Glücksbegriff weist Thomä vehement zurück, weil es obskur sei, wie man sich auf so etwas wie das Leben insgesamt beziehen und dieses bewerten könne. Die Aufforderung an das Subjekt, im Sinne der Logik der Selbstbestimmung „sein Leben insgesamt zu beurteilen und zu führen“, stelle schlechterdings „eine *Zumutung*“ dar (166). Als traurigen Held der Moderne ortet er ein „Selbst, das über sich selbst im Ungewissen bleibt und sich in dem Maße, wie es sein ganzes Leben zu umgreifen sucht, gegen den eigenen Lebensvollzug sperrt“ (168). Auch die verbreitete modernistische Ideologie der Selbstverwirklichung meint er als Irrtum entlarven zu können, weil der Einzelne, fixiert und solistisch einem ausständigen „Selbst“ nachrennend, zwangsläufig in der jeweiligen Gegenwart völlig frustriert lebe (vgl. 275 f.). Doch sind Thomäs Reflexionen zu den hochkomplexen Phänomenen „Selbst“, „Selbstbestimmung“ und „Selbstverwirklichung“ stringent genug, um die vollständige Entkoppelung des Glücks von diesen Konzepten und die als „Lösung“ angepriesene Zufluchtnahme zur „Selbstliebe“ (vgl. Kapitel 7.2) zu legitimieren? Hilft hier vielleicht ein Blick auf die eine Renaissance erlebende Glücksdebatte der Gegenwart weiter, welche Thomä bis auf eine Auswahl empirischer Forscher (vgl. 162 ff.) ausblendet?

Beginnen wir bei der Dualität von Selbsterhaltung und Selbstbestimmung: *Selbsterhaltung* als das Erfüllen der primären biologischen oder Triebbedürfnisse (vgl. 137) bildet unstreitig insofern die Basis menschlichen Glücks, als eine stabile Bedürfnisdeckungs- und ein „Mindestniveau des Lebens“ vor grossem Unglück schützt, aber noch lange kein Glück garantiert (vgl. 160). Wo das „Überleben“ oder „Am-Leben-Sein“ gesichert ist, wird der Mensch allein aufgrund seiner Reflexionsfähigkeit und seines Zeitbewusstseins unvermeidlich konfrontiert mit der Frage nach dem „Leben-Können“ bzw. dem „Sein-Leben-Führen“, also mit der praktischen, zielgerichteten *Selbstbestimmung* (vgl. 134 f.). Obgleich Thomä den Begriff nicht definitorisch einführt, scheint „Selbstbestimmung“ mit Frankfurts „Willensfreiheit“⁴ identifiziert werden zu dürfen als der Fähigkeit, ein normatives Selbstbild ausformen und seine subjektiven Wünsche und faktischen Lebensumstände auf diesen Entwurf hin bewerten zu können (vgl. 166). Während Thomä zu Recht nach Art der Kom-

² Eine solche Glückstheorie legte in der Gegenwart Seel (1995) vor, vgl. insbes. 114.

³ Vgl. Spaemann (1989), 55.

⁴ Vgl. Frankfurt (1981), 288.

munitarier auf die komplexen sozialen Voraussetzungen einer solchen Selbstbestimmung aufmerksam macht (vgl. 228 f.) und den modernen Demokratien diesbezüglich „Nachlässigkeit“ vorwirft (vgl. Kapitel 6.6), ist die unterstellte Komplizenschaft praktischer Selbstbestimmung mit technischem Verfügungkönnen über das Leben keineswegs zwingend (vgl. 286). Wenn sich der Mensch nach Frankfurt gerade durch seine Selbstbestimmung als reflektierender Selbstbewertung auszeichnet und das „Leben als Ganzes“ dank eines diesen Selbstentwurf konkretisierenden Lebensplans⁵ mit einer geordneten Anzahl erfüllender Lebensziele in den Blick zu geraten vermag, entfallen die zentralen Einwände gegen ein *teleologisches Glück* einer aussichtsreichen Zielverfolgung bzw. eines auf deren positiver Einschätzung gegründeten *Lebenszufriedenheitglücks*. Statt wie Thomä auf der Unversöhnlichkeit von teleologischem und kairologischem bzw. episodischem Glück zu beharren (vgl. 167), hat Seel richtig aufgewiesen, dass auch das Glück des erfüllten Augenblicks sich „nur im Kontext einer (wie immer unsicheren) Aussicht eines gelingenden Lebens“ einstellt⁶. Gelingendbeglückende „Selbstverwirklichung“ wäre sodann zu begreifen als erfolgreiche Umsetzung des „normativen“ ins „faktische Selbst“⁷ mittels Zielrealisierung, welche sich notwendig in der Um- und Mitwelt vollziehen muss. Dabei sollen unsere Selbst- und Lebensentwürfe keineswegs starr sein, sondern vielmehr erfahrungsoffen und prinzipiell revidierbar⁸.

Thomäs Schwierigkeiten mit dem übergreifenden Glück eines selbstbestimmten Lebens sind eng gekoppelt an seine Ablehnung der „Fixierung auf die tätige Seite des Lebens“ (142). Die Begründung seiner Anfechtung des Junktims von Glück und Tätigkeit trifft aber ins Leere, wo Glück nicht als Handlungsziel *intentione recta* angestrebt wird, sondern „als Grundzug eines tätigen Lebens“⁹ dieses begleitet: „Das Glück lässt sich bekanntlich nicht direkt als Handlungsziel ansteuern; man wird von ihm vielmehr erteilt, es stellt sich ein, und die Tätigkeit des Menschen muss sich im Hinblick auf das Glück damit bescheiden, bloßes ‚Zutun‘ zu sein“ (142). Obgleich das Glück „von selbst“ kommen soll, leugnet auch Thomä nicht, dass „für dessen Eintreffen Vorbereitungen nötig sind“ (vgl. 248) und man „im Zusammenhang mit dem Glück an vorderer Stelle Lebensformen [findet], die mit Schaffensdrang und tätiger Erfüllung verbunden sind“ (267). Seine Bedenken gegenüber einem rational geplanten, selbstbestimmten tätigen Lebensvollzug weisen aber auf die tatsächlich bestehende Gefahr hin, dass uns bei einer strengen Finalisie-

rung auf externe Ziele oder einen fixen Endzustand das Glück wie die dem Esel vorgebundene Möhre ständig zu entgleiten droht (vgl. 276). Die *teleologische* Glücks- und Lebensauffassung muss daher revidiert werden auf eine *prozessuale* hin, ohne dass dadurch freilich das Primat eines tätigen Lebens in Frage gestellt würde oder ein „Angriff auf das Schema von Selbstbestimmung“ (182) vorläge. Im Rahmen seiner Ausdeutung von Nietzsches Glücksbegriff plädiert Thomä richtig für die „aristotelische Verlagerung des Glücks in den Tätigkeitsvollzug“ (175), die sich entweder anhand selbstzweckhafter Tätigkeiten oder aber mittels der Transformation teleologisch-zielorientierter Tätigkeiten in zugleich selbstzweckhaft-vollzugsorientierte bewerkstelligen lässt¹⁰: Der Prozess der Zielerreichung bzw. des zielgerichteten Handelns des plandenden Akteurs wird dadurch selbst zum Ziel (vgl. 173 ff.). Nachdem sich also mittels der „kritischen Funktion des Glücks“ kaum eine „Krise der Selbstbestimmung“ (282) und des „Selbst“ als „auktorialer Instanz“ (227) heraufbeschwören lässt, muss zuletzt noch die Glücksrelevanz der als alternativer Selbstbezug ins Spiel gebrachten „Selbstliebe“ geklärt werden. Statt als Substitut von *Selbstbestimmung* fungieren zu können, scheint mir die von Thomä im Anschluss an Nietzsches rehabilitierte *Selbstliebe* analog zu dem von vielen philosophischen und psychologischen Glückstheoretikern namhaft gemachten „Selbstvertrauen“¹¹ eine unterstützende motivational-emotionale Rolle beim Selbstverwirklichungsprozess zu übernehmen: Sorgt die rationale Selbstbestimmung für einen vernünftigen Lebensplan, treibt der positive emotionale Selbstbezug uns an zu seiner Umsetzung.

Fenner, D. (2003), *Glück. Grundriss einer integrativen Lebenswissenschaft*, Freiburg/München.

Frankfurt, H. (1981), „Willensfreiheit und der Begriff der Person“, in: Bieri, P. (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein, 287–302.

Höffe, O. (1997), *Lexikon der Ethik*, München.

Krämer, H. (1998), „Selbstverwirklichung“, in:

⁵ Vgl. Pieper (2001), 27 ff.

⁶ Seel (1995), 83. Ebd. 62 ff. findet sich die von Seel geprägte terminologische Differenz von episodischem und übergreifendem Glück, 89–107 diejenige von teleologischem und ästhetischem Glück.

⁷ Vgl. zum Verständnis des Phänomens der Selbstverwirklichung Krämer (1998), 111 f.

⁸ Vgl. Seel (1995), 97.

⁹ Höffe (1997), 112.

¹⁰ Vgl. Fenner (2003), 416–419.

¹¹ Vgl. ebd., 487–495.

- Steinfath, H. (Hg.), *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt a. M., 94–123.
- Pieper, A. (2001), *Glückssache. Die Kunst, gut zu leben*, Hamburg.
- Seel, M. (1995), *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt a. M.
- Spaemann, R. (1989), *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart.
- Zirfas J. (1993), *Präsenz und Ewigkeit. Eine Anthropologie des Glücks*, Berlin.
- Dagmar Fenner (Basel)

Angelika Krebs, *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit (= Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1564), Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, 324 S., ISBN 3-518-29164-5.*

Die Autorin, Professorin für Philosophie in Basel, ist bislang u. a. mit den Sammelbänden *Natur-ethik* und *Gleichheit oder Gerechtigkeit* an die Öffentlichkeit getreten. In dem hier vorzustellenden Werk, welches in vier Teile gegliedert ist, geht es der Vf. zuallererst um den im Untertitel angebrachten Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“, um sein Anwendungsfeld und um die Stärkung des Rechtslements in ihm. Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit fand in den sozialetischen Diskussionen seit dem beginnenden 20. Jahrhundert vielfache Verwendung und stößt bis heute, wie noch 2003 in Martin Krieles *Grundprobleme der Rechtsphilosophie*, aus unterschiedlichen Gründen auf ablehnende Kritik (der Begriff wecke Begierden nach Gleichstellung, entwerte die Suche nach persönlicher Tugend etc.). Die Vf. betreibt eine Rehabilitation dieses Begriffs, indem sie zeigt, dass er der Änderung gesellschaftlicher Strukturen sehr wohl eine präzise Richtung zu geben vermag.

Welches ist nun aber der leitende Wert bei der Fassung dieses Begriffs? Es ist die – besser: eine bestimmte – Unabhängigkeit des Menschen von den anderen Menschen, welche einen wesentlichen Teil seiner Würde ausmacht. Der zum Selbststand berufene Mensch, und das ist jeder, darf sich nicht den schwankenden, unsicheren Leistungen der Liebe verdanken und allein von der Solidarität der anderen abhängen. Die Gesellschaft hat daher einem jeden ein Leben zu garantieren, welches zu seinem Bestand niemanden zu solch hohen dauernden Opfern verpflichten muss, dass solche Opfer mit großer Sicherheit unterbleiben, nur unter Zerbrechen der eigenen Identität erbracht werden können, zu spät kommen oder massive, dauernde Abhängigkeiten erzeugen. Diese bereiten zudem dem berech-

tigten Unabhängigkeitsverlangen Qual, rufen Frust hervor und erzeugen Aggression gegen die Wohltäter.

Es ist das Anliegen der Vf., durch ihre auch kämpferische Schrift für ein Wohlbefinden des einzelnen in der Gesellschaft zu sorgen, von welchem alle Mitglieder profitieren werden. Wenn nun aber kein Mensch mehr sein gesellschaftliches Leben auf dem schwankenden Boden wohlwollender Nachbarn, dem huldvollen Gewähren des Ehepartners oder der unberechenbaren Hochschätzung lokaler Öffentlichkeit leben soll, was tut dann Not? Ein starker, den hochherzigen Gefühlen ebenso wie den Nutzenberechnungen Dritter entzogener Rechtsgürtel, eine institutionelle Absicherung also, welche den aufkündbaren Vertrag ebenso ablöst wie die asymmetrische Beziehung bloßer von sozialen Emotionen getragener Anerkennung. Die Schrift der Vf. ist ein Plädoyer für das Recht, in einer funktionierenden Rechtsordnung seine Grundrechte zu leben. Da man jedoch über das Recht nur zu sprechen vermag, wenn man über mehr als nur über das Recht spricht, so finden sich in diesem dichten Bändchen zahlreiche Ausführungen zur Liebe, zu Avishai Margalits *Decent Society* und auch – natürlich – zum Unrecht.

Dieser Sorge um gesicherten Selbststand tritt ein zweiter Wert zur Seite, um den es der Vf. geht, und der eng mit dem ersten Wert zusammenhängt. Es gilt, in die Sphäre dieser Unabhängigkeit bestimmte Bereiche zu überführen, welche bis heute von Seiten der Gesellschaft entweder gar keine Anerkennung fanden, rechtlicher Regelung weitgehend entzogen blieben oder als selbstverständlich zu tragende Last bestimmten Gruppen und einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft aufgebürdet wurden. Volle und dauerhafte Anerkennung werde, so die Vf., den Menschen nur zuteil, wenn diese Felder aus dem Schatten des „Das-werden-die-Frauen-sowieso-und-gerne-aus-Liebe-tun“ herausgeholt und in die rechtlich geordnete Zone der Arbeitsgesellschaft eingegliedert werden. Erst wenn diese Bereiche rechtlich, und d.h. von der Gerechtigkeit her geregelt sind und ihnen ihre Rechtsordnung verpasst ist, kann sich auch der Mensch eines, ja seines, umfassenden Rechtsstatus erfreuen, auf den er ein Recht hat, und der ihm nicht zu gewähren, sondern zu gewährleisten ist. Die Vf. durchforstet dazu den gesamten gesellschaftlichen Raum und wird fündig.

Der größte Teil der Frauenarbeit ist unbezahlt, nicht anerkannt und unterbewertet (11). Und was die Gesellschaft verweigerte, rührte auch die Philosophie nicht an: „In der Philosophie ist [...] die feministische Kritik an der Ausbeutung weiblicher Arbeit in Partnerschaft, Ehe und Familie nicht auf

Gegenliebe gestoßen“ (240). Der erste Wert ist mit dem zweiten eng verknüpft, denn indem man behauptet, Kindererziehung und Hausarbeit habe doch aus Liebe zu geschehen und Liebe sei auch ihr Lohn, so wird der Frau dreifaches Unrecht angetan: Ein Selbststand werde ihr verweigert, schon allein deshalb, weil die Frau in Funktion bestimmter Tätigkeiten gedacht werde, zweitens weil ihre Tätigkeit und damit sie selbst nicht in die Arbeitsgesellschaft einbezogen, sondern außen vorgehalten werden. Die Frau sei drittens dem Druck eines falschen Liebesverständnisses ausgesetzt, demzufolge jemanden lieben unvereinbar sei mit dem Beharren auf dem Rechtsstandpunkt sowie dem Verfolgen von Interessen. Liebe stellt für die Vf. erst dann ein hohes Gut dar, wenn Liebe mündiges Miteinander-Sprechen auf gleicher Höhe, in gleichem Rang und Respekt ist, sowie um die gar nicht abtrennbare Beimischung von Nutzenerwägungen weiß. Sehen wir noch konkreter hin, so stellt sich die Aufgabe, den Gerechtigkeitsbegriff davon zu befreien – auch hier geht es um Unabhängigkeit! –, als Relation und somit als Tausch gedacht zu werden. Vielmehr ist das *suum cuique* vorrangig nicht als kommutative, ausgleichende Gerechtigkeit, ja auch nicht als distributive, verteilende Gerechtigkeit zu denken, sondern als Grundrechte gewährleistende Gerechtigkeit. Das *suum* wird nicht erst im Ausgleich zwischen zwei gleichberechtigten Partnern oder in einer staatlichen Verteilungspolitik zuteil, sondern bereits in der geschuldeten Anerkennung immer schon zustehender Grundrechte. Damit wird nun auch jene dreifache „Fundamentalopposition“ verständlich, wie die Vf. sie nennt: „Dem egalitaristischen Gerechtigkeitsansatz war ein nicht-relationaler Gerechtigkeitsansatz entgegenzusetzen. Dem affirmativen oder handlungstheoretischen Arbeitsbegriff war ein institutioneller Arbeitsbegriff entgegenzusetzen und dem kurativen Liebesbegriff ein dialogischer Liebesbegriff“ (14).

Einige Worte nur zu den ersten drei Teilen des Werkes. Im ersten Teil geht die Vf. auf den Arbeitsbegriff ein. Sie gewinnt ihn aus insgesamt acht Perspektiven. Worauf es ihr bei dieser Überprüfung ankommt, ist, Arbeit zu verstehen als „Tätigkeit im Rahmen des gesellschaftlichen Leistungsaustausches“ (35). Die Arbeit findet als Tätigkeit für andere innerhalb eines Leistungsaustausches statt, welcher nicht nur innerhalb der Gesellschaft geschieht, sondern zu den für die Gesellschaft unerlässlichen Aufbau- und Erhaltungsleistungen gehört. Arbeit stellt, so gesehen, nicht nur irgendeine gesellschaftliche Beziehung, sondern einen hohen unersetzlichen Beitrag für das Leben der Gesell-

schaft dar. Daher verleiht sie auch *die* Anerkennung. Wenn soziale Anerkennung wiederum ein lebenswichtiges Gut und nur durch Teilhabe an der arbeitenden Gesellschaft zu erringen ist, muss es eine Garantie geben, zur Arbeitsgesellschaft gehören zu dürfen (210). Die Vf. fordert im dritten Teil, der aber eng an den ersten anknüpft, ein Recht auf Anerkennung von Arbeit. Auch dürfe sie dann nicht einfach brutal und in ungleicher Weise zugemutet und aufgebürdet werden, vielmehr ist auf Ausgleich der Härten, Kompensationen bei gefahrgeneigter Arbeit zu achten etc. Die Vf. setzt sich sodann mit den ausgefeiltesten Theorien zum Grundeinkommen auseinander, so wie sie im ersten Teil das Modell „Erziehung Gehalt 2000“ verschiedenen Einwänden ausgesetzt hat.

Der vierte Teil nennt sich „Liebe und Gerechtigkeit“ (237–294). Verdrängen sich nicht beide gegenseitig, so dass man nicht gerecht sein kann und darf, wo geliebt wird, und Liebesbezeugungen nicht zugelassen sind, wo man gerecht sein will? Widerstand gegen Gerechtigkeitsforderungen in den Nahverhältnissen leisteten jene Philosophen und Ehepartner, welche „die Pervertierung der so empfindlichen Sphäre persönlicher Nahbeziehungen durch feministische Gerechtigkeitsforderungen“ befürchteten (240). Die Vf. verwahrt sich dagegen, in Nahverhältnissen nur Platz für die selbstlose Liebe, den interesselosen Austausch, das „Umsonst“ und die Hingebung zu sehen, welche das je Persönlichste und außerdem zu jeder Minute mit einbringen will. Hingegen sieht die Vf. Liebe *und* Interessenverfolgung durchaus in nuancierter Weise vereinbar. Nutzen, Gerechtigkeit und Liebe lassen sich nicht ausschließlich und immer als Gegensätze konstruieren.

Kritisch ist zu vermerken: Die Vf. versteht es nicht immer, die für ihre Anliegen einprägsame Begrifflichkeit zu formen. So kann man sich fragen, wie geeignet der Begriff der „institutionellen Arbeit“ oder des „Humanismus“ im jeweiligen Zusammenhang ist. Eben weil letzterer so unkompliziert geeignet erscheint, ist er zu weit und ungriffig. Ein blasser Begriff!

Eine weitere Bemerkung betrifft ein Spannungsverhältnis. Einerseits versucht die Vf., die Autonomie verschiedener Untersysteme aufzuzeigen (254). Da diese sich wechselseitig voneinander abgrenzen, bedarf es der unterscheidenden Merkmale. Wenn man einmal den Bereich Haus- und Familienarbeit als ein solches Untersystem gelten lässt, ist nach den Unterschieden zu fragen; lägen sie nicht vor, bedürfte es gar keiner Ausgrenzung oder unterbliebe sie. Nun bemüht sich die Vf. jedoch um die Autonomisierung dieser Bereiche und zeigt

doch unverzüglich, dass sich jene für die Merkmale des Rechts- und Wirtschaftssystems zu öffnen haben. Wenn dieser mein theoretischer Ansatz stimmig und sachlich berechtigt ist, dann ergibt sich das eigenartige Bild, dass die Vf. zwei Entwicklungen für nötig hält: sowohl einerseits die Ausgrenzung und damit die Aufwertung des Bereichs der Haus- und Familienarbeit als eigenem Bereich und andererseits die Ankoppelung dieser Bereiche an das Rechts- und Wirtschaftssystem. Die Frage ist, ob nicht die eine Politik die andere behindert und hemmt. Wird nicht die Eigenart von „Haus“, Familie und Ehe aufgebrochen und überflutet von der ökonomischen Denkweise und dem Distanz bejahenden Grund- und Menschenrechtsdenken? Natürlich könnte es auch sein, dass das systemtheoretische Konzept selbst zu grobkörnig ist.

Drittens: Die Vf. weist überzeugend auf Wunden der modernen Gesellschaft hin, welche ihre blinden Flecken weiter mit sich zu führen gedenkt. Ist aber nicht ein neuer blinder Fleck entstanden? Von *einem* liebes- und rechtsbedürftigen Wesen ist zu wenig (allerdings 277 f.) die Rede in dem Werk der Vf. – vom Kind. Bleibt es in dem liberal-rechtlichen Ansatz auf der Strecke? Vielleicht nicht notwendigerweise! Nicht kritisch, aber doch ergänzend will ich darauf hinweisen, dass die Suche nach der selbst noch einmal gerechten Verbindung von Liebe und Gerechtigkeit eines der vielbehandelten Themen der Hochscholastik war.

Richtig ist allemal, dass sich die bestehende Ungerechtigkeit der Gesellschaft weder durch Appelle an die Menschen zu tugendhaftem Leben oder zu mehr Liebe beseitigen lässt, sondern dass sozialethisch, also strukturell zu argumentieren ist. Die Berufung auf die Menschenrechte vermag es auf Grund ihres Ansehens noch am ehesten zu leisten, dass die Gesellschaft allen in ihr Lebenden und Arbeitenden Achtung erweist und Ausgeschlossene, die meist Ausgenützte sind, einbezieht. Der nicht geringste Beitrag der Vf. darf darüber hinaus darin erblickt werden, dass sie die Scham vor einem angeblich „unreinen“ Handeln nimmt, vor einem Handeln, welches Nutzensuche, Gerechtigkeitsverlangen und selbstlose Hinneigung zu *einem* Handeln verbindet.

Norbert Brieskorn S.J. (München)

Klaus Rothermund (Hg.), *Gute Gründe. Zur Bedeutung der Vernunft für die Praxis (= Ethik Aktuell 7)*, Stuttgart: Kohlhammer 2003, 175 S., ISBN 3-17-018136-X.

Der Band enthält die Beiträge eines interdisziplinären Symposiums zum Thema Begründung, das

anlässlich des 60. Geburtstages von Anselm Müller an der Universität Trier stattfand, einschließlich eines Auszugs der Tischrede von Norbert Hinske.

Dem Anlass entsprechend hat der Band den Charakter einer Festschrift. Der rote Faden, der die Beiträge verbindet, ist die Referenz, die die Vortragenden dem Geehrten erweisen, und – manchmal mehr, manchmal weniger deutlich – der Einfluss von Wittgensteins später Philosophie auf das philosophische Denken der Teilnehmer des Symposiums. Den zweiten Faden arbeitet Anselm Müller in einem Schlusssessay heraus, der die Themen der einzelnen Beiträge in einer thematisch übergreifenden und theoretisch fundierenden Diskussion praktischer Gründe nochmals zusammenführt.

Angeregt durch eine Untersuchung des Psychologen Dale Miller setzt sich *Georg Felser* in „Wie schlechte Theorie gute Praxis verdirbt“ mit der Rolle des Eigeninteresses im Kontext praktischer Begründungen auseinander. Miller hat in einer 1999 publizierten empirischen Studie festgestellt, dass Personen, die um eine Begründung der gewöhnlich als altruistisch charakterisierten Handlungsweisen gebeten werden, dazu tendieren, einen Grund zu nennen, der in die Klasse eigeninteressierter Gründe fällt – und zwar auch dann, wenn der Grund nicht der ursprünglichen Motivation entspricht. Felser deutet diese Tendenz einer egoistischen Rationalisierung altruistischen Handelns als praktischen Ausfluss der theoretischen Verkürzung ethischer Motive in der ökonomischen Theorie menschlichen Handelns und warnt vor der Gefahr einer Diskreditierung ethischer und altruistischer Gründe in der Praxis der Rechtfertigung.

Der Kritik der ökonomischen Theorie praktischer Rationalität ist auch *Klaus Rothermunds* Beitrag gewidmet („Rationalität und Kooperation“), der nochmals die wichtigsten spieltheoretischen Untersuchungen zum so genannten *prisoner's dilemma* zusammenfasst, um die Irreduzibilität kooperativen Handelns auf egoistische Motive zu verteidigen. Wie alle Versuche der Popularisierung spieltheoretischer Untersuchungen ist auch Rothermund mit dem unvermeidlichen Problem konfrontiert, dass einerseits die Präsentation des (einmaligen) *prisoner's dilemma* für den spieltheoretisch nicht-vorgebildeten Leser ungeheuer viel Raum einnimmt, ohne den spieltheoretischen Laien in die Lage zu versetzen, eine aussagekräftige Bewertung der iterierten und evolutionären PD-Spiele gewinnen zu können. Andererseits erfährt der spieltheoretisch vorgebildete Leser wenig Neues, weil der Platz nicht ausreicht, jenseits der reinen Darstellung noch ein neues Argument oder eine ei-

genständige These zu entwickeln, die sich von der bereits bekannten Literatur absetzt. Daher bleiben Rothmunds Hinweise auf eine an Müller (und Foot) anschließende alternative Auffassung von „Rationalität als Orientierung an guten Gründen“ leider vage und fragmentarisch.

Ein wenig erratisch steht *Jochen Wengenroths* Beitrag „Begründung durch Mathematik“. Im Anschluss an eine anschauliche Skizze von Platonismus, Intuitionismus und Formalismus in der Theorie der Mathematik, deutet Wengenroth einen alternativen „Weg aus der Grundlagenkrise der Mathematik“ an, der von der (außermathematischen) Konsistenz von mathematischer Theorie und Naturwissenschaft ausgeht und die Mathematik in Anlehnung an Ludwig Wittgenstein als Teil eines konsistenten Weltbildes auffassen kann, ohne ihren analytischen Charakter in Frage stellen zu müssen. Bei einem Gesamtumfang von sieben Druckseiten muss es leider bei einer Andeutung bleiben.

Werner Greves Beitrag „Strafe muss sein‘ – empirisches und ethisches Für und Wider“ kritisiert die Prominenz empirischer Untersuchungen zu den Auswirkungen von Haftstrafen auf die Resozialisierungschancen jugendlicher Straftäter in der Diskussion des Strafvollzugs. Neben der berechtigten Erinnerung daran, dass rein konsequentialistische Überlegungen grundsätzlich nicht geeignet sind, um über die prinzipielle Zulässigkeit von Strafe zu entscheiden – sonst wäre bekanntlich Generalprävention zulässig –, hinterfragt Greve vor allem die Aussagekräftigkeit der derzeit vorliegenden Studien.

Die Bedeutung ethischer Gründe in der juristischen Urteilsfindung unterstreicht *Thomas B. Schmidt* in „Nicht-juristische Begründungen in juristischen Diskursen“. Schmidt verfolgt in erster Linie ein praktisches Ziel: Er versteht seinen Beitrag „als Einladung an alle Nicht-Juristen, insbesondere an die Ethiker, sich mehr in die praktische Jurisprudenz einzumischen und zu ihrem Gelingen beizutragen“ (73). Da ein solches Bestreben unter Juristen anscheinend mehr Gehör findet als unter Nicht-Juristen, präsentiert Schmidt juristisch anerkannte Auffassungen und leicht nachvollziehbare Gründe, die illustrieren, dass die Praxis der Rechtsprechung nicht dem rechtspositivistischen Schema einer „Ableitung“ des Urteils aus einer allgemeinen Norm entspricht, sondern auf Auslegung, Interpretation und – unter Umständen – auch außerjuristischen Überlegungen beruht. Wer das nachpositivistische Verständnis juristischer Entscheidungsfindung noch immer bezweifelt, den wird Schmidts Beispiel (76 f.) von zwei formaljuris-

tisch korrekten, aber inhaltlich entgegengesetzten Entscheidungen in ein und derselben arbeitsrechtlichen Frage (gefällt vom LAG Frankfurt und vom LAG Rheinland-Pfalz), sicherlich endgültig davon überzeugen können, dass auch die Anwendung juristischer Verfahren durch juristisches Fachpersonal nicht substantielle Übereinstimmung in der Urteilsfindung garantiert.

Die Unverzichtbarkeit, vor allem aber die Schwierigkeit der Berücksichtigung ethischer Überlegungen in der Therapie von Suchtkranken ist Gegenstand von *Martin Wallroths* Beitrag „Patientenautonomie oder Paternalismus? – Begründungsprobleme in der Psychotherapie der Sucht“. Während auf der einen Seite eine paternalistische Bevormundung des Suchtpatienten problematisch erscheint, sieht sich der behandelnde Therapeut auf der anderen Seite mit dem Problem konfrontiert, dass sein Patient offensichtlich nicht in der Lage ist, eine einigermaßen stabile Einstellung für oder gegen seine Sucht entwickeln zu können, die es erlauben würde, eine seiner wechselnden Haltungen als autonome Einstellung anzuerkennen. Wenn der Therapeut dem Patienten zu Autonomie im Sinne der Ausübung von Selbstbestimmung verhelfen will, so muss er seine Freiheit bzw. die Gelegenheiten zur Selbstbestimmung während der Therapie ganz erheblich beschneiden.

Als philosophisches Aperçu findet sich in der einführenden Diskussion des Autonomiebegriffs der Hinweis, dass aus Sicht der therapeutischen Praxis Harry Frankfurts Charakterisierung des Suchtkranken, die als Kontrastfolie zur Bestimmung des Phänomens Willensfreiheit dient, revisionsbedürftig ist; doch leider kann diese Kritik in dem Beitrag nicht ausgeführt werden.

In „Ethik als Theorie der Handlungsgründe“ setzt sich *Michael Reuter* mit Philippa Foots Auffassung von Metaethik in *Natural Goodness* (Oxford 2001) auseinander. Reuter gelingt es nicht nur, Foots Konzeption einer neoaristotelischen Tugendethik in bewunderswerter Stringenz und durchwegs klarer Sprache zu präsentieren. Er legt auch den Finger auf die Wunde, wenn er in kritischer Distanz ein „metaethisches Missverständnis“ beklagt: das Festhalten an der Vorstellung von Metaethik als einer rein theoretischen, von Wertungen und handlungsanleitenden Aussagen freien Untersuchung. In der Tat steht Foots Wiederbelebung einer naturalistischen Tugendethik aristotelischen Stils vor dem grundsätzlichen Problem, anerkennen zu müssen, dass es zu den natürlichen, gattungstypischen Eigenschaften des Menschen gehört, ein Kulturwesen zu sein. Als solches kann der Mensch nicht nur sein Handeln sowie seine na-

türliche und soziale Umwelt gestalten, sondern auch diese Gestaltung selbst reflektieren und modifizieren. Damit wird aber die Bestimmung der Ziele und Eigenschaften „des Menschen“ selbst Teil der kulturellen Praxis, und es ist schwer zu sehen, wie sich die Metaethik unter dieser Bedingung noch als rein theoretische Disziplin kategorial von der Praxis absetzen kann.

In seinem programmatischen Schlussessay „Was heißt: Praxis begründen?“ entwickelt *Anselm Müller* die Grundzüge einer tugendethisch inspirierten Auffassung rationaler Begründung als Untersuchung „praktischer Gründe“. Im Unterschied zu kriterialen oder rein formalen Auffassungen betont Müller sowohl die Pluralität der Formen und Inhalte praktischer Gründe als auch ihren systemischen Zusammenhangscharakter. Praktische Begründung zielt in diesem Sinne nicht nur auf die Auszeichnung rechtfertigungsfähiger oder gerechtfertigter Handlungsgründe, sondern auch auf die Vermittlung konkurrierender oder konfligierender Gründe durch praktische Deliberation und auf die Koordination einer Pluralität von Gründen in einem kohärenten System. Der vorliegende Essay beschränkt sich jedoch auf Fragen der Auszeichnung und Charakterisierung.

Ausgehend von einem alltagssprachlichen Verständnis der Rede von ‚Gründen‘ und der alltäglichen Praxis des Begründens verteidigt Müller zunächst drei Auffassungen: (1) die Irreduzibilität moralischer Gründe auf Motive des Eigeninteresses; (2) die Mannigfaltigkeit rationaler Strukturen praktischer Begründungen und Rechtfertigungen; (3) die Verankerung des objektiven Geltungsanspruches praktischer Gründe in ihrer rationalen Struktur. Anschließend führt er aus, wie sich diese drei Thesen im metaethischen Kontext einer tugendethischen Rahmenkonzeption integrieren und verbinden lassen. Dabei bleibt Müller zwar auf dem Terrain einer neo-aristotelischen Tugendethik, die deutlich durch die Arbeiten G. E. M. Anscombes und Philipa Foots beeinflusst ist, scheint aber gerade mit Blick auf den Begriff der Rationalität und der Gründe (*reasons*) um eine Ausweitung des Ansatzes bemüht.

Doch leider kann auch Müller angesichts des gleichermaßen einführenden wie synoptischen Charakters seines Beitrags nicht in eine tiefere akademische Auseinandersetzung mit nicht-teleologischen Auffassungen praktischer Gründe einsteigen oder auf berechtigte – und seit der Antike bekannte – Einwände gegen die aristotelische Variante eines „ethischen Naturalismus“ eingehen. – Schade!

Am Ende des Bandes stellt sich daher der Rezensent, die mit Interesse und Vergnügen die Beiträ-

ge gelesen hat, die Frage: Wer ist eigentlich der Adressat dieses Buchs?

Dem Anlass und den Umfangsbeschränkungen entsprechend können die Beiträge nicht originelle Beiträge zur Forschung bieten – sie richten sich also nicht an Fachkollegen. Für Studierende, Schüler und die interessierte Öffentlichkeit dürften die Beiträge in ihrer Zusammenstellung jedoch thematisch zu breit gestreut sein und in der unvermeidlich aspekthaften Fokussierung auf spezifische Fragen zu wenig Rahmenstruktur bieten, um einen Einstieg in die Debatte „praktische Gründe“ zu ermöglichen. Dem expliziten Profil der Reihe, „ein klar umrissenes Thema“ zu behandeln, wird in diesem Sinne nicht entsprochen. Müller gelingt es zwar in seinem Essay, ein systematisches Band zu weben, das die Untersuchungsaspekte in einen theoretischen und methodischen Zusammenhang stellt. Aber die für Nicht-Fachkollegen erforderliche Aufbereitung des Problemkontextes – der im Falle begründungstheoretischer Fragen nicht primär ein „zentraler Bereich des individuellen und sozialen Lebens“ (Reihenprofil) ist, sondern seine theoretische Rekonstruktion und Aufarbeitung – kann im vorgegebenen Rahmen gar nicht geleistet werden.

So bleibt also der Eindruck, dass sich eine Gruppe Vertrauter vor allem nochmals wechselseitig selbst inspiriert hat – es sei ihnen vergönnt!

Christine Chwaszcza (San Domenico di Fiesole)

Christian Göldenboog, Das Loch im Walffisch. Die Philosophie der Biologie, Stuttgart: Klett-Cotta 2003, 270 S., ISBN 3-608-91991-0.

Göldenboog greift ein in mehrfacher Hinsicht äußerst aktuelles Thema auf: Ist die bisher an der theoretischen Physik orientierte Methode und die auf ihr basierende Wissenschaftstheorie auch geeignet, um biologische Erkenntnisse adäquat zu interpretieren? Unterliegt die Biologie nicht möglicherweise anderen Bedingungen der Erkenntnis, die eine Reduktion verbieten? Die Aktualität dieser Fragen rührt daher, dass die Biologie als Leitwissenschaft des 21. Jhdts. gilt – und dies nicht nur aus rein theoretischem Interesse, sondern vor allem aufgrund ihrer praktischen Relevanz für Biotechnologie und Medizin, aber auch durch das mit ihr verbundene Menschenbild für Ethik und Rechtsprechung. Bisher gibt es nur wenig Literatur, die sich damit befasst, ob die Biologie aufgrund ihres Gegenstandsbereiches nicht dem Wissenschaftsideal der Physik entspricht. Zu erinnern ist an dieser Stelle nicht nur an Kants *Kritik der teleologi-*

schon *Urteilkraft*, sondern auch an die erkenntnistheoretischen Überlegungen von E. Cassirer und an die erst 1995 erschienene *Biophilosophie* von G. Vollmer. Auch Göldenboog will nun mit seinem Buch die Differenz zwischen Biologie und Physik in Hinblick auf fundamentale Begriffe und auf das Verständnis von Wissenschaft selbst darstellen. Dabei gilt es vor allem zu zeigen, warum die Biologie prinzipiell nicht genauso mathematisch-formal verfahren kann wie die theoretische Physik und warum deshalb der nach wie vor erhobene Anspruch, eine vollständige physikalische Theorie des Universums zu liefern, wie sie etwa von S. Weinberg oder S. Hawking vertreten wird, verfehlt sein muss. Der Untertitel des Buches *Die Philosophie der Biologie* darf daher nicht zu der Annahme verleiten, die Erkenntnisse der Biologie als Naturwissenschaft würden in eine umfassendere Sicht des Lebendigen, in eine philosophische Biologie, integriert, wie sie paradigmatisch von Plessner und Jonas entwickelt wurde. Dennoch bleibt die Philosophie nicht unberücksichtigt. Kritisiert werden die Strömungen, die die Erkenntnisse der modernen Biologie überhaupt nicht berücksichtigen, sondern sich auf die Analyse zeitlos gültiger Prinzipien beschränken; hingewiesen wird auch auf Konzepte, die mit denen der modernen Biologie inkompatibel sind. Es bleibt dabei freilich bei knappen und deshalb einseitigen Hinweisen, die nicht ins Detail gehen.

Die Problematik gewinnt Konturen, indem Göldenboog zunächst die Suche der Physiker nach einer Vereinheitlichung der vier Grundkräfte, von Gravitationskraft, starker und schwacher Wechselwirkung und elektromagnetischer Kraft, darstellt. Die Geschichte der modernen Physik seit Kopernikus ist durch derart erfolgreiche Synthesen gekennzeichnet. Sie erzeugt die Hoffnung, dass eine weitere Synthese, die von Quanten- und Relativitätstheorie, schließlich zu einer Weltformel führen würde, die die Entwicklung des Universums von seinem Anfang an erklären könnte. Aber könnte aus dieser Gleichung dann tatsächlich auch die gesamte Fülle biologischer Phänomene abgeleitet werden? Diese Frage zielt ins Zentrum naturalistischer Positionen. „Existiert auf der Ebene der Atome etwas, das dem Leben entspricht? Lassen sich die Phänomene des Lebens auf einige oder ein einziges Gesetz oder auf quantenmechanische Prozesse reduzieren? [...] Lässt sich mit Hilfe einer Weltformel die Entstehung von Sexualität, die Beziehung zwischen Phänotyp und Genotyp, die Artenvielfalt, die Komplexität des Prozesses der Entwicklung eines Individuums vom befruchteten Ei bis zum Erwachsensein, das Entstehen sozialer

Systeme erklären?“ (28 f.) Weniger argumentativ, als vielmehr erzählend, mit großer Belesenheit, aber in journalistischem Stil, stellt Göldenboog nun die Positionen namhafter Physiker des 20. Jhdts. zu dieser Frage dar. So verdankt sich der Haupttitel des Buches *Das Loch im Walfisch* einer Diskussion zwischen Bohr und Heisenberg während eines Segeltörns über die Grenzen der Quantentheorie angesichts des Lebendigen, zum Beispiel eines Walfischs. Die Quantentheorie und der von Bohr eingeführte Begriff der Komplementarität wurde in der Physik zu einem Schlüsselbegriff, der die notwendige Ergänzung von sich gleichzeitig ausschließenden Eigenschaften atomarer Teilchen, Welle und Partikel, zum Ausdruck brachte. Sollte nicht, so vermuteten Bohr und Heisenberg, auch das Verhältnis von Physik und Biologie mit diesem Begriff beschreibbar sein? Dann wäre eine Reduktion der Biologie auf Physik ausgeschlossen, obwohl in die physikalische Beschreibung eines Lebewesens keine neuen Begriffe eingeführt werden müssten. Göldenboog geht dabei freilich nur auf das inzwischen widerlegte Argument Bohrs ein, dass man nicht gleichzeitig eine Zelle als Funktionsganzheit beschreiben und die genaue physikalische Kenntnis über die einzelnen Atome haben könne. Um letztere zu gewinnen, müsse man die Ganzheit zerstören und damit die Zelle töten (45). Weder die moderne wissenschaftstheoretische Debatte, soweit sie von der Reduzierbarkeit der Biologie auf Physik ausgeht, noch Göldenboog, der für die Nicht-Reduzierbarkeit plädiert, erwähnen, dass die Differenz zwischen Unbelebtem und Belebtem noch auf einem weiteren Moment beruht, das von Biologen neben Stoffwechsel, Reproduktionsfähigkeit und Mutagenität als genuines Merkmal des Lebendigen angeführt wird: Schon die einzelne Zelle als Grundeinheit des Lebendigen hat eine Sensitivität für Reize, eine Fähigkeit zur Signalperzeption, die einem Kristall nicht zukommt. Mit dieser ersten Form von Sensitivität hat sich in zunehmender Intensität das entwickelt, was der Mensch bei sich selbst als qualitative Perzeptionen, Intentionen, Werte und Ziele, kurz: als subjektives Erleben kennt. Genau dieser Aspekt des Lebendigen ist naturwissenschaftlich nicht objektivierbar. Über die Funktion qualifizierter Perzeptionen und intentionaler Akte wird vor allem in der Philosophie des Geistes inzwischen viel debattiert. Sie schon für den Bereich des Lebendigen zu thematisieren würde bedeuten, auch die biologischen Theorien kritisch zu beleuchten, die das Verhalten von Lebewesen, den Menschen eingeschlossen, auf genetische Mechanismen zurückführen wollen. Mehr als die moderne Physik ist heute die Biologie

von einem nicht nur methodischen, sondern ontologischen Reduktionismus dominiert, dessen Gültigkeit sich nicht zuletzt auch an dieser Frage bewähren müsste.

Schon die Evolutionstheorie Darwins, so argumentiert Göldenboog, unterscheidet sich in ihrer Struktur von physikalischen Theorien: Der Gang der Evolution lässt sich offensichtlich nicht in universalen Gesetzen darstellen und dementsprechend auch nicht mathematisch formalisieren und empirisch in systematisch reproduzierbaren Experimenten überprüfen. Einmalige, nicht-wiederholbare Ereignisse und die genetische Einzigartigkeit von Lebewesen sind eine unverzichtbare Bedingung. Im Stil eines Zwiegesprächs präsentiert Göldenboog die Position des Biologen E. Mayr, der in den Jahren 1937–1947 maßgeblich an der Entwicklung der so genannten synthetischen Theorie der Evolution mitgewirkt hat und seine eigene Auffassung von der Biologie als „materialistisch“ (97) kennzeichnet. Sozusagen en passant erfährt der Leser dabei viel Wissenswertes über die Geschichte der Biologie und zentrale Grundbegriffe von Darwins Evolutionstheorie. Dass die genetische Vererbung erworbener Eigenschaften auszuschließen ist, zeigte endgültig erst die Molekularbiologie in den fünfziger und sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts. Göldenboog gelingt es aufgrund seines erzählerischen Stils, die Position von Mayr mit anderen Interpretationen zu konfrontieren. Dadurch entsteht ein breitgefächertes Bild von den repräsentativen Positionen und Kontroversen in der modernen Biologie. Zu den seit Darwins Werk *Die Entstehung der Arten* vieldiskutierten Themen gehört auch die Frage, ob tatsächlich eine Vielzahl gradueller Abwandlungen zur Entstehung neuer Arten führen kann. Nicht primär die Selektion, sondern die Isolation von Lebewesen, so Mayr, sei letztlich der entscheidende Faktor. Ungeklärt bleibt jedoch auch bei dieser These, wie angesichts zahlloser kleiner Mutationsschritte zu jedem Zeitpunkt funktions- und paarungsfähige Lebewesen vorhanden sein konnten, zumal einzelne Gene, so betont Mayr, in ihrer Funktion nicht isoliert betrachtet werden können. „Die meisten Merkmale werden nicht von einzelnen Genen, sondern durch das Zusammenspiel vieler Genkombinationen bestimmt; die meisten Gene codieren auch nicht für ein, sondern für viele Merkmale.“ (84) Mayr gehört zu den Exponenten der modernen Biologie, die die Differenz zur Physik in aller Schärfe betonen: Neben dem Begriff des Gesetzes und der Bedeutung des Individuums unterscheidet sich, so seine These, vor allem der Begriff der Kausalität. „Alles, was Lebewesen betrifft, also Aktivitäten und Verhaltens-

weisen, wird immer von zwei Kausalfaktoren beeinflusst. Einmal sind das wiederum die Gesetze der Physik, dann aber das genetische Programm. [...] In dem Moment, wo etwas durch ein genetisches Programm bestimmt wird, ist es ein Lebewesen. Dort, wo kein genetisches Programm vorhanden ist, handelt es sich um unbelebte Natur.“ (98; auch 103; 110f.) Aus diesem Grund spielt die Geschichte im Sinne eines durch Einzelereignisse bewirkten Prozesses in der Biologie eine zentrale Rolle (99); eine vergleichbare Bedeutung kommt ihr in der Physik nur in der Kosmologie zu, in der man deshalb auch von der Geschichte des Universums spricht. „Ist es das erklärte Ziel der Physiker, die Natur zu beschreiben und die Erscheinungen vorherzusagen, so kann der Evolutionsbiologe keine Voraussagen treffen. Der Evolutionsbiologe beschreibt historische Phänomene.“ (112) Vor allem in diesen Passagen, die dem zentralen Anliegen des Buches gewidmet sind, wirkt sich der erzählende Stil negativ aus: Den ausgewählten Zitaten fehlt die begriffliche Präzisierung, die etwa die Idee der Naturgeschichte von der der Kulturgeschichte unterscheiden würde. Auch die Erklärung des Verhaltens von Lebewesen nur durch Wirk- und Funktionalursachen greift zu kurz, wie Mayr etwas später selbst betont. „Ein sehender Organismus kann die Absicht haben, eine bestimmte Beute zu ergreifen.“ (110; auch 111f.) Wenn Absichten und Entscheidungen das Verhalten mitbestimmen, dann ist unklar, wieso Ziele und Zwecke für die Erklärung des Verhaltens von Lebewesen irrelevant sein sollen. Auch Göldenboogs Aussage „Philosophen denken in Essenzen, in Wesenheiten“ (100) ist angesichts der Breite der philosophischen Diskussion und der unterschiedlichen Konnotationen des Substanzbegriffs allzu pauschal und erstaunt auch insofern, als Göldenboog selbst Cassirer erwähnt (56), der den Substanzbegriff in Hinblick auf einen Funktionsbegriff revidiert hat.

In den letzten beiden Kapiteln des Buches schildert Göldenboog noch einmal unterschiedliche und teilweise kontroverse Erklärungsversuche der Evolution. Er berichtet über den Versuch der Mathematisierung des Evolutionsprozesses und schildert die Entdeckung der Bedeutung des Immunsystems für die Selektion. So unterschiedliche Naturwissenschaftler wie der Populationsgenetiker Francisco Ayala, der Evolutionstheoretiker John Maynard Smith, der Soziobiologe Bert Hölldobler und der Physiker Etienne Klein kommen zu Wort, um ihre eigene Überzeugung von den Möglichkeiten und Grenzen der Physik sowie den Besonderheiten der Biologie zu präsentieren.

Zusammenfassend kann man sagen, dass das

Buch auf leicht lesbare, unterhaltsame Weise einen guten Überblick über entscheidende Etappen der Wissenschaftsgeschichte von Physik und Biologie vermittelt und sie mit dem aktuellen Diskussionsstand verknüpft. Zentrale Begriffe vor allem der Biologie werden eingeführt und ein breites Spektrum von repräsentativen Positionen überblickshaft geschildert. Wer jedoch eine stringente Gedankenführung, präzise Begriffsbestimmungen und eine sorgfältige Ausarbeitung der Differenz von Physik, Biologie und der Aufgabe der Philosophie erwartet, wird enttäuscht werden.

Regine Kather (Freiburg)

Christine Chwaszcza, Praktische Vernunft als vernünftige Praxis. Ein Grundriß, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2003, 300 S., ISBN 3-934730-71-X.

Christine Chwaszczas Buch ist in erster Linie der Versuch einer kritischen Auseinandersetzung mit den in der neuzeitlichen Philosophie dominanten, grundlegenden Vorstellungen von der Rolle der Vernunft beim Handeln. Chwaszczas Diskussion konzentriert sich um die Frage, was ein praktischer Grund sei.

Der Begriff eines praktischen Grundes ist durch eine grundlegende Ambiguität gekennzeichnet, die dadurch bestimmt ist, dass wir in unterschiedlichen Kontexten mit verschiedenen Absichten nach praktischen Gründen fragen können. Wir können einmal die Frage auf eine ganz bestimmte Handlung x einer Person P richten: Warum hat P x getan? In dieser Form richtet sich die Frage nach praktischen Gründen in erster Linie auf das, was P bewegt hat, x zu tun. Es ist eine Frage nach dem *bewegenden Grund*. Sie zielt auf eine Erklärung der Handlung und ist psychologischer oder handlungstheoretischer Natur. Ein Grund wird in diesem Zusammenhang in seiner oder wegen seiner *erklärenden Funktion* betrachtet. In anderen Zusammenhängen zielt eine Frage nach praktischen Gründen aber nicht so sehr auf eine Erklärung als vielmehr auf eine *Rechtfertigung* von Handlungen: Man fragt nicht danach, was P tatsächlich bewegt hat, x zu tun, sondern danach, ob es richtig war, x zu tun. Diese Frage ist grundsätzlich normativer oder evaluativer Natur. Gründe werden hier in ihrer oder wegen ihrer *rechtfertigenden Funktion* betrachtet.

Chwaszcza argumentiert nun, die grundlegenden Fragen der praktischen Philosophie – was praktische Gründe sind, wie sie unser Handeln bestimmen und welche Rolle die Vernunft dabei spielt

– seien in der neuzeitlichen und modernen Philosophie überwiegend mit Blick auf die oder ausgehend von der erklärenden Funktion von Handlungsgründen gestellt worden. Eine überwiegend „motivationstheoretisch“ oder „bewusstseinstheoretisch“ fundierte Konzeption praktischer Gründe könne aber weder den rechtfertigenden Charakter von Handlungsgründen noch die Rolle der Vernunft oder von Überlegungsprozessen für die Konstitution von Handlungsgründen adäquat erfassen.

Im ersten Teil ihres Buches diskutiert Chwaszcza Humes Handlungstheorie und zwei moderne Varianten (Bernard Williams und Michael Smith), die das auf Hume zurückgehende „*belief-desire* Modell“ des Handelns aufnehmen und weiterentwickeln. Im zweiten Teil werden die moralphilosophischen Konsequenzen einer humanistischen Position am Beispiel von John Mackie und Gilbert Harman untersucht und anschließend drei alternative „rationalistische“ Konzeptionen (Hare, Habermas, Nagel) vorgestellt und diskutiert, die der Vernunft eine konstruktive Rolle bei der inhaltlichen Bestimmung moralischer Normen zuschreiben. Der dritte Teil knüpft unmittelbar an die Diskussion des ersten an, indem er die Handlungstheorie des heute wohl wirkmächtigsten Vertreters eines humanistischen Handlungsmodells, Donald Davidson, vorstellt und der Konzeption von G. E. M. Anscombe (die Davidson bekanntermaßen entscheidend beeinflusst hat) gegenüberstellt.

Gegen eine Handlungstheorie humanistischer Prägung wendet Chwaszcza ein, dass die für eine solche charakteristische Einteilung der Bewusstseinszustände in affektiv/konative (*desires*) und kognitive (*beliefs*) keine geeignete Basis bilde, um Prozesse der *Selbstreflexion* zu beschreiben und zu verstehen. Zwar würde das Faktum einer sozialen Pluralität moralischer Werte und Normen in einem gewissen Sinne erklärt, der *Charakter der Relativität* moralischer Werte und Normen könne jedoch nicht adäquat und der *objektive Charakter moralischer Handlungsgründe* überhaupt nicht erfasst werden.

Rationalistische Positionen hielten dagegen zwar an dem objektiven Charakter von Wertausagen fest. Allgemeingültigkeit und Objektivität als eine Forderung der praktischen Vernunft könnten jedoch aus der motivationstheoretischen Perspektive nur auf der Basis einer Form der „Ich-Erweiterung“ hergestellt werden. Da praktische Vernunft zudem primär an formalen Regeln des vernünftigen Schließens festgemacht werde, könne man auf solche Weise nicht zu einer wirklich inhaltlichen Bestimmung der Moral gelangen, die

der Reichhaltigkeit und Differenziertheit unseres moralischen Wissens gerecht werden könnte.

Allgemein führe die „motivationstheoretische“ oder „bewusstseinstheoretische“ Perspektive regelmäßig zu einem kausalen Handlungsmodell und damit zu einer unangemessenen *Fragmentierung von Handlungszusammenhängen*, die es schwierig oder gar unmöglich mache, zeit- und situationsübergreifende Aspekte von Handlungsorientierungen und den komplexen Abwägungsprozess bei konkurrierenden Handlungsgründen oder –motiven angemessen zu erfassen. Durch die Gleichsetzung mit Absichten würden Gründe mit einer syllogistischen Struktur versehen und Handlungen vornehmlich teleologisch bestimmt. Der Vielfältigkeit möglicher Handlungsformen könne man so nicht mehr gerecht werden und Phänomene wie das multipler und einander widersprechender Gründe oder das des Handelns wider besseres Wissen könne man nicht mehr angemessen erfassen.

Handlungsbeschreibungen seien außerdem immer schon Interpretationen. Deshalb lasse sich eine klare Trennung von Körperlichem und Geistigem, wie sie in der eine kausale Handlungstheorie kennzeichnenden Trennung von Handlung und Handlungsgrund enthalten sei, gar nicht vollziehen.

Chwaszcza spürt tatsächlich entscheidende Probleme, die sich im Rahmen klassischer Theorien von Handlungsgründen ergeben, auf, und es gelingt ihr dabei durchaus, interessante Ein- und Ansichten zu Tage zu fördern. Ihre Argumentation krankt aber daran, dass sie die Opponenten, gegen deren handlungstheoretische Thesen sie sich wendet, nicht wirklich ernst zu nehmen scheint.

So konzentriert sich ihre Diskussion der Humeschen Handlungstheorie ausschließlich auf das 2. Buch des *Treatise* und Humes Theorie der Bewusstseinsinhalte, die sich heute sicher leicht kritisieren lässt. Hume hat sich mit den Fragen, von denen Chwaszcza behauptet, eine Theorie humaneischer Prägung könne sie nicht angemessen erfassen und beantworten – mit zeit- und situationsübergreifenden Aspekten von Handlungsgründen, mit Prozessen der Selbstreflexion und schließlich mit dem objektiven Charakter moralischer Normen (Institutionen) –, im 3. Buch ausführlich beschäftigt. Seine Diskussion mag nicht jeden überzeugen. Chwaszcza übergeht sie aber einfach (was u. a. auch dazu führt, dass sie Inhalt und Bedeutung von Humes Unterscheidung von direkten und indirekten Affekten nicht richtig erkennt (37) und Humes Verpflichtungsbegriff entscheidend verkürzt (67)).

Ebenso wirkt der Einwand, ein kausales Verständnis von Handlungsgründen führe zur

„Fragmentierung von Handlungszusammenhängen“ und zu einer „Dekontextualisierung der Gründe personalen Handelns“ (253), vor dem Hintergrund von Davidsons holistischer Konzeption der „radikalen Interpretation“ etwas überraschend. Chwaszcza geht – trotz ihrer eigenen Betonung des interpretativen Charakters der Rede über Handlungsgründe – auf diese grundlegende Konzeption Davidsons mit keinem Wort ein.

Die entscheidende Schwäche von Chwaszczas Buch liegt aber nicht so sehr in ihrer im Übrigen durchaus aufschlussreichen kritischen Diskussion gängiger handlungstheoretischer Positionen, sondern darin, dass es ihr letztlich nicht gelingt, den kritisierten Positionen eine angemessene theoretische Alternative gegenüberzustellen. Die Kernpunkte ihrer positiven Aussagen sind:

1. *Praktische Gründe* sind keine mentalen Ereignisse, sondern Orientierungspunkte personalen Handelns, die der Koordination, Integration (durch Bewertung und Ordnung konfligierender Handlungsmotivationen) und Strukturierung von Handlungszusammenhängen dienen. Sie beziehen sich auf relevante Aspekte individueller und sozialer Praxis, sind grundsätzlich Überlegungen und Reflexionsprozessen zugänglich und können intersubjektiv nachvollzogen und anerkannt werden.

2. Vernünftige Gründe sind solche, die sich rechtfertigen lassen. Rechtfertigung ist dabei das Ergebnis einer *Reflexion* mit grundsätzlich interpretatorisch-hermeneutischem Charakter: Individuelle und soziale Praxis werden in einen kohärenten sinnhaften Zusammenhang gestellt. Moralische Überzeugungen sind im Rahmen eines solchen *kohärenztheoretischen Ansatzes* nicht als mögliches Ergebnis eines theoretisch beschreibbaren Rechtfertigungsverfahrens gerechtfertigt, sondern allein dadurch, dass sie praktische Interessen, theoretische Überzeugungen und evaluative Orientierungen in konsistenter und semantisch sinnvoller Weise miteinander verknüpfen.

3. Werte und Normen haben – auch wenn sie kein *fundamentum in re* haben – insofern *objektiven* Charakter, als sich die hermeneutische Interpretation auf öffentlich zugängliche Manifestationen einer Praxis richtet und es subjektunabhängige Kriterien der Beurteilung der Richtigkeit oder Falschheit von moralischen Aussagen gibt. Gleichwohl sind divergierende begründete Interpretationen möglich, was die Nichtkonvergenz und Relativität moralischer Überzeugungen erklärt.

Diese Hauptthesen mögen auf den ersten Blick verheißungsvoll klingen. Ohne eine genauere Klärung, wie man sich denn eine Interpretation einer

Praxis vorzustellen habe, woran man die Kohärenz praktischer Interessen, theoretischer Überzeugungen und evaluativer Orientierungen festmachen kann oder worin der diskursive Charakter praktischer Reflexion besteht, sind sie jedoch weitgehend leer. Chwaszcza klärt diese Fragen nicht nur nicht, sie behauptet gar, dass sich ihre Konzeption grundsätzlich „nicht in informativer Weise abstrakt-theoretisch darstellen“ lasse (285; vgl. auch 195). Wer Philosophie für ein systematisches und methodisch geführtes Unterfangen hält, wird sich damit kaum zufrieden geben können.

In der gegebenen Form wirft Chwaszczas Konzeption eher Fragen auf als solche zu beantworten. So stellt sich etwa angesichts der Betonung des „normativ kritischen Potentials“ praktischer Reflexion die Frage, welches Gewicht denn der Einzelne seinen subjektiven Werterwägungen gegenüber den Anforderungen der Gesellschaft beimessen darf. Diese Frage lässt sich nicht durch Kohärenzkriterien beantworten. Es ist in der Tat eine moralische Frage, aber man kann sie auch nicht mit dem Hinweis auf eine Praxis beantworten, um deren Gewicht bei der Beantwortung solcher Fragen es ja gerade geht. Was Chwaszcza als eine Stärke ihrer eigenen Position ansieht, dass sie nämlich nicht auf eine bestimmte Form des Relativismus festgelegt ist, sondern verschiedene Formen der Relativität in der Geltung moralischer Normen erfassen kann (vgl. § 8), ist in Wirklichkeit nur eine eklatante Schwäche, die darin besteht, dass sie Relativität nur feststellt, ohne ihren Ursprung, ihren Charakter und ihre Berechtigung wirklich bestimmen zu können.

Im Übrigen klammert Chwaszczas Ansatz natürlich genau diejenigen Fragen aus, deren Beantwortung den Ausgangspunkt der von ihr kritisierten „bewusstseinstheoretischen“ und „motivations-theoretischen“ Ansätze einer Theorie praktischer Gründe bilden, allen voran die Frage, was es heißt, dass ein rationales Individuum aus (guten) Gründen handelt. Chwaszcza scheint dies gerade als Stärke ihrer Position zu verstehen, wenn sie auf einer Trennung von moralpsychologischen Fragen und „vernunfttheoretischen“ Überlegungen besteht (190), der Wertepistemologie eine Beschränkung auf Fragen des substanziellen Gehalts von Werturteilen verschreibt (116) und Ethik und Moralphilosophie am Ende auffordert, sich nun „ohne bewusstseinstheoretische oder prozedurale Umwege der Praxis zuzuwenden“ (285). Das wäre alles sehr viel überzeugender, wenn es gelänge, eine tragbare philosophische Perspektive für einen solchen Weg aufzuzeigen.

Bernd Lahno (Duisburg)

Kristina Engelhard (Hg.), *Aufklärungen. Festschrift für Klaus Düsing zum 60. Geburtstag (= Philosophische Schriften, Bd. 47)*, Berlin: Duncker & Humblot 2002, 212 S., ISBN 3-428-10772-1.

I.

Klaus Düsing setzt sich in seinem systematischen Werk *Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität* (München 1997) kritisch mit Grundtypen von Einwänden auseinander, die im 20. Jahrhundert gegen Selbstbewusstseinskonzeptionen vorgebracht wurden. Dieses Werk wirft Licht auf den empirisch-psychologischen, den gesellschaftstheoretischen und ontologischen Einwand sowie auf Einwände aus den Reihen der Verfechter der analytischen Philosophie, auf den Einwand der unendlichen Iteration oder den Zirkel einwand sowie auf die subjektkritischen Positionen der Gehirnforschung. Der Autor stellt in diesem Werk eine Skala von Selbstbewusstseinsmodellen in einem idealgenetischen Zusammenhang vor und legt dar, Selbstbewusstsein sei in jedem Fall „sich ganz gegenwärtig“. Düsing hat in seinem systematischen Werk eine neue Theorie konkreter Subjektivität entwickelt, die den Dialog zwischen der Philosophie und der Hirnforschung vorantreiben könnte.

Seit einiger Zeit mehren sich öffentliche Stellungnahmen von Neurophysiologen und Neuropsychologen. Die breite Akzeptanz des Materialismus verschiedener Schattierungen und des Physikalismus durch namhafte Gehirnphysiologen und Verfechter der analytischen Philosophie lässt es Düsing für geboten erscheinen, darauf hinzuweisen, dass der Materialismus, der sich immer wieder auf die Erfahrung berufe, empirisch nicht hinreichend erwiesen sei. Ungeklärt bleibe in vielen Untersuchungen die realgeschichtliche Ausbildung des menschlichen Gehirns und des menschlichen intelligenten Vorstellens und Handelns. Düsing bemerkt, die Verfechter des Materialismus und des Physikalismus stützten sich fast ausschließlich auf einen beschränkten Phänomenbereich. Die erfahrbaren sinnlichen Wahrnehmungen und Einstellungen böten den Wissenschaftlern noch keine gesicherte Grundlage für die Behauptung, dass die Annahme eines einheitlich handelnden Selbst und die Rede von Freiheit und Verantwortung sachlich nicht gerechtfertigt seien.

In zahlreichen Studien und Vorträgen, auch in seinem Buch *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel* (Stuttgart/Bad Cannstatt 2002) hat Düsing mit

Nachdruck darauf hingewiesen: Wer die Existenz des die Einheit stiftenden Selbst bestreite, leugne damit jede Erinnerung daran, dass wir uns in früheren Situationen unseres Lebens als nach einheitlichen Gesichtspunkten denkende und handelnde Menschen erfahren haben. Wer dies nicht anerkenne, lasse auch nicht gelten, dass wir uns in der Gegenwart und in der Zukunft darum bemühen werden, nach einheitlichen Gesichtspunkten zu denken und zu handeln. Die Beurteilung der verwickelten und auch der einfachen Handlungsverläufe unseres Lebens, unsere moralischen Bedenken und unsere Gewissensentscheidungen, auch unsere juristischen Entscheidungen wären ohne jede gesicherte Grundlage, gingen wir nicht in unserem Denken und Handeln von der Identität und Selbstbezüglichkeit unseres Selbst aus. Auch der Materialist sei auf „eine Art von Selbstbezüglichkeit des denkenden Selbst“ (18) angewiesen.

In *Subjektivität und Freiheit* stellt der Autor heraus, in den subjektkritischen Theorien der Gegenwart werde auf der Grundlage der empirischen Erkenntnisse der Gehirnphysiologie zwar bestimmt, was unter ‚Gehirn‘ zu verstehen sei; was aber ‚Selbstbewusstsein‘ oder ‚Geist‘ im Unterschied zu ‚Bewusstsein‘ bedeute, bleibe in vielen zeitgenössischen Untersuchungen „weniger bestimmt, unscharf oder vage ...“ (11). Düsing legt den Gehirnphysiologen, aber auch den Philosophen unserer Zeit dringlich nahe, der wissenschaftliche und philosophische Diskurs müsse für eine kritische Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen und innovativen Einsichten der hochdifferenzierten Subjektivitätstheorien der klassischen Philosophie von Kant bis Hegel und der Phänomenologie offen bleiben. Das Programm der idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins enthalte eine Fülle von Erkenntnissen und Einsichten, die in den Diskurs über eine neue Theorie von Selbstbewusstseinsmodellen eingebracht werden sollten. Es gelte nicht, „sie lediglich zu übernehmen, sondern sie in neuen Problemhorizonten, die nicht die ihren waren, fruchtbar zu machen“ (32).

II.

Kristina Engelhard möchte das von ihr herausgegebene Buch *Aufklärungen* als eine Hommage an Klaus Düsing verstanden wissen. Das Buch gliedert sich in vier Kapitel. Das erste Kapitel trägt die Überschrift: „Aufklärungen der Metaphysik“. Den Band eröffnet Dirk Fonfara mit dem Beitrag „Aristoteles' Erste Philosophie: universalistische oder paradigmatische Ontologie?“. Aristoteles bietet in

seiner *Metaphysik* verschiedene scheinbar unvereinbare Bestimmungen zur Ersten Philosophie, die in der Forschung eine viel beachtete Kontroverse über den Gegenstand der *Metaphysik* ausgelöst haben.

Fonfara geht in seinem Beitrag zunächst auf die Textgestalt der *Metaphysik* ein und bemerkt, dass der überlieferte Text dieser Schrift „unfertig und systematisch durchaus nicht abgerundet [...]“ (19) sei. Die bisweilen recht kurzen Darlegungen erinnerten an die Zusätze und Nachträge mancher unveröffentlichter Vorlesungsmanuskripte und stützten die Annahme, dass sich Aristoteles längere Zeit mit bestimmten Problemen eingehend beschäftigte und über verschiedene Problemlösungen nachdachte.

Fonfaras besondere Aufmerksamkeit gilt dem Problem der Struktur des Geltungsbereichs der Ontologie. Die Untersuchungen führen zu dem Ergebnis: Aristoteles habe von Platon den ontologischen Terminus ‚Ousia‘ übernommen, modifiziert und differenziert. Die wissenschaftliche Einheit der Ersten Philosophie habe der Stagirit in einer doppelten Pros-Hen-Relation für alles Seiende fest begründet. Aristoteles sei der Versuch gelungen, „eine universalistische Ontologie mit einer paradigmatischen, teleologisch ausgerichteten und in einer doppelten Pros-Hen-Relation fundierten Ontologie zu verbinden [...]“ (37).

Wie spannungsreich das Verhältnis von Geist und Materie am Anfang der neueren Philosophie war, zeigt Kristina Engelhard in ihrem Beitrag „Rationalistischer Monismus und Leibniz' Theorie der Materie“. Die Vf. geht in diesem Beitrag der Frage nach, ob Leibniz eine gut begründete Theorie der Materie entwickelte, die es ermöglichte, das Körperliche in Monaden zu fundieren. Engelhard nennt die Argumente, die Leibniz gegen Descartes' Substanzdualismus vorbrachte, und weist auf Probleme hin, vor die ein rationalistischer Monismus sich gestellt sieht.

Ausführlich legt die Vf. dar, Leibniz' Theorie der Materie markiere den Übergang von der Physik zur Metaphysik. Der Zusammenhang von Materie und Entelechie wie auch der von Körper und Monade werde von Leibniz in einer metaphysisch begründeten Bewegungslehre bestimmt. Engelhard drängt sich im Verlauf ihrer Untersuchungen der Eindruck auf, dass Leibniz bei dem Versuch einer dynamischen Differenzierung von Kraftformen „zumindest einen Prinzipialdualismus“ (50) konzipierte. Die Vf. geht auf das Problem der Reduktion der Materie auf die individuelle, unkörperliche Substanz ein und lenkt die Aufmerksamkeit auf das Dilemma, in das die Interpretation

der Rede vom Aggregatcharakter der Körper gerät.

III.

Das zweite Kapitel präsentiert zwei Beiträge zum Thema „Aufklärungen des Idealismus“. Einem Klassiker unter den philosophischen Problemen widmet sich *Dietmar H. Heidemann* in seiner Abhandlung „Anschauung und Begriff. Ein Begründungsversuch des Stämme-Dualismus in Kants Erkenntnistheorie“. Heidemann stellt in seiner Problemexposition fest, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* mit der Zweiteilung der transzendentalen Elementarlehre in die transzendente Ästhetik und die transzendente Logik die Dichotomie von Begriff und Anschauung geradezu zum Strukturprinzip der kritischen Philosophie erhoben habe; eine explizite Begründung dieses Strukturprinzips biete Kants erstes Hauptwerk allerdings nicht. Mit dieser Feststellung gibt Heidemann sich nicht zufrieden.

Der Vf. sieht eine Möglichkeit, die Trennung von Anschauung und Begriff in Kants *Kritik der reinen Vernunft* zu legitimieren. Er beschreitet den Weg der Erörterung der drei folgenden Thesen: Rezeptionsthese, Plausibilitätsthese und Rekonstruktionsthese. Jede dieser drei Thesen hat, wie Heidemann bemerkt, ihre entwicklungsgeschichtliche und ihre systematische Berechtigung. Hinsichtlich des Begründungsproblems des o. a. Erkenntnis-Dualismus schreibt Heidemann der Rezeptions- und der Plausibilitätsthese keinen hohen argumentativen Wert zu. Sehr viel höher schätzt er die Überzeugungskraft der Argumentation für die Rekonstruktionsthese ein. Heidemann legt dar, die Unterteilung des Erkenntnisvermögens habe Kant aus der Leibniz-Wolff-Tradition übernommen und kritisch umgedeutet. Kant sei zu der Überzeugung gelangt, dass die Trennung von Anschauung und Begriff aus erkenntnistheoretischer Sicht als ein anthropologisches Faktum gelten könne. Die Plausibilität der Dichotomie von Anschauung und Begriff habe der Königsberger Philosoph in seinem ersten Hauptwerk zunächst vorausgesetzt; die theoretische Berechtigung dieser Dichotomie sei von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* rekonstruktiv nachgewiesen worden. Heidemann weist in seiner gründlichen Analyse auch auf die Schematismus-Problematik hin.

Rainer Schäfer untersucht in seinem Beitrag „Transzendental-kritischer und metaphysischer Idealismus in den frühen Konzeptionen Fichtes und Schellings“ einige der grundlegenden Diffe-

renzen, die sich in den frühen Schriften und im Briefwechsel der beiden Philosophen finden. Schäfer teilt mit, dass die beiden Denker seit 1795 annahmen, dieselbe Idealismuskonzeption zu vertreten. Beide hätten sich als konsequente Vollender der kritischen Philosophie Kants betrachtet. Die methodischen und sachlichen Differenzen, die die frühen Schriften Fichtes und Schellings offenbaren, seien den beiden Denkern erst seit 1800 deutlich bewusst geworden. Die wechselseitige sachliche Kritik, die 1800 einsetzte, sei seit 1801/02 einer zunehmend polemischen und persönlichen Auseinandersetzung gewichen.

Die späte Phase dieser deutlich polemischen Auseinandersetzung blendet der Vf. aus. Ihm ist daran gelegen, insbesondere die implizite und indirekte Kritik Fichtes an Schelling in der *Ersten Einleitung* zu untersuchen. Schäfer richtet sein Augenmerk auf Schellings Konzeption von Idealismus und Dogmatismus und auf Fichtes Gegenentwurf und stellt fest, Fichte habe in seiner frühen Konzeption der Transzendentalphilosophie und in der Darstellung des Verhältnisses von Idealismus und Dogmatismus dem Absoluten keine besondere Bedeutung beigemessen. Schelling habe das Absolute als Grund der Erfahrung konzipiert. Die endliche, nicht-metaphysische Bestimmung des transzendentalen Ich bei Fichte nehme Schelling zunächst nur zur Kenntnis. Der spätere Schelling spreche im Hinblick auf die endliche Bestimmung transzendentaler Prinzipien beim frühen Fichte ausdrücklich von einem Abfall vom Absoluten.

IV.

Das dritte Kapitel ist mit der Überschrift versehen: „Aufklärungen des Geistes“. Zunächst erklärt *Christian Hanewald* in seinem Beitrag „Externalismus der Bedeutung und des Geistes“ den Begriff ‚Externalismus‘. Sodann beschreibt er das Ziel externalistischer Untersuchungen. Ausführlich geht der Autor auf Hilary Putnams Auseinandersetzung mit idealistischen Ansätzen und auf dessen Ausführungen zu seiner eigenen Bedeutungstheorie ein. Dabei befasst sich Hanewald besonders mit Putnams *The Meaning of Meaning*. Auf die leichte Abwandlung mancher Prämissen in Putnams *Representation and Reality* deutet der Autor in einer Fußnote hin. Hanewald prüft die Theorie-Ansätze und Grundüberzeugungen dieses Philosophen und stellt fest, dass Putnam in seiner Kritik der „traditionellen“ Positionen auf der Ebene semantischer Theorie die idealistischen Ansätze zu überwinden und an deren Stelle seine realistische

und zugleich externalistische Bedeutungstheorie zu setzen versuche. Tyler Burge habe eine Version des Externalismus geboten, die viele Parallelen, aber auch Differenzen zu Putnams Theorie aufweise. Hanewald erläutere Burges Ansätze und verdeutlicht die Abgrenzung, die dieser Denker gegenüber Putnam vornimmt.

Tobias Schlicht bemerkt in seinem Beitrag „Das Verhältnis von Geist und Gehirn in der Kontroverse zwischen Dennett und Searle“, die Philosophie des Geistes habe zahlreiche materialistische Erklärungsversuche geboten, aber „weder eine adäquate begriffliche Einordnung des Geistes in eine naturalistische Theorie noch eine konkrete naturwissenschaftliche Beschreibung geistiger Phänomene“ (135) zustande gebracht. Die zeitgenössische Philosophie des Geistes sei durch mindestens zwei neuere Entwicklungen geprägt: Umfangreiche Fortschritte in den Neurowissenschaften schafften heutzutage die Voraussetzungen für differenziertere naturwissenschaftliche und philosophische Aussagen über das Bewusstsein. Die Erfindung des Computers habe den philosophischen Diskurs stark beeinflusst.

Schlicht führt aus, Daniel Dennett vertrete in seinem Computermodell die These, wonach der „Geist nichts weiter als ein Computerprogramm sei, das auf der ‚hardware‘ des Gehirns implementiert ist“ (136). Einen der schärfsten Kritiker habe Dennett in John Searle gefunden, der sich bereits vor zwei Jahrzehnten auf der Grundlage seines Gedankenexperiments des ‚Chinesischen Zimmers‘ gegen dieses Computermodell aussprach. Schlicht geht auf dieses viel diskutierte Argument im Zentrum der Kontroverse zwischen Dennett und Searle ein und zeigt, dass beide Denker in ihren Darlegungen jeweils von ihren eigenen Theorien über Intentionalität und Bewusstsein ausgehen und keine gemeinsame Basis in ihrer Kontroverse finden.

V.

Das letzte Kapitel des Buches bietet zwei Beiträge zum Thema „Aufklärungen der Kunst“. In dem Beitrag „Hölderlins und Hegels Deutung von Sophokles‘ ‚Ödipus‘ und ‚Antigone‘“ lenkt Anja Solbach die Aufmerksamkeit auf das geschichtliche Denken Hölderlins und Hegels. Die Vf. ruft in Erinnerung, dass sowohl Hölderlin als auch Hegel in ihrer Auseinandersetzung mit der antiken Tragödie der Frage nach dem Verhältnis des Selbstbewusstseins zum Göttlichen oder Absoluten besondere Beachtung schenkten. Die Vf. bemerkt, diese Frage habe für den Dichter wie für den Philosophen in

metaphysischer und in erkenntnistheoretischer Hinsicht Bedeutung gehabt. Hölderlin und Hegel hätten in ihrer gemeinsamen frühen Zeit die Überzeugung geteilt, dass allein die Kunst, insbesondere die Dichtkunst, ein Erfassen des Göttlichen ermögliche. In den tragischen Schicksalen des Ödipus und der Antigone offenbare sich für beide Denker eine metaphysische Struktur, „die [...] geschichtlich geprägt ist“ (182). Die Tragödie erhalte aber mit ihrer Einbettung in Hegels philosophisches System für den Philosophen eine andere Gewichtung als für den Dichter. Hölderlin und Hegel gingen in ihrer Beschäftigung mit der griechischen Tragödie verschiedene Wege und kamen deshalb auch zu unterschiedlichen Ergebnissen. Solbach stellt die unterschiedlichen Auffassungen von Hölderlin und Hegel im letzten Teil ihres Beitrags gegenüber.

Morteza Ghasempours Abhandlung „Artistische Seinsweise versus nihilistisches Bewusstsein in Nietzsches Denken“ wirft Licht auf Nietzsches philosophische Intuitionen und die Mitteilungsmethodik dieses Denkers. Ghasempour vermittelt dem Leser die Erkenntnis, dass der sprachliche Nuancenreichtum, die dichterisch-metaphorische Diktion und die gedankliche Widersprüchlichkeit in Nietzsches Schriften „notwendige Momente eines aufklärerisch-systematisch intentionierten philosophischen Denkens bilden [...]“ (186), das – um der Wahrung der geistigen Freiheit des Menschen willen – jede Art von beruhigenden Letztbegründungen und exegetischen Finaldeutungen verwirft.

Die vermeintlich unsystematisch vorgetragenen Gedankenfragmente und philosophischen Schriften Nietzsches deutet der Vf. als kunstvolle Variationen eines und desselben Hauptthemas: das Problem des Nihilismus. Ghasempour betont, dass Nietzsche bei der Verwendung des Begriffs ‚Nihilismus‘ nicht an die subjektive Geisteshaltung des einzelnen dachte, sondern den geschichtlich entstandenen Epochenzustand vor Augen hatte. In Nietzsches Programm zur Überwindung des Nihilismus werde der Kunst eine zentrale Rolle zuerkannt. Die Kunst sei für Nietzsche eine Seinsweise, die sich prinzipiell von den herkömmlichen nihilistischen Weltvergewisserungsweisen unterscheide. Nietzsche habe erkannt, dass die Menschen mit der Entwicklung abstraktiv-definitiver Modi sprachlich-wissenschaftlicher Welterfahrung die Unmittelbarkeit der anfänglichen Gegebenheit der Welt preisgegeben haben. Die Kunst könnte nach Nietzsche „aufgrund ihrer Möglichkeit einfacher Anschauung und intuitiven Innewerdens den Menschen wieder in die Nähe der Welt“ (200) rücken.

VI.

Das vorliegende Buch versammelt acht chronologisch und systematisch geordnete, gut lesbare Beiträge zur Geschichte der Metaphysik, zum deutschen Idealismus, zur Philosophie des Geistes und zur Kunst. Den Band beschließt ein Anhang, in dem die Herausgeberin mit einem Verzeichnis der Schriften von *Klaus Düsing* der Leserwelt einen Einblick in das vielfältige Wirken dieses Kölner Philosophen, Forschers und Hochschullehrers gewährt. Ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren, die mit diesem Band ihre philosophische Verbundenheit mit Klaus Düsing ausdrücken und dem Gelehrten zu seinem 60. Geburtstag eine Freude bereiten wollten, fügt die Herausgeberin hinzu. Kristina Engelhard, wie auch den Autorinnen und Autoren der o. a. Beiträge gebührt Dank für ihre Hommage an Klaus Düsing.

Das philosophische Wirken dieses Gelehrten lässt sich, wie Engelhard treffend bemerkt, durch den Begriff ‚Aufklärung‘ kennzeichnen. Für Düsings theoretische Konzeption ist die Autonomie des Subjekts unverzichtbar. Düsings Philosophieren fördert diese Autonomie. Mit seinem methodischen Anspruch auf Klarheit und mit der Entschlossenheit, die historischen Verwurzelungen philosophischer Argumente freizulegen, vorurteilsfrei zu beurteilen und in ihrer systematischen Bedeutung zu erfassen, leistet Klaus Düsing seit Jahrzehnten in vielfältiger Weise Aufklärungsarbeit. Die o. a. Beiträge zeugen von der Bereitschaft und Fähigkeit der Autorinnen und Autoren, das aufklärerische Anliegen ihres Lehrers fortzuschreiben.

Wolfgang Farr (Maintal)

Alwin Letzkus, Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas (= Phänomenologische Untersuchungen, Bd. 15), München: Wilhelm Fink 2002, 478 S., ISBN 3-7705-3620-7.

Weder Jacques Derrida noch Emmanuel Levinas sind aus der gegenwärtigen philosophischen Landschaft wegzudenken. In je eigener Weise gaben und geben sie nicht nur der Philosophie unserer Zeit Impulse des Denkens. Das Verhältnis beider französischen *maitre-penseurs* zueinander und zu ihren Wurzeln in den Freiburger Denkern Edmund Husserl und Martin Heidegger zu klären ist die Absicht des Buches von Alwin Letzkus. Wiewohl auf den ersten Blick die beiden sinntragenden Begriffe des Titels jeweils Derrida und Levinas eindeutig zuge-

ordnet werden können, ist es ein Ergebnis des Buches zu zeigen, dass und wie die Derridasche „De-konstruktion“ Eingang in das Denken Levinas' findet und die Levinassche „ethische Passion“ auch Derrida erreicht. Das verbindende Dritte dabei ist „der/das Andere“, welcher/welches für Levinas und Derrida Ausgangspunkt des Denkens ist.

Das Buch von Letzkus zeichnet sich zunächst durch seine klare Gliederung aus. Das erste Kapitel (25–67) handelt davon, wie Derrida „über die Grenzen der Phänomenologie“ Husserls hinausgeht und so erstmals seine eigene Position des Denkens findet. Das zweite Kapitel (135–194) zeigt, wie Levinas „das Rätsel des Menschlichen jenseits der Phänomenologie“ angeht, und zwar in Abgrenzung von Husserls Bewusstseinsphilosophie. Nachdem die grundlegende Bedeutung Husserls für Derrida und Levinas aufgewiesen wurde, untersucht der Vf. im dritten Kapitel das Verhältnis von Levinas zu Heidegger unter der Hinsicht der „ethische[n] Herausforderung der Ontologie“ (195–292) sowie das Verhältnis von Derrida zu Heidegger, hier vor allem im Blick auf die Frage nach der Bedeutung der „Anwesenheit“ für das Denken (293–344). Das letzte Kapitel weist auf, wie sich die Denkwege von Levinas und Derrida im Begriff des Ethischen kreuzen (346–457).

Die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden erschöpfen sich weder in ihrer Verwurzelung in der „jüdischen Tradition“ noch in ihrer Herkunft von Husserl und Heidegger (21). Husserl und Heidegger gelten für den Vf. wie auch für die beiden französischen Protagonisten als vorläufige Endpunkte der Tradition der Metaphysik oder der „Onto-Theo-Teleologie“ (449). Diese Tradition werde von Derrida als ein „Denken der Präsenz“, von Levinas als ein „Denken des Selben“ vorgestellt; sie habe ihren Anfang in der parmenideischen Fassung des „Seienden“ sowie ihren Höhepunkt in der Identitätsphilosophie Hegels (15 ff.). Levinas und Derrida, so der Vf., blickten jedoch auch auf eine Geschichte der Versuche zurück, die Metaphysik zu überwinden. Diese Bemühungen hätten ihre letzte Radikalisierung im Denken von Gilles Deleuze und Michel Foucault erfahren, und sie verabschiedeten nicht nur den „Humanismus“ und das „Subjekt“, sondern jede Orientierung im Denken: „Dies also schienen die Alternativen, zwischen denen es zu wählen galt: Auf der einen Seite das ewige Kreisen im immer Selben einer Totalitätsphilosophie, in der die Rede von Wahrheit und Sinn dem Verdacht ausgesetzt war, sich mit der Macht und Gewalt gemein zu machen; auf der anderen Seite der Gang durchs Labyrinth, in dem alles auf anderes und immer wieder anderes verwies und in der Rede Wahrheit

und Sinn überhaupt gar keine Bedeutung mehr hatten“ (17). Das bleibende Verdienst von Levinas und Derrida sei es nun, angesichts dieser „aporetischen Situation“ einen „dritten Weg“ jenseits der Alternativen eingeschlagen zu haben, und so in je eigener Weise „so etwas wie eine letzte[] Maßgabe, Orientierung oder Verbindlichkeit für das Denken selbst“ (18) gerettet zu haben.

Letztkus schildert die Auseinandersetzung Derridas mit Husserl ausgehend von seiner Magisterarbeit (*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*) über die sprachphilosophische Analyse in *De la grammatologie* bis hin zur Abhandlung *La voix et le phénomène*. Die Kritik Derridas an Husserls „Idealismus“ gründe in dessen „gescheiterten Bemühungen, durch eine ständig erneuerte Ausweitung der Reduktion die Genese von Sinn in der reinen Idealität einer ‚originalen Urstiftung‘ festzustellen und damit stillzulegen“ (69). Vor allem aber die Überlegungen Derridas zum „Problem des Zeichens“ nicht zuletzt bei Husserl führen Derrida zur „Grammatologie“ als einer (Gegen-)Wissenschaft, welche den Logophonozentrismus der abendländischen Tradition zu dekonstruieren helfe, und schließlich zur „différance“ (122–127), dem Kerngedanken Derridascher Dekonstruktion.

Auch das Denken von Emmanuel Levinas nimmt seinen Ausgang von der Begegnung mit Edmund Husserl, den er persönlich noch in Freiburg gehört hat (1928/29) und dessen Dissertation Husserls Theorie der Anschauung zum Gegenstand hat (135). Von der Intentionalität des Bewusstseins über die Intentionalität des Sinnlichen führe der Denkweg von Levinas zur „Berührung des Anderen“. Der Andere als Anderer, wie er mir „als Gesicht“ (169) erscheint, wird für Levinas zum grundlosen Grund der Ethik. Unter anderem durch die Auseinandersetzung mit dem Sprach-Denken von Maurice Merleau-Ponty kann sich Levinas von der „Sprache“ der Husserlschen Phänomenologie lösen (178 ff.), und er findet einen inkarnierten Sinn „jenseits des Seins“. Levinas kann „die ontologischen und phänomenologischen Grenzen der Welt überschreiten hin zu einem Denken des Anderen in seiner Differenz, die zugleich eine ‚Nicht-Indifferenz für den Anderen ist‘ [...]“ (193).

Für Levinas, der von sich sagt: „[...] ich bin zu Husserl gegangen und ich habe Heidegger gefunden“ (197, Anm. 9), ist die Begegnung mit Heidegger entscheidend. Er ist für ihn der Endpunkt der Metaphysik, jener Tradition, die für ihn einen „ontologischen Imperialismus“ darstellt (195), die mit Macht und Gewalt den Anderen sich unterordne und ihn schließlich auslösche (vgl. *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München 1987, 57). Ob-

wohl Heidegger und Levinas mit dem Versuch der Überwindung der Metaphysik einen gemeinsamen Ausgangspunkt haben (199–206), löst sich Levinas früh von den Heideggerschen Vorgaben. Die Sorge um das Selbst und der Sinn dieser Sorge, der nach Heidegger im „Sein zum Tode“ seine höchste Verdichtung erfährt, lasse das Selbst als ein „Epiphänomen des Seins“ (216) erscheinen, „es ist daher nicht mehr als eine bloße Adverbialität in diesem verbalen Seinsgeschehen“ (ebd.). Für Levinas rückt an Stelle der Sorge um sich die Sorge um den Anderen, den Tod des Anderen (255 ff.). Die Fragen nach dem Tod und der Zeit sind auf das Engste mit der Frage nach dem Anderen verbunden: „Mit Levinas' Konzeption der Zeit, die sich in kritischer Absetzung gegen die aus dem Sein-zum-Tode erschlossene ‚ursprüngliche Zeitlichkeit‘ des Daseins zu entwickeln versucht, wird daher seine Auseinandersetzung mit der heideggerschen Philosophie in ihr eigentliches Zentrum gelangen“ (253). Levinas setzt dem Denken des Abendlandes, für welches der Mythos des Odysseus steht, der nach seinen Abenteuern, die nur „imaginär erscheinen“, lediglich zu sich selbst zurückkommt, das jüdische Denken entgegen. Stellvertretend für dieses steht der Mythos von Abraham, welcher sein Vaterland verlässt, „um nach einem noch unbekanntem Land aufzubrechen“ und nie mehr in seine Heimat zurückzukehren (222 f., vgl. 226, 280, 291, 305).

Obwohl Levinas bereits in *Totalität und Unendlichkeit* – wie übrigens schon Heidegger – um die Schwierigkeit, der Metaphysik zu entkommen, weiß, ohne ihr im Modus der Negation erneut zu verfallen, wirft Derrida in einer seiner frühesten Schriften (*Metaphysik und Gewalt*), die sich mit dem Denken von Levinas auseinandersetzt, diesem vor, genau in jener Negativität zu verharren und so noch einmal den Totalitätsgestus der Ontologie zu wiederholen (291–306). In Radikalisierung des Versuchs von Levinas und in gleichzeitiger Abgrenzung von diesem entwickelt Derrida seine Geste der „Dekonstruktion“, mit welcher er die Logik der bloßen Negation, d. h. der „Destruktion“ überwindet. Mit seiner doppelten Strategie strebt Derrida in ein Jenseits von Ja und Nein. Einerseits werden die „klassischen philosophischen Gegensätze“ mittels einer Umkehrung gestürzt“ (307), andererseits werden diese Begriffe verschoben und entstellt. In dieser zweiten Geste „wird das markiert, was sich aus der Inversion der vorangegangenen Ordnung als subversives Element herausbildet zu einem neuen ‚Begriff‘ und darum auch nicht mehr von dieser Ordnung her verstehbar ist: das also, was Derrida mit *différance*/(*Ur-Spur*) – und je nach Kontext – auch (*Ur-*)*Schrift*, *Supplement*, *Pharmakon*, *Hy-*

men, Pas etc. zu beschreiben versuchen wird“ (308). Mit diesem „Begriff“ gelingt es Derrida – so Letzkus –, wie in der abgründigen Bewegung einer erlöschenden Spur, das ganze System metaphysischer Oppositionen zu durchziehen und dessen übliche Anordnung zu zerrütten (ebd.).

Da nun das Denken von Levinas seit seinem Beginn durch eine „ethische Passion“ gegenüber dem Anderen ausgezeichnet sei und Derridas Gedanke früh seine dekonstruktivistische Logik in aller Radikalität gedacht habe, kann es in der Begegnung beider Denker zur Ausbildung einer dekonstruktivistischen Ethik des Anderen kommen. Der Eine durchkreuzt den Denkweg des Anderen. Sie begegnen einander, bleiben einander fern. Levinas unterstreicht „die erstrangige Bedeutung der von Derrida gestellten Fragen“ (345) und verleiht seiner „Freude über den Kontakt im Herzen eines Chiasmus“ entschiedenen Ausdruck (ebd.). Letzkus zeigt nun, wie es im Werk von Levinas einerseits zu einer „dekonstruktivistischen Wende“ (352) kommt, und andererseits das zunächst rein subversiv anmutende Werk Derridas eine ethische Kehre erfährt, so dass dieser mit besonderem Blick auf die Ethik von Levinas schließlich sagen kann: „Ich weiß nicht ... Angesichts eines Denkens wie dem von Levinas habe ich niemals einen Einwand“ (421). So wird es schließlich zum Anliegen der Dekonstruktion, eine „Ethik‘ der Ethik“ zu schreiben. Dazu Letzkus: „Die Dekonstruktion mag so zwar beunruhigend bleiben für jede Ethik und für jedes gute Gewissen/Bewusstsein (*bonne conscience*), ja sie mag tatsächlich überhaupt keine Ethik mehr sein, und dennoch bliebe sie gerade so dem verpflichtet, was wirklich geschieht, nämlich dem unvordenklichen und dadurch immer unkalkulierbar bleibenden Ereignis des Anders, der/das immer in jedem Moment im Kommen bleibt“ (457).

Minutiös und präzise zeichnet die Darstellung von Alwin Letzkus die Denkwege beider großen französischen Philosophen nach. Aber auch wichtige Grundgedanken Husserls, Heideggers sowie darüber hinaus auch anderer Denker wie Merleau-Pontys und de Saussures werden verlässlich dargestellt. Die Arbeit verblüfft nicht nur durch die Tiefe und Genauigkeit in der Wiedergabe, sondern auch durch die Gründlichkeit in der eigenen Reflexion. So gelingt es, ein weitgespanntes und feinziseliertes Panoptikum zur Anschauung zu bringen. Es fällt jedoch auf, dass fast ausschließlich (post-)moderne Autoren und deren Gedanken ausführlicher zur Sprache kommen. Die große Angeklagte, „die Metaphysik“, bleibt eigenartig stumm und kommt im Wesentlichen nur durch die Brille von Levinas und Derrida in den Blick. Dadurch er-

scheinen die *generellen* Aussagen über die Geschichte des abendländischen Denkens („Denken des Selben und Identischen“; „Imperialismus“ des Einen über das Andere u. v. a.) etwas plakativ, unscharf, ja durchaus auch fragwürdig. An den wenigen Stellen jedoch, wo *speziell* ein Denker der Metaphysik zu Wort kommt, zeichnet sich die Darstellung wieder durch die gewohnte Tiefenschärfe aus.

Durch den luziden Aufbau des Werks verliert sich die Arbeit nicht in der Masse des Gedachten, sondern behält ihren Gedanken – eben jene Überkreuzung der Wege von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida – fest im Blick. Nur selten ist die Zuordnung der Materie nicht ganz nachvollziehbar, so wenn die *différance* bereits mehr der Auseinandersetzung Derridas mit Husserl zu entspringen scheint als derjenigen mit Heideggers Gedanken der *ontologischen Differenz*. Grundsätzlich trägt aber der Aufbau entscheidend dazu bei, das Novum der Arbeit klar und deutlich zu machen.

Ohne jeden Zweifel handelt es sich bei dieser Darstellung um ein Werk, welches aus der deutschsprachigen Diskussion um die neuere französische Philosophie ebenso wenig wegzudenken ist wie die „Meisterdenker“ selbst. Letzkus hat das Wissen um das Verhältnis von Levinas und Derrida zueinander entscheidend befördert. Es kann dem Vf. grundsätzlich nicht zum Vorwurf gemacht werden, dass er sich recht uneingeschränkt mit den Einsichten der beiden Chefdenker identifiziert. Für mich jedoch bleiben zwei Anfragen offen: Wäre die Hermeneutik des Verdachts nicht auch auf Derrida und Levinas selbst auszudehnen? (Ist ihr Blick auf das, was Metaphysik gewesen ist, nicht gerade durch ihre Bindung an Husserl und Heidegger verstellt?) Und: Bleibt die hier anvisierte „Ethik‘ der Ethik“, die als das Resultat der Denkgeschichte erscheint, nicht doch letztlich nur reichlich unbestimmt und letztlich sogar unbestimmbar? (Wäre nicht durch einen neuen, unverstellten Blick auf die Geschichte der so genannte „Onto-theo-logie“ Entscheidendes für das *ethos*, für den Aufenthalt des Menschen zu gewinnen?)

Karlheinz Ruhstorfer (Freiburg)

Klaus Kremer / Klaus Reinhardt (Hgg.), Nikolaus von Kues 1401 2001. Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26. Mai 2001 (= Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 28), Trier: Paulinus 2003, 446 S., ISBN 3-7902-1369-1.

„Nikolaus von Kues 1401 2001“ – unter dieses Generalthema stellte die Cusanus-Gesellschaft das internationale wissenschaftliche Symposium zum Jubiläumsjahr. In der Konzeption der Tagung ist es gelungen, das Jubiläum gleichsam zum wissenschaftlichen Programm zu machen. Die 600-Jahr-Feier wurde von den Veranstaltern zum Anlass genommen, ein Gesamtbild des geistigen Universalisten Nikolaus von Kues zu zeichnen und dabei eine Art Bilanz zu ziehen nach nunmehr einem Jahrhundert intensiver Cusanus-Forschung und kurz vor dem Abschluss der kritischen Cusanus-Gesamtausgabe.

Nach Art einer vorgängigen *complicatio* aller dann in den folgenden Beiträgen ausführlich explizierten Bedeutungsdimensionen gestaltet *Erich Meuthen* seinen „Einleitungsbeitrag zum Generalthema“. Die in einer lebenslangen Auseinandersetzung mit Nikolaus von Kues vom Vf. gewonnene Intimität seiner Kenntnisse zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Meuthen nicht nur auf die subtile Rhetorik des Cusanus entdeckend hinweisen kann, sondern sie sich in seinen Ausführungen auch selbst zu Eigen macht. In einer seinem Gegenstand entsprechenden Weise lässt Meuthen (Kultur-)Geschichte, Philosophie, Theologie und Nachwirkung ineinander fließen. Der Erlebnis-Charakter und die ‚Prozessualität‘ des Denkens schlagen sich in Titeln, den Eingangsszenen und der Dialogform der Schriften des Cusanus nieder und lassen ihn die Scholastik in Richtung auf das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis radikal verlassen: Die noch heute geläufige Dreiteilung der europäischen Geistesgeschichte in Antike, Mittelalter und Neuzeit entstand wohl im Umkreis des späten Cusanus!

Historisch-philologisch und systematisch geht *Klaus Kremer* der Frage nach der ‚Neuzeitlichkeit‘ des cusanischen Denkens nach. In seinem Beitrag „Die Stellung des Nikolaus von Kues in der deutschen Philosophie“ unternimmt er eine kritische Prüfung und Fundierung jener Vielzahl bekannter, mehr oder weniger berechtigter philosophiehistorischer Versuche zu dieser Thematik. Dabei kommt Kremer zum Ergebnis, dass zumindest bei einer führenden Gestalt der neuzeitlichen deutschen Philosophie ein unmittelbarer Einfluss des Cusanus nachweisbar ist: In seinen Gedanken einer mathematischen Struktur des Schöpfungsaktes, einer

durchgängigen Harmonie im Universum und einer virtuellen Einfaltung aller Erkenntnis im menschlichen Geist bewegt sich Leibniz in enger Analogie zu Cusanus. Freilich konnte Leibniz – worauf Kremer abschließend aufmerksam macht – das cusanische Denken nur partiell in sein eigenes integrieren, weil er stets an der Gültigkeit des Nicht-Widerspruchsprinzips festgehalten hat.

Den innersten Angelpunkt des cusanischen Denkens thematisiert *Werner Beierwaltes* in seiner Studie über „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus“. In einer die philosophischen Bezugspunkte aufdeckenden Analyse der Brixner Epiphaniepredigt von 1456 *Ubi est qui natus est rex Iudaeorum* wird deutlich, wie sich bei Cusanus die theologisch-kerygmatische Zielsetzung der Predigt und die philosophische Reflexion im Rückgriff auf antike Theoriepotentiale gegenseitig zu einer dialektischen Einheit bestimmen. Um diese Synthese nicht auf eines ihrer Elemente hin zu vereinseltigen, schlägt Beierwaltes vor, diesbezüglich weder von Theologie noch von Philosophie allein zu sprechen, sondern der Eigenart des Gedankens terminologisch durch die genuin cusanische Bezeichnung als ‚Spekulation‘ gerecht zu werden. Weiter zu diskutieren wäre Beierwaltes’ abschließende These, dass diese Glaubens-Spekulationen des Cusanus gegenwärtig nur unter der Prämisse eines metaphysischen Transzendenzdenkens Aktualität beanspruchen können.

Unter welchen (lebens-)geschichtlichen Umständen die von Beierwaltes interpretierte, hochspekulative Brixner Epiphaniepredigt entstand, wird im darauf folgenden Beitrag von *Hermann J. Hallauer* über „Nikolaus von Kues als Kirchenreformer und Fürstbischof von Brixen“ deutlich. Es gelingt dem Autor nicht nur, eine Fülle von historischem Quellenmaterial in ein umfassendes und lebendiges Gesamtbild zu integrieren, sondern auch, das Wirken des Cusanus als Brixner Oberhirte und Landesherr im Kontext der geschichtlichen Entwicklung in ausgewogener Objektivität zu werten: Der vorbildliche persönliche Einsatz in der Reform der Seelsorge und der Restitution der weltlichen Herrschaftsrechte steht dabei in auffallendem Kontrast zur Unfähigkeit des Fürstbischofs Cusanus, sich von überkommenen Strukturen und Machtvorstellungen zu lösen, die bereits angesichts der politischen Realität seiner Zeit obsolet geworden waren.

Während die bisher referierten Aufsätze den biographisch-geistesgeschichtlichen Horizont und die allgemeinen Strukturprinzipien des cusanischen Denkens zum Inhalt hatten, werden in den folgenden Beiträgen einzelne Themenfelder der

cusanischen Weisheitsjagd aufgegriffen. In der Aufeinanderfolge ist dabei die gegenwärtige Unterscheidung von theologischen und einzelwissenschaftlichen Fragen leitend, ohne dabei die innere Einheit dieser (Nicht-)Wissensbereiche in der *docta ignorantia* des Cusanus aus dem Auge zu verlieren. Ausgehend von der innertrinitarischen Wesensbestimmung des absoluten göttlichen Prinzips geht man den Weg über die Vermittlung seiner Offenbarung in Jesus Christus und den Religionen bis zu den welthafte Regionen von Politik, Mathematik, Kosmologie und Medizin.

In seinen Ausführungen zu „Verständnis und Bedeutung des dreieinen Gottes bei Nikolaus von Kues“ versucht *Jasper Hopkins* die cusanischen Trinitätsspekulationen durch die Fragen aufzuschließen, ob sie einheitlich, rechtgläubig und in ihrer Traditionsgebundenheit dennoch innovativ seien. All dies treffe nach Hopkins deshalb zu, weil man die Überlegungen des Cusanus zur Trinität ganz im Sinne des Thomas von Aquin nicht als argumentative, sondern als bloß illustrative Analogien zu den Vorgaben der positiven Offenbarung und der Tradition zu verstehen habe. Am Schluss seines Beitrages macht Hopkins selbst darauf aufmerksam, dass mit einer derartigen Auffassung der Trinitätslehre des Cusanus beispielsweise die Theorie von der *una religio* aus *De pace fidei* schwer vereinbar sei. Für den aufmerksamen Leser mag diese Unstimmigkeit zum Anlass werden, Hopkins' Sicht der cusanischen Trinitätsauffassung ihrerseits zu hinterfragen: Wenn Cusanus beispielsweise in *De docta ignorantia* I, 7 davon ausgeht, dass selbst der Vorsokratiker Pythagoras bereits die Trinität eingesehen hätte, so wird Hopkins' Behauptung schwer nachvollziehbar, dass nach Cusanus die Einsicht in die Trinität nicht philosophisch-argumentativ, sondern nur im Ausgang von der positiven biblischen Offenbarung zu erreichen sei.

Wie bei Cusanus die philosophischen Gedanken mit den Glaubensvorgaben nicht nur vereinbar sind, sondern ursprünglich daraus hervorgehen, macht *Klaus Reinhardt* am zentralen Thema „Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie“ einsichtig. In einer umfassenden Analyse von Aufbau und Gedankengang der ‚docta ignorantia‘ wird deutlich, wie Cusanus den philosophischen Grundgedanken der Koinzidenz von der Einheit von Schöpfer und Geschöpf im Gottmenschen Jesus Christus her konzipiert und sich so in die Reihe der großen christozentrischen Denker einfügt. Missverständlich wäre es freilich, die cusanische Christologie als Aufhebung der Inkarnation in die Philosophie zu deuten. Die eigentliche Intention der philosophischen Argumentation zur Christo-

zentrik bei Cusanus sieht Reinhardt vielmehr darin, die Philosophie bis an ihre Grenzen zu führen, um sie dort auf die Notwendigkeit des Glaubens zu verweisen.

Obwohl die beiden folgenden Aufsätze mit dem religionsdialogischen Werk *De pace fidei* denselben Text als Bezugspunkt haben, stellen sie dennoch unterschiedliche Aspekte des Argumentationsganges der Schrift in den Mittelpunkt der Überlegungen und ergänzen sich so trefflich. Unter dem Titel „De pace fidei: Nikolaus von Kues als Theoretiker eines christlichen Ökumenismus“ konzentrierte sich *Gunther Wenz* in seinen Analysen auf die von Cusanus im Religionendialog angewandte philosophische Methode der Präsuppositionsdiagnostik und deren Voraussetzungen in der parmenideisch-neuplatonischen Einheitsmetaphysik. Für die Frage nach einer gegenwärtigen Relevanz des cusanischen Ökumenismus sieht Wenz in diesen philosophischen Prämissen Grenzen und Chancen zugleich: In einem ‚postmetaphysischen Zeitalter‘ stehe die Theorie der einen Wahrheit zwar unter Dogmatismus- und Totalitarismusverdacht; andererseits würde eine Renaissance der Metaphysik auch der Theologie neue Möglichkeiten eröffnen. Im Hinblick auf die reformatorische Entwicklung erweise sich der cusanische Ansatz nicht nur in der *theologia crucis* als unterbestimmt; infolge der strukturellen Unterscheidung zwischen religiöser und ziviler *potestas* sei gegenwärtig nicht mehr die Übereinstimmung in der *una religio*, sondern die Unaufhebbarkeit der Differenz in der Religionsfreiheit bestimmend.

Während Wenz die von Cusanus in seiner Vermittlung zwischen den Religionen angewandten philosophischen Methoden thematisiert, konzentriert sich *Walter Andreas Euler* auf das cusanische Verständnis des allen philosophischen Vermittlungsversuchen zugrunde liegenden Phänomens der Religion. Im Begriff der *connata religio* bestimmt Cusanus die Religion als Wesenseigenschaft der allen gemeinsamen Menschennatur, indem er sie mit dem natürlichen Verlangen nach Glückseligkeit und ewigem Leben identifiziert. Die philosophische Einsicht in die Endlichkeit und Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis ermöglicht es Cusanus nun, auch die nicht-christlichen Religionen als legitime und ernsthafte Versuche zu würdigen, das natürliche Verlangen nach absoluter Erfüllung in einer perspektivischen Gestalt der Gottsuche zu artikulieren. Im Hinblick auf diese Begründung des Glaubensfriedens im gemeinsamen Anliegen und Ziel aller Religionen ist es legitim, wie es Euler im Titel seines Beitrages thesenhaft formuliert, „Nikolaus von Kues als Weg-

bereiter des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen“ zu bezeichnen. Wie sehr Cusanus in *De pace fidei* zukünftige Entwicklungen vorwegnimmt, zeigt sich nach Euler nicht zuletzt darin, dass eine dialogische Annäherung und eine Überwindung der Fremdheit zwischen den Religionen im Hinblick auf tiefere Gemeinsamkeiten gegenwärtig längst nicht mehr in dem Maße utopisch sind wie zu Zeiten des Cusanus.

Die Weite, aber auch die Grenzen der Universalität des Cusanus werden in den abschließenden vier Aufsätzen deutlich. Zunächst analysiert *Paul E. Sigmund* die Bedeutung der cusanischen *Concordantia catholica* für die politische Theorie, indem er sie als Ausdruck der Kontinuität in der geschichtlichen Entwicklung vom mittelalterlich-hierarchischen zum modernen, auf Konsens beruhenden Verfassungsdenken interpretierte. Als Beleg für den nachhaltigen Einfluss der konziliaristischen Theorien des 15. Jhdts. auf den Konstitutionalismus des 17. Jhdts. kann Sigmund auf eine Erwähnung des Cusanus in George Lawson's *Politica Sacra et Civilis* (1660) verweisen.

Eine jeweils in die Wissenschaftsgeschichte integrierte, umfassend-kenntnisreiche Darstellung und Wertung der Leistungen des Cusanus in den Einzelwissenschaften Mathematik (*Menso Folkerts*), Kosmologie (*Fritz Krafft*) und Medizin (*Irmgard Müller*) öffnet das in der Symposionspublikation erarbeitete Gesamtbild auf die Weite der von Cusanus selbst verfolgten Interessen. Auf allen drei Gebieten wird jedoch deutlich, dass die einzelwissenschaftlichen Versuche des Cusanus selbst im zeitgenössischen Horizont trotz mancher innovativer Ansätze eher dilettantisch blieben und kaum zu einer in sich stimmigen Gesamtschau integriert werden können. Doch auch die idealisierende Betrachtung des Cusanus als Wegbereiter des neuzeitlichen (natur-)wissenschaftlichen Weltbildes hält der kritischen Prüfung nicht Stand: Cusanus wurde immer erst dann als ‚Vorläufer‘ entdeckt, wenn die entsprechenden Theorien bereits unabhängig von seinem Einfluss in den einzelnen Wissenschaften verbreitet waren.

Wohl in kaum einer wissenschaftlichen Publikation bisher ist die Gestalt des Cusanus auf den verschiedenen Feldern seiner „Jagd nach Weisheit“ vergleichbar umfassend und fundiert in ein ausgewogenes Gesamtbild gekommen. Die Vielzahl von Veranstaltungen und Publikationen zum Cusanus-Jubiläum 2001 ist ein offensichtlicher Ausdruck dafür, dass die einzigartige Bedeutung des Nikolaus von Kues im Jahre seines 600. Geburtstages eine bisher noch nie erreichte Präsenz im wissenschaftlichen und öffentlichen Bewusstsein

gefunden hat. In der äußeren und inneren Vielfalt der Symposionsbeiträge wird im Detail wie im Ganzen lebendig veranschaulicht, worin diese Bedeutung besteht.

Martin Thurner (München)

J. Peter Euben, Platonic Noise, Princeton and Oxford: Princeton University Press 2003, 232 S., ISBN 0-691-11399-8.

I. Einleitung

Der Titel von J. Peter Eubens Werk, *Platonic Noise*, birgt in komprimierter Form das Hauptanliegen des Buches in sich: Er adaptiert den Titel eines Kultromans der Postmoderne von Don DeLillo, *White Noise* (1985), in dem es um das „weiße Rauschen“ geht. Mit diesem Ausdruck aus der Informationstheorie sind jene unzähligen Hintergrundgeräusche gemeint, welche die Kommunikation stören und uns immerzu berieseln. Der Titel *Platonic Noise* kann nun derart verstanden werden, dass er drei Hauptanliegen des Werks andeutet: Wie kann antikes Gedankengut für die Lösung oder zumindest das bessere Verständnis von aktuellen Problemen, insbesondere bezüglich Politik und Tod, fruchtbar gemacht werden? Wie können literarische Texte für die Lösung oder zumindest das Verständnis von wissenschaftlichen Fragen, insbes. der Politiktheorie, benützt werden? Wie kann Platon heute rezipiert werden, ohne dass seine Dialoge zu einem „weißen Rauschen“ verkommen?

II. Kurze Inhaltsübersicht

Beinahe alle Kapitel des Buches sind bereits anderswo als Aufsätze erschienen und wurden für das vorliegende Werk mehr oder weniger stark abgeändert. Indes lassen diese Kapitel sowohl in sich als auch im Kontext der restlichen Kapitel eine einsichtige Struktur erkennen. Nach der Einleitung (Kap. 1) wird in Kapitel 2, „On the Uses and Disadvantages of Hellenic Studies for Political and Theoretical Life“, anhand von Nietzsches zweiter *Unzeitgemässer Betrachtung*, „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, für eine Methode der Antikenbetrachtung plädiert, die nicht „antiquarisch“ ist, sondern in der Antike Antworten auf drängende Fragen der Gegenwart sucht. In den restlichen Kapiteln wird kaum mehr für diese Methode argumentiert; es wird vielmehr exemplarisch vorgeführt, wie eine solche Symbiose aussehen könnte.

In jedem Kapitel wird ein klassischer Text (oder mehrere) einem modernen (oder mehreren) gegenübergestellt. Kapitel 3, „Hannah Arendt at Colonus“, verbindet die Sophokleische Tragödie *Oedipus auf Kolonos* mit Hannah Arendts Schriften über die griechische Polis. Obwohl sich Euben mit Arendts „Hellenismus“ nicht einverstanden erklärt und es zum Ziel dieses Kapitels macht, „Arendt vor ihrem Hellenismus und die Griechen vor Arendt zu retten“ (10), stimmt er einer ihrer Hauptthesen zu und versucht, diese neu zu begründen: Die Politik/ das Leben in der Polis kann eine erlösende Kraft haben gegenüber der niederschmetternden „Weisheit des Silenos“: „Not to be born is best of all: / when life is there, the second best/ to go hence where you came, /with the best speed you may“ (Oedipus at Colonus, 1224–27 [Eu.1411–14], David Grene's Übersetzung).

Kapitel 4, „Aristophanes in America“, untersucht die Relevanz der (Aristophanischen) antiken Komödie für die politische Bewusstseinsbildung und stellt die Frage, ob TV-Comedy-Serien heute eine ähnliche Rolle wie Aristophanische Komödien spielen könnten. Trotz einer scharfen Kritik an der Fernsehunterhaltung beantwortet Euben die Frage mit einem vorsichtigen „Ja“. Er schließt mit der nicht bitterernst gemeinten These, dass Aristophanes, würde er heute leben, Drehbuchautor für „The Simpsons“ wäre.

Kapitel 5, „The Politics of Nostalgia and Theories of Loss“, erforscht die Frage, wie das Bewusstsein von Vergänglichkeit und Verlust die Menschen einerseits zu (politischem) Theoretisieren veranlassen, aber andererseits genauso eine Gefahr darstellen kann: Es ermöglicht nämlich, einer passiven Nostalgie anheim zu fallen. Ausgehend von einer Antikriegsbewegung, die von der Mutter eines durch „friendly fire“ gefallenen Vietnamsoldaten initiiert wurde, untersucht Euben das berühmte Chorlied aus Sophokles' *Antigone*, Teile aus Homers *Ilias*, Platons *Staat* und dem *Siebten Brief* sowie aus Machiavellis *Il principe*.

In Kapitel 6, „The Polis, Globalization, and the Citizenship of Place“, wird die heute immer drängendere Frage untersucht, was der Begriff des Weltbürgertums bedeuten kann: Bürgertum war nämlich über Jahrtausende hinweg mit der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staat oder der Sesshaftigkeit an einem bestimmten Ort verbunden. Euben versucht eine Parallele zu ziehen zwischen der heutigen Erfahrung der Globalisierung einerseits und der antiken Erfahrung der „politischen Dislokation“ (10) nach dem Niedergang des klassischen Athen andererseits. Zur Sprache kommen dabei das „demokratische Ethos“ (114), wie es etwa

von Aristoteles entwickelt wurde, und die kynischen und stoischen Versuche, Bürgertum neu zu definieren. Den Übergang in die Moderne vollzieht Euben mit Martha Nussbaums neuer Artikulation des Stoizismus in ihrem Buch *The therapy of desire* (1994), die er jedoch als in wichtigen Belangen defizitär qualifiziert. Deshalb geht er zu anderen Denkern und zur Idee der „parallelen Polis“ über. Dieses in totalitären Systemen entstandene Konzept bedeutet, dass demokratische Praktiken und Institutionen kultiviert werden, die dem bestehenden Staat zwar parallel laufen, ihn aber „konterkarieren“. Kapitel 7 trägt denselben Namen wie das gesamte Werk und verbindet den platonischen Dialog *Phaidon* (um 389–347 v. Chr.) mit Don DeLillos Roman *White Noise* (1985). Es stellt eine Art von Gesamtschau dar, insofern viele Themen der vorherigen Kapitel neu zur Sprache kommen, insbesondere Sterblichkeit und Verlust im Zusammenhang mit politischer Gesinnung und Theorie. Im Folgenden kann aus Raumgründen nur auf dieses Kapitel näher eingegangen werden.

III. Platonic Noise

Im Schlusskapitel beschäftigt sich Euben, ausgehend vom Platonischen Dialog *Phaidon* und Don DeLillos Roman *White Noise*, mit der Frage nach der Beziehung zwischen Sterblichkeit, Politik und politischer Theorie. Dabei geht er von zwei Annahmen aus: 1. Es gibt eine enge Beziehung zwischen Literatur und politischer Theorie. Für diese Annahme wird nicht argumentiert. Stattdessen soll der Text dieses Kapitels die Annahme indirekt rechtfertigen, insofern dort solche Beziehungen hergestellt werden. 2. Die Dialektik zwischen *Phaidon* und *White Noise* hilft uns, über Sterblichkeit und deren Beziehung zu Politik und politischer Theorie nachzudenken. Diese Annahme rechtfertigt Euben insofern, als er seine Auswahl erklärt. Denn so offensichtlich sich beide Texte mit dem Tod auseinandersetzen, so scheinbar apolitisch sind sie auch. Euben beginnt damit, Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Werken zu ermitteln. Im Dialog *Phaidon* glaubt er unerfüllte Versprechen, problematische Gewissheiten und ein Gemisch von Mythos und Argument auszumachen. Diese Unterbrechung von Kohärenz und vernünftigem Argumentieren nennt Euben „Polyvokalität“ (143). Eine ähnliche Struktur weist auch *White Noise* auf, da der Roman nicht nur von unentzifferbaren Codes handle, sondern selbst ein solcher sei (144). Euben macht eine Reihe von gemeinsamen Bezugspunkten zwischen den beiden Texten aus.

So sieht er etwa in Jack Gladney (JG), der Hauptfigur von *White Noise*, die sokratische Tradition ad absurdum geführt. JG beschäftigt sich wie Sokrates ausgiebig mit seiner Sterblichkeit, allerdings anders als jener mit einer krankhaften Unrast. Die sokratische Suche nach Wahrheit und Bedeutung sieht Euben bei JG dadurch pervertiert, dass dieser seine akademische Karriere sichere, indem er die von ihm geschaffene „Professur für Hitler-Studien“ übernehme. Diese Spannungen zwischen antikem und postmodernem Text seien es, die der Hauptthese dieses Kapitels und des Werks überhaupt Plausibilität verleihen, nämlich dass es gewinnbringend sei, „mit den Griechen zu denken“. In der Analyse des Dialogs *Phaidon* beschäftigt sich Euben vornehmlich mit zwei Problemfeldern, nämlich mit dem (im Gegensatz zur *Apologie*) apolitischen Charakter des Textes und der vermeintlichen sokratischen „Misologie“. Es fällt auf, dass sich Sokrates in der *Apologie* als ein Bürger unter anderen darstellt, der sich in der Öffentlichkeit vor seinen Richtern zu verteidigen versucht. Ingegnen ist der Schauplatz des *Phaidon* das von der Öffentlichkeit abgeschottete Gefängnis. Man könne den Dialog denn vorschnell auch so lesen, dass er die Politik zum Tode verurteilt (153). In den berühmten letzten Worten des Sokrates, der Aufforderung an Kriton, dem Gott Asklepios einen versprochenen Hahn zu opfern, sieht Euben gleichwohl einen versöhnlichen Ansatz: Die Worte könnten dahin gedeutet werden, dass Sokrates sich hier als pflichtbewusster Bürger unter anderen Bürgern zeigt, was den Graben zwischen Philosophie und öffentlicher Politik zwar keineswegs nichtig mache, aber die beiden Pole doch einander näher bringe. Was die „Misologie“ des Sokrates betrifft, lässt Euben die Leserinnen und Leser drastisch spüren, was hiermit gemeint ist. In textnahen Wiedergaben referiert er zuerst die sokratischen Argumente, wie etwa für die Annahme einer unsterblichen Seele, nur um danach deren Zirkularität zu kritisieren. Die Argumente seien bestenfalls für jene nachvollziehbar, welche bereits die Grundannahmen der pythagoreischen und orphischen Weisheitslehren akzeptierten. Mit solchen Argumenten – und deren Infragestellung – stürze Sokrates seine Gesprächspartner in Verwirrung und Zweifel, was leicht zu Misologie und gar Misanthropie führen könne. Allerdings sieht Euben die Rolle des Sokrates auch in einem positiveren Licht und unterstellt ihm zwei wichtige Grundanliegen: Erstens wolle er seine Schüler dazu bringen, weniger ihm, der die (offensichtlich schlechten) Argumente vorträgt, Vertrauen zu schenken, als vielmehr der Kraft des Arguments und der Vernunft selbst. Diese Distanz zum

„Meister“ identifiziert Euben als eine unabdingbare Voraussetzung, um vom Jünger zum Schüler zu werden. Zweitens gehe es Sokrates, wie später auch Aristoteles (vgl. Eth. Nic. A1, 1094b 12–14), darum, aufzuzeigen, dass nicht jeder Gegenstand dieselbe Art von Argument fordere und zulasse. Geht es um den Tod, dann seien zwingende wissenschaftliche Argumente weder möglich noch nötig; vielmehr gehe es darum, Trost zu spenden in der Zuversicht auf ein Leben danach. Das ist etwas, was der Tätigkeit einer Mutter entspricht, die ihrem Kind ein Lied vorsingt, um ihm die Angst vor dem Dunkel zu nehmen (vgl. Phd. 77e–78a).

Entsprechend seiner Grundannahme, der Dialog *Phaidon* sei in seiner „Polyvokalität“ zu lesen, liefert Euben verschiedene, auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelte Interpretationen von Sokrates' Schlussworten. Neben der erwähnten versöhnlichen Deutung steht jene, welche den Bogen zu Don DeLillos *White Noise* zu schlagen versteht: Der Dialog sei aporetisch, und Sokrates wolle die Welt als seltsam und erschreckend aufzeigen. Während Sokrates angesichts seines bevorstehenden Todes gelassen bleibe, könne man dies nicht von Jack Gladney, der Hauptfigur aus *White Noise*, behaupten. Vielmehr sei JG's Leben ein einziger rastloser Versuch, dem Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit zu entfliehen. Euben sieht zwei Gründe für dieses Verhalten: Erstens stellt der Tod für JG eine grosse Verunsicherung dar: Woher kommt er, und wie kann man ihn ins Leben integrieren? Verschiedene Versuche JG's, diesem Mysterium gewaltsam zu entkommen, scheitern, so etwa der Mordanschlag auf einen ehemaligen Wissenschaftler, der ironischerweise eine Droge entwickelt hat, die den Menschen die Angst vor dem Tod nehmen sollte. Das Gefühl, Herr über Leben und Tod zu sein, das JG während des Anschlags befällt, weicht bald der Ernüchterung, als er erfährt, dass sein Opfer durch sein Lebenswerk selbst ein Mahnmal für die unauslöschbare Präsenz des Todes darstellt. Zweitens stellt der Roman in Eubens Lesart die Durchlässigkeit derjenigen amerikanischen Mythen und Erzählungen dar, welche die Bürger über ihre Kultur und Herkunft versichern und ihnen Geborgenheit vor dem Faktum der Sterblichkeit liefern könnten. JG's Besuch der meistfotografierten Scheune Amerikas etwa wird von Euben derart interpretiert, dass hier das Historische zu einem augenblicklichen Ereignis, dem Herstellen einer Fotografie, verkommt. Der in Amerika feststellbare „Präsentismus“ und der Drang, sich immer neu zu definieren und von seinen Wurzeln zu lösen, stellt für Euben einen Grund dafür dar, dass der Tod seine unheilvolle Macht entwickeln kann: Wer nicht

weiß, woher er kommt, weiß auch nicht, wohin er geht. JG's Konsumverhalten interpretiert Euben dahingehend, dass hier das Scheitern des Traums, mit Hilfe der Technik auch die letzte Hürde, den Tod, zu meistern, dargestellt wird: Als JG erfährt, dass er an den Folgen einer chemischen Katastrophe sterben wird, kehrt er sein obsessives Konsumverhalten ins Gegenteil um und gibt seinen Besitz weg, so als würde er einsehen, dass auch das ausgeklügeltste Artefakt gegenüber dem Tod machtlos ist.

Euben liest den Roman *White Noise*, ähnlich wie den Dialog *Phaidon*, derart, dass er eine Krise darstelle, mit der wir uns konfrontiert sehen. Eine Krise, so Hannah Arendt, mache uns klar, dass wir die Antworten auf Fragen verloren hätten, von denen wir zuvor gar nicht gewusst haben, dass sie sich überhaupt stellen. Erst wenn man mit Vorurteilen auf diese Fragen antworte, werde die Krise zur Katastrophe. Euben versucht im letzten Teil des Kapitels, diese Fragen zu stellen: Welche Art von Leben ist es wert, gelebt zu werden, angesichts der immer grösseren Möglichkeiten, das Leben zu verbessern und zu verlängern? Wie beeinflusst unser Verhältnis zum Tod unseren Handlungs- und Politikbegriff? Wie kann man „zum Tode leben“, ohne sich von der Verunsicherung durch den Tod zu sehr in Aufruhr versetzen zu lassen? Mit dieser Frage verbunden ist auch das Problem, wie man den Graben überbrücken kann zwischen der existenziellen, aber auch lähmenden Frage „Wie soll ich leben?“ und dem Anspruch, jeden Tag Entscheidungen zu fällen und entsprechend zu handeln. Die letzte Frage entnimmt Euben der Aussage einer Nebenfigur in *White Noise*, die JG von der Droge, welche die Angst vor dem Tod nehmen solle, abrät: Ist der Tod, der unserem Leben eine Grenze setzt, nicht eine unabdingbare Voraussetzung dafür, dass in unserem Leben überhaupt etwas Sinn und Schönheit hat?

Euben interpretiert die Texte oft eigenwillig, ohne dass die Interpretationen völlig unmotiviert wären. Was jedoch fehlt, ist die Auseinandersetzung mit anderen möglichen Deutungsansätzen. Es lohnt sich allein schon des schönen Textes wegen, dieses Kapitel zu lesen. Wenn jedoch mehr als dreissig Seiten Text zur Konklusion führen, dass sich Amerika mit einer Krise konfrontiert sieht und daher auf lange verdrängte Fragen zu antworten hat – etwa, ob der Tod dem Leben nicht erst einen Sinn gibt – dann scheint dies ein etwas dürftiges Ergebnis. Man darf die Vermutung wagen, dass man auch mit anderen Methoden als der von Euben vorgeschlagenen Gegenüberstellung von antiken und modernen Texten zu ähnlichen Ergebnissen gekommen wäre.

IV. Kritik

Eubens *Platonic Noise* ist ein reichhaltiges, anregendes Buch, das überraschende Bezüge zwischen Schriften herstellt, die in der Regel nicht zusammen gelesen werden. Es besitzt einen ausführlichen Index (Personen und Sachen), verzichtet aber auf eine Bibliographie. Euben schreibt elegant und flüssig. Was den philosophischen Gehalt des Buches betrifft, muss die Beurteilung differenzierter ausfallen. Zu fragen wäre etwa nach der Methode, gemäss der Euben verfährt, und ihrer Rechtfertigung. Mit „Methode“ ist in diesem Fall das Verfahren gemeint, Antworten auf aktuelle Fragen durch die Gegenüberstellung von modernen und antiken Texten zu gewinnen. Zwar betont der Autor in der Einleitung, er verzichte bewusst auf eine Rechtfertigung dieser Methode. Denn deren erfolgreiche Anwendung in den nachfolgenden Kapiteln stelle eine solche Rechtfertigung dar. So redlich dieser Hinweis auch ist, lässt er das Bedürfnis nach einer solchen Diskussion nicht verschwinden; denn offensichtlich ist die erfolgreiche Anwendung einer Methode in einzelnen Fällen noch keine Rechtfertigung derselben. Bestehen bleiben etwa ein „Induktionsproblem“ (Was garantiert, dass die Methode auch im nächsten Fall / in allen Fällen Bestand hat?), ein „Kausalitätsproblem“ (Ist es wirklich die erfolgreiche Anwendung der Methode, welche den Erfolg bewirkt, oder sind es andere, unbekannte Faktoren, die in den einzelnen Fällen mitgewirkt haben?) und ein „Ausschließlichkeitsproblem“ (Ist die Anwendung der Methode auch notwendige Bedingung für den Erfolg oder gibt es alternative Methoden, welche dasselbe leisten?). Dies sind Fragen, die nicht nur Eubens Text, sondern jedes Argument der folgenden Form betreffen: „Die erfolgreiche Anwendung einer Methode rechtfertigt die Methode.“ Dies allein stillt aber das Bedürfnis nach einer Antwort auf diese Fragen nicht.

Dadurch, dass sich Euben dieser Diskussion entzieht, bleibt etwas unklar, welchen Status er der Beschäftigung mit antiken und literarischen Texten für die Beantwortung drängender Fragen im Bereich der politischen Philosophie beimisst. Zweifellos haben die Texte den Autor dazu inspiriert, die im Werk dargelegten Bezüge herzustellen. Allerdings würde Euben wohl noch weitergehen zu der Behauptung, diese Erzeugung von Erkenntnis müsse auch bei anderen Personen (etwa den Leserinnen und Lesern) stattfinden oder sogar, es gehe gar nicht um die Erzeugung von Erkenntnis, sondern um die Rechtfertigung eines Erkenntnisinhalts. Beide weiterführenden Behauptungen bedürften

einer ausführlichen Begründung. Der Verzicht des Autors auf die Beantwortung dieser Fragen lässt seine Ergebnisse etwas arbiträr und persönlich erscheinen.

Euben gehört noch einer vielleicht aussterbenden Generation an, die glaubt, mit den „Griechen“ Antworten auf drängende Fragen der Gegenwart zu finden. Nicht zuletzt die Gegenüberstellung von Platons *Phaidon* und DeLillos *White Noise* zeigt, dass die kulturelle Kluft zwischen den „Griechen“ und uns vielleicht grösser geworden ist als je zuvor.

Thomas Hiltbrunner, Rafael Ferber (Luzern)

Johannes Wolter, *Apparitio Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Bd. 67)*, Münster: Aschendorff Verlag 2004, 313 S., ISBN 3-402-04018-2.

Als im Jahr 2001 in Bernkastel-Kues der 600. Geburtstag des Nikolaus von Kues mit einem großen Festsymposium gefeiert wurde, begleitete eine Vielzahl von Forschungsarbeiten dieses Jubiläum. Sie alle sind gleichsam Jagdzüge nach der Weisheit. Wie Cusanus selbst in seinem Werk *De venatione sapientiae* wollen sie nicht – allein – den Hauch wissenschaftlichen Ruhmes erhaschen, sondern in verschiedensten Feldern und Anläufen mit Cusanus den Spuren, Abdrücken oder Ausläufern der mittelalterlichen Weisheit in einer Zeit nachspüren, die wie das 15. Jahrhundert als Umbruchzeit bezeichnet werden kann. Die Reihe dieser Arbeiten reißt seitdem nicht ab, sei es, dass einzelne Themenbereiche aus Cusanus' reichhaltigem Schaffen neu aufgerollt werden, wie z. B. sein Verhältnis zur italienischen Renaissancekultur oder sein mathematisches Wissen, sei es, dass sein theologisch-philosophisches Denken in einen systematischen Gesamtzusammenhang gebracht wird. Zur zweiten Kategorie muss man Johannes Wolters in Bonn eingereichte theologische Dissertation zählen, auch wenn der Untertitel „Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues“ eine Beschränkung auf Fragen der Schöpfungslehre anzuzeigen scheint. Die Gliederung macht aber deutlich, dass der Vf. den Blick aufs Ganze lenkt. Denn zunächst will er den „Ausgangspunkt des Cusanischen Denkens“ (Kap. I) und die „Voraussetzungen des Theophanischen Schöpfungsverständnisses“ (Kap. II) klären, bevor er im gleichen Umfang die eigentliche „Schöpfungslehre“ (Kap. III) und dann den „Theophanischen Charakter der Schöpfung“ (Kap. IV) darstellt und dabei zu-

vor Impliziertes explizit macht und weiterentwickelt. Ebenso zeigt der Vf. mit dem von ihm gewählten Leitbegriff *apparitio Dei* an, dass es ihm um einen Grundgedanken des Cusanus geht, den es zu entfalten gilt, auch wenn dieser Leitbegriff bei Cusanus unter verschiedenen Terminologien wie *theophania*, *apparentia* oder *apparitio* wiederkehrt (vgl. den Überblick 72–78).

Für den Vf. ist Cusanus deshalb so wichtig, weil er für ihn neben der Theologie der Väterzeit, der Frühscholastik (bes. Johannes Scottus Eriugena) und der Hochscholastik (bes. Thomas von Aquin und Meister Eckhart) und in Abgrenzung zur nominalistischen Theologie die letzte umfassende Schöpfungstheologie bietet, bevor dieses Thema ab dem 16. Jahrhundert an den theologischen Rand und durch die Transzendentalphilosophie Kants ins philosophische Abseits rückte. Mit Cusanus' Synthese vergleichbar sind für ihn erst wieder die theologischen Entwürfe von Hans Urs von Balthasar und besonders Karl Rahner. Diese theologiegeschichtliche Verortung bringt den Vf. in die Nähe des Nestors der Cusanischen Theologie, nämlich Rudolf Haubst. Anders als dieser deutet der Vf. eine Vereinbarkeit von Rahner und Cusanus aber nur an, wenn er die menschliche Freiheit selbst als Erscheinung Gottes interpretiert (283 f.; 286 f.). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der freiheitsphilosophischen oder der anthropologischen Wende in der Theologie liegt außerhalb seines Unternehmens. Leider stellt der Vf. seine Arbeit zu Cusanus' Schöpfungstheologie nur durch Hinweise auf theologiegeschichtliche Standardwerke in den Kontext heutiger Theologie. Gisbert Greshakes Schöpfungstheologie scheint ihm nahe zu stehen, meist gelingt es ihm aber, sie aus seiner Cusanus-Interpretation herauszuhalten (bis auf 92, wo die Zimzum-Theorie hervorscheint, und 119 mit Anm. 344). Wichtiger aber ist, dass der Vf. klar erkennt und herausarbeitet, dass die Cusanische Schöpfungslehre keinen isolierten theologischen Teiltraktat ausmacht, sondern einen Blickwinkel darstellt, um Cusanus' Gesamtkonzeption darzustellen. Aufs Engste verbindet Cusanus seine Reflexionen über die geschaffene Welt mit der Lehre vom menschlichen Geist als lebendigem Bild Gottes, der Trinitätslehre und der Christologie. Auf diese Punkte konzentriert sich der Vf., während er in den weiteren Bereichen wie beim Verhältnis von Glaube und Vernunft die neuesten Forschungen übernimmt (42–52 mit einer deutlichen Nähe zu Martin Thurners Rückgriff auf den Erfahrungsbegriff auch für Cusanus, vgl. 278) oder wie zur Soteriologie zumindest Hinweise gibt (138 f. mit Anm. 395).

„Als vollkommene Verwirklichung der höchsten im Geschöpflichen liegenden Möglichkeit ist [Jesus Christus] die perfectissima *apparitio dei*.“ (157) Um dieses Zentrum dreht sich die Interpretation des Vf., womit er treffend den christologischen Kern des Cusanischen Denkens erfasst. Dabei bleibt es nur eine Frage des Blickpunktes, ob bei Cusanus die Christologie „Postulat oder Implikat der *apparitio-dei-Konzeption*“ (133) ist oder umgekehrt. Dass aber der Koinzidenz-Begriff, zwar nicht ontologisch, sondern nur als Erkenntnismittel des menschlichen Geistes angewendet, der Schlüssel für Cusanus' Inkarnations- und Schöpfungsverständnis sei (281), wird dem Rezensenten nicht einsichtig, da die vom Vf. zitierten Stellen das eine Mal nur die Idiomenkommunikation und das andere Mal nicht die Menschwerdung meinen (141 f.). Cusanus denkt trotz einiger nestorianisch klingender Stellen (z.B. in *De visione Dei* Kap. 19) vom spezifischen Gedanken der hypostatischen Union aus und wehrt sich nicht nur in *De visione Dei* Kap. 23, sondern auch in der *Apologia doctae ignorantiae* (Opera omnia Bd. II, S. 16 Z. 7–23) gegen ein Verständnis der Inkarnation im Sinne einer Koinzidenz. Für den Interpretationsgang des Vf. ist der Begriff der *contractio* viel entscheidender (120–132; 136; 140; 143), der ja auch im Gedankengang von *De docta ignorantia* zum eigentlichen Bindeglied zwischen der Schöpfungslehre (Buch II) und der Christologie (Buch III) wird.

Dass der Vf. eine primär systematische Arbeit vorlegen wollte, ist eine Entscheidung, die man respektieren muss. Dennoch ist es schade, dass sie dadurch in den philosophie- und theologiehistorischen Hinweisen zu dürftig und einfach bleibt und vor allem viele Gelegenheiten verpasst, nicht nur den eigenen Ausführungen mehr Kontur und Prägnanz zu geben, sondern auch die Forschung voranzubringen. Denn wenn der Leitbegriff *apparitio Dei* das Cusanische Denken zu erschließen vermag, so stellt sich umgekehrt die Frage, ob und wie es sich dabei von den Denkern abhebt, deren Schriften Cusanus diesen Begriff übermittelten, allen voran Ps.-Dionysius und Eriugena. Dies ist um so bedauerlicher, als der Vf. bei systematischen Fragen in der Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur ein feines Gespür für Interpretationsnuancen und einen sicheren Zugriff auf Belege zeigt, die ihn auch für eine eigenständigere Auseinandersetzung mit geistesgeschichtlichen Fragestellungen befähigen. Vor allem aber fehlt der eingangs erwähnten theologiegeschichtlichen Einordnung des Cusanischen Denkens die Tiefe, weil nicht herausgearbeitet wird, wie Cusanus die mittelalterliche Theologie transformiert, wie dies gerade bei der Trinitäts- und Inkarnationslehre der Fall ist. Aber wer eine werkimmanente Interpretation der Cusanischen Schöpfungslehre mit ihren verschiedenen Facetten sucht, findet in dieser Arbeit eine grundlegende Orientierung.

An die Verlagsredaktion der Reihe der *Beiträge* wendet sich die Bitte, auf mehr Einheitlichkeit bei der Textgestaltung zu achten, also z.B. auf die Verwendung von Anführungszeichen auch bei lateinischen Zitaten und die möglichst einheitliche Gestaltung der Literaturverzeichnisse zu drängen sowie den Einsatz von Kursivsetzungen etwa für lateinische Wörter im Textkorpus zuzulassen – nicht nur der besseren Lesbarkeit halber, sondern als äußeres Zeichen der inhaltlichen Sorgfalt, der sich die *Beiträge* seit ihrer Gründung verpflichtet haben.

Ulli Roth (Pforzheim)