

BUCHBESPRECHUNGEN

Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon*, Stuttgart / Weimar: Metzler 2003, 584 S., ISBN 3-476-01949-7.

Marburg war im 20. Jahrhundert für seine Platon-Interpretationen bekannt. In dieser Tradition steht Arbogast Schmitt, der in seinem jüngsten Buch *Die Moderne und Platon* darlegt, warum Platon der Moderne fremd geworden sei: In der Renaissance sei nicht die Weltsicht der gesamten Antike, sondern, vorbereitet durch die nominalistische Wende in der Scholastik, nur diejenige der hellenistischen Philosophenschulen wiedergeboren worden (66–69, insbes. 69, Anm. 58), wobei der Schwerpunkt auf die Stoa gelegt wird.¹ Die Moderne konstituierte sich bis in die Gegenwart über die Abgrenzung von etwas vermeintlich Obsoletem, das sehr häufig die Antike und ein mit dieser gleichgesetzter und falsch verstandener Platon sei. Durch diese Abgrenzung von der Vergangenheit habe die Moderne ein historisches Bewusstsein entwickelt (10). Platon und Aristoteles hätten einen eigenen Rationalitätsbegriff, der die Unterscheidung durch den Verstand als entscheidendes Moment der Erkenntnis auffasse. Im Gegensatz zu dieser „Unterscheidungsphilosophie“ verträten die Moderne und der Hellenismus eine „Repräsentations- oder Vorstellungsphilosophie“, welche die Evidenz in der klaren Vorstellung von den Einzeldingen ansiedle und an der Empirie orientiert sei (5, 68). Diese epocheumspannenden Thesen und ihre vielfältigen Konsequenzen führt der Marburger Gräzist auf den verschiedensten Gebieten von der Ästhetik bis zur politischen Theorie aus. Die Spannweite der behandelten Themen und Epochen ist so groß, dass mehrere Rezensenten unterschiedlichster Sachkenntnis vonnöten wären, um dieses vielseitige Werk in allen seinen Facetten zu erfassen, das auf andernorts ausführlich entwickelten eigenen Forschungsergebnissen aufbaut (vgl. die umfangreiche Liste eigener Publikationen, 555–557) und das neben den Kernthesen viele bemerkenswerte Einsichten bietet.² Hier sollen Aspekte diskutiert werden, welche in der bisher vorliegenden kritischen Besprechung³ ausgespart wurden, nämlich die Nahtstelle Platon / Aristoteles vs. hellenistische Philosophie bei der Entwicklung von der Unterscheidungs- zur Vorstellungsphilosophie, die Positionierung des Autors zu diesen bei-

den Richtungen sowie der Umgang mit Platons politischer Philosophie.

Schmitt legt überzeugend dar, in der antiken Philosophie habe beim Kriterium, das Erkenntnistheorie und Ethik für ihre Urteile zugrunde legten, eine Entwicklung von der Unterscheidung zur Entscheidung, vom Wissen zum Willen, von der Ratio zur Empirie stattgefunden. Dabei erkennt er zu Recht in den bereits altstoischen Konzepten *οἰκείωσις*, *συγκατάθεσις* und *πρώτη ὁρμή* ein Strebemoment, das anders als bei Platon und Aristoteles zu seinem Zustandekommen kein Urteil benötigte (294–297). Von einem einheitlichen Konzept und sprachlich formulierten Terminus des Willens sind diese Philosopheme indes noch weit entfernt, dazu bedurfte es einer langen, gewundenen Entwicklung über kaiserzeitliche Stoiker wie Seneca und Epiktet bis zur Patristik. Wenn Schmitt schon bei Platons Psychologie, in der „Strebeformen“ den drei Seelenteilen und ihren Erkenntnisweisen zugeordnet seien, von „Willen“ spricht (298), drohen dieser Begriff, der doch ein einheitliches Strebevermögen beinhaltet, sowie seine historische Entwicklung unscharf zu werden.

Dieses Buch lässt es nicht bei der Grundthese einer Differenz zwischen platonisch-aristotelischem und hellenistisch-modernem Denken bewenden. Vielmehr schimmert – und zwar in nahezu sämtlichen Fragen – durch, dass Platons und Aristoteles' System(e), freilich in der hier vorgelegten Deutung als „Unterscheidungsphilosophie“, in sich schlüssig und sachgerecht seien, ganz im Gegensatz zu den hellenistischen Philosophenschulen und teilweise auch zu dem, was unter Moderne verstanden wird (7–19).⁴ Die Kritik an hellenistischer

¹ Die Vergleichspunkte werden von Burkard Chwalek unter <http://www.forum-classicum.de/rezensionen.htm> zusammengestellt.

² So den Unterschied zwischen dem aristotelischen und dem stoischen Telosbegriff (401 f.), ferner die Darlegung, Aristoteles' *εἶδος*-Begriff habe – anders als gemeinhin angenommen – die platonischen Ideen nicht in den Dingen angesiedelt (78 f.).

³ Vgl. Bubner (2004).

⁴ Dass die Moderne (von der bloß beiläufig gestreiften (95, 101, 170, 198, 229, 353) oder auf radikalisierten Kantianismus reduzierten (273–280)

und moderner Weltansicht wird mit beachtlicher dialektischer Gewandtheit,⁵ aber nicht immer mit der Konsistenz vorgetragen, deren Fehlen bei Nichtplatonikern moniert wird. Ein Beispiel für die Antike: Wenn Schmitt bei der Stoa die „vielen inneren Widersprüche dieses Systems, die schon in der Antike als die ‚Paradoxa der Stoiker‘ berühmt waren,“ dafür verantwortlich macht, dass Parallelen zwischen der οἰκείωσις-Lehre und Positionen der modernen Evolutionstheorie bislang nicht hinreichend erkannt worden seien (462), dann stimmt an dieser Erklärung zweierlei nicht: Erstens galten als ‚Paradoxa der Stoiker‘ keine kosmologisch-anthropologischen, sondern ethische Lehrsätze, und zweitens tragen sie den Namen Paradoxa nicht deswegen, weil sie der Antike untereinander widersprüchlich schienen, sondern weil sie der Alltagserfahrung auf den ersten Blick widersprachen (vgl. Cicero, *paradoxa Stoicorum* 4).

Bei den an der Neuzeit diagnostizierten Aporien wird eine weitreichende These gewagt: Dass „substantielle Begründungsdefizite“ der „stoisch-neuzeitlichen Konzeption“ der Erkenntnis als willentlichen Wahlakt „(nicht nur, aber auch) verantwortlich sind für Aporien in den von dieser Erkenntnistheorie abgeleiteten praktischen Einzelwissenschaften“, wird lediglich damit untermauert, dass der (reine) Wille in Stoa (ὁρμή, *Stoicorum veterum fragmenta* 3.175) und Neuzeit (z. B. Kant) mit der praktischen Vernunft identisch sei (297). Platons globale Interpretationsmodelle hingegen sieht der Marburger Philologe sogar durch die moderne Naturwissenschaft gesichert: „Im Unterschied zu einem verbreiteten Vorurteil widerlegen die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften, der Physik, Chemie und Biologie die platonisch-aristotelische Unterscheidung von Sache / Form (*eidos, idea*) und Materie nicht, sondern bestätigen sie und machen ihren Sinn verständlich.“ (477)⁶

Eine auf Platons überzeitliche Geltung ausgerichtete Argumentation muss zwei Möglichkeiten ungenutzt lassen, Platon der Gegenwart näherzubringen: Zum einen hat Platon durch seine immense Autorität im spätantiken Neuplatonismus und im Neoplatonismus der Renaissance das abendländische Denken nachhaltig geprägt. Deshalb können die geistesgeschichtlichen Wurzeln der modernen Bindung der Gesetze an eine höhere Instanz bis zu Platon zurückverfolgt werden.⁷ Zum anderen setzt sich Platons Einfluss selbst ex negativo bis in die Gegenwart fort, wenn einflussreiche Denker (beispielsweise Karl Raimund Popper oder Jacques Derrida) ihre Theorien in betonter Abgrenzung von Platon entwickeln. Im Konflikt zwischen Heideggers Entschiedenheit und Poppers letztlich

irrationaler Entscheidung einerseits und Habermas' evidenter Erkenntnis andererseits⁸ treten hingegen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts zwei Erkenntniskriterien auseinander, die Schmitt noch unter „Vorstellungsphilosophie“ zusammengefasst hätte.

Die proplatonisch-systematische Perspektive dieses Buches erfasst bei der politischen Philosophie nicht immer die Eigenständigkeit und den Wert der Moderne. So wird die Lebensnähe von Platons Karikatur der Gefahren einer „demokratischen Lebensform“,⁹ in der nicht mehr Bedürfnisse verschiedener Berechtigung unterschieden werden könnten (*Politeia* 558f.), kurzerhand damit illustriert, dieser Text sei, als ein – nicht näher genannter – Berliner Bürgermeister aus ihm vorgetragen habe, von manchen Zuhörern für die Beschreibung aktueller Zustände gehalten worden (517f.). Für die Aktualität von Platons Analyse der Demokratie wird auch auf Wolfgang Kersting verwiesen (518, Anm. 543), der als Gemeinsamkeiten zwischen der modernen Wirklichkeit und Platons Szenario des Verfalls der Demokratie „die Aufhebung aller ethischen Asymmetrien und politischen Abgrenzungen innerhalb des Gemeinwesens, die Verwischung der Unterschiede zwischen Bürgern und Nicht-Bürgern“¹⁰ beklagt. Im ersten und letzten Punkt

Postmoderne ganz zu schweigen) weit mehr ist als eine Neuauflage der hellenistischen Philosophenschulen, sondern durch die jüdisch-christliche Tradition entscheidend geprägt ist, liegt verständlicherweise jenseits von Schmitts Beweisziel, wie denn auch Spätmittelalter, (frühe) Neuzeit und Moderne nur nach dem Kriterium der „Vorstellungsphilosophie“ zu einer Einheit zusammengefasst werden können.

⁵ So wird herausgearbeitet, Platon sehe die Zahlen als eigenständige Einheiten, die Neuzeit verorte dagegen die Zahlenverhältnisse in der Natur, eine Ansicht, die als unbewusst „metaphysisch“ entlarvt wird (239).

⁶ An diese Beobachtung lässt sich die rein wissenschaftsgeschichtliche Frage anknüpfen, inwieweit moderne naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle in einer antiken Tradition stehen.

⁷ Vgl. Neschke-Hentschke (1996), insbes. 72 f.

⁸ Vgl. Dahms (1994), 395 f.

⁹ Es bleibt übrigens zu fragen, ob der Hinweis, die moderne Staatsform Demokratie sei nach Platons Kategorien eher eine Aristokratie (518, Anm. 544), nicht durch die platonische Einheit von Staats- und Seelenverfassung konterkariert wird bzw. diese unterläuft.

¹⁰ Kersting (1999), 281.

hat Kersting bereits sachlich Unrecht; auch die Aufhebung der „politischen Abgrenzungen“, die in der Moderne in wesentlich größerem Umfang als in der Antike erfolgte, unter Platons Kritik zu subsumieren und damit als fragwürdig hinzustellen, steht im Widerspruch zum Gleichheitsgrundsatz des Grundgesetzes (Art. 3) und zu bereits seit 1918/19 mit der Abschaffung des preußischen Drei-Klassen-Wahlrechts und der Einführung des Frauenwahlrechts in Deutschland erreichten demokratischen Fortschritten.

Dass Kerstings Plädoyer für die Aktualität von Platons Demokratiekritik heute mehrheitlich abgelehnte Ausgrenzungen impliziert, wird beim Verweis auf diesen Gewährsmann in *Die Moderne und Platon* nicht thematisiert. Dagegen werden andernorts die anthropologischen Grundannahmen des modernen Staatswesens als ebenso spekulativ wie diejenigen des platonischen Staatsverständnisses hingestellt.¹¹ Diese Gegenüberstellung lässt das außer Acht, was das neuzeitliche Menschenbild und politische Denken auszeichnet und was sich aus der Vorstellung eines sich vielseitig entfaltenden, autonomen Subjekts herleitet, nämlich die Menschenwürde und die ihr entspringenden Menschenrechte, die erstmals in der Weltgeschichte ein juristisches Korrektiv gegen die Art Verbrechen formulieren, die Schmitt der Moderne vorhält. Doch wenn der Terror der Französischen Revolution (119 f.) und die intelligente Planung „einer Tötungsmaschinerie wie etwa in Auschwitz“ (352) auf Formen des modernen Rationalitätsbegriffs zurückgeführt werden, so bleibt zu fragen, ob nicht soziopolitische und individuelle Faktoren die entscheidende Rolle bei diesen realhistorischen Massenmorden gespielt haben. Umgekehrt wirft die Argumentationsweise in *Die Moderne und Platon* freilich für den Denker Platon die Frage auf, ob das Arsenal an Zwangsmaßnahmen, das er in seiner politischen Philosophie entwirft und das ihm den Vorwurf eingebracht hat, der *πρωτος εϋρετης* des KZ¹² und der Vertreter eines „Protofaschismus und Totalitarismus“¹³ zu sein, nicht bloß akzidentuell zu Platons Denkweise ist, sondern in ihr wurzelt.

Abschließend sei noch die Frage angedacht, ob Unterscheidungsphilosophie und Vorstellungsphilosophie jenseits der Differenz beim Wahrheitskriterium nicht kompatibel sind. Dass Erkenntnis nicht auf der vermeintlichen Klarheit eines Bewusstseinsgegenstandes, sondern auf Unterscheidbarkeit und in Anlehnung an Aristoteles' Widerspruchsaxiom (215–222) auf Widerspruchsfreiheit beruhe, ist ein einleuchtender erkenntnistheoretischer Grundsatz. Eine Sache könne nur sein und

gedacht werden als etwas von einer anderen Sache Geschiedenes (531 f.). Doch selbst wenn man mit Aristoteles das Widerspruchsaxiom vor alle Erfahrung, also a priori (Met. 1005a8–34) setzt (217), wird man nicht umhinkommen, der Empirie einen Anteil am Zustandekommen des Wissens um die Existenz und Verschiedenheit zweier Dinge zuzubilligen. Außerdem ist zur Entdeckung und Aktualisierung des Widerspruchsaxioms ein erkennendes Subjekt unabdingbar, das die kognitiven Operationen des Unterscheidens und Prüfens auf Widerspruchsfreiheit anhand von Bewusstseinsgegenständen vollzieht. Der Subjekt-Objekt-Gegensatz der Bewusstseinsphilosophie kann von der Unterscheidungsphilosophie also allein schon aufgrund der Art, wie Wissen gewonnen werden kann, nicht überwunden werden (526 f.), sondern er wird bloß ausgeklammert. Oder, positiv formuliert, eine unterscheidungsphilosophische Heuristik lässt sich mit einer bewusstseinsphilosophischen Kognitionspsychologie vereinbaren.

Aufs Ganze gesehen gelingt es diesem Werk, mit beeindruckender Sachkenntnis und bewundernswerter analytischer Schärfe Platons geistige Größe und den fundamentalen Unterschied zwischen der Weltansicht Platons und der Moderne aufzuzeigen. Durch seine dezidierte Stellungnahme zugunsten der vorgelegten Platon-Interpretation fordert es den Leser heraus, sich ein eigenes Urteil zu bilden – etwa, ob dieses Buch die Dynamik von Platons dialogischem Denken durch das Insistieren auf der Richtigkeit seiner Inhalte nicht zu stark ein-

¹¹ „Wenn man an die ‚Wogen des Hohngelächters‘ (Platon, *Politeia* 457b–c; 472a3 ff.) über den platonischen Staat wegen seiner spekulativen Voraussetzungen denkt, ist es nicht unberechtigt festzustellen, daß auch Freiheit, Individualität, Selbstbestimmung keine empirisch beobachtbaren Fakten sind. Die Begründung, daß jede Person ‚von Natur aus‘ frei ist und sich selbst zu bestimmen vermag, bedarf wohl kaum in geringerem Umfang irgendwelcher spekulativen Prämissen als die platonische Analyse der ‚Natur des Menschen:‘ (382, Anm. 379). – Gewiss ist Selbstbestimmung intersubjektiv allenfalls ex negativo als die Freiheit von Fremdbestimmung festzustellen, doch ist diese Evidenz und die subjektive Evidenz der eigenen Willensfreiheit schwerlich geringer zu veranschlagen als diejenige von Platons politischer Anthropologie mit ihrem Parallelaufbau von Seele und Ständen.

¹² Vgl. Popper (7 1992), IX.

¹³ Frede (1996), 81.

schränkt. Die Lektüre dieses facettenreichen Werkes kann – wie Platon selbst – mannigfaltig zu weiterem Denken anregen, weil es die Grenzen der mittlerweile stark spezialisierten philosophiegeschichtlichen Forschung auch epocheübergreifend überschreitet und an der Relevanz der antiken Philosophie für die Gegenwart festhält (539 f.). Die vorliegende Rezension hofft, solch eine kreative Rezeption anzuregen, indem sie Neugier auf das besprochene Buch weckt. Möge es viele schöpferische Leser finden!

Literatur:

- Bubner, R. (2004), „Rez. zu Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon*“, in: *Gnomon* 76, 19–23.
 Dahms, H.-J. (1994), *Positivismusstreit*, Frankfurt a. M.
 Frede, D. (1996), „Platon, Popper und der Historizismus“, in: Rudolph, E. (Hg.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt, 74–107.
 Kersting, W. (1999), *Platons „Staat“*, Darmstadt.
 Neschke-Hentschke, A. (1996), „Politischer Platonismus und die Theorie des Naturrechts. Essai zur Archäologie der Menschenrechte“, in: Rudolph, E. (Hg.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt, 55–73.
 Popper, K. R. (1992), *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. I: Der Zauber Platons*, Tübingen. Lothar Willms (Heidelberg)

Johannes Hübner, *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des εἶδος χωριστόν (= Paradeigmata 20)*, Hamburg: Felix Meiner 2000, IX + 366 S., ISBN 3-7873-1441-5.

Die Deutung der reifen Ontologie des Aristoteles in *Metaphysik* VII und VIII ist schwierig. Ganze Bibliotheken sind zu der Frage geschrieben worden, ob die Formen nun individuell oder allgemein sind: allgemein, da sie doch definierbar und Gegenstand von Wissen, individuell, da sie doch in den Dingen sein sollen. Aristoteles kritisiert an den platonischen Ideen ja gerade, dass diese von den Einzel dingen getrennt sind (*chôris*, z. B. Met. I 9, 991b 1–4), und dass so nicht zu erklären ist, wie Ideen und Einzeldinge irgendetwas miteinander zu tun haben können. Auf der anderen Seite hebt Aristoteles als eine der Eigenschaften der von ihm selbst postulierten Formen hervor, dass diese getrennt sind (z. B. Met. VII 3, 1029a 28).

Diesem Rätsel geht Johannes Hübner in seiner Münchener Dissertation nach, deren Buchausgabe hier zu besprechen ist. Der Interpret steht vor folgender Alternative: „Entweder ist Aristoteles in einen Platonismus zurückgefallen, oder ‚getrennt‘ hat in bezug auf aristotelische Formen und platonische Ideen jeweils unterschiedliche Bedeutung.“ (3) Die erste Erklärung erscheint Hübner „wenig attraktiv“, könnte aber durch eine „mögliche Zwangslage“ motiviert werden: „Weil die Getrenntheit bei Aristoteles ein wichtiges Substanz-Kriterium ist und er in der *Metaphysik* die Formen als die primären Substanzen, als das eigentlich Wirkliche ansieht, könnte er sich genötigt sehen, eine Getrenntheit der Formen nach platonischem Vorbild zu vertreten.“ (3–4) Für die zweite Alternative spricht, dass Aristoteles (in Met. VIII 1, 1042a 26–31) ausdrücklich zwei Bedeutungen von „getrennt“ unterscheidet: uneingeschränkte Getrenntheit (*chôriston haplôs*) und begriffliche Getrenntheit (*tô logô chôriston*). Während die platonischen Ideen uneingeschränkt getrennt von den Einzel dingen sein müssten, sollen die aristotelischen Formen begrifflich getrennt sein.

Der erste Teil des Buches (13–76) behandelt die uneingeschränkte Getrenntheit – kein leichtes Unterfangen, wenn man bedenkt, dass der Ausdruck *chôriston haplôs* bei Aristoteles nur einmal an der genannten Stelle in Met. VIII vorkommt. Hübner zieht deshalb andere Stellen heran, an denen Aristoteles *chôriston* ohne nähere Bestimmung verwendet. Er argumentiert dafür, dass die uneingeschränkte Getrenntheit bei Körpern mit der örtlichen Getrenntheit äquivalent ist (17); allerdings können auch unkörperliche Entitäten uneingeschränkt getrennt sein. Ausschlaggebend für die uneingeschränkte Getrenntheit seien Substantialität und Selbstursächlichkeit. Vor dem Hintergrund der Kategorienschrift wird man also sagen, dass es die ersten Substanzen sind, die uneingeschränkt getrennt sind, also jedes „nicht aussagbar[e] Zugrundeliegend[e]“ (21). In der *Metaphysik* revidiert Aristoteles die Zuschreibung der primären Substantialität aufgrund der Form/Materie-Unterscheidung, was sich auch auf den Begriff der Getrenntheit auswirkt (53): Uneingeschränkt getrennt ist nun all das, was „erstens nicht von einem Subjekt ausgesagt wird und zweitens eine substantielle Form besitzt“ (113). Hübner nennt die von ihm selbst verfochtene Interpretation der uneingeschränkten Getrenntheit „konservativ“ (21) und verteidigt sie gegen neuere Vorschläge von Gail Fine (Getrenntheit als ontologische Unabhängigkeit von etwas) und Donald Morrison (Getrenntheit als numerische Distinktheit).

Eines der überraschendsten Ergebnisse von Hübner ist, dass Getrenntheit (ebensowenig wie Selbständigkeit) zunächst keineswegs als relationaler Begriff zu verstehen ist: „Wenn die Begriffe der Getrenntheit und des Zugrundeliegenden äquivalent sind, letzterer aber kein Relationsbegriff ist, dann ist auch der Begriff der Getrenntheit kein Relationsbegriff“ (22; vgl. 47 (Z. 10–11 muß es „nicht nur nicht mehrstellig“ heißen), 89). Aristoteles habe den Begriff der Getrenntheit vermutlich selbst geprägt, „um den Seinsstatus der von ihm als substantiell anerkannten konkreten Individuen zu beschreiben“ (22). Primär ist Getrenntheit Hübner zufolge also ein nicht-relationaler Begriff zur Beschreibung der aristotelischen Substanz; der relationale Gebrauch ist sekundär: „Es drängt sich geradezu auf, von der Aussage [der Platoniker], daß die Ideen und Eigenschaften *getrennt und nicht in* den konkreten Substanzen sind, zu der Feststellung überzugehen, daß sie *getrennt von* den konkreten Substanzen sind.“ (23)

Der zweite Teil (77–150) behandelt die begriffliche Getrenntheit, also die Art von Getrenntheit, die Aristoteles der substantiellen Form, dem *eidōs*, zuschreibt. Hier unterscheidet Hübner zunächst zwei Verwendungsweisen von *logō chōristos* (74): einen schwachen Begriff, den Aristoteles mit der örtlichen Getrenntheit kontrastiert (z. B. An. II 2, 413b 14) und einen starken Begriff, der als Substanzkriterium brauchbar ist. Diese begriffliche oder definitorische Getrenntheit meint, so Hübner im Anschluss an Robert Heinaman, in erster Linie die Getrenntheit von der Materie in der Definition: „Die Form ist genau dann getrennt, wenn sie definierbar ist; die Form ist nur dann definierbar, wenn sie ohne Bezug auf Materie spezifiziert werden kann.“ (80) *Prima facie*, so räumt Hübner ein, scheine die Definierbarkeit ein schlechtes Substanzkriterium zu sein, da nur Allgemeines definierbar, aber kein Allgemeines Substanz ist (80). Hübner erhärtet seine Hypothese, indem er aus Met. VII die folgenden Bedingungen für Definierbarkeit herausarbeitet:

- die Allgemeinheitsbedingung: Die Definition hat die „Form eines zeitlosen Allsatzes“ (125).
- die Identitätsbedingung: Die Definition soll das ganze Sein des Definiendum spezifizieren und nichts darüber hinaus (127). – Dies kann natürlich keine numerische Identität sein (300).
- die Einheitsbedingung: Die Definition darf nicht dadurch geschehen, dass etwas von etwas anderem ausgesagt wird (132). – Eine Form ist genau dann ein *tode ti*, wenn die Einheitsbedingung erfüllt ist (133).
- die Immaterialitätsbedingung: Die Definition

darf keinen Verweis auf Materie enthalten. – Durch diese Bedingung wird die erste Interpretationshypothese direkt bestätigt.

- die Existenzbedingung: „Die Definition von etwas gibt an, wodurch es existiert.“ (146)
- die Komplexitätsbedingung: Eine Definition muss gliederbar sein – denn sonst wäre sie keine Explikation, sondern bestenfalls ein Synonym (148).

Erfüllt werden sollen diese sechs Definierbarkeits-Bedingungen eben durch die definitorisch getrennten Formen. Eine solche getrennte Form ist etwas, so Hübner, nur dann, „wenn es eine konstituierende Ursache konkreter Substanzen ist, die von der Materie unterschieden ist und nicht auf Materie zurückgeführt werden kann“ (100), wenn sie keinen Veränderungen unterliegt (106) und wenn sie eine natürliche, „physische“ Form ist (113).

Begründet sieht Hübner dies, wie er im dritten Teil des Buches zeigt (151–326), vor allem in der Werdeanalyse in Met. VII 7–9. Diese ist für ihn nicht, wie wichtige Kommentatoren (Ross, Frede/Patzig) meinen, ein den Gedankengang störender Einschub, sondern ein äußerst wichtiger Wendepunkt der Untersuchung der Substanz „grundlegend für das Verständnis der getrennten Form und damit für die aristotelische Ontologie überhaupt“ (151). In diesen Kapiteln untersuche Aristoteles die Substanz nicht mehr nach Art des Dialektikers (*logikōs*) durch Analyse von Sprachgebrauch und Begriff, sondern (was Hübner in Met. VII 4 angekündigt sieht; 126) nach Art des Naturforschers (*physikōs*), „durch die Berücksichtigung der beobachtbaren Eigenart und des Kausalverhaltens der relevanten Dinge“ (125; vgl. 154). Als Ergebnis der Werdeanalyse hält Hübner fest: Ziel des substantiellen Werdens ist die substantielle Form (157), das diesem Werden Zugrundeliegende ist die „Materie im strikten Sinn“ (161), und seine Wirkursache ist ebenfalls die substantielle Form, „weil der Verlauf des substantiellen Werdens durch sie determiniert ist“ (163). Überhaupt habe der ganze Hylomorphismus des Aristoteles „seine Wurzel in der Analyse des Werdens“ und die Form/Materie-Unterscheidung „wird allein durch den Sachverhalt des Werdens erforderlich und möglich, denn Form und Materie werden von Aristoteles mit Bezug auf ihre Funktionen für das Werden definiert“ (180). Die Form kann nicht gleichzeitig mit dem Prozess entstehen, weil sie ein konstituierender Faktor des Prozesses ist („Regressargument“; 164–165) und weil sie ansonsten selbst ein Materie enthaltendes Kompositum wäre („Immaterialitätsargument“, 171). Materie kann sie aber nicht enthalten, weil „sie für die Einheit des geformten Kon-

kretums verantwortlich ist“ (177) und daher „einem anderen ontologischen Typ als die Bestandteile angehören“ muss (176). Die Werdeanalyse zeigt daher einerseits, dass die substantielle Form immateriell ist, andererseits zwingt sie hinsichtlich des konkreten substantiellen Einzeldings „zur Annahme einer zugrundeliegenden Materie als ‚Teil‘ des Gewordenen, die entsprechend in dessen Definition anzugeben ist“ (184) – woraus folgt, dass „die Definition des gewordenen Konkretums nicht der Immaterialitätsbedingung gerecht“ wird (184, Anm. 93), das Konkretum also nicht definitorisch getrennt ist und daher nicht primäre Substanz sein kann.

Für den Nachweis des Zusammenfallens von getrennten und natürlichen Formen zieht Hübner auch die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles heran. Insbesondere anhand von *De generatione et corruptione* zeichnet er den gestuften Aufbau der Welt der natürlichen Körper nach, von den Elementen (195–198) über die *mixis* (198–208) hin zu sich nährenden und wachsenden Organismen (208–213). Die „eigenverursachte Aufrechterhaltung der organischen Mischungsverhältnisse“ ist „eine Kernleistung der nährenden Seele“ (210), sie wird also durch die substantielle Form geleistet. Diese ist dem Einzelding immanent, „wenn sie erstens durch Prozesse in der Materie aufrechterhalten wird und zweitens ihre Aufrechterhaltung in der Materie selbst verursacht“ (214). Es ist eben diese seine Form, durch die „der Organismus selbstverursachende Einheit und diachrone Identität“ besitzt (215). Die Form ist „die primäre Substanz, weil sie die Ursache des Werdens ist“ (247). Aufgrund seiner Form kann ein Organismus Anteil am Ewigen haben, „wenn er erstens darauf angelegt ist, formgleiche Lebewesen hervorzubringen, und wenn er zweitens von einem formgleichen Lebewesen abstammt, das seinerseits in einer Reihe von Lebewesen steht, von denen jedes einen formgleichen Vorgänger hat“ (256). Hübner vertritt damit eine Variante der Individualitäts-Interpretation der Formen, denn seine Gleichsetzung von Form, Seele und Aktivität erzwingt die numerische Distinktheit der Formen, da „eine numerisch identische Aktivität nicht in mehreren Individuen zugleich stattfinden“ kann (237).

Anhand der achten Aporie in Met. III 4 zeigt Hübner, dass eines der wichtigsten Motive für die Annahme getrennter platonischer Ideen die Sicherung der Möglichkeit von Wissen ist, dessen Objekt nach der von Aristoteles geteilten Annahme ewig und unveränderlich sein muss (99–112, 223). Doch wie können die numerisch einzelnen Formen Wissensbarkeit garantieren, wenn sie weder ewig noch all-

gemein und damit auch nicht definierbar sind (223)? Die Auflösung dieser Aporie sieht Hübner in der Fortpflanzung, der „natürlichsten“ Tätigkeit (An. II 4, 415a 26), die „individuenübergreifend“ ist und der Erhaltung der Art dient (223), so dass „es immer Formen gibt, in denen dieselbe Bestimmtheit wirklich ist“ (263). Die für Wissensgegenstände notwendige Beständigkeit besteht für die natürlichen Formen also in ihrer selbstverursachten Wiederholung.

Eine besondere Verwendungsweise von *chôriston* liegt Hübner zufolge an Stellen wie Met. IX 6, 1048b 15 und Met. XII 5, 1071a 9 vor: Wenn Aristoteles sagt, das Unendliche und Leere sei nicht getrennt, dann „muß ‚getrennt‘ soviel wie ‚vollständig wirklich‘ oder ‚vollendet‘ heißen“ (273). Getrenntheit in dieser Bedeutung werde sowohl von der uneingeschränkten Getrenntheit als auch von der begrifflichen Getrenntheit impliziert, sie impliziere ihrerseits aber keine dieser beiden Begriffe. Ob hier wirklich eine zusätzliche Bedeutung von „getrennt“ im Sinn von „vollständig wirklich“ angenommen werden muss, ist allerdings fraglich. Schließlich reicht es z. B. als Pointe von Met. IX 6 aus, dass das Unbegrenzte und das Leere eben nicht so existieren wie eine Substanz und daher nicht als Prinzipien gelten können. Dafür kann Aristoteles aber schon die begriffliche oder die uneingeschränkte Getrenntheit als Kontrast heranziehen.

Die substantielle Form ist also getrennt, weil sie erstens physische Ursache und zweitens definierbar ist. Dabei ist die Definierbarkeit kein eigenständiger Punkt, sondern beruht auf der Ursächlichkeit der Form (327). Auch in systematischer Hinsicht misst Hübner der Ursächlichkeit größere Relevanz zu, da er Aristoteles' These von der Definierbarkeit für problematisch hält (327): Erstens nötige uns die Evolutionstheorie, an der Unveränderlichkeit der natürlichen Formen zu zweifeln und zweitens scheine es „unmöglich, die Seelen einer Blaumeise und einer Kohlmeise auseinanderzuhalten, ohne sich auf [...] ihre körperlichen Merkmale [...] zu beziehen“ (328), so dass die Materie für spezifische Definitionen eine größere Rolle zu spielen scheint, als Aristoteles angenommen hatte. Aristoteles' traditionelle Einordnung im Universalienstreit als „gemäßiger Realist“ gelte „nur für die physischen Formen und nicht uneingeschränkt für alles, was ein Universalienrealist möglicherweise existieren lassen würde, wie etwa mathematische Objekte und nichtsubstantielle Eigenschaften“ (330). In einem Anhang zur „Modalität“ von *chôristos* argumentiert Hübner schließlich gegen Morrison dafür, dass *chôristos* bei Aristoteles stets mit „getrennt“ und nie mit „trennbar“ zu übersetzen ist (331–334).

Nicht in allen Details kann der Rezensent Hübner folgen. Ein erstes Beispiel: Hübner interpretiert *De partibus animalium* I 2 dahingehend, dass Aristoteles mehrere konstituierende Differenzen einer Gattung zulassen will (316), während der Kontext eher nahelegt, dass Aristoteles im Unterschied zum streng dihairetischen Verfahren bei Platon zulässt, dass eine Gattung mehrere differenzierende Differenzen hat. Daher wäre eine Begründung der abweichenden Interpretation wünschenswert gewesen. Ein zweites Beispiel: Aristoteles geht es in *Met. IX 6* nicht so sehr, wie Hübner meint, um die Erklärung von Dynamis und Energeia in einem „zweiten Sinn“ (269), sondern um die Erklärung von *kata dynamin* und *kath' energeian* bzw. *dynamei/energeiaj*. Und diese bezeichnen nicht „die mögliche und wirkliche Existenz“ (269) von etwas, sondern beziehen sich erstens auf alle Kategorien, nicht nur auf die Substanz (vgl. die Beispiele in *Met. IX 6*) und müssen zweitens durch Vermögen (im ‚ersten Sinn‘, als Prinzipien der Veränderung) gedeckt sein – es geht also um mehr als bloße *possibilitas*, um mehr als Denk- oder auch Seinsmöglichkeit. *Met. IX 6* ist auch kein Beleg für das Fülleprinzip. Notwendige Bedingung für das Vorliegen eines Vermögens ist nicht, dass etwas geschehen wird, sondern dass es geschehen *kann* (wie ja aus den von Hübner selbst auf 270 zitierten Text 1048b9–17 und aus *Met. IX 3* hervorgeht).

An einigen Stellen lassen die Formulierungen von Hübner – ganz entgegen seines sonstigen Stils – an Präzision vermissen. Die Form beharrt nicht, „weil sie durch die Materie immer wieder aufs neue angenommen wird“ (213), sondern weil sie immer wieder von neuer Materie aufgenommen wird. Ersteres wäre auch erfüllt, wenn aus der Materie eines abgestorbenen Organismus wieder ein neues Lebewesen derselben Art entsteht; dies ist aber kein Fall einer beharrenden Form, sondern ein Beispiel für substantielles Vergehen und Entstehen. Auch ist „bestehen in etwas“ (216), wenn mit dem „in“ nicht auf einen Ort verwiesen werden soll, keine gebräuchliche Verbalphrase des Deutschen und müsste definiert werden. Was eine „bleibende simultane Einheit“ (216) und ein „vielschichtiges Prozeßgefüge“ (325) sind, bleibt unklar, und dass der Kranke „steretisch verfaßt“ (244) ist, heißt doch nichts anderes, als dass ihm etwas fehlt. Dadurch und durch die Vielzahl der Referate und Einzelanalysen ist die Lektüre des Buches zuweilen mühsam, doch wird der Leser für seine Mühe belohnt. Denn die Arbeit erfüllt, was Hübner „allgemein als Adäquatheitskriterium für eine Interpretation der aristotelischen Substanztheorie“ (116) formuliert: Sie zeigt, wieso Aristoteles die volle Substantialität

auf die Physis einschränkt. Und damit zeigt diese Arbeit, dass es nach vielen Metern Sekundärliteratur zu den Substanzbüchern noch spannende Fragen zu stellen und zu beantworten gibt und dass Antworten auf diese Fragen auch auf die alte Frage nach Individualität und Allgemeinheit der Formen neues Licht zu werfen vermögen.

Ludger Jansen (Saarbrücken)

Dirk Fonfara, *Die Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik (= Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 61), Berlin / New York: Walter de Gruyter 2003, X + 242 S., ISBN 3-11-017978-4.*

Seit ihrer Überlieferung im 12. und 13. Jahrhundert durch die arabischen Kommentatoren gehört die Aristotelische Substanztheorie von *Met. Z* zum Kanon der abendländischen Philosophiegeschichte. Im Zentrum der gegenwärtigen Debatte um *Met. Z* steht die Frage, wie die von Aristoteles postulierte Konvergenz von Realität und Wissen im Begriff der Substanz (*ousia*) adäquat zu erfassen ist. Die Frage bedarf einer eingehenden Interpretation, da, wie schon in den Aporien von *Met. B* – insbesondere in der 8. Aporie (999a24–999b24) – herausgestellt wird, uns das Seiende in einer anderen Form gegeben ist – nämlich als Einzelnes bzw. Individuelles (*kath' hekaston*) –, als es von uns gewusst wird – d.h. als Allgemeines (*katholou*) (999a27–9; vgl. 1003a6 ff.). In *Metaphysik Z* konkretisiert sich diese Schwierigkeit im Verhältnis von Einzeldingorientierung und Eidospriorität.

Die hier skizzierte aporetische Grundverfassung von *Met. Z* – von Eduard Zeller zur systematischen Widerspruchsthese hochstilisiert – sowohl (i) in ihrer Entwicklungsgenese nachzuzeichnen als auch (ii) jene Aporie zu einer Lösung zu bringen, sind Anliegen der Kölner Dissertation von Dirk Fonfara. Fonfara legt bei seinen Erörterungen Wert auf eine angemessene Textnähe und beweist einen ebenso klaren wie präzisen Stil. Die Lektüre des entwicklungs-genetischen (Haupt-)Teils Fonfaras Studie erweist sich als gewinnbringend, da sie dem Leser ein Kompendium der jeweils relevanten Substanzkriterien an die Hand gibt. Zudem bietet die Arbeit einen lohnenden Überblick über den derzeitigen Forschungsstand zur Auseinandersetzung um *Met. Z* (3–15; 149–164). Demgegenüber erscheint der vom Autor intendierte Lösungsansatz als problematisch.

Im entwicklungs-genetischen Teil seiner Dissertation (i), der die Kapitel I-IV.2 umfasst, diskutiert Fonfara die jeweiligen Substanzbestimmungen der

verschiedenen „Ousia-Lehren des Aristoteles“ (*Cat.* 5, *Met.* Δ 8, *Met.* Z). In Fonfaras Interpretation stellt sich die *Met.* Z bestimmende Aporie als ein fortschreitender Differenzierungsprozess der Substanzbestimmungen innerhalb der entsprechenden Traktate dar.

Fragwürdig erscheint die diesem Teil zugrundeliegende Entwicklungshypothese von einer frühen Ontologiekonzeption (*Kategorien*) als regionale Seinswissenschaft materieller Substanzen (*metaphysica specialis*) zu einer späten Konzeption von Ontologie (*Metaphysik* Z, Λ), welche als Universalwissenschaft (*metaphysica universalis*) die gesamte Sphäre des Seienden und damit auch immaterielle, rein intelligible Substanzen thematisiere (37, 174f., 202–204). Denn aus der Tatsache, dass Aristoteles in den *Kategorien* ausschließlich sinnlich-wahrnehmbare Einzeldinge als Beispiele für erste Substanzen anführt, kann noch nicht – wie Fonfara dies tut – auf eine Frühphase der Aristotelischen Ontologie geschlossen werden, in der alles Seiende auf konkrete Sinnendinge zurückgeführt wird. So betont etwa L. Gerson, dass sich schon der „frühe“ Aristoteles von der Existenz immaterieller Substanzen überzeugt zeige. Als Anhaltspunkt für seine Lesart dienen Gerson vor allem die von ihm ebenfalls als früh eingestuft Aristotelischen Dialoge. Insofern bedarf die von Fonfara im fünften Kapitel (173–197) aufgestellte These, dass die Aristotelische Seinslehre erst durch die in *Met.* Λ vollzogene teleologische Hinordnung alles Seienden auf einen ersten unbewegten Bewegter zur Universalwissenschaft werde, zumindest einer eingehenderen Begründung.

Im Folgenden seien kurz jene Substanzbestimmungen referiert, die nach Auffassung des Autors entwicklungsgeschichtliche Relevanz für die aporetische Grundverfassung von *Met.* Z besitzen. Die eine Seite der Aporie, die ontologische Priorität der Einzeldinge (Einzeldingorientierung), sei schon in der frühen, urteilslogisch ausgerichteten Substanztheorie der *Kategorienschrift* angelegt (Kapitel I). Die beiden negativen Substanzkriterien in *Cat.* 5, das *Non-Prädikabilitäts-* und das *Non-Inhärenzkriterium* (2a10ff.), bestimmten die Substanz sowohl als das logisch-grammatische als auch ontologische Zugrundeliegende (letztes Aussagesubjekt / ontologisches Substrat). Durch diese doppelte negative Kennzeichnung sei nicht mehr wie bei Platon das Allgemeine (*Phaidr.* 247e; *Pol.* X, 597d), „sondern das bestimmte Einzelwesen (*tode ti*)“ (22) als erste Substanz (*proté ousia*) ausgewiesen, welche als „konstitutive Möglichkeitsbedingung für die Prädikabilität der übrigen Kategorien bzw. alles anderen Seienden“ (35) fungiere. In Fonfaras Inter-

pretation liest sich die Ontologiekonzeption der *Kategorienschrift* daher als „explizite Kritik an der Ideenlehre Platons“ (36), indem sie die für Aristoteles' gesamte Ontologie charakteristische Aufwertung der sensitiven Erfahrungswelt betreibe. Allerdings sei es uns erst durch das Allgemeine in Form von Art (*eidós*) und Gattung (*genos*) möglich, wissenschaftliche, d. h. notwendige und allgemeingültige Erkenntnis über die konkreten, dem Wechsel unterliegenden Individuen zu erlangen (22–24).

Nach Fonfara zeigt sich demnach schon die frühe Ontologiekonzeption der *Kategorienschrift* durch die systematisch angelegte Spannung von Einzelding (Individuellem) und dessen *eidós* (Allgemeinem) gekennzeichnet. Dem platonisch-parmenideischen Substanzbegriff, d. i. die Forderung nach Konvergenz von zuhöchst Wissbarem und primär Seiendem, werde aber insofern entsprechen, als sowohl Einzelding als auch artallgemeines *eidós* der Substanzkategorie zugeordnet werden. Wissbarkeit und ontologische Selbständigkeit würden somit zwar auf zwei unterschiedliche Typen von Substanz distribuiert, blieben aber dennoch als erste und zweite Substanzen notwendig aufeinander bezogen. Denn so wie das Art- und Gattungsgemeine ihre ontologische Möglichkeitsbedingung in den sie exemplifizierenden Individuen fänden, gebe das *eidós* wiederum an, „was die erste Ousia ihrem wesentlichen Wassein nach ist, und ist als solche von dieser nicht abtrennbar, ohne dass sie zu existieren aufhören würde“ (23).

In *Met.* Δ 8 (Kapitel II) konstatiert Fonfara eine für die Aristotelische Ontologie weitreichende Differenzierung bzw. Vervielfachung der Bedeutungsmöglichkeiten des Substanzbegriffs („Ousia als *pollachôs legomenon*“). Aristoteles referiere in den in Δ 8 summarisch aufgezählten vier Bedeutungsmöglichkeiten des Substanzbegriffs – Substanz als 1) das Zugrundeliegende (*hypokeimenon*); 2) die immanente Seinsursache (*aition tou einai*) eines Zugrundeliegenden; 3) der konstitutive Bestandteil eines Ganzen; 4) die Essenz (*to ti ên einai*) (42) – den damaligen philosophischen Sprachgebrauch in Form von *Endoxa*. Die vier Bedeutungsmöglichkeiten würden selbst wiederum abschließend in zwei Hauptbedeutungen zusammengefasst werden, die die Kennzeichnungen der Substanz in den *Kategorien* bestätigten: Erstens, Substanz als das „letzte Substrat (*eschaton hypokeimenon*, *Met.* Δ 8, 1017b24f.)“ und zweitens, Substanz als das „selbständige, für sich existierende bestimmte Einzelwesen (*tode ti on kai choriston*, *Met.* Δ 8, 1017b25)“ (53).

Im dritten Kapitel (59–134) betont Fonfara, dass die Substanztheorie von *Met.* Z die Bestimmung

der Substanz als logisch-grammatisches sowie ontologisches Zugrundeliegendes aus *Cat.* 5 und *Met.* Δ 8 (vgl. *Z* 1, 1028a15 ff.; *Z* 3, 1029a21 ff.) zunächst aufnehme (60). Aufgrund des aus den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles übernommenen Konzepts des Hylemorphismus sei jedoch die alleinige Kennzeichnung der Substanz als Zugrundeliegendes nicht mehr hinreichend (77). Infolgedessen werde die Bestimmung der Substanz als (a) Zugrundeliegendes in *Met.* *Z* 3 (1029a26 f.) durch zwei weitere Kriterien ergänzt: Substanz habe (b) „selbständig existieren zu können bzw. begrifflich abtrennbar (*choriston*) zu sein“ und (c) „ein bestimmtes Einzelwesen (*tode ti*) zu sein“ (87).

Da das *eidōs* – wie in *Met.* *Z* 4–6 dargelegt werde – als Substanz der Einzeldinge alle drei Substanzkriterien erfülle (Kapitel III.3), unterscheide Aristoteles in Buch *Z* nicht mehr wie in den *Kategorien* zwischen erster und zweiter Substanz. Folgerichtig bestimme der Stagirit schon in *Z* 1 (1028a11 f.) die erste Kategorie als „bestimmtes Einzelwesen (*tode ti*)“, das analog zu den *Kategorien* weiterhin als das logisch-grammatische sowie ontologische Zugrundeliegende zu deuten sei, „und als wesentliches Wassein (*to ti esti*)“ (61 f.) zugleich. Die Bestimmungen der ersten und zweiten Substanz der *Kategorien* würden somit auf einen Substanztyp – dem *eidōs* – vereint, was einer strikteren Fassung des platonisch-parmenideischen Konvergenzpostulates entspreche. Damit sei aber zugleich der Weg zur eingangs skizzierten Aporie vorgezeichnet: Einerseits habe das *eidōs* als Zugrundeliegendes ein Individuelles zu sein. Andererseits werde in *Z* 10–12 deutlich (Kapitel III.4), dass das *eidōs* als Essenz (*to ti ên einai*) eines Individuums dessen „wesentliches Wassein“ in Form einer Real- bzw. Wesensdefinition angebe (116 f.). Eine solche erkenntnisfundierende Definition beziehe sich stets auf Allgemeines (*Met.* *Z* 11, 1036a26 ff.; vgl. *An. Post.* I 8, 75b24–26), wonach folglich auch das *eidōs* als ein Allgemeines zu gelten habe. Durch die Entsubstantialisierungsthese von *Met.* *Z* 13 (Kapitel IV. 2), nach der kein allgemein Ausgesagtes Substanz sein könne (1038b34–1039a2), entwickle sich die Bestimmung der Substanz bzw. des *eidōs* in *Met.* *Z* endgültig zur Aporie. Denn es habe sich gezeigt, so Fonfara in seinem Resümee, dass „(1) das *Eidos* gemäß *Met.* *Z* 4–12 als Essenz primäre *Ousia* des Einzelnen ist, daß aber das Definiens im Sinne des letzten Unterschiedes einer Definition (*Met.* *Z* 12) notwendig ein Allgemeines sein muss, von dem zwar allein Wissen und Erkenntnis möglich sind (vgl. *An. Post.* I 8, 75b24–26), das aber nach *Met.* *Z* 13 gerade nicht *Ousia* sein darf“ (137).

Der von Fonfara intendierte Lösungsansatz (ii)

für diese Aporie besteht in einer idealistischen Interpretation des *eidōs*, die auf Thomas von Aquin zurückgeht und in neuerer Zeit u. a. von J. Owens, W. Viertel oder H. Schmitz vertreten wurde. Nach der idealistischen Interpretation wird das *eidōs*, das an sich weder ein Allgemeines noch ein Individuelles, sondern ein *commune* sei, als „Einfaches (*haploun*) und Eines (*hen*, vgl. *Met.* *Z* 17)“ entweder „intuitiv und dann vollständig und unfehlbar erfasst“ oder man verbleibt „in völliger Unkenntnis“ (148). Die „einfache Einheit“ des *eidōs*, die nach Fonfara primär von ontologischer Bedeutung ist, lasse jedoch „für das Begreifen eine Aufgliederung dieser Erkenntnis in einer Definition“ zu (ebd.). Entsprechend differenziert Fonfara zwischen einer ontologischen und einer epistemologischen bzw. begrifflich-definitiven Bedeutung des *eidōs* (165). Ontologisch fungiere das *eidōs* als individualitätskonstituierend, indem es die eidetische Bestimmtheit des Einzelwesens ausmache und die ursprüngliche Einheit des Individuums begründe (165 f.). In seiner ontologischen Dimension will Fonfara somit das *eidōs* als ein die unbestimmte Materie bestimmendes, aktiv-tätiges Prinzip verstanden wissen. Das *eidōs* als Essenz entspreche zugleich dem Aristotelischen Neuansatz zur Substanzbestimmung in *Met.* *Z* 17, der – wie schon in *Met.* Δ 8 – die Substanz als immanente Seinsursache eines Zugrundeliegenden (*aition tou einai*, 1041b28; 31), d. h. als seins- und wirklichkeitskonstituierende ontologische Möglichkeitsbedingung charakterisiert. Insofern kann man durchaus von einem idealistischen Reduktionismus alles Seienden im *eidōs* sprechen.

In seiner definitiven Bedeutung sei das *eidōs* der „letzte [artbildende] Unterschied, der das *Eidos* als Essenz des Einzelwesens [begrifflich, diskursiv] erfasst“ (167). Im Rahmen der erkenntnisbegründenden Realdefinition bliebe das *eidōs* jedoch – wie in *Cat.* 5 – ein Allgemeines, das als allgemeine Bestimmung eines Zugrundeliegenden, von dem es ausgesagt werde, keine eigenständige Existenz besitze (166 f.). Urteilslogisch handle es sich folglich bei diesem um ein Prädikat, dem nach *Met.* *Z* 13 kein Substanzstatus zukomme.

Als grundsätzliche Schwierigkeit einer solchen idealistischen *Eidos*-Interpretation gilt die Gefahr, dass sich das *eidōs* gegenüber dem *synholon* zu verselbständigen droht und somit letztlich einem Platonismus der untersten Art bzw. des letzten, artbildenden Unterschiedes das Wort redet. Dieser Verselbständigungsprozess gründet sich auf den Sachverhalt, dass die Vertreter dieser Position sämtliche Wirklichkeit im *eidōs* konzentrieren. An dieser Schwierigkeit scheitert m. E. auch der Lö-

sungsansatz Fonfaras. Zwar zeigt sich Fonfara in seiner Arbeit fortwährend bemüht zu betonen, dass das *eidos* als Essenz bzw. Substanz notwendigerweise an ein konkretes Einzelding zurückgebunden sei (165, 166, 167 u. ö.). Wenn aber allein das *eidos* als Individualitätskonstituierend gilt, stellt sich die Frage, an welches Individuum es noch zurückgebunden werden könnte. Damit wird die von Fonfara aufgezeigte Aporie im Verhältnis von Einzeldingorientierung und Eidospriorität aber nicht gelöst, sondern einseitig zugunsten des *eidos* aufgelöst. Grundlage des herausragenden ontologischen Status des *eidos* in Fonfaras Interpretation ist meiner Einschätzung nach eine Übergewichtung des *proteron*-Arguments in Z 3 (1029a5f.), welches Fonfara als Kronzeugenstelle dafür anführt, dass das *synholon* „für die weiteren Erörterungen als irrelevant bzw. zweitrangig“ (93) anzusehen sei.

Obwohl mit Fonfaras Studie ein überaus gelungenes Dissertationsprojekt vorliegt, was insbesondere für den entwicklungs-genetischen Teil gilt, hartt die Aporie in *Met. Z* dennoch weiterhin einer endgültigen, allseitig zufriedenstellenden Lösung.

Simon Weber (Bonn)

Friederike Rese, *Praxis und Logos. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik (= Philosophische Untersuchungen, Bd. 10)*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2003, 351 S., ISBN 3-16-148080-5.

Aristoteles greift immer wieder auf den Begriff des *logos* zurück, um Grundbegriffe seiner praktischen Philosophie verständlich zu machen. Man denke nur an die Bestimmung des Glücks als einer vortrefflichen Tätigkeit der Seele „gemäß dem *logos* oder nicht ohne *logos*“ (EN I 6), die auf eine Binnendifferenzierung der Vernunft in einen betrachtenden und einen überlegenden Teil verweist (*epistemonikon* / *logistikon*, EN VI 2). Oder man denke an jene berühmte Stelle aus der *Politik*, die den Menschen als ein *zoon logon echon* bestimmt, um zeigen zu können, weshalb er in höherem Masse politisch ist als andere Lebewesen (Pol. I 2). Der Begriff des *logos* findet sich jedoch nicht nur dort, wo Aristoteles allgemeine Perspektiven seiner praktischen Philosophie auf eine Wesensbestimmung des Menschen gründet, sondern auch in einzelnen Analysen. So erläutert er die Tugend als eine Mitte, die durch einen *logos* bestimmt wird, und zwar danach, wie sie der *phronimos* bestimmen würde (EN II 6). Die Tätigkeit der Überlegung ist ein *logizesthai* (VI 2), das zu einem *orthos logos*

führt, wenn sie durch *phronesis* angeleitet wird (VI 1, 13). Und für die Entscheidung kommt es darauf an, das Streben mit diesem *logos* in Übereinstimmung zu bringen (VI 2).

Bereits ein flüchtiger Blick auf die angeführten Stellen macht deutlich, welche Schwierigkeiten sich bei ihrer Interpretation ergeben. Auffällig ist zunächst, dass Aristoteles das Verständnis des *logos*, von dem im Verständnis der *praxis* ausgegangen werden soll, entweder gar nicht oder nur sehr knapp erläutert. Dabei liegt keineswegs auf der Hand, was jeweils gemeint ist. Angesichts der bekannten Mehrdeutigkeit des Wortes, das ebenso Vernunft bedeuten kann wie Sprache oder Rede, ja sogar Urteil, Aussage oder Satz, muss man sich deshalb fragen, inwiefern Aristoteles hier überhaupt mit einem einheitlichen *logos*-Begriff operiert. Jedenfalls aber wird man die angeführten Stellen nur dann überzeugend interpretieren können, wenn man sie eingehend kontextualisiert und die jeweilige Bedeutung des Begriffs im jeweiligen Kontext bestimmt. Dazu kommt, dass Aristoteles nicht zuletzt dann auf den *logos* verweist, wenn er sich an den Rändern der praktischen Philosophie bewegt und ihr Verhältnis zu anderen Disziplinen bestimmt. Dies hat zur Folge, dass seine Auffassung kaum zu ermitteln ist, solange man sich auf die praktische Philosophie beschränkt. Die fraglichen Stellen sind nicht nur im Kontext des aristotelischen *praxis*-Verständnisses, sondern auch im Kontext seines *logos*-Verständnisses zu verorten, um sie wirklich zum Sprechen zu bringen.

Die vorliegende Studie, der eine Freiburger Dissertation zugrunde liegt, trägt diesen Anforderungen Rechnung, indem sie einen ausführlichen Kommentar zu zentralen Passagen der *Nikomachischen Ethik* liefert, der durch vielfältige Rückgriffe auf andere aristotelische Schriften ergänzt wird. Besonders ausführlich berücksichtigt sind die *Rhetorik* und die *Politik*. Aber auch einschlägige Passagen aus der *Metaphysik*, *De interpretatione*, *De anima* und *De motu animalium* werden gründlich ausgewertet. Dabei betont die Vf., dass sie nicht nur auf einen Textkommentar zielt, sondern auch auf eine sachlich orientierte Untersuchung (2). Es geht ihr einerseits um die Bedeutung von Vernunft und Rede für die Handlungsbestimmung des Einzelnen und andererseits um ihre Bedeutung für die politische Organisation einer Vielzahl von Handelnden (3). Als Ausgangspunkt dient die Handlungsbestimmung des Einzelnen, die im ersten Teil der Arbeit ausführlich untersucht wird (67–204). Der zweite Teil bezieht sich auf die Reden der Anderen, von denen diese Handlungsbestimmung beeinflusst werden kann (205–257). Der drit-

te Teil rückt schließlich den politischen Aspekt der Thematik in den Vordergrund (259–314). Vorgeschiedt wird ein Prolog, der die Dreiteilung der Studie rechtfertigt (59–66), und eine zweistufige Einleitung (1–58), die ihre ambitionierte Aufgabenstellung in historischer und systematischer Hinsicht exponiert.

Die *erste Einleitung* verweist auf zeitgenössische Defizite bei Wittgenstein, Searle, Habermas und Arendt (3–10) und gibt einen von Heidegger ausgehenden Forschungsüberblick zur neueren Aristotelesliteratur (10–27). Im Zentrum steht die Überzeugung, dass die aristotelischen Analysen die aktuelle Debatte weiter anregen könnten, sobald ihr differenziertes Verständnis von *praxis* und *logos* umfassender herausgearbeitet würde, als es bislang geschehen ist. Die *zweite Einleitung* zeigt für das bekannte Ergon-Argument (EN I 6), inwiefern die *eudaimonia* „gemäß dem *logos* oder nicht ohne *logos*“ zu verwirklichen ist (33–46). In Übereinstimmung mit der Standarddeutung verweist die Vf. dabei auf die Differenz von Theorie und Praxis bzw. theoretischer und praktischer Lebensform (46–51). Angesichts der Differenz von *poiesis* und *praxis* erläutert sie schließlich die Leitfrage der Untersuchung, die schon zu Beginn formuliert worden war (2). Gefragt wird nach der Unbestimmtheit des Handelns und seiner Bestimmung durch den *logos*. Denn was jemandem als gut erscheine und wie jemand handle, hänge von seinem Charakter ab. Umgekehrt werde dieser durch eine Vielzahl ähnlicher Handlungen erworben, und zwar nicht ohne Beteiligung der Überlegung. Da die Ziele und Handlungen durch die Überlegung bestimmt würden, die sie auch anders bestimmen könne, wirke sich die Veränderlichkeit der Ziele und Handlungen also auf die Person des Handelnden bzw. auf seinen Charakter aus: „Am Ende ist es der Handelnde selbst, der anders sein kann. Diese dem menschlichen Leben eigene Veränderlichkeit, Unbestimmtheit oder auch Offenheit möchte ich in meiner Untersuchung genauer betrachten.“ (55) Der *logos* sei hierin doppelt beteiligt, weil er nicht nur verständlich mache, warum unser Leben eine solche Unbestimmtheit aufweise, sondern auch, wie sie sich überwinden lasse. Daneben werden zwei weitere Leitfragen formuliert. Es geht zum einen um das Verhältnis von praktischer Wahrheit und *logos apophantikos* (57), zum anderen um das Verhältnis von *arete* und *phronesis* bzw. von Vernunft, Emotionen und Begierden (58).

Nach dieser ausführlichen Vorbereitung werden im *ersten Teil* der Studie die innerseelischen Momente der Handlungsbestimmung untersucht. Für die *arete* wird dabei schön herausgearbeitet, inwie-

fern sie nach Aristoteles zwischen Natur und Kunstfertigkeit steht (74–81). Als Haltung ist sie dem Menschen nicht angeboren, sondern muss durch Gewöhnung an gute Handlungen erst erworben werden (81–88). Dadurch rückt sie in die Nähe der *techne*, die ähnlich erworben wird, obwohl sie auf ein selbstständiges Werk zielt und obwohl es in ihr nur auf Wissen und nicht auf Entscheidung und Entschiedenheit ankommt (EN II 3). Angesichts dieser Differenz bestreitet die Vf. überzeugend, dass Aristoteles eine technikförmige Lebenskunst entwickelt. Die Charakterbildung lässt sich nicht als Herstellung eines besonders komplexen Werkes verstehen (80f.). In dieselbe Richtung deutet die Bestimmung der *arete*, die als ein „Mittleres für uns“ nicht nur auf die Handlungssituation, sondern auch auf den einzelnen Handelnden relativiert wird (91). Außerdem betont die Vf. zu Recht, dass Aristoteles die Mitte durch den *logos* bestimmt sieht, durch den sie der *phronimos* bestimmen würde (88 ff.). Eine mechanische Konditionierung zur ethischen *arete* ist damit ebenso ausgeschlossen wie ihre intellektualistische Reduzierung. Aristoteles versteht die *phronesis* zwar sicher nicht als *hinreichende* Bedingung für eine gute Charakterbildung; wohl aber dürfte er sie als eine *notwendige* Bedingung verstanden haben – zumindest wenn man das Vorbild anderer Handelnder berücksichtigt (99). Vor diesem Hintergrund kann umgekehrt erläutert werden, wie Erfahrung zur „praktischen Vernünftigkeit“ beiträgt (130–140). Überlegung (*bouleuesthai*) ist beim Erwerb der *arete* von Anfang an im Spiel und kann sich dabei ebenso vervollkommen wie der Umgang mit Affekten und Begierden. Lediglich die bereits erworbene *phronesis* lässt kein Besser oder Schlechter mehr zu (136). Auf ähnliche Weise verweisen einzelne Entscheidung und entschiedene Haltung aufeinander, obwohl die Entscheidung als ein „überlegtes Streben“ (*orexis bouleutike*, EN III 5, VI 2) nicht auf das kognitive Moment der Überlegung reduziert werden darf (178–204). Einerseits ist die *arete* eine Haltung, die zu guten Entscheidungen dispositioniert (*hexis prohairetike*, EN II 6). Andererseits entsteht diese Haltung gerade durch solche Entscheidungen. Und dabei ist nicht nur vorausgesetzt, dass die Entscheidungen um ihrer selbst willen, sondern auch, dass sie mit Entschiedenheit getroffen werden (*bebaios kai ametakinetos*, EN II 3). Von hieraus gelingt der Vf. eine überzeugende Deutung der praktischen Wahrheit, die sie als handelnde Umsetzung des wahren *logos* durch richtiges Streben erläutert. Die praktische Wahrheit ist das Werk der guten Entscheidung (200). Insgesamt kann festgehalten werden, dass der umfangreiche erste Teil

der Studie durch seinen integrativen Zugriff besticht. Gegen die verbreitete Tendenz, *arete*, *phronesis* und *prohairesis* zu isolieren, wird ihr Zusammenhang konsequent, detailliert und präzise herausgearbeitet.

Schwerer zu beurteilen ist dagegen, wie die Vf. ihre Leitfrage nach der Unbestimmtheit beantwortet. So behauptet sie etwa, dass der Charakter von Aristoteles als eine „*tabula rasa*“ gedacht werde, weil die *arete* nicht angeboren sei (75, 101). Dabei verweist sie selbst auf die natürlichen *aretai* (EN VI 13), die in eine andere Richtung deuten. Auch sonst spricht vieles dafür, dass manche Charakterzüge angeboren sind und dass es darauf ankommt, eine *diesbezügliche* Mitte zu finden (z. B. EN II 8, 1109a 13 ff.). Wenn wir darin freiwillig handeln und für unseren Charakter verantwortlich sind (EN III 7), so geht es nicht nur um die natürliche Unbestimmtheit des Charakters, sondern auch um seine praktische Bestimmtheit im eigenen Handeln (101). Nun kann man sicher sagen, dass wir als Handlungsursache insofern unbestimmt sind, als sich unser „vernünftiges Vermögen“ (*dynamis meta logou*, Met. IX 2) anders als das „vernunftlose Vermögen“ (*dynamis alogos*) auf Entgegengesetztes richtet (154). Der *logos* eröffnet dem Handelnden divergierende Handlungsmöglichkeiten, weshalb zukünftige Ereignisse im Bereich der Praxis kontingent sind (De int. 9). Und es leuchtet auch ein, darin eine Voraussetzung für die Unbestimmtheit des „Gegenstandes“ der Überlegung zu sehen (141 ff.), weil dieser zwar durch uns geschieht, aber nicht immer in derselben Weise (EN III 5), sondern immer auch anders sein kann (EN VI 2). Doch diese „ontologische“ Unbestimmtheit der Überlegung bedeutet keineswegs, dass sie auch praktisch unbestimmt wäre. Wie die Vf. selbst einräumt, ist der Gegenstand der Überlegung insofern begrenzt, als der Charakter des Handelnden ihn zu bestimmten Entscheidungen dispositioniert (158). Die Grenzziehung der Überlegung geht von bereits gezogenen Grenzen aus, letztlich von der Grenze, wie sie im angestrebten Ziel artikuliert ist (161). Und dabei sind natürlich die Grenzen zu berücksichtigen, die in den jeweiligen Umständen liegen (158). Noch wichtiger ist allerdings ein Gesichtspunkt, den die Vf. durchgängig marginalisiert (92 ff., 100 f., 128): die *allgemeine* Bestimmung des Handlungszieles, die in den *aretai* als fester Maßstab lebensweltlich vorgegeben und durch vorbildliche Individuen konkretisiert ist. Da sich das gute Leben nur in einzelnen Handlungen realisieren kann, dürfte die praktische Bedeutung des Einzelnen zwar größer sein als die des Allgemeinen (112). Es mag auch richtig sein, dass es bei ihrer Vermittlung weniger

um eine Anwendung von Regeln als um eine Interpretation der Handlungssituation geht (120), vor allem bei der Artikulation des guten Lebens im Ganzen (111). Dies ändert aber nichts daran, dass sich das gute Leben nach Aristoteles nur artikulieren lässt, indem auf *aretai* gemäß ihrer allgemeinen Bestimmtheit zurückgegriffen wird. Wäre diese Bestimmtheit des menschlichen Lebens nicht bereits realisiert, könnte der *logos* für den Einzelnen überhaupt keine Bestimmung leisten. Die Güte der Handlungsziele hängt jedenfalls nicht vom Charakter ab, sondern erschließt sich in ihm nur (EN III 6). Durch eine charakterliche Verschiedenheit kann der Unterschied von wahrhaft und scheinbar Gutem kaum „begründet“ werden (100). Wie die Vf. diesen Zusammenhang beurteilt, ist nicht ganz eindeutig. Erst im Schlusswort scheint sie einzuräumen, dass es in der praktischen Grenzziehung, ähnlich wie in unserem sprachlichen Rückgriff auf Denkbestimmungen (Met. IV 3–4, vgl. 171), nur darum gehen könnte, bereits vorhandene Grenzen zu aktualisieren (318, 323).

Der *zweite Teil* der Studie geht der Frage nach, wie die Handlungsbestimmung des Einzelnen durch die Rede der Anderen zu beeinflussen ist. Als Bezugspunkt dienen die Hinweise, die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* gibt, wenn er von Lob und Tadel spricht und sich auf die Beratung bezieht. Um diese Hinweise interpretieren zu können, wird die *Rhetorik* als heuristisches Hilfsmittel benutzt. Die allgemeine Anlage der Untersuchung ist darin ebenso überzeugend wie ihre einzelnen Ergebnisse. So wird gezeigt, dass sich Lob und Tadel auf den Charakter des Handelnden beziehen (208 ff.), während es in der Beratung um seine Urteilsbildung geht (224 ff.). Da Charakter und Überlegung zusammenhängen, ist dieser Bezug nicht exklusiv zu verstehen, zumal als letzter Bezugspunkt in beiden Fällen die *eudaimonia* dient. Allerdings geht es bei Lob und Tadel primär um die Vergangenheit und bei der Beratung primär um die Zukunft (237). Ergänzend verweist die Vf. auf die Begrenztheit der Macht der Rede (238 ff.). Im *dritten Teil* der Studie rücken die *Politik* und die *Rhetorik* in den Vordergrund, indem die berühmte Stelle zum *zoon politikon* (267 ff.), die Urteilsbildung der öffentlichen Rede (280 ff.) und deren Grundlagen in Verfassung und Gesetzgebung (304 ff.) erläutert werden. Dabei finden sich erhellende Ausführungen, die der gelungenen Arbeit zu einem schönen Abschluss verhelfen. Grundsätzlich ist zu betonen, dass die Studie ein echtes Forschungsdesiderat erfüllt, indem sie das Verhältnis von *praxis* und *logos* umfassend, kenntnisreich und anspruchsvoll untersucht. Kritisch anzumer-

ken bleibt, dass sie allgemeine „ethische Wertvorstellungen“, die im Ethos einer Polis als verbindlich gelten, nur anlässlich der öffentlichen Lob- und Tadelrede erwähnt (307), obwohl sie auch für andere Redegattungen bedeutsam sind. Diese substantielle Grundlage der aristotelischen Konzeption ist aus moderner Sicht nicht unproblematisch. Durch die intersubjektive Dimension der Anerkennung, die von der Vf. erwähnt wird (218 f., 326 f.), lässt sie sich aber kaum ersetzen.

Walter Mesch (Heidelberg)

Bruno Niederbacher, Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin. Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen (= Münchener philosophische Studien NF, Bd. 24), Stuttgart: Kohlhammer 2004, 194 S., ISBN 3-17-018530-6.

Vertreter der analytischen Philosophie beschränken sich gern auf das, was den beiden ersten Methodenregeln des cartesischen *Discours de la méthode* genügt: Sie akzeptieren nur, was sie klar und deutlich einsehen, und sie zergliedern ihre Gedanken so lange in Teile, bis sie keine Mühe mehr haben, sie leicht und sicher zu beurteilen; das Erfassen größerer Zusammenhänge und die Aufstellung umfassender Übersichten überlassen sie eher dem allgemeinen Fortschritt der Diskussion. Die großen Autoren der scholastischen Tradition bemühen sich genau umgekehrt zunächst um eine umfassende Übersicht über Inhalte und Lehrmeinungen sowie um einen Grundriss des gesamten Problemfeldes, was schon nach Aristoteles am schwersten sei, während das Einzelne dann noch hinzuzufügen dagegen leicht erscheine. Analytischen Autoren geht es ferner zuerst um eine Ordnung der Gründe, möglichst unter genauer Angabe der notwendigen und hinreichenden Bedingungen, klassischen Autoren dagegen zuerst um eine Ordnung der Inhalte, auch wenn sie größten Wert darauf legen, diese Inhalte begrifflich klar, sachlich adäquat und argumentativ kohärent darzustellen. Religion schließlich ist für die aktuelle analytische Diskussion der partikuläre Gegenstand einer Genitiv-Philosophie, die sich vor allem für den epistemischen Status von Glaubensaussagen interessiert, für Thomas von Aquin dagegen der wichtigste Gesprächspartner der Philosophie als solcher im Ausgriff auf das Ganze menschlichen Seins, Denkens und Handelns.

Dennoch tun sich Fenster zwischen diesen beiden so gegensätzlichen Weisen des philosophischen Denkens auf, denen Bruno Niederbacher in seiner Dissertation *Glaube als Tugend bei Thomas*

von Aquin nachgeht. Die an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg eingereichte Arbeit unternimmt den verdienstvollen Versuch, „erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Brücken von Thomas zur aktuellen Debatte zu schlagen“ (9). Als Anlass für seine Studie benennt der an der Universität Innsbruck lehrende Jesuit die „zeitgenössische nordamerikanische Auseinandersetzung mit der Epistemologie des religiösen Glaubens“ und insbesondere die Frage, „welche Theorie epistemischer Rechtfertigung geeignet ist, für religiöse Überzeugungen aufzukommen“ (ebd.). Gerade hierzu zeige sich aktuell eine Tendenz, „die Rechtfertigung von Überzeugungen auf intellektuelle Tugenden zurückzuführen“ (ebd.). Dieser Ansatz wird in den Abschnitten 5 und 6 (151–175) im Anschluss an den Streit zwischen Fundamentalisten und Kohärentisten sowie zwischen Internalisten und Externalisten (unter Hinweis auf Beiträge von E. Sosa, E. Gettiers, L. Zagzebski) näher erläutert. Die Konzeption, die Thomas seinem Verständnis von Glauben als Tugend zugrunde legt, erlaube es, die moderne Tugendepistemologie „unter dreifacher Rücksicht zu differenzieren“ (159): zum einen bleibe Tugend trotz ihrer erheblichen epistemischen Relevanz bei Thomas gegenüber dem richtigen Akt ein sekundärer Begriff; ferner erstrecke sich der Tugendbegriff bei Thomas nicht exklusiv auf intellektuelle oder voluntative oder emotionale Vermögen, sondern verdeutliche den Bezug aller Akte des Menschen auf die umfassende Dimension des religiösen Glaubens; schließlich verführe Thomas über eine reiche und klare Systematik unterschiedlichster Formen des Wissens, die auch für die aktuelle Debatte mit Gewinn erschlossen werden könne. Dagegen stünden moderne religionsphilosophische Werke nicht selten in der Gefahr, „dass sie die Komplexität von Religionen aus dem Blick verlieren“ (166), wenn sie Glaubensaussagen teils als bloß kognitiv („als primitive Wissenschaft“), als bloß regulativ (der allgemeinen Orientierung dienend) oder als bloß expressiv (als Ausdruck von Gefühlen) verstehen. Thomas hingegen gehe es „um das Ganze der Religion“ (40). Er sei „vertraut mit der Komplexität der christlichen Religion“ und „sucht nach Begriffen und Theorien, die fähig sind[,] dieser Komplexität gerecht zu werden“ (166). Nur so könne deutlich werden, dass Religion sich nicht auf eine partikuläre Disziplin der Wissenschaft bzw. Philosophie reduzieren lasse, sondern die gesamte rationale, praktische und emotionale Existenz des Menschen betreffe und unbeschadet dessen die menschliche Vernunft zugleich übersteige (167). So erscheint denn auch der Hauptteil der vorgelegten Unter-

suchung (Abschnitte 2–4) als Aufweis dessen, „wie Thomas versucht, ein komplexes Phänomen durch einen reichen und komplexen Begriff [den des Glaubens als Tugend] exakt und kohärent zu erfassen“ (166).

Der Abschnitt 2 (17–42) erläutert den Gegenstand des Glaubensaktes, den Thomas wesentlich als eine Beschreibung des letzten Ziels menschlichen Handelns begreift. Eine Auseinandersetzung mit ausgewählten Artikeln aus dem Glückstraktat und mit den Eingangsquaestionen des Glaubens-traktats der *Summa Theologiae* führt den Vf. zu der These, dass nach Thomas erst die Kenntnis des Glaubensinhalts für ein letztzielorientiertes Handeln notwendig und hinreichend erscheint (40). Da die Dynamik menschlichen Strebens über die Grenzen aller aus natürlicher Kraft erreichbaren Ziele hinausweist, bedarf es einer göttlichen Offenbarung, die dem Menschen mitteilt, ob und wie das letzte Ziel menschlichen Handelns erreicht werden könne.

Der Abschnitt 3 (43–89) erläutert zunächst den Glaubensakt als offenbarungsabhängige praktische Erkenntnis: Erkenntnis, da der Verstand einen wahrheitsfähigen Inhalt erfasst; praktisch, da die Zustimmung (*assentio*) zu diesem Inhalt nicht aufgrund theoretischer Einsicht, sondern aufgrund eines spezifisch praktischen Aktes der Einwilligung (*consensus*) erfolgt; und offenbarungsabhängig, da der Inhalt durch eine Selbstmitteilung Gottes vorgelegt wird. Sodann zeigt der Vf., dass nach Thomas der Aufweis von theoretischer Kohärenz und Wahrscheinlichkeit durch Glaubwürdigkeitsargumente durchaus eine maßgebliche Rolle beim Wachsen, Reifen und Verteidigen einer persönlichen Glaubensüberzeugung spielen könne. Seinen hinreichenden Grund erhalte der Glaubensakt letztlich aber erst dadurch, dass die Attraktivität Gottes, die in der Liebe zu ihm (*caritas*) ihren adäquaten Ausdruck findet, selbst zur entscheidenden Form des Glaubens werde (81 f., 86 f., 139–141, 149). Erst in der liebenden Gottesbeziehung erkennt und erfährt der Mensch die Möglichkeit einer Erreichung seines Lebensziels, willigt in eine entsprechende letztzielorientierte Lebenspraxis ein und stimmt daher den Aussagen des Glaubens zu.

Im umfangreichsten Abschnitt 4 (90–150) entwickelt der Vf. sodann eingehend die zentrale Thematik des Glaubens als Tugend, indem er zunächst die Definition der „Tugend“ bei Thomas diskutiert und anschließend kritisch überprüft, in welcher Weise die thomasische Definition des Glaubens den vier Hauptmomenten der Tugenddefinition entspricht: Im Glauben erkennt Thomas einen Habitus primär, aber nicht ausschließlich, des Verstandes. Er begreift ihn genauer als einen Habitus

des Geistes, der den Verstand befähigt, leicht, prompt und freudig Inhalten zuzustimmen, nicht weil sie durch sich selbst oder durch eine theoretische Argumentation einleuchtend gemacht werden könnten, sondern weil man sie letztlich Gott glaubt (vermittelt durch das Zeugnis der Glaubensgemeinschaft) als die Antwort Gottes auf die praktische Frage des Mensch nach der Erfüllung seines Lebens. Wie es zum Begriff der Tugend gehört, dass man durch sie „recht lebt“ und dass sie „keiner schlecht gebraucht“, so besteht der Tugendcharakter des Glaubens nach Thomas darin, dass jemand in der „rechten Weise“ (*debito modo*), mithin auf das Wort Gottes hin und aus Liebe, den Glaubensinhalten zustimmt. Schließlich gehört der Glaube für Thomas zu den so genannten eingegossenen Tugenden, die Gott „in uns ohne uns wirkt“, indem er den gleichwohl freien Willen wie ein Geliebtes bewegt. Eine eigene Behandlung der Seligpreisungen, der Gaben und der Früchte des Heiligen Geistes sowie der Hauptformen des Unglaubens vermag die thomasische Konzeption weiter zu vertiefen und genauer zu konturieren. Schließlich wird gezeigt, in welchem Maße bei Thomas nicht nur Erkenntnis- und Willensleistungen, sondern auch Emotionen (*passiones*) den Glaubensakt begleiten, ihm folgen und ihn vorangehend beeinflussen (131–139). Damit gelingt es dem Vf. auch gegenüber der aktuellen analytischen Diskussion überzeugend aufzuweisen, wie Thomas Glaubensüberzeugungen so zu analysieren versteht, dass sie trotz ihres transzendenten Charakters mit der komplexen Architektur der natürlichen Erkenntnis-, Strebe- und Gemütsleistungen des Menschen verträglich und, wie am Ende eigens kurz dargelegt wird, insgesamt im Sinne des „Aquinas/Calvin-Modells“ von Alvin Plantinga rational rechtfertigbar erscheinen (145–149).

Liest man die Studie im Blick auf die aktuelle religionsphilosophische Diskussion, so erscheint der Rückgriff auf Thomas als eine beachtliche Bereicherung, eröffnet doch die Darlegung der thomasischen Konzeption einen reichen Orientierungshintergrund für eine differenzierte Beurteilung aktueller Ansätze. Liest man dagegen die Arbeit umgekehrt als einen Beitrag zur Thomasforschung mit den Mitteln einer nachwittgensteinischen Philosophie, werden sowohl die Stärken als auch die Grenzen des vorgelegten Versuchs deutlich. Zum einen wirft wohl gerade die kritische Rekonstruktion unter modernen analytischen Kriterien ein erfreulich klares Licht auf das hohe wissenschaftstheoretische Niveau des thomasischen Glaubensbegriffs. Zum andern zeigt sich aber auch, dass man Thomas nur schwer in cartesi-

scher Manier zergliedernd und punktuell lesen kann, ohne sich immer wieder auf die Grundlagen seines gesamten Denkens besinnen zu müssen. Dies gilt in einschlägiger Weise für die besonders schwierige erste Quaestio der *Prima Secundae*. So gibt denn der Vf. nach einigen Anstrengungen den Versuch auf, die drei in der Tat höchst voraussetzungs-vollen Argumente des Artikels I-II 1,5 für die These, dass alle Menschen ihre Erfüllung als letztes Ziel anstreben, mit der Überzeugungskraft zu rekonstruieren, die Thomas selbst ihnen beimisst (32). Einer der Gründe hierfür scheint mir in einer verbliebenen begrifflichen Unsicherheit zu liegen, die sich weithin durch die Thomasinterpretationen der Studie hindurch zieht. Durch eine schärfere Bestimmung der Konzeptionen des *proprium obiectum*, der Natur des Willens, der intellektuellen Zustimmung und der praktischen Einwilligung wie auch des vom Willen „befohlenen“ Aktes hätten sowohl die handlungstheoretischen Grundlagen als auch der Glaubensbegriff selbst noch prägnanter herausgestellt werden können. Auch eine weitere Entfaltung des zweimal angedeuteten Befundes, dass Thomas das Verhältnis von Mittel und Ziel bzw. von Gegenstand und Ziel nicht technisch als Verhältnis von Wirkursache und Folge, sondern praktisch als Verhältnis von Materie und Form begreift (29, 120), wäre für das Verständnis des Bezugs von konkreter Lebenspraxis zum letzten Ziel, für den Begriff des willentlichen „Befehls“ wie auch für das Verständnis der Liebe als (praktischer) Form des Glaubens bzw. des vollendeten Glaubens als *fides formata* aufschlussreich gewesen (121).

In jedem Fall ist die Arbeit in beide Richtungen gelesen sehr zu begrüßen, da sie geeignet ist, sowohl der aktuellen religionsphilosophischen Diskussion als auch der Thomasforschung wertvolle Impulse zu verleihen.

Christian Schröer (Bamberg)

Klaus Kremer, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues* (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft; Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus). Münster: Aschendorff 2004, XIV + 605 S., ISBN 3-402-03499-9.

Cusanus hat in seinen Spätschriften das eigene Denken immer wieder in aenigmatischen Gleichnisbildern dargestellt, wie beispielsweise im Spiel (*De ludo globi*) oder in der Jagd (*De venatione sapientiae*). In all diesen Bildern bringt er zum Ausdruck, dass das Denken bei ihm nie bloß Gegenstand der intellektuellen Theorie ist, sondern in einem tieferen Sinn auch affektiv empfunden wird.

Dies findet seinen Grund im cusanischen Verständnis der Wahrheit, das er vor allem in *Idiota de sapientia* entfaltet: Wie es auch aus der (traditionellen) Etymologie des Wortes hervorgeht, ist die *sapientia* eine *sapida scientia*, ein „schmackhaftes Wissen“. Und wie jedes Lebewesen mit seinen Geschmackorganen auf das Aufspüren und Genießen der ihm natürlichen Speise hin ausgerichtet ist, so hat auch der Mensch „einen gewissen naturgegebenen Vorgeschmack“ (*quandam connaturatam praegustationem*) von der Weisheit.

Genau auf diese für das Selbstverständnis des cusanischen Denkens zentrale Metaphorik bezieht sich Klaus Kremer, der langjährige Direktor des Instituts für Cusanus-Forschung an der Theologischen Fakultät und der Universität Trier, in der überarbeiteten und erweiterten Neuausgabe seiner zum Teil außergewöhnlich umfangreichen 15 Cusanus-Aufsätze aus den Jahren 1977–2003. Wie die Wahrheitssuche des Cusanus selbst sind auch Kremers Beiträge darin ausgezeichnet, dass er stets die Faszination für den Gegenstand mit akribisch genauer systematischer und quellenkritischer Fundierung zu verbinden vermag. So vermeidet er konsequent jenes assoziative Vorgehen, welches so manche Bezugnahmen auf Cusanus in der Gegenwart bestimmt. Obwohl für unterschiedliche Anlässe entstanden, sind die verschiedenen Studien thematisch auf eine Grundthese hin zentriert, die Kremer einleitend hervorhebt, nämlich „dass nicht die Welt, sondern Gott, nicht die Geschöpfe, sondern der Schöpfer das eigentliche Problem ist, mit dem Cusanus ringt“. Die Frage, um die Cusanus (und Kremers Cusanus-Forschung) kreist, ist, wie es neben dem göttlich-absoluten Schöpfer überhaupt noch kreatürlich-endliche Wirklichkeit geben kann und wie unsere Erkenntnis beschaffen sein muss, dass wir im Ausgang von der Endlichkeit den absolut unendlichen Gott überhaupt finden können. Die Frage nach der adäquaten Gott-Suche wird somit inhaltlich als jenes Apriori des Denkens bestimmbar, welches Cusanus in seiner Rede von der *praegustatio naturalis sapientiae* versinnbildlicht (vgl. auch den Beitrag „Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes“).

Aus dieser Grundthese ergibt sich die inhaltliche Gewichtung der im Band versammelten Einzelbeiträge. Die überwiegende Zahl der Aufsätze betrifft den cusanischen Erkenntnisbegriff und die menschliche Geistseele, darauf folgen Studien zum Gottesgedanken, zum Verständnis der cusanischen Grundidee des Zusammenfalls der Gegensätze und schließlich je ein Beitrag zu Fragen der Ethik und zu Fragen der Wirkungsgeschichte. Im

Folgenden kann nur beispielhaft auf wenige Einzelergebnisse verwiesen werden. Dabei greife ich einige Aspekte heraus, die für das Cusanus-Verständnis entweder grundlegend sind oder in der bisherigen Forschung noch so gut wie gar nicht berücksichtigt wurden.

Im Beitrag „Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion“ geht Kremer der Frage nach, worin nach Cusanus die Quelle der menschlichen Erkenntnis besteht: Bezieht sich die „Angleichung“, in der Cusanus den Erkenntnisakt bestehen sieht, im platonischen Sinn auf die im Geist immer schon vor-gegebenen apriorisch-idealen Wahrheiten, oder im Sinne des Aristoteles auf die Formen der extramentalen Dinge, wie sie uns durch die Wahrnehmung zugänglich sind? Im Rekurs auf die (von Cusanus missverstandene) genuin platonische Erkenntnis-auffassung kann Kremer deutlich machen, dass auch bei Cusanus die Sinneserkenntnis den Stellenwert der Anregung nicht überschreitet. Die dem Geist nach Cusanus anerschaffene *vis iudiciaria* (Urteilskraft) ist eindeutig als inhaltliche Fülle zu verstehen, aus welcher der Mensch seine Begriffe schöpft. Eine Absetzung von Platon zeigt sich hingegen in der cusanischen Auffassung des menschlichen Geistes als Kraft (*vis*) und Vermögen (*potentia*). Der Erkenntnisakt wird von Cusanus als schöpferisches Hervorbringen einer begrifflichen Welt verstanden. Das Apriori ist im Geist zwar schon vorhanden, aber in der Weise der Einfaltung (*complicatio notionalis*). Es bedarf einer Ausfaltung (*explicatio*), in der sich der Geist den reinen Formen angleicht, aber auf eine kreative Weise, innerhalb derer dem Leib eine konstitutive Funktion zukommt.

Im Aufsatz „Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen“ untersucht Kremer die Entsprechung der cusanischen Erkenntnis-auffassung im Bereich der sittlichen Praxis: Apriorisch ist dem Menschen auch ein „anerschaffenes Urteil“ vor-gegeben über die „sittliche Differenz von Gut und Böse“, das aber inhaltlich „auf einem Ideen- bzw. richtiger gesagt Formenpluralismus beruht“, und so beispielsweise die absoluten Maßstäbe für Wahrheit, Gutheit und Gerechtigkeit enthält. Im Einklang mit der Tradition fasst auch Cusanus dieses sittliche Apriori unter dem Begriff der *lex naturalis*, begründet diese aber (im Unterschied etwa zu Thomas von Aquin) ausdrücklich in einem Teilhabeverhältnis zum göttlichen Wort Jesus Christus, wie es Kremer im Beitrag „Die *lex naturalis* in der Sicht des Thomas von Aquin und des Nikolaus von Kues“ erstmals als ein Novum bei Cusanus hervorhebt.

Die „Philosophische[n] Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele“ werden von Kremer im gleichnamigen Beitrag aus ihrer Verstreutheit in die verschiedensten Kontexte des cusanischen Werkes gesammelt (unter Berücksichtigung der für die Thematik zentralen *Sermones* 238 und 153) und auf neun philosophische Argumente zusammengefasst. Letztere ließen sich in der These verallgemeinern, dass für Cusanus die Seele aufgrund ihres besonderen Bezugs zum geistigen Prinzip allen Seins oder/und ihrer Überlegenheit über das sinnlich-zeitliche Sein unsterblich ist. Bemerkenswert ist dabei nicht nur die philosophiegeschichtliche Originalität mancher Argumente, wie beispielsweise das auf Kants ‚moralischen Gotteserweis‘ vorausweisende Postulat eines „Ausgleichs für sittliches Tun [...] in einer künftigen und unvergänglichen Welt“ im *Sermo* 153. Aufschlussreich ist vor allem die Tatsache, dass Cusanus auch das Konzipieren von Unsterblichkeitsargumenten als solches zum Gegenstand der philosophischen Reflexion macht: Die „Schau der eigenen Unsterblichkeit im Intellekt und durch den Intellekt selbst“ entdeckt er als das Kriterium, wonach der Intellekt die diesbezüglichen argumentativen Schlussfolgerungen des Verstandes beurteilt (nach *Sermo* 258). Wohl aus der Einsicht in diesen ihren rationalen, konjunkturalen Charakter bezeichnet Cusanus seine Unsterblichkeitsargumente nie als Beweise, sondern spricht hier stets von einem Zeigen, Erfahren und Sehen, das auf vielfältige Weise möglich ist.

Ebenso wie die Frage nach der postmortalen Existenz der Geistseele beantwortet Cusanus auch die klassische Frage nach der Existenz Gottes mit dem Rekurs auf das Apriori des Erkennens. Unter dem Titel „Jede Frage nach Gott setzt das Gefragte voraus“ untersucht Kremer die Struktur der cusanischen Gotteserkenntnis und kommt dabei zum Ergebnis, dass Cusanus „nicht der Ansicht ist, dass die Kenntnis bestimmter Gegebenheiten in der Welt bzw. an der Kreatur uns zur Erkenntnis Gottes führe, sondern dass umgekehrt die Kenntnis Gottes Voraussetzung für die Kenntnis des Universums ist“. Dies ergibt sich aus der cusanischen These, dass der „Begriff vom Begriff“ stets ein Begriff von Gott ist: Da das Abstrakte, Allgemeine, Uneingeschränkte, welches die Eigenschaft eines jeden Begriffes ist, für Cusanus mit der einen Wirklichkeit Gottes zusammenfällt, wird Gott in jedem Begriff immer schon vorgängig mit-begriffen. Dies erfolgt in einer Weise, über die kein Zweifel möglich ist, woraus sich die cusanische Auffassung von der „Leichtigkeit“ der Gottesfrage ergibt.

Diese Leichtigkeit kann der menschliche Intel-

lekt aber nur erreichen, wenn er sich in die Region der belehrten Unwissenheit (*docta ignorantia*) transzendiert, die jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze liegt. Im Beitrag über „Größe und Grenzen der menschlichen Vernunft“ analysiert Kremer u. a. auch, in welchem Verhältnis diese Selbsttranszendenz des Gott erkennenden Geistes zum cusanischen Begriff der Mystik steht. Unter dem Titel „Konkordanz und Koinzidenz im Werk des Nikolaus von Kues. Gemeinsamkeiten und Unterschiede“ stellt Kremer diesbezüglich fest, dass die mystische Dunkelheit nur für unser Koinzidenzdenken, nicht aber für Gott in seinem An-Sich konstitutiv ist. Aus einer subtilen Analyse der diesbezüglichen Ausführungen des Cusanus ergibt sich schließlich, dass auch die endlichen Seinsbereiche nach Cusanus durch die Strukturen von Konkordanz und Koinzidenz geprägt sind. Dabei verhindert aber das Fehlen einer genau gleichen Konkordanz im Endlichen die Koinzidenz des Geschaffenen. Selbst im Intellekt, der kontradiktorische Gegensätze nebeneinander bestehen lassen kann, findet sich keine völlige Differenzfreiheit. Diese ist erst eine Eigenschaft Gottes, der als die „Differenz von Differenz und Konkordanz, von Indifferenz und Differenz“ zu bestimmen ist.

Historisch-philologisch fundiert und systematisch durchdrungen geht Kremer schließlich auch der vieldiskutierten Frage nach der ‚Neuzeitlichkeit‘ des cusanischen Denkens nach. Im 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 er 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.

Nicht zuletzt durch die umfangreichen Personen- und Sachregister kann der Band auch zu einer Vielzahl von Themen konsultiert werden, die in den Titeln der Beiträge nicht unmittelbar angesprochen sind. Nach mehr als einem halben Jahrhundert intensiver philosophischer, theologischer und historischer Cusanus-Forschung und fast zeit-

gleich mit dem Abschluss der kritischen Cusanus-Gesamtausgabe bietet Kremer so in seinem „Vorgeschmack der natürlichen Weisheit“ nichts weniger als ein umfassendes und aspektreiches Kompendium zum Denken des Nikolaus von Kues.

Martin Thurner (München)

José R. Maia Neto / Richard H. Popkin (Hgg.), *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought: New Interpretations*, Amherst, New York: Humanity Books 2004, 252 S., ISBN 1-59102-156-1.

The past few years have witnessed the publication of a considerable number of books and papers on the influence that ancient scepticism (broadly defined) exerted upon early modern philosophy. The most important of these works is probably the revised and expanded fourth edition of Richard Popkin's *History of Scepticism* (New York 2003). Since its first publication in 1960, the book has had a tremendous impact on the subsequent research done in the area. There have been two main reactions to this work: some scholars have regarded Popkin's view about the decisive import of scepticism in moulding early modern philosophy and science as exaggerated, whereas others have sought to reinforce his thesis either by studying in greater detail the role played by scepticism in figures discussed by him, or by revealing the influence of scepticism in other early modern thinkers. The present volume forms part of the ever-increasing literature in the field, its purpose being to reexamine the impact of sceptical thought on early modern philosophy. Besides a brief introduction by José Maia Neto, the book contains eight papers which derive from a conference held at the Clark Library, UCLA, in 2002, and a concluding chapter by Popkin, who refers to the most important conferences on early modern scepticism that have taken place in the last two decades, and comments on the eight essays. In what follows, I shall briefly describe the content of each paper and make some critical remarks on certain points.

In the first paper „*Epoche as Perfection: Montaigne's View of Ancient Scepticism*“, *Maia Neto* discusses two topics in connection with Popkin's interpretation of Montaigne's sceptical stance: the role played by the Academic form of scepticism in shaping Montaigne's conception of ancient scepticism, and the compatibility between scepticism and fideism.

Sarah Hutton, in her „*Henry More, John Finch, and The History of Scepticism*“, examines how the

Cambridge Platonists, in particular Henry More, dealt with scepticism. She also discusses the position of More's disciple John Finch, and shows that the latter's adoption of a kind of mitigated scepticism can be taken as another case in which Popkin's central thesis is confirmed.

In „Hobbes and the Continental Tradition of Skepticism“, Gianni Paganini investigates the sources of the sceptical elements present in Hobbes' thought. He maintains that even in texts where there are no explicit references to sceptical topics, it is possible to detect the influence of the sceptical ideas and themes of Hobbes' philosophical milieu. I should like to refer to two points in which Sextus Empiricus' Pyrrhonism is misinterpreted.

First, Paganini affirms that Hobbes' „distinction between the world of essences and substances, inaccessible to direct knowledge, and the realm of ‚accidents‘, the world of sensible phenomena, was one of the chief inheritances left by Sextus's scepticism to the neo-Pyrrhonian schools of the seventeenth century“ (69). Here Paganini seems to interpret the notion of *phainomenon* as used by Sextus as referring exclusively to any appearance deriving from sensory perception, which he explicitly does later on (72–74). Perhaps this interpretation results both from Montaigne's using „fantasie“ and „apparence“ in this way (see 74, 97 n.30), and from Paganini's reading of two works he mentions in the essay: Charlotte Stough's *Greek Skepticism* (Los Angeles 1969) and Jean-Paul Dumont's *Le scepticisme et le phénomène* (Paris 1972). These scholars interpret the notion of *phainomenon* in the same restricted sense as Paganini. There are a few passages of Sextus' work where this term is restricted to the realm of sensory perception; the most relevant of these is probably *Pyrrhōneioi Hypotyposēis* (PH) I 8–9. Here Sextus makes it clear that it is a special use, since when explaining the definition of scepticism as an ability that opposes things which appear and things which are thought, he says: „we now take ‚things which appear‘ (*phainomena*) as the objects of sense perception (*ta aisthēta*), which is why we contrast them with the objects of thought (*ta noēta*)“ (PH I 9). That is, *ta phainomena* are equivalent to *ta aisthēta* only when they are set in opposition to *ta noēta* or *ta nouomena* (see also PH I 31). Sextus generally employs the term *phainomenon* to designate that which appears without restriction, that is, that which appears to the senses and that which appears to the mind. One of the many passages that show that he uses the notion of *phainomenon* in this broad sense is PH I 23–24, where he explains that,

adhering to *to phainomenon*, the Pyrrhonist lives in accordance with the observance of everyday life, which seems to consist of guidance of nature, necessitation of affections, handing down of laws and customs, and teaching of skills. The description of this fourfold observance is thus an explanation of what Sextus means by saying that the Pyrrhonist adheres to *to phainomenon*, so the utterances made in accordance with the four aspects of the observance of everyday life manifest the different ways things appear to him. Now, it is clear that the appearances which depend upon the Pyrrhonist's natural ability to think, the laws and customs of his community, and the skills he has gained are not sensory appearances.

Second, while enumerating the aspects of Montaigne's stance which Hobbes might have found similar to his own, Paganini refers to „a particular interpretation of the notion of ‚appearance‘, which, instead of stopping at the ‚phenomenological‘ registration of what appears, stresses its realistic connotations by describing it in terms of bodies, movements, sense organs (although it seems rather inconsistent with the skeptical thesis of *epoche* concerning the reality of ‚objects outside‘, this representation in materialistic terms is in Sextus Empiricus's sixth trope, where he discusses the ‚internal mixture‘ and the ‚external mixture‘, and also in Montaigne's *Apologie*)“ (78). And shortly afterward Paganini says that the „Pyrrhonian approach“ is „centered on the phenomenon as ‚mixed‘ (material and corporeal reality resulting from the action of the object and from the suffering of the subject)“ (79). These remarks show that Paganini ignores the fact that the Pyrrhonist's modes or tropes of suspension work dialectically, that is, they work from the philosophic and scientific theories advanced by his dogmatic rivals, so that he does not assent to the premises and conclusions of those arguments.

Next, in his brief „*Dubium Perfectissimum: The Skepticism of the ‚Subtle Arriaga‘*“, Jean-Robert Armogathe analyses the work of the Spanish Jesuit Roderigo Arriaga, to whom Pierre Bayle devoted an article of his *Dictionnaire*. His purpose is to understand why Arriaga's method (but not his own stance) was regarded as Pyrrhonian by Bayle and others.

In „Huet, Descartes, and the Objection of the Objections“, Thomas M. Lennon reassesses Popkin's view, now widely accepted, that Descartes' philosophy was an attempt to resolve the sceptical crisis of the seventeenth century, and that he failed in this attempt, with the result that he ended up being a sceptic *malgré lui*. Lennon does so by analysing

Pierre-Daniel Huet's opposite interpretation according to which Descartes did not intend to refute scepticism, but started out as a sceptic and eventually turned into a dogmatist. There is a remark to be made about Lennon's claim that the „defining feature of Pyrrhonian skepticism is doubt – the *epoche* or suspension of belief that was thought to lead to *ataraxia* ...“ (127). Setting aside questions such as whether one may say that the Pyrrhonist doubts or whether the Greek verb *aporein* may be rendered as „to doubt“, it is perhaps important to bear in mind that the state of *aporia* is not the same as that of *epochē*. For the Pyrrhonist first finds himself at a loss as to which of the conflicting opinions or theories on a given topic he should assent to, and then, faced with this undecidable disagreement, he is led to suspend judgment.

Luciano Floridi, in his essay „Mathematical Skepticism: The Debate between Hobbes and Wallis“, examines the dispute between Hobbes and the mathematician John Wallis regarding the solutions to the problem of the quadrature of the circle proposed by the former, since in the context of this polemic they refer to mathematical scepticism. This paper is most welcome, given that, as Floridi himself points out, the question of scepticism about mathematics in modern times has been generally neglected. I would like to make a minor observation about the following claim: „Until Descartes and his ‚malicious demon‘ argument, Sextus Empiricus provided the main source of information about mathematical skepticism and the most powerful battery of arguments in its favor“ (144). This view about the scope of the „evil demon“ hypothesis is held by quite a few scholars, as is the case of Popkin in his *History of Scepticism*. However, in the *First Meditation* that hypothesis has the same scope as the „dream“ argument, that is, its target is the existence of the external world as it is known by means of sense-perception. Mathematical knowledge, on the contrary, is called into question specifically by the „deceptive God“ argument.

„Berkeley and Skepticism: Berkeley's Diagnosis of Skepticism – and His Proposed Cure“, by Harry M. Bracken, deals with the sources of Berkeley's thought and the solution he offered to scepticism, which consists in his thesis that *esse* is *percipi*. At one point, Bracken claims: „It is often said that none of the ancients ever denied the existence of the material world, i. e., never opted for anything like what became, after Descartes and Berkeley, known as idealism. Sextus may perhaps be the exception“ (195). Bracken supports his view by quoting Sextus' *Adversus Dogmaticos* (AD) I 366, where

it is said that „all external things are non-evident and because of this unknowable [or: unknown, *agnōsta*] to us“. There are some remarks that must be made about Bracken's view. First, the sense of this passage may be simply epistemological, namely that we do not know how the existing external things really are. Second, even if we granted that the sense is in the end ontological, it would still be necessary to establish that what Sextus usually calls „external underlying things“ are exactly the same as what we have come to designate as the „external world“. Third, shortly before Bracken observed that „Sextus was not concerned to *prove* either the existence or the nonexistence of the world, but he does present arguments against its existence“ (194). But if Sextus denies, as Bracken claims, the existence of the material world, it seems that the negative arguments he presents are indeed intended to prove this very point. Finally, we must bear in mind that no Pyrrhonist would *deny* the existence of an external world – since he would regard this as a dogmatic assertion –, and that when Sextus seems to advance negative arguments, he is actually employing them with the sole aim of counterbalancing the dogmatists' theories.

In the last paper „Yes, Sceptics Can Live Their Skepticism and Cope with Tyranny as Well as Anyone“, John Christian Laursen discusses part of a passage of Sextus' work that has not been the object of much attention: AD V 162–166. Sextus is here dealing with the objection that if a tyrant ordered a Pyrrhonist to do some unspeakable deed, he would choose either to perform the action in order to avoid torture or not to perform it and accept voluntary death. This shows that the Pyrrhonist is inconsistent, since, contrary to what he says, he actually believes that there is something to be chosen and something to be avoided. Laursen vehemently argues, along with Renaissance and post-Renaissance thinkers, that the Pyrrhonist can conduct his sceptical life with consistency and that he is not necessarily immoral. His main purpose is to examine the political implications of Pyrrhonism. Though I agree with his interpretation, I think that sometimes he either disregards some facts, or is not entirely fair to some of the scholars whom he criticizes. I shall refer to some of these points.

Firstly, Laursen is very critical of Benson Mates' interpretation advanced in *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism* (New York 1996). At one point, he says that Mates characterizes „the case of the tyrant as puzzling“ (207). However, what Mates actually finds „puzzling“ are some aspects of Sextus' report of how unperturbedness fortuitously followed suspension of judg-

ment. On the contrary, Mates sees no problem in explaining how the sceptic would act in the aforementioned situation.

Secondly, Laursen makes a long list of works by scholars who have defended Pyrrhonism (230–231 n.11). On the one hand, I do not think that all the works cited seek to defend scepticism and, on the other, at least one of the authors he mentions considers it hard to believe that suspension of judgment could lead to *ataraxia*. Indeed, Gisela Striker adopts this view in some of her papers, one of which („*Ataraxia*: Happiness as Tranquillity“, in: *The Monist* 73 (1990)) is cited by Laursen (233 n.27, n.29), but of course not in the above list. I mention this because that view is one of the main reasons for Laursen's attack on Mates' position (205).

Thirdly, Laursen alludes to a debate between Myles Burnyeat, Michael Frede, and Jonathan Barnes in five papers reprinted in *The Original Sceptics: A Controversy* (Indianapolis 1997). He thinks that this controversy is „dated“ and that it „was reprinted long after Burnyeat had been refuted by numerous other scholars, presumably because of the didactic value of teaching a debate“ (203). Laursen is referring here to Burnyeat's view that Pyrrhonism is inconsistent. Laursen seems to ignore two facts. First, that the principal subject of the debate is the exact scope of Sextus' scepticism, that is, whether it calls into question all beliefs or only the philosophico-scientific ones. Second, that even if one thinks that Burnyeat is wrong when saying that the sceptic cannot live his scepticism, his papers contain other points of interpretation that make them some of the most important works on ancient Pyrrhonism.

Fourthly, Laursen criticizes Petr Lom because, despite knowing the text of *ADV*, he says that „politics are almost entirely absent from Sextus's texts“ (*The Limits of Doubt: The Moral and Political Implications of Scepticism*, Albany 2001, 41, 107). Though it is true that, as Laursen observes, „the proper stance toward tyrants“ is „political“ (207), one cannot deny that, first, the text in question is the only passage of Sextus' extant work that touches on this subject, and second, it is not the aim of the passage to deal with the political consequences of Pyrrhonism.

Finally, when referring to *AD V*, Laursen says that „this book is one of several volumes of Sextus's *Against the Mathematicians* (M. 7–9)“ (213). Actually, the other books of the work to which *AD V* belongs are four, and their designation as *Adversus Mathematicos* (*AM*) VII–X, though common, is erroneous, since they are not the continuation of

AM I–VI. Laursen also speaks of the traditional view that *AM* was written after *PH*, and of Bett and others' view that it is actually the other way round (220, 232 n.24). This unqualified reference to *AM* is misleading for the reader not familiar with Sextus' work, since, as just noted, *AM* and *AD* are two different works, and it is almost unanimously accepted that *AM* is the latest of his extant writings.

The reason why I have focused attention on some errors of interpretation of Sextus' Pyrrhonism is that a correct understanding of the different types of Greek sceptical thought is one of the requisites for reassessing the actual extent of the impact of ancient scepticism on early modern philosophy. All in all, this collection of papers represents an important contribution for the history of early modern scepticism.

Diego E. Machuca (Buenos Aires)

Volker Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart: Reclam 2002, 380 S., ISBN 3-15-018235-2.

Der ebenso lapidare wie programmatische Untertitel des Kant-Buches von Volker Gerhardt lässt die Interpretationsintention des Autors bereits erkennen. Gleichwohl erscheint er auf den ersten Blick seltsam. Wenn ein Buch über Kant, dessen Titel eine Gesamtdarstellung der Werke Kants vermuten lässt, im Untertitel dem Begriff der *Vernunft* den des *Lebens* an die Seite oder gegenüberstellt, dann steht zu vermuten, dass dem Begriff des *Lebens* eine besondere, in den verschiedenen Traditionen der Kant-Interpretation nicht eben häufig anzutreffende Aufmerksamkeit gewidmet wird. Die *Vernunft*, deren facettenreiches Gefüge Kant bis in dessen Filigranstrukturen hinein aufzuhellen beabsichtigte, ist ohne Frage der Zentralbegriff der Kantischen Philosophie. Aber das *Leben*? Der Lebensbegriff wird zwar im zweiten Teil von Kants dritter ‚Kritik‘, der *KU*, thematisch gemacht, aber rechtfertigt das, ihn in einem Atemzug mit dem Vernunftbegriff zu nennen? Genau dies aber ist Gerhardts Anliegen. Ja mehr noch: der Autor will zeigen, „dass Vernunft und Leben alles andere als Gegensätze sind“ (7). Dies ist nicht bloß das philosophische Credo Gerhardts, dem er schon in seinen vorangegangenen Büchern *Selbstbestimmung* (1999) und *Individualität* (2000) Ausdruck verliehen hat. Vielmehr ist er der festen Überzeugung, dass die enge Liaison von Vernunft und Leben für Kants philosophische Grundintention charakteristisch war: „Kant benötigt den Begriff des *Lebens*,

um den der *Vernunft* verständlich zu machen“ (7f.). Und: Kant brauche, um „seine unwälzende und bis heute nicht angemessen gewürdigte Theorie des Lebens zu entwickeln, [...] den Begriff der Vernunft, um dem Leben einen Grund in sich selbst zu geben“ (8). So dient der Begriff der Vernunft zur Fundierung des Lebensbegriffs. Doch das Verhältnis beider Begriffe ist komplizierter und komplexer, als es diese These auszudrücken vermag. Gerhardts Buch lässt sich als Versuch auffassen, die Komplexität dieses Begriffsverhältnisses vor Augen zu führen. Der Autor weiß durchaus, dass dieses Vorhaben ein ambitioniertes Unterfangen ist. Es sei ein „neuer Zugang zu Kant“ (11), in dem „die zentralen Lehrstücke der theoretischen und praktischen Philosophie auf neue Art“ (17) interpretiert würden, und dies mit Hilfe des Verfahrens einer „*argumentierenden Nacherzählung*“, in dem die „Verbindung von Vernunft und Leben [...] sich auch in der Sprache zeigen“ (18) sollte.

Die enge Verbindung von Vernunft und Leben in Kants Werk (und Leben) aufzuzeigen ist demnach die Hauptintention des Buches. Sie wird jedoch hineingestellt in einen weiter gefassten, ebenfalls von Kant mitbedachten Zusammenhang, der sich durch eine die Philosophie selbst betreffende Einsicht charakterisieren lässt: dass Philosophie in ihrem Ausgriff aufs Ganze die Einheit von Welt und Mensch zu bedenken hat und in dieser Hinsicht *Weltweisheit* (vgl. 7, 49, 357–360 u. ö.) im Sinne Kants – und nicht bloß Wissenschaft – sein muss. Unter diesem Aspekt stellt sich das philosophische Fragen in allen seinen von Kant thematisierten Bereichen, der theoretischen, der praktischen und der technisch-pragmatischen Dimension der ‚Vernunftkritik‘, als Frage des Menschen nach sich selbst als eines unter Naturbedingungen stehenden und zugleich vernünftigen Wesens dar. „In der Tat bietet Kant in seinen kritischen Untersuchungen nur Variationen auf die Frage des Menschen nach sich selbst.“ (295) Insofern, so Gerhardt, setzt die Vernunftkritik „auch eine existenzielle Dramatik frei“ (ebd.), denn „die großen Themen der Transzendentalphilosophie“ beziehen „ihren Sinn allein daraus [...], dass in ihnen der Mensch eine Antwort darauf sucht, *was und wer er selber ist*“ (ebd.). Die Frage des Menschen nach sich selbst ist die Frage nach all dem, „was dem Menschen wichtig ist, um es in der stets bedrängten Lage seines Daseins zur Geltung zu bringen“ (359). Philosophie, die sich bloß als Wissenschaft verstünde, könnte diese ‚existenzielle Dramatik‘ getrost auf sich beruhen lassen, allerdings um den Preis, damit die spezifisch philosophische Fragedimension verlassen zu haben. „Philosophisch ist ein Wissen erst dann, wenn

es auf Weisheit hin angelegt ist.“ (19) Wenn demnach Wissenschaft – wie bei Kant – „das Ganze ihres Gegenstandsbereichs mit dem Ganzen des Menschen verbinden will“, muss sie „zur *Weisheit* werden“ (358).

Gerhardts bisher benannte Interpretationsleitlinien, das Verhältnis von Vernunft und Leben und seine Einbindung in den Zusammenhang von Wissenschaft und Weisheit bei Kant darzustellen, gewinnen ihre Plausibilität erst dann, wenn *Vernunft* so, wie Kant seinen Zentralbegriff verwendet, strikt als *menschliche Vernunft*, als *Vernunft des Menschen* aufgefasst wird. Zwar hat Kant durchaus die mögliche Existenz reiner Vernunftwesen, reiner Geister, Engel etc. in Betracht gezogen. „Gleichwohl kennen wir die Vernunft nur vom Menschen her.“ (351) Als *menschliche Vernunft* aber ist diese in allen ihren Funktionen „auf das Material der Sinne, auf die Gegenwart von Empfindungen, die Wirksamkeit von Neigungen sowie auf Lust und Unlust angewiesen“ (ebd.). Kurz: sie ist an die Konditionen des *Lebens* gebunden. „Vernunft [...] ist das Spezifikum des Menschen“ (297), schreibt Gerhardt in Übereinstimmung mit der abendländischen metaphysischen Tradition, in der der Mensch wesentlich als *animal rationale* begriffen wurde. Das kann jedoch nicht bedeuten, dass Vernunft als Substanz im ontologischen Sinne oder gleichsam als freischwebend, d. h. von den Lebensbedingungen des Menschen abgekoppelt aufgefasst werden dürfte. Vielmehr gilt: „Die Vernunft, so unbedingt sie sich in ihren eigenen Einsichten auch präsentiert, hat ihren Grund im Leben.“ (128) Diese Bindung der Vernunft an die Lebensbedingungen des Menschen ist für Gerhardts Kantinterpretation durchgängig unverzichtbar, auch wenn damit der Zusammenhang von Vernunft und Leben freilich noch nicht hinreichend klar wird. Zwar „überbietet“ (vgl. 351) die Vernunft die Leistungen der Sinnlichkeit, aber sie bleibt „eng mit der physiologischen und sozialen Konstitution des Menschen verbunden“ (352). Ohne diese Verbindung wäre Kants Rede vom *Bedürfnis*, gar vom *Interesse* der Vernunft schlechterdings unverständlich. Erst die Auffassung der Vernunft als einer *menschlichen* erlaubt, mit solchen Bestimmungen der Vernunft einen guten Sinn zu verbinden. Vernunft ist „von ihrem eigenen ‚Interesse‘ geleitet, das mit dem ‚Interesse des Menschen‘ zusammenfällt“ (129, vgl. 136). Kurz: sie ist, als Zwecke und Ziele vorgebende, „*ursprünglich praktisch* und muss [...] praktisch bleiben“ (129).

Aus dieser Perspektive betrachtet wird nachvollziehbar, was Gerhardt berechtigt, von einer *existenziellen Dramatik* in der Philosophie Kants zu re-

den. Denn ‚praktisch‘ kann die Vernunft genannt werden, wenn sie „dem *praktischen Interesse des Menschen* genügt“ (195). Als zutiefst *menschliche* aber erfüllt die Vernunft diese Bedingung, ganz gleich, ob in ihrem theoretischen, technisch-pragmatischen oder im engeren Sinne praktischen Gebrauch.

Die skizzierten Leitlinien der Kantinterpretation Gerhardts, das Verhältnis von Vernunft und Leben, das Verständnis von Philosophie als Weisheit und die strikte Fassung von Vernunft als Vernunft *des Menschen*, bleiben für alle Detailerörterungen in den *sechs Abschnitten* des Buches maßgebend. Im 1. Abschnitt wird durch eine Auslegung der *Vorreden* zu so genannten ‚vorkritischen‘ Schriften Kants gezeigt, dass sich Kant schon früh vom „existenziellen Impuls des philosophischen Denkens“ (49) hat leiten lassen. Dies gilt für seine Forschungen auf den Feldern Kosmologie, Physische Geographie und Anthropologie ebenso wie für seine Erörterungen über Gegenstände der Metaphysik, Logik und Ethik. Alle diese Erkenntnisinteressen lassen sich in dem Bestreben nach „*Selbsterkenntnis des Menschen*“ (54) bündeln, so dass bereits der ‚vorkritische‘ Kant diesen Wissens- und Forschungsbereichen „ein ausdrücklich *praktisches Fundament*“ (ebd.) gibt. Die „*anthropologia transcendentalis*“, von der Kant in einer Nachlassreflexion (R 903, Akad. Ausg. XV, 395) spricht, zeigt, dass alle genannten Forschungsfelder, weil sie die „*Natur des Menschen*“ (55) zum Thema haben, einen ihnen gemeinsamen ‚anthropologischen Kern‘ (57) besitzen. Die ‚*anthropologia transcendentalis*‘, die man auf der Linie der Kantinterpretation Gerhardts ohne Übertreibung als mit der Philosophie deckungsgleiche Grundwissenschaft bezeichnen kann, umfasst nicht bloß die Erkenntnis der physischen Fundamente des Menschen, sondern „auch noch seine intelligiblen Leistungen“ wie „Vernunft und Verstand, Urteilskraft und Wille“ (56). Das Ensemble all dieser Komponenten dient der menschlichen Selbsterkenntnis, d. h. dem Zielpunkt philosophisch-anthropologischen Fragens, den Kant später die „Selbstbestimmung“ des vernünftigen Wesens“ (54) genannt hat.

In den *Abschnitten 2 – 5*, deren Einsichts- und Einfallsreichtum hier nicht einmal annähernd gewürdigt werden kann, wird Kants Denkentwicklung in seinen ‚kritischen‘ Werken verfolgt, genauer: am Leitfaden der mit der „*anthropologia transcendentalis*“ gewonnenen Grundeinsicht in die ‚Natur des Menschen‘ rekonstruiert. Das Verhältnis von Vernunft und Leben gewinnt von Abschnitt zu Abschnitt deutlichere Konturen. Die herausragende Funktion – Gerhardt spricht von

‚Leistung‘ – der Vernunft in ihrer praktischen Dimension besteht darin, dass sie uns anrät, „*wirklich etwas zu tun*“ (77). Dies sei „ihre in der Pointe selten verstandene, mit Theorie und Technik eng verbundene *praktische* Funktion, die Kant allein auf die *eigene Einsicht* zu gründen sucht. Später wird er sagen, dass es die *Vernunft* ist, die den Menschen in den Stand setzt, seinem Leben eine Form zu geben“ (ebd.). Aber bereits die Einsicht, dass die Welt „durch die *Eigenleistung des Menschen*“ (100) konstituiert werde, d. h. die Grundeinsicht der Vernunft in ihrem *theoretischen* Gebrauch, besitzt einen *praktischen* Sinn. Die Transzendentalphilosophie insgesamt gründet „in einer Anthropologie, das heißt: in der Selbsterfahrung der menschlichen Natur“ (122). Über die Fundierung des menschlichen Denkens und Erkennens in der ihrerseits an die Konditionen des Lebens gebundenen, gleichwohl „tätigen“ (vgl. 135 u. ö.), zutiefst „intelligiblen“ (vgl. 138) Vernunft hinaus werden in einem weiteren Argumentationsschritt – vorbereitet durch eine Analyse des menschlichen *Willens*, den Gerhardt als „Prinzip“, als „intelligiblen“ (also auf die Selbsterkenntnis des Menschen angewiesenen) ‚Ursprung‘ der Ethik“ (209) bezeichnet – Ethik und Recht und nicht zuletzt die mannigfachen Sinnstiftungsversuche des Menschen (unter dem Titel ‚*Hoffnung*‘) nach Maßgabe des Primats der praktisch-tätigen Vernunft diskutiert.

Nach alledem gewinnt Gerhardts Kerngedanke deutlichere Konturen: Die „tätige“ und insofern „praktische“, zugleich „intelligible“ *Vernunft des Menschen*, die sich in der Selbst- und Welterkenntnis, der ‚Selbstreflexion‘, dem ‚Selbstbewusstsein‘ und in der Konsequenz im Aktus der ‚Selbstbestimmung‘ des Menschen zeigt, fördert ihrer eigenen Struktur (Funktion) *analoge*, der Selbstorganisation des ‚Lebens‘ inhärente Strukturen zutage. *Insofern* sind Vernunft und Leben, zumal menschliches, aufeinander bezogen. Die Vernunft „artikuliert“ (vgl. 317) diese allen Lebensprozessen eignenden Formen und Strukturen, wodurch nicht zuletzt Kants Rede von der Vernunft als ‚Organismus‘ plausibel wird.

Der an frühere, oben genannte Arbeiten Gerhardts anknüpfende 6. *Abschnitt*, der Kants seine drei berühmten Fragen (vgl. *KrV B 833*) zusammenfassende Kardinalfrage ‚Was ist der Mensch?‘ stellt, spannt mit Hilfe einer Interpretation ausgesuchter Stellen aus Kants *Opus postumum* den Bogen zurück zum ‚vorkritischen‘ Kant. War dort von der *anthropologia transcendentalis* die Rede, deren Gegenstand die ‚Natur des Menschen‘ im weiteren Sinne war, so versucht Kant, folgt man Gerhardt, im *Opus postumum* dazu analog den

„Übergang“ von Natur und Freiheit, Welt und Mensch durch einen energischen Hinweis auf die konstitutiv-praktische *Leistung* des Menschen zu denken. Kants Formel „Wir machen alles selbst“ (Akad.-Ausg. XXII, 82) und den Ausdruck „transc. Egoism“ (Akad.-Ausg. XXI, 53) wertet Gerhardt als Belege für diese Leistung, in der sich der Mensch letztlich als ‚vernünftiges Wesen‘ erkennt. Dennoch setzt Kant das selbstbewusste Ich nicht absolut, beileibe nicht, könnte man angesichts der von Gerhardt herausgestellten Verbindung zwischen der „physiologischen Organisation“ (350) und der Vernunft des Menschen sagen. Diese Verbindung einzusehen, so ließe sich Gerhardts Grundintention zusammenfassen, ist eine *Leistung* der *Vernunft*, die im Bedenken des Ganzen von Mensch und Welt von sich aus auf eine *Weisheit* hin tendiert, als die sich die Philosophie seit Sokrates und Platon verstanden hat.

Volker Gerhardt schreibt im Vorwort seines sicherlich nicht als Einführung in die Philosophie Kants gedachten, auf mehr als 30 Jahre intensiver Beschäftigung mit Kants Texten zurückgehenden, sehr lesenswerten und auch ‚lesbaren‘ Kant-Buches, die Änderung des ursprünglich gewählten Untertitels ‚Vernunft und Interesse‘ in ‚Vernunft und Leben‘ könnte „einen Zugewinn an Erkenntnis bedeuten“ (9). Man kann dem Autor einen weiteren Erkenntniszugewinn bescheinigen: anders als in seinen oben genannten, dieser Kant-Darstellung vorangegangenen Büchern gesteht er im hier vorgelegten Buch der *Moralität* bzw. dem *moralischen Standpunkt* zu, der „letztlich entscheidende“ (262) zu sein. Das bedeutet jedoch nicht, dass das *moralische Gesetz*, dem aus der Sicht Kants eine *herausragende* Stellung im Selbstverständnis des Menschen als endlichen Vernunftwesens zukommt, von Gerhardt im Gesamtkontext seines Kant-Buches eine besondere Würdigung erföhre. Nach wie vor ist der Autor der Ansicht, der „selbstbestimmte Gebrauch der eigenen Vernunft“ (263) sei aussagekräftig genug, so dass die Moral, weil gleichsam als nur *ein* integrierender Bestandteil dieses Vernunftgebrauchs neben anderen zu betrachten, keine prominente Stellung in seinem Kant-Buch einnimmt. Dass diese Einschätzung Kants Intention nicht trifft, mag abschliessend durch ein Zitat aus einer Fülle von vielen möglichen belegt werden. Kant schreibt im *Streit der Fakultäten*: „Dieses ist nun das moralische Gesetz, welches uns durchaus so aus der Natur herausreißt und über sie erhebt [...]. Jenes Gesetz sichert uns also eine bloß dem Menschen eigentümliche und von allen übrigen Naturteilen unterscheidende Eigenschaft, die Moralität [...]. Diese Moralität und nicht der Verstand ist es

also, was den Menschen erst zum Menschen macht.“ (Akad.-Ausg. VII, 72) Und mit Blick auf die in der *KU* thematisierten Probleme, die um das Selbstverständnis des Menschen als des ‚Endzwecks der Schöpfung‘ kreisen, gilt nach wie vor, dass allein „die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen [...] als Endzweck vom Dasein einer Welt gedacht werden“ (Akad.-Ausg. V, 450 f.) kann.

Klaus Konhardt (Bonn)

Giovanni B. Sala, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 379 S., ISBN 3-534-15741-9.

Mit anderen Werken Kants hat die *Kritik der praktischen Vernunft* (= KpV) gemeinsam, erst wenige Monate vor ihrer Drucklegung von ihrem Autor konzipiert und geschrieben worden zu sein. Während Kant noch im November 1786 in der *Jenauer Allgemeinen Literatur-Zeitung* eine revidierte zweite Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* (= KrV) ankündigen lässt, die eine „*Kritik der reinen praktischen Vernunft*“ enthalten soll, schließt er im April 1787 die Arbeiten an dieser Neuauflage ab, ohne seine Ankündigung umzusetzen. Kant hat zwischenzeitlich (wieder einmal) seine Pläne geändert: Aus der „*Kritik der reinen praktischen Vernunft*“ wird eine selbständige Publikation, die im Dezember 1787 unter dem Titel *Kritik der praktischen Vernunft* erscheint. In seinem Brief an Christian Gottfried Schütz vom 25. Juni 1787 äußert sich Kant über das Beweisziel seiner Schrift: Sie soll die „Möglichkeit“ der reinen praktischen Vernunft und damit einer apriorischen Erkenntnis des „Übersinnlichen“ in praktischer Hinsicht nachweisen und damit die Einwände entkräften, die gegen die entsprechenden Äußerungen der KrV und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (= GMS) erhoben worden sind. Doch die KpV hat sicherlich nicht nur eine polemische Absicht. Mit ihrer Lehre vom „Faktum der reinen Vernunft“, der „Antinomie der reinen praktischen Vernunft“, der Theorie des Höchsten Guts und den ausführlichen Darlegungen zur Triebfederlehre ergänzt, erweitert und modifiziert sie den Theoriebestand der KrV von 1781 und der GMS von 1785.

Angesichts der komplexen begrifflichen, philosophischen, polemischen und systemimmanenten Verästelungen und Standortbestimmungen der KpV ist die Publikation eines neuen textnahen Kommentars zu ihr sicherlich zu begrüßen. Dabei hat es sich Giovanni B. Sala zur Aufgabe gemacht,

die gesamte KpV für den „Anfänger“ zu erläutern, nicht ohne den Leser aus dem Blick zu verlieren, der „ein bestimmtes Thema intensiv behandeln“ (13) möchte. Formal präsentiert sich der Kommentar als eine „textnahe Erläuterung eines Absatzes nach dem anderen“ (12), die jedoch durch zahlreiche Exkurse unterbrochen wird. Diese verfolgen zwei Ziele: Zum einen soll in ihnen „Ursprung, Tragweite und Problematik eines Begriffes bzw. Lehrstücks [...] im breiteren Kontext des Denkens Kants besprochen“ (ebd.) werden. In dieser Absicht greift Sala vor allem auf die KrV und die GMS zurück. Und zum anderen nimmt Sala in ihnen gelegentlich „eine systematische Beurteilung der im Begriff oder Lehrstück zum Ausdruck kommenden Position Kants“ (ebd.) vor. Das Buch enthält neben dem eigentlichen Kommentar (59–362), Bibliographie (363–374) und Register (375–379) eine kurze „Einleitung des Verfassers“ (11–15) und einen längeren Abschnitt über den „Werdegang der Ethik Kants“ (19–56).

Aus der Perspektive des Benutzers betrachtet, sollte ein Kommentar *vier* Kriterien genügen: Er sollte *erstens* in formaler Hinsicht seinem Gegenstand angemessen sein, *zweitens* schwierige Begriffe, Argumente und Lehrstücke erläutern, *drittens* seiner eigenen Zielsetzung genügen und (eventuell) *viertens* ein begründetes Urteil über den philosophischen Gehalt des kommentierten Werkes enthalten. Wie ist Salas Kommentar vor dem Hintergrund dieser Kriterien zu beurteilen? Trotz einiger für den Anfänger hilfreicher Erläuterungen enthält sein Buch eine Reihe von problematischen Interpretationen, Erläuterungen und Bewertungen, die Zweifel am Nutzen des Kommentars aufkommen lassen. Ich beschränke mich im Folgenden auf Hinweise zu Salas Interpretation der Entwicklungsgeschichte (A) und auf seine systematisch motivierte Kritik an der Kantischen Ethik (B).

(A) In seinen Ausführungen über die Entwicklungsgeschichte der Ethik Kants bis zur Veröffentlichung der KpV orientiert sich Sala vor allem an den einflussreichen Publikationen zum Thema von Josef Schmücker und auch von Dieter Henrich. Wie Schmücker ist Sala der Ansicht, dass die „fundamentale(n) Prinzipien“ der Ethik Kants „bereits in der ersten Hälfte der 60er Jahre grundgelegt worden waren“ (24), und dass sie in der Tradition der deutschen Schulphilosophie stehen. Danach ist der Einfluss von Rousseau und der englischsprachigen Philosophen des 18. Jahrhunderts in der älteren Literatur überschätzt worden. Die GMS geht seiner Ansicht nach auf keine „Revolution“ (26) im moralphilosophischen Denken Kants zurück, son-

dern stellt die Ausarbeitung eines „Kern[s]“ dar, zu dem Kant „bereits in den 60er Jahren gelangt war“ (98). Weil dieser „Kern“, den Sala wohl vor allem in der Idee unbedingter Verpflichtungen und der Selbstgesetzgebung inhaltlich bestimmt sieht, „vom Transzendentalidealismus unabhängig ist“ (13, vgl. 46), hätte Kant also prinzipiell bereits Anfang der sechziger Jahre die GMS und die KpV schreiben können.

Mir scheinen Salas Ausführungen und Ansichten über die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Moralphilosophie aus mindestens *vier* Gründen mehr als problematisch zu sein:

Erstens ergibt sich aus Kants Publikationen, Reflexionen und den studentischen Nachschriften seiner Vorlesungen über Ethik und Anthropologie alles andere als ein *einheitliches* Bild seiner moralphilosophischen Auffassungen. Vielmehr trifft hier das Urteil zu, mit dem Sala den Argumentationsstand der ersten *Kritik* beschreibt: Es lässt „sich schwer von einer irgendwie abgerundeten Moralphilosophie [...] sprechen.“ (49) Dementsprechend schwierig ist die Rekonstruktion einer präzisen Entwicklungsgeschichte der Kantischen Ethik und eines begrifflich fixierbaren „Kerns“.

Zweitens führt Sala Rousseau als einen Autor an, der „die moralphilosophische Position Kants“ nach 1762 „in Bewegung gebracht“ (41) hat. Unter dem Einfluss von Rousseau hat Kant „im wesentlichen die Position erreicht, die in den Grundlegungsschriften der 80er Jahre zwar ihre Klärung und systematische Entfaltung, aber keine substantielle Modifikation erfahren wird.“ (42) Damit widerspricht Sala Schmückers These von der Überschätzung des Genfer Philosophen, der er sich an anderer Stelle anschließt. Völlig ungeklärt bleibt der konkrete Einfluss von Hutcheson. Wenn Sala schreibt, dass Kants Inauguraldissertation von 1770 den „Abschluss einer in den vorhergehenden Jahren stattgefundenen Entwicklung bedeutet“, die in der „Trennung von den ‚neueren‘, den britischen Vertretern der Gefühlsmoral“ besteht, „ohne allerdings die ursprüngliche Innerlichkeit des Sittlichen, zu deren Erkenntnis Hutcheson ihm verholten hatte, zurückweisen zu müssen“ (47), dann muss Kant *nach* seiner Rousseau-Lektüre und *vor* 1770 offenbar sehr stark unter dem Einfluss von Hutcheson gestanden haben. Trifft diese von Henrich vertretene Auffassung zu, dann wird man schwerlich behaupten können, dass die Publikation der GMS das Resultat einer mehr als zwanzig Jahre dauernden linearen Entfaltungsgeschichte der kantischen Ethik ist. Insbesondere unterschlägt Sala mit Adam Smith einen Autor, dessen 1770 in deutscher Übersetzung erschienene *Theorie der mora-*

lischen *Empfindungen* Kant mit größter Aufmerksamkeit gelesen hat. Wieso aber nimmt Kant 1771 ein Interesse an Smith' Konzeption moralischer Gefühle, wenn er sich bereits zu diesem Zeitpunkt sicher ist, dass die Moral kein empirisches Fundament haben kann? Auf diese Frage muss es eine für die Entwicklung der Kantischen Moralphilosophie *relevante* Antwort geben, die Sala jedoch nicht geben kann, weil seiner Einschätzung nach der „Kern“ der Kantischen Ethik bereits vor 1770 vorliegt.

Drittens finden sich zweifellos bereits in den sechziger Jahren bei Kant Begriffe und theoretische Versatzstücke (beispielsweise die Idee der unbedingten Verpflichtung), die in den achtziger Jahren eine bedeutende Funktion haben werden. Aber bedeutet dies, dass Kant bereits so früh über alle wesentlichen Elemente seiner Ethik des Kategorischen Imperativs verfügte? Erstaunlicherweise geht Sala in seiner Rekonstruktion dieser Entwicklungsgeschichte überhaupt nicht auf die Nachschriften von Kants Vorlesung über Moralphilosophie aus der Mitte der siebziger Jahre ein, die uns in verschiedenen Editionen (zuletzt: Berlin / New York 2004, hg. von Werner Stark) vorliegt, und erörtert nur sehr kurz die KrV. Beide Textdokumente widersprechen aber in vielerlei Hinsicht dem Theoriebestand der GMS, in der Kant erstmals in einer Druckschrift den Kategorischen Imperativ formuliert und mit der Theorie der Achtung ein Lehrstück präsentiert, ohne das seine kritische Konzeption der Autonomie nicht denkbar ist. Die Triebfederlehre der KrV ist somit keinesfalls, wie Sala meint, ein „Intermezzo“ (48), sondern vielmehr Ausdruck eines über viele Jahre bestehenden *status quo* in der Theorieentwicklung Kants, der erst 1785 überwunden wird. Wenn es so etwas wie eine Revolution im moralphilosophischen Denken Kants gegeben hat, dann hat diese Revolution *nach* 1781 stattgefunden. Sie betrifft den motivationalen Impetus der reinen praktischen Vernunft. Aus der *Autarkie* des Menschen wird seine *Autonomie*, d. h. sein Vermögen, aus Achtung vor dem Moralgesetz zu handeln. Es ist kein Zufall, dass das Wort „Autonomie“ bei Kant erstmals in der GMS genannt wird (vgl. dagegen 112). Vielmehr gelingt es Kant 1785 zum ersten Mal, die Antwort auf die Frage nach dem moralischen *Rechtfertigungsprinzip* mit der Antwort auf die Frage nach dem moralischen *Bewegungsprinzip* konzeptionell zusammenzuführen. Leider versäumt es Sala, diese (auch bei Christian Wolff nicht zu findende; vgl. dagegen 29) Konzeption der Autonomie von verwandten Auffassungen der Selbstgesetzgebung abzugrenzen.

Viertens scheint mir eine längere Abhandlung

über die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Moralphilosophie wenig geeignet zu sein, in die Lektüre der KpV einzuleiten. Sie ist für den Anfänger, an den sich Salas Kommentar primär wendet, nicht verständlich und vermag in keinem Fall eine systematische, an den Zielsetzungen und Methoden, Argumenten und Problemen der ‚kritischen‘ Moralphilosophie im Allgemeinen und der KpV im Besonderen ausgerichtete Einleitung zu ersetzen. Dieser Mangel wird vor allem bei den Begriffen der Freiheit und Autonomie deutlich. Ihre Thematisierung in verschiedenen Exkursen kann eine orientierende Einleitung nicht ersetzen.

(B) Salas Auffassung nach verdankt sich der „epochale Einfluß“ der Kantischen Ethik „zu einem beträchtlichen Teil der Faszination [...], die die Einseitigkeit kräftig formulierter Halbwahrheiten ausstrahlen pflegt.“ (352) In geltungstheoretischer Perspektive betrachtet, scheidet die Ethik des Kategorischen Imperativs also. Dabei erklärt sich ihre „praktische Ohnmacht“ (360, vgl. 352) für Sala vor allem durch Kants Konzeption der Menschenwürde und durch „seine Auffassung von der Dimension der menschlichen Person über die Zeit der irdischen Existenz hinaus.“ (361) Wie sind diese Einwände zu verstehen? Die Würde des Menschen beruht nach Kant auf seiner Fähigkeit, „allgemein gesetzgebend [...] zu sein“ (zit. 360f.). Mit Blick auf diesen Würdebegriff fragt Sala nun, wie „absolut [...] eine Gesetzgebung sein [kann], wenn ihre ‚verbindende Kraft‘ (KrV A 815) vom Menschen selbst stammt?“ (361) Seine Antwort lautet: Es besteht bei Kant ein „Mißverhältnis zwischen dem kontingenten Gesetzgeber und der angeblichen Absolutheit dessen, was er befiehlt.“ (ebd.) Eine absolute Verbindlichkeit der Gesetzgebung kann es für Sala nur dann geben, wenn der Mensch gerade nicht autonom ist, sondern einen Gesetzgeber über sich hat. Ist Salas Kritik überzeugend? Meinem Eindruck nach beruht sie auf einem grundsätzlichen Missverständnis der Kantischen Konzeption der Autonomie. In ihrem Kern besagt diese Konzeption, dass ein reines Vernunftwesen (wie z. B. Gott) faktisch nach dem Moralgesetz handelt. Gott hat *nicht* die Wahl, *nicht* nach dem Moralgesetz zu handeln, und unterliegt dementsprechend auch keiner Verpflichtung. Dagegen unterliegt der Mensch einer Verpflichtung, weil er aufgrund seiner Sinnlichkeit kein reines Vernunftwesen ist. Die Vernunft ist die ‚Quelle‘ des Moralgesetzes und nur dort die ‚Quelle‘ einer Verbindlichkeit, wo ein Vernunftwesen aufgrund seiner Neigungen auch über nicht-vernünftige Handlungsgründe verfügt. Insofern beruht die ‚verbindende Kraft‘ des Moralgesetzes nicht auf dem Menschen als solchen, sondern

auf dem Menschen als *Vernunftwesen*. Als Vernunftwesen ist der Mensch aber alles andere als ein „kontingenter Gesetzgeber“. Schließlich hat auch er als Vernunftwesen *nicht* die Wahl, sein Wollen und Handeln *nicht* aus der Perspektive seiner reinen praktischen Vernunft zu beurteilen (und gegebenenfalls zu verurteilen).

Dies bedeutet aber nicht, wie Sala mit Blick auf Kants Postulatenlehre meint, dass die Anerkennung des Moralgesetzes als oberster Richtschnur unseres Handelns auf „der Anerkennung Gottes als Gesetzgeber“ und damit auf der „Aufhebung der absolut [?, H. K.] verstandenen Autonomie des Menschen“ (361) beruht. Wenn ich Sala richtig verstehe, wirft er Kant vor, mit seiner Postulatenlehre „unserem Erdenleben [...] jeglichen moralischen Ernst“ (ebd.) zu nehmen, weil er unsere moralische Verpflichtung nicht vom Höchsten Gut und der Schöpfernatur Gottes her denkt. Ohne Gott, so scheint Sala argumentieren zu wollen, der uns von sich aus verpflichtet, ist auf Erden alles erlaubt. Kant vermag uns den „Ernst“ unserer moralischen Verpflichtung nicht vor Augen zu führen, weil wir seiner Ansicht nach die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bloß als Postulate der reinen praktischen Vernunft denken können. Ganz in diesem Sinne deutet Sala im letzten Satz seines Kommentars an, dass sich die Kantischen Begriffe der Selbstzweckhaftigkeit und Würde des Menschen für „ein echt humanes Leben“ als nicht „tragfähig“ (362) erweisen. Sala gibt damit nicht nur prinzipiell das Konzept einer innerweltlichen Vernunftmoral auf, die von allen Menschen verstanden und befolgt werden kann, er muss Menschen, die sich nicht von seiner Theologie überzeugen können, auch absprechen, „ein echt humanes Leben“ führen zu können. Doch gerade weil Kant aufgrund seiner Überzeugung, dass jeder Mensch hier auf Erden sein Handeln und Tun ernsthaft aus der unparteilichen Perspektive der reinen praktischen Vernunft zu beurteilen in der Lage ist, diese Konsequenz nicht zu ziehen braucht, ist seine Ethik des Kategorischen Imperativs systematisch attraktiver, als Sala seinen Lesern glaubhaft machen möchte.

Heiner F. Klemme (*Wuppertal*)

Georg Johannes Andree, *Sympathie und Unparteilichkeit. Adam Smiths System der natürlichen Moralität*. Paderborn: mentis 2003, 236 S., ISBN 3-89785-275-6.

Adam Smith ist in Deutschland als Autor einer Schrift, die es verdient, in den Kanon der Klassiker der Moralphilosophie aufgenommen zu werden,

dem breiteren Publikum unbekannt. Immerhin wird seine *Theory of Moral Sentiments* (TMS; 1759, 6. rev. ed. 1790) in der Debatte über moralische Gefühle – denen Habermas „eine ähnliche Bedeutung für die moralische Rechtfertigung von Handlungsweisen wie Wahrnehmungen für die theoretische Erklärung von Tatsachen“¹ zuweist und die spätestens seit Strawsons *Freedom and Resentment* (1962) eigentlich nie abgebrochen ist – meist pflichtschuldig erwähnt;² Smith bleibt aber im Schatten Humes.³ Schon allein aus diesem Grund ist das Erscheinen des oben genannten Buchs zu begrüßen. Allerdings situiert Vf. Smith in dieser Debatte nicht.

Vf. trennt in seiner Einleitung seine philosophiehistorische von seiner systematischen Absicht. Er scheint mir beide nicht realisiert zu haben – was guten Kenntnisstand der Forschung und großen Scharfsinn in Einzelanalysen überhaupt nicht ausschließt (verwiesen sei etwa auf 45 f. und 67–77 (Verhältnis von Sympathie, Billigung und angenehmer Empfindung: der Hume-Einwand) und auf die Detailkritik von Tugendhat). So ist das Buch gut als Kompendium zu einzelnen Detailfragen zu benutzen und zeigt verschiedene gangbare Wege im unübersichtlichen Gebirge des Smithschen Textes; Gliederung des Textes und Register machen es dem Leser leicht.

Philosophiehistorisch interessant sei Smith deshalb, weil er „das von Shaftesbury begonnene und von Hutcheson und Hume vorangetriebene Projekt der Gefühlsethik in seiner konsequentesten Form verwirklicht“ (12, Klappentext). Die Kap. I, II und IV sollen der Darstellung dieser „Verwirklichung“ dienen (12). Philosophiehistorisch interessant wäre die Arbeit dann gewesen, wenn man etwas darüber gelernt hätte, was der Mangel der so genannten „Gefühlsethiken“ vor Smith war, die ihn zu ihrem Vollender werden ließen, und welches die Smith-

¹ Habermas (1983), 60. „Strawson geht von einer Gefühlsreaktion aus, die wegen ihrer Aufdringlichkeit geeignet ist, auch dem Hartgesottesten sozusagen den Realitätsgehalt moralischer Erfahrungen zu demonstrieren: von der Entrüstung, mit der wir auf Kränkungen reagieren.“ (55) Vgl. insges. 53–67.

² Die Verbindung zwischen Strawson und Smith zieht die in der Forschung zu Unrecht leider völlig übersehene Dissertation von Brugmans (1989), 50f.

³ Vgl. etwa die Registereinträge in Döring / Mayer (2002). Eine Rezension zu Fricke / Schütt (2005) wird demnächst erscheinen.

sche Idee war, die ihn innerhalb des Paradigmas der Gefühlsethik weiterbrachte als seine Vorgänger. Beides lernt man nicht; es bleibt bei einer internen Auseinandersetzung mit dem Smithtext mit Querweisen auf die gefühlsethische Tradition. Ein Gesamtbild ergibt sich daraus nicht.

Bleibt das systematische Interesse. „Gefühlsethik“ definiert Vf. (in Gegenüberstellung zu „rationalistisch“ (97, Anm. 88) in Anschluss an Selby-Bigge 1897) als „eine Moraltheorie, die – negativ formuliert – aufzuzeigen versucht, daß unser Wissen um das Gute und Sittliche kein rationales Wissen sein kann. [...] [D]aß das, was wir tugendhaft oder lasterhaft nennen, wesentlich davon abhängt, was wir als Tugend oder Laster empfinden“ (71). Darüber hinaus soll Smiths Gefühlsethik auch noch „empirisch fundiert“ (ebd.) sein. Das heißt, in der Gegenüberstellung zu „deontologisch“ (Kant): „Smiths allgemeine Regeln der Sittlichkeit bilden sich allmählich durch Erfahrung und Beobachtung von schicklichem und unschicklichem Verhalten heraus, wobei [!] dieser Erfahrungsprozeß von unserem natürlichen Gefühl für Verdienst und sittliche Richtigkeit geleitet wird.“ (163, Hervorh. C. S.) Nicht jede Gefühlsethik scheint in Andrees Augen „empirisch“ zu sein,⁴ sondern nur die, in der moralische Lernprozesse möglich sind; was in der – von Smith selbst kritisierten (TMS VII.iii.3) – Theorie Hutchinsons nicht der Fall ist. – Mir scheint, dass Vf. kein Sensorium für die von ihm so genannte Gefühlsethik, und gar noch eine „empirisch fundierte“, hat. Er sieht sie durch eine traditionelle Kantsche Brille, ohne wenigstens (vielleicht mit Korsgaard⁵) zu akzeptieren, dass der stärkste Gegner der Kantschen Moralphilosophie die Smithsche Gefühlsethik war (der er selbst wohl in seiner Frühzeit anhing⁶). Deshalb kann Vf. auch kein eigenes *positives* systematisches Interesse formulieren; in der Einleitung räsonniert er deshalb nur darüber, warum es den Smith-Anhängern noch nicht gelungen ist, ein solches Interesse an diesem Autor zu etablieren (13–15); er selbst scheint es auch für eher unnützlich, wenn nicht sogar für schädlich zu halten. Wird Smith in der Einleitung (16) immerhin noch zugestanden, „ein System der natürlichen Moralität zu präsentieren, das zumindest als Alternative zu den rationalistischen und egoistischen Ethiken seiner Zeit angesehen werden kann“, so werden ihm in den Schlussbemerkungen die systematischen Fehler vorgerechnet, die für *jede* empirische Moralphilosophie das Aus sein sollen: 1. Wie kommt man über den Bereich der Deskription hinaus (190 f., vgl. schon 22 f.)? 2. Induktionsproblem (191–196): Smiths Ethik sei eine, die von Beobachtbarem ausgeht und daraus allgemeine Schlüsse ziehen will,

die zudem noch ein Fundament für Normativität bilden sollen. In der Tat: eine solche Ethik bekommt direkt Probleme mit der Normativität. Fraglich ist, ob Smiths Ethik eine solche Ethik ist. Gleichgültig, wie man diese Frage letztlich entscheidet – die Basis für diese Entscheidung muss eine minutiöse Lektüre des dritten Teils und hier insbesondere des 3. Kapitels („Of the Influence and Authority of Conscience“) des TMS liefern, *und zwar in seinen verschiedenen Fassungen* (über Raphaels Ausführungen⁷ hinaus; ferner wäre eine genaue Untersuchung der Handlungen und Attribute, die Smith dem „spectator“ zuweist, nützlich); hier kann man en détail Smiths Skrupulosität hinsichtlich der Frage, wie sehr das Gewissen und der unparteiische Zuschauer gesellschaftlich abhängig sind, studieren. Und nur ein solches Studium kann zeigen, warum Smith weder „Empirist“ noch „Rationalist“ ist – wenn diese Kategorien überhaupt in der moralphilosophischen Debatte etwas taugen (s. u.). Alles dies tut Vf. nicht (vgl. nur 113, Anm. 1).

Man kann also wohl sagen, dass das systematische Interesse, das Vf. hat, ein rein negatives ist: Er will der Smithschen „empirisch fundierten Gefühlsethik“ nachweisen, dass sie unklar und inkonsistent ist. Ein solches Interesse macht auch das philosophiehistorische Interesse schal. Das hat Auswirkungen auf die Arbeitsmethode des Vf. Smith ist kein Autor, der besonderen Wert auf eine konsistente Terminologie legt. Dies macht ihn nicht zu einem schlechten Philosophen – im Gegenteil. Freilich ist er aus diesem Grund für den nicht fruchtbar, der, Smith interpretierend, nach einer konsistenten Begrifflichkeit sucht, sie nicht findet und dies konstatiert. Dies tut Vf. ausführlich in Kap. II seiner Arbeit für den – für Smith zweifellos zentralen – Begriff der Sympathie (34–112). Das eigene Ergebnis seiner Untersuchungen präsentiert er auf den S. 88–93, bevor er zum Referat anderer Deutungen des Smithschen Sympathiebegriffs übergeht. Dieses Ergebnis besteht (in eigenen Worten) in „eine[r] Übersicht der Verwendungsweisen und Verwendungsvarianten des Begriffs ‚Sympathie‘“ und „eine[r] Zusammenstellung der von

⁴ Etwa die Max Schelers (was immer man von ihr halten mag); die Anm. S. 35 hält sich aber äußerst bedeckt.

⁵ Vgl. Korsgaard (1998).

⁶ Vgl. Briefwechsel Bd. 1, 26; R 6864. Noch in der GmDS ist gleich im ersten Absatz des ersten Abschnittes vom „vernünftigen unparteiischen Zuschauer“ die Rede.

⁷ Vgl. Raphael (1975).

Smith bestimmten Sympathiearten“. Ohne eine positive systematische Idee, was bei Smith an Interessantem zu finden sein könnte, bleiben solche Übersichten und Listen blind (leer sind sie, wenn Systematik ohne historischen Geschmack betrieben wird). Vf. scheint mir in diesem Sinn blind zu sein.

Nun wäre der Nachweis der Unbrauchbarkeit von Gefühlsethiken sicher systematisch stringenter und weniger aufwendig zu führen gewesen, als Vf. dies in sorgfältiger Textlektüre von Smith tut. Durch diese Feststellung gelangt man vielleicht an den Punkt, der Vf. wirklich interessiert hat: Es wird neuerdings behauptet, Smiths Moralkonzept sei geeignet, die Kantsche Konzeption von Ethik zu erweitern. Diese Behauptung stammt von Ernst Tugendhat. Seit dem Erscheinen seiner *Vorlesungen über Ethik* (1993) ist Smith in Deutschland wiederentdeckt worden als ein Autor, der in Grundfragen der Ethik eine systematisch gewichtige Stimme hat.⁸ Tugendhat zieht Smith heran, um den aristotelischen Tugendbegriff in den Kantschen Ansatz zu implementieren (226), weil „das Gutsein nicht auf Regeln reduzierbar ist“ (229, vgl. 229–231). Kants Ansatz ist andererseits erweiterbar, weil sein Beurteilungsprinzip es nicht fordert, sich auf Regeln zu richten (231). Die Diskussion mit Tugendhat nimmt beim Vf. breiten Raum ein (136–145; 162–177); damit hat er einen guten Griff getan, denn Tugendhat ist einer der ganz wenigen, die Smith in *ethicis in systematischer Absicht* sehr stark machen. Mir scheint es Vf. letztlich nicht darum zu gehen, Smith nachzuweisen, dass seine Theorie nicht konsistent ist, sondern darum, Tugendhat nachzuweisen, dass er weder seinen Kant noch seinen Smith richtig gelesen hat: „Das, was Tugendhat einer Erweiterung unterzieht, ist nicht das Moralkonzept Kants, und das dieses erweiternde Moment stammt nicht aus der TMS.“ (164) Aber das heißt eben, dass Vf. sich vor der systematischen Auseinandersetzung gedrückt hat; er weist Tugendhat philosophiehistorische Fehler nach – womit er – unabhängig davon, ob der Nachweis gelingt – dessen Anspruch einfach verfehlt.

„Das aufrichtigste Lob“, schreibt Smith, „kann uns nur wenig Freude bereiten, wenn es nicht als irgendeine Art von Beweis für unsere *Lobenswürdigkeit* betrachtet werden kann.“ (TMS III.2.4) Mir scheint Smith weder der Vollender der schottischen Gefühlsethik noch mithilfe des Gegensatzes von Empirismus und Rationalismus fassbar zu sein. Ersteres nicht, weil er m. E. der erste ist, der konsequent seine Ethik auf einem faktischen intersubjektiven Kommunikationsgeschehen aufbaut, das der einzige Ort sein kann, an dem sich die Differenz von faktischem Sympathisieren und dessen Bewer-

tung für die Kommunikationsteilnehmer zeigen kann – und eben nicht in foro interno vorausgesetzt werden darf; Smith wäre hier als affektive Alternative zum Hegelschen Anerkennungsbegriff zu lesen.⁹ Womit sich Punkt zwei erledigt hätte. Das hat Andree nicht gesehen (vgl. etwa 62 f.).

Literatur:

- Ballestrem, K. G. (2001), *Adam Smith*, München.
 Brugmans, E. (1989), *Morele sensibiliteit. Over de moraalfilosofie van Adam Smith*, Tilburg.
 Döring, S. A. / Mayer, V. (Hgg.) (2002), *Die Moralität der Gefühle*, Berlin.
 Fricke, C. / Schütt, H.-P. (Hgg.) (2005), *Adam Smith als Moralphilosoph*, Berlin / New York
 Habermas, J. (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.
 Korsgaard, C. M. (1998), „Kant's Analysis of Obligation: The Argument of *Groundwork* I“, in: Guyer, P. (Hg.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham u. a., 60–65.
 Raphael, D. D. (1975), „The Impartial Spectator“, in: Skinner, A. S. / Wilson, T. (Hgg.), *Essays on Adam Smith*, Oxford, 83–99.
 Reitz, T. (2002), „Die Ethik der Marktgesellschaft. Moralphilosophie und Sozialtheorie bei Adam Smith“ (Sammelrez.), in: *Philosophische Rundschau* 49, 245–254.
 Strub, C. (2005), „Gastfreundschaft für den freundlichen Fremden. Selbstschätzung im Ausgang von Adam Smiths Konzept des ‚unparteiischen Zuschauers‘“, in: Hahn, H. (Hg.), *Selbstachtung oder Anerkennung? Beiträge zur Begründung von Menschenwürde und Gerechtigkeit*, Weimar, 20–48.
 Christian Strub (Berlin/Hildesheim)

⁸ Die Übersetzung von Eckstein, Ersterscheinungsjahr 1926 (!), die zum erstenmal die verschiedenen Fassungen der *Theory* verglich (vgl. noch die Bemerkung im „Preface“ der *Critical Edition*), ist immer noch gut benutzbar.

⁹ „Smith ist höchstwahrscheinlich der erste Ethiker, der systematisch die Übernahme der Perspektive anderer auf die eigenen Handlungen als Grundlage dafür begreift, daß Menschen moralische Kompetenzen entwickeln – eine Operation, mit der später etwa Mead und Habermas reüssiert haben.“ (Reitz (2002), 246 – im Anschluss an Ballestrem (2001); vgl. auch seine Bemerkung zur „Anerkennung“ 248, Anm. 4; vgl. immerhin Andree 56 f. u. 100 Anm. 91).

Markus Krienke, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini (= Ursprünge des Philosophierens, Bd. 9), Stuttgart: Kohlhammer 2004, 827 S., ISBN 3-17-018292-7.*

Um dies gleich vorweg zu sagen: Die vom Vf. – derzeit Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Christliche Philosophie der Universität München – vorgelegte Promotionsschrift stellt eine ganz außergewöhnliche Leistung dar. Ihr gelingt mit einem Schlag ein Vierfaches: die Profilierung des im deutschen Sprachraum zu Unrecht noch immer ignorierten italienischen Denkers Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855); dessen vergleichende Integration in die europäische Geistesgeschichte; eine um Genauigkeit bemühte, aber auch mutig bündelnde und souverän urteilende Bilanz der bisherigen Rosmini-Forschung; und nicht zuletzt eine vor allem im Vergleich mit Hegel erarbeitete Bestimmung jenes Systemgedankens, der Rosminis Gesamtwerk (in der Kritischen Ausgabe 80 stattliche Bände!) trägt.

Auf den ersten einhundert Seiten führt Vf. nicht nur in sein Thema ein, sondern vermittelt darüber hinaus einen instruktiven Überblick über die Genese von Rosminis Denken, über das Entstehen und den Zusammenhang seines weit verzweigten Werkes. Besonders lesenswert sind die Abschnitte über den Stand der Rosminiforschung und über die Voraussetzungen einer möglichst adäquaten deutschen Übersetzung der oft eigenwilligen Ausdrucksweise des Roveretaners. Im Text bietet Vf. stets die deutsche Übersetzung – auch dann, wenn es erheblich einfacher gewesen wäre, das apostrophierte Original stehen zu lassen. Im kritischen Apparat kann jeder Leser die Übersetzung mit dem Original vergleichen. So bleibt Vf. dem Ziel treu, mit seinem Beitrag zur Rosminiforschung gleichzeitig eine für jeden deutschen Interessenten gut leserliche, zunächst chronologisch verführende und dann systematisch ansetzende Einführung in das Gesamtwerk zu bieten.

Von der Einführung (17–112) abgesehen, gliedert sich die Untersuchung in drei Kapitel. Das erste gilt der „Definition und Genese des Rosminischen Wahrheitsbegriffs“ (113–348); das zweite dem „Wesen der christlichen Liebe (Caritas) bei Rosmini“ (349–482); und das dritte der „ontologischen Begründung von Wahrheit und Liebe in Rosminis Spätwerk *Teosofia*“ (483–724). Was bisher keinem Rosminiforscher gelungen ist, nämlich eine gleichermaßen detaillierte Analyse und Reflexion des Früh- und Spätwerkes, das bietet die Arbeit von Markus Krienke mit bewundernswerter Gründlichkeit. Deshalb kann er auch in überzeugender

Weise darstellen, dass Rosmini nicht reduziert werden darf auf die Erkenntnistheorie des frühen Werkes *Nuovo saggio sull'origine delle idee*; und dass er nicht nur ein gescheiter Kritiker Kants, Fichtes, Schellings und Hegels war, sondern der Philosophie des deutschen Idealismus eine Alternative geboten hat, deren Wirkungsgeschichte aus unterschiedlichen Gründen (Dominanz der deutschen Philosophie im Europa des 19. Jahrhunderts; mangelnde Integration des katholischen Priesters in die Zentren der zeitgenössischen Universitätsphilosophie; Verurteilung durch das päpstliche Lehramt) bescheiden blieb, deren Gedankenschärfe und Originalität aber einen Vergleich mit Hegel aushält.

(1) Ohne hier die stets genau differenzierenden Ausführungen des Vf.s über das Entstehen des für Rosmini schlechthin zentralen Begriffs *idea dell'essere* (Idee des Seins) referieren zu können, sei wenigstens auf die entsprechende Zusammenfassung verwiesen: Mit diesem Begriff drückt Rosmini ein Doppeltes aus: „(1) Wahrheit ist einerseits die Vernunft transzendierend, sie ist deren Objekt. Als solche geht sie der Vernunft voraus und vermischt sich nicht mit ihr. Sie wird aber von der Vernunft geschaut (intuiert), weswegen sie (2) deren Form ist“ (143), d. h. sie konstituiert ihre Erkenntnisfähigkeit.

Wo frühere Dissertationen nur allgemein von der Platon-, Aristoteles-, Augustinus- und Thomas-Rezeption bzw. -Interpretation des Roveretaners sprechen, bietet Vf. (158–219) eine detaillierte Analyse und Synopse aller auf die vier genannten Denker bezogenen Aussagen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Rosmini im augustiniischen bzw. thomasischen Denken eine notwendige Korrektur des platonischen bzw. aristotelischen Wahrheitsbegriffs entdeckt. Augustinus vervollständigt den von Platon auf den Aspekt der Objektivität verkürzten Wahrheitsbegriff um die Sicht der Wahrheit als Konstitutivum (Form) der Vernunft. Und umgekehrt ergänzt Thomas von Aquin die aristotelische Verkürzung der Wahrheit auf deren Formalität durch die Betonung ihrer Objektivität (213). Rosmini setzt unter dem Eindruck der kantschen Erkenntniskritik nicht mehr voraus, dass die Wesenheiten bzw. die Ideen in ihrer Objektivität außerhalb des menschlichen Geistes bestehen. Aber er will die Erkenntniskritik Kants mit den Intentionen der augustiniischen und der thomasischen Tradition verbinden. Er übernimmt von Kant die Charakterisierung jeder Erkenntnis als synthetisches Urteil, kritisiert aber zugleich dessen Annahme, bestimmte Begriffe bzw. Kategorien seien dem menschlichen Geist angeboren und in der Anwen-

dung auf das Material der sinnlichen Wahrnehmung der subjektive Anteil jeder Erkenntnis. Rosmini will den von Kant aufgerissenen Graben zwischen Subjekt und Objekt, zwischen „Ding für mich“ und „Ding an sich“ überwinden. Kants Kategorien – so versucht er zu zeigen – lassen sich restlos zurückführen auf ein einziges Apriori, auf die den menschlichen Geist konstituierende und ihm dennoch objektive „Idee des Seins“.

Was die philosophische Tradition „das Sein“ nennt, ist aus Rosminis Sicht nicht der abstrakteste aller univoken Begriffe. Vielmehr ist das Sein, das die auf alles Seiende bezogene Erkenntnisfähigkeit des Menschen immer schon konstituiert, das, was macht, dass die real existierenden Dinge wirklich sind. Vf. unterstreicht, dass Rosmini wie Thomas von Aquin das Sein als Akt alles Seienden beschreibt und deshalb nicht zu jenen Thomas-Rezipienten des 19. Jahrhunderts, zählt, die das Sein verbegrifflichen. Wie der Aquinate lehrt er die Realdistinktion zwischen der Idee einer Sache und deren Realität (Sein). Weil kein Ding – und auch der Mensch nicht – Ursache seiner selbst ist, verdankt sich jedes Seiende dem Sein als Akt, ohne je mit diesem Akt identisch zu sein oder zu werden. Auf die Frage, was das Sein an und für sich – also unabhängig von den einzelnen Entitäten – ist, antwortet Rosmini, dass es im Unterschied zum absoluten Sein (Gott) nicht subsistiert, sondern ein Geschehen bzw. eine Gabe ist. Weil der Mensch das einzige erkenntnisbegabte Geschöpf ist, ist er im Unterschied zum Tier geistbegabt, d.h. durch die „Idee des Seins“ erhellt. Diese „Idee“ öffnet ihn für alles Seiende, und zwar so, dass er immer schon weiß: Kein Seiendes ist Ursache seiner selbst; kein Seiendes existiert für sich selbst; und auch die Summe alles Seienden ist nicht identisch mit dem Grund des Seins (Gott).

(2) Der kaum zu überschätzende Forschungsbeitrag von Krienkes großer Dissertation liegt vor allem in der detaillierten Analyse aller auf Kant, Fichte, Schelling und Hegel bezogenen Aussagen aus Rosminis Früh- und Spätwerk. Dies macht schon der Umfang der entsprechenden Ausführungen deutlich. Die Seiten 223–322. 515–621 sind ausschließlich der Auseinandersetzung mit Kant und den Vertretern des Deutschen Idealismus gewidmet. Der enge Rahmen einer Rezension lässt es nicht zu, die vom Vf. beschriebene Entwicklung von Rosminis Urteilen nachzuzeichnen. Deshalb soll hier nur von einigen Ergebnissen dieser zentralen Kapitel die Rede sein.

Aus Rosminis Sicht scheitert der Deutsche Idealismus an dem inneren Selbstwiderspruch, einer-

seits das subjektive Bewusstsein durch den Überstieg auf eine transzendente Realität nicht überschreiten zu wollen, andererseits aus der bewusstseinsimmanenten Argumentation doch auf ein erstes Prinzip einer höchsten Identität schließen zu wollen. Dieser „Selbstwiderspruch“, den Rosmini bereits bei Fichte angelegt sieht, gipfelt aus seiner Sicht bei Schelling und Hegel darin, dass vom Bewusstsein des Menschen alle endlichen Charakteristika abstrahiert werden.

In einem detaillierten Vergleich zwischen Hegel und Rosmini zeigt Vf., dass beide von einer Kritik Kants ausgehen, dann aber in diametral entgegengesetzte Richtungen marschieren: „Der eine, indem er die idealistische Linie nach Descartes weiterführt und zu einem gewissen Abschluss bringt; der andere, indem er die Tradition christlich-philosophischen Denkens und die philosophischen Konzeptionen der Neuzeit zusammenführt und gegenseitig füreinander fruchtbar zu machen sucht“ (549). Weil Kant die Metaphysik neu ermöglichen will, den Weg zum „Ding an sich“ jedoch versperrt sieht, bezeichnet Rosmini die in der Nachfolge Kants von Fichte, Schelling und Hegel beschrittenen Wege als konsequent. Am Ende steht Hegels Versuch, aus der Logik eine Metaphysik zu machen, eine – wie Rosmini bemerkt – „metaphysische Theorie der Vernunft als Hervorbringerin aller Dinge“ (555).

Hegel setzt sich ab von jeder Logik, die den Stoff des Erkennens als eine fertige Welt außerhalb des Denkens annimmt. Denn diese Auffassung beruht nach seiner Überzeugung auf der irrigen Vorstellung Kants, das Objekt des Erkennens (das „Ding an sich“) könne des Denkens zu seiner Wirklichkeit vollkommen entbehren. Aus Hegels Sicht steht dem erkennenden Subjekt und dessen Denkbestimmungen nicht erst noch der angeblich eigentliche Gegenstand als etwas fundamental Verschiedenes gegenüber; für ihn ist der Logos der Sache selbst der wirkliche Gegenstand des Erkennens. So erklärt sich seine These, dass das Bewusstsein, sofern es für einen Gegenstand (eine Sache, einen Inhalt) Wahrheit in Anspruch nimmt, im Denken dieses Gegenstandes mit sich selbst übereinstimmt. Also ist die Wirklichkeit (das Sein) einer Sache identisch mit deren In-Sein im Bewusstsein des erkennenden Subjekts.

Rosminis Urteile über Hegel sind, wie Vf. ausführlich darstellt, weder oberflächlich noch ungerecht. Auch die unter italienischen Hegel-Spezialisten weit verbreitete Meinung, Rosmini habe die Philosophie des Deutschen Idealismus nur wie eine Folie zur Profilierung der eigenen Position benutzt, wird von Krienke überzeugend widerlegt. Im Detail – so gesteht Vf. zu – mag Rosmini viele Differen-

zierungen des deutschen Philosophen übersehen. Doch habe er dessen systemtragende Voraussetzungen sehr klar benannt. Insgesamt lasse sich Rosminis Hegel-Interpretation auf zwei Punkte reduzieren: auf dessen *Identifikation von Sein und Nichts* und auf dessen *Begriff des Werdens* (557–567).

Wenn das, was nicht begriffen und also nicht im Bewusstsein ist, eigentlich *nichts* ist; wenn zudem alles Endliche ausschließlich durch sein *Nicht* gegenüber allem Anderen definiert wird, dann – so zeigt Vf. in seiner Würdigung von Rosminis Hegel-Kritik – ist die von Nietzsche zu Ende gedachte Identifikation von Sein und Nichts eine logische Konsequenz. Und wenn Hegel von einer Aufhebung des Gegensatzes von *Nichts* und *Sein* in einem *absoluten Werden* spricht, dann kritisiert Rosmini aus der Sicht des Vf.s zu Recht, dass der Begriff *Werden* nur solange sinnvoll verwandt wird, als er von dem Begriff des *absoluten Seins* unterschieden wird.

(3) Der Roveretaner stellt dem „Unitarismus Hegels“ (569), d. h. der Reduktion des Seins auf das Bewusstsein bzw. des Realen auf das Ideale, die Wiederentdeckung des Seins als „Akt alles Seienden“ entgegen. Mit den Begriffen *essere iniziale* und *essere virtuale* versucht er zu erklären, dass das Sein so, wie es dem Bewusstsein in Gestalt der *idea dell'essere* erscheint, der alles Seiende transzendierende und zugleich allem Seienden immanente Akt ist, der jedes einzelne Seiende mit allen anderen Seienden verbindet und zugleich von allen anderen Seienden unterscheidet. Das Sein ist so gesehen weder das Reale (das einzelne Seiende oder die Summe aller Seienden) noch das Ideale (ein Begriff oder die Summe aller Begriffe). Begriffe sind – ob univok oder äquivok – immer Abstraktionen von der Wirklichkeit bzw. vom Sein. Denn sie abstrahieren entweder nur das, was alle oder mehrere Entitäten gemeinsam haben; oder nur das, was alle oder mehrere Entitäten voneinander unterscheidet. Kein Begriff aber kann das, was ein Seiendes mit anderen Seienden verbindet und *zugleich* das, was ein Seiendes von anderen Entitäten unterscheidet, aussagen. Begriffe – so zeigt Rosmini – sind a priori unfähig, die Wirklichkeit als solche bzw. das Sein eines Seienden als solches zu erfassen. Umgekehrt ist das einzelne Seiende zwar Offenbarkeit des Seins (601), aber als Endliches von der Unendlichkeit, auf die das menschliche Bewusstsein durch die *idea dell'essere* verwiesen ist, radikal zu unterscheiden. Vf. unterscheidet den „Synthesismus Rosminis“ von der „Dialektik Hegels“ (625). Das „Gesetz des Synthesismus“ drückt

aus, dass das Sein keine erratische Substanz ist, sondern ein Geschehen, das drei Dimensionen impliziert, die Rosmini als Idealität, Realität und Moralität des Seins beschreibt. Wer eine dieser drei Dimensionen isoliert, verliert sich in die Ideologien des Materialismus, des Idealismus oder des Pragmatismus (637). Nur wer die Spannung zwischen der Endlichkeit des Realen und der Unendlichkeit des Idealen aushält, wer also der hegelschen Versuchung der Aufhebung des Realen in das Ideale oder der marxistischen Versuchung der Reduktion des Idealen auf das Reale widersteht, erfüllt aus der Sicht des Roveretaners die Grundvoraussetzung für ein Sich-Verhalten, das der Wirklichkeit (dem Sein) „gerecht wird“. Die geistlichen Schriften Rosminis – so zeigt Vf. – sind Explikationen des Terminus *essere giusto* bzw. der mit dem philosophischen Terminus *moralità* geforderten *sintesi*. Denn jeder Mensch ist durch die seine Geistbegabung konstituierende *idea dell'essere* immer schon aufgefordert, der stets nur in Gestalt des Endlichen wahrgenommenen *realità dell'essere* dadurch gerecht zu werden, dass er jedes einzelne Seiende auf den Grund bzw. die Fülle des Seins bezieht – und dies nicht nur in der Distanz des erkennenden Begreifens, sondern auch in Gestalt der das Bewusstsein bzw. das eigene Ich überschreitenden Liebe (Inbegriff der *moralità*). Das Erkennen, das identisch ist mit der Liebe, wird mit keinem einzelnen Seienden jemals fertig. Denn darin liegt, wie Vf. vorzüglich darlegt, die entscheidende Differenz zwischen der Philosophie Hegels und der Rosminis: dass dem Menschen die Überbrückung (Synthese) des Abstandes zwischen Realität und Idealität in Gestalt eines unbedingten Sollens zwar aufgetragen, aber stets nur sehr bedingt möglich ist.

Rosmini kreiert den Terminus *inoggettivazione* (Inobjektivation), um auszudrücken, dass der Mensch, der der Wirklichkeit auch nur eines einzelnen „Objektes“ gerecht werden will, gleichsam aus sich selbst herausgehen, sich „in-objektivieren“ muss; und dies – so erklärt er – geschieht in den immer neu ansetzenden Vollzügen der *moralità* bzw. *carità* (664 f.).

(4) Ohne mit der Philosophie auch Rosminis Theologie darstellen zu wollen, bestätigt Vf. die vom Rez. (*Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini*, Innsbruck 1980) beschriebene Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Offenbarung, von Natur und Übernatur (648 f.). Das Übernatürliche bzw. die Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes in Jesus Christus ist aus Rosminis Sicht das, was dem Menschen unbedingt geschenkt werden muss, damit er nicht das

absurde Geschöpf ist, das sich unter dem Diktat eines unbedingten Sollens erkennend und handelnd nach der Kongruenz von Realität und Idealität ausstreckt, ohne das erstrebte Ziel je erreichen zu können.

Rosmini erkennt den Abstand zwischen dem absoluten Sein des Schöpfers und dem relativen Sein der Schöpfung in dem Abstand zwischen der vollkommenen Freiheit bzw. Liebe des trinitarischen Gottes (= vollkommene Synthese von Realität, Idealität und Moralität) und der durch die Antinomie zwischen formaler Unbedingtheit (*idea dell'essere*) und materialer Bedingtheit (*realità dell'essere*) charakterisierten Freiheit bzw. Liebe des Menschen. In dem christlichen Grunddogma, dass Gott als vollkommene Liebe bzw. Freiheit trinitarisch ist, sieht der Roveretaner die Antwort auf die vom Menschen selbst unmöglich lösbare Frage, warum die geschöpfliche Freiheit in dem Maße sich selbst und dem Sinn ihres Daseins entspricht, als sie sich erkennend und handelnd ausstreckt nach einer immer vollkommeneren Synthese von Realität und Idealität.

Die Analogie zwischen der den Menschen (die geschöpfliche Personalität bzw. Freiheit) charakterisierenden Synthese und der göttlichen bzw. trinitarischen Synthese hat Konsequenzen, die Rosmini vor allem in der Geschichtsphilosophie seiner *Teodicea* und in der Anthropologie seiner zweibändigen *Antropologia Soprannaturale* expliziert hat. Vf. geht auf diese Konsequenzen ausführlich ein (698–723). Hier aber soll nur ein Punkt etwas ausführlicher besprochen werden, nämlich die von Giuseppe Lorzio vorgeschlagene und vom Vf. mehrfach affirmierte Bezeichnung des rosminischen Denkgebäudes als „Metaphysik der Liebe“ (*metafisica della carità*).

Da das Sein nicht für sich Bestand hat, da es reines Strömen von sich weg ist, spricht ihm Rosmini keine Subsistenz zu. Das Sein ist nicht identisch mit seinem Grund, mit dem trinitarischen Gott. Vielmehr lässt der trinitarische Gott als Schöpfer das Sein gleichsam in die Dinge einströmen und aktuiert so deren Wesen. Der nichtsusistente Seinsakt ist das Medium, das den trinitarischen Gott mit seiner Schöpfung verbindet. Deshalb spricht Vf. mit einem Verweis auf entsprechende Ausführungen von Klaus Hemmerle von einer dezidiert „trinitarischen Ontologie“ des Roveretaners (726). Entsprechend sieht Cirillo Bergamaschi – einer der gründlichsten Kenner von Rosminis Gesamtwerk – dessen „metaphysische Neuheit“ darin, Sein und Liebe identifiziert zu haben (698 n.840). Zumindest aber sieht Rosmini in dem Sein, das jedes einzelne Seiende ermöglicht, ein Abbild der

Liebe, die Gott als absolute Beziehung von Vater, Sohn und Heiligem Geist ist.

In diesem Zusammenhang betont Vf. m.E. zu wenig, dass Rosmini stets genau unterschieden hat zwischen der transzendentalphilosophischen Argumentation seiner so genannten „via regressiva“ und der transzendentaltheologischen Argumentation seiner so genannten „via progressiva“. Der Zusammenhang zwischen der Trinität und der mit dem Attribut „trinitarisch“ versehenen „Metaphysik bzw. Ontologie der Liebe“ ist nur im Horizont der christlichen Offenbarung (auf der „via progressiva“) erkennbar. Mit der methodisch von jeder theologischen Prämisse abstrahierenden transzendentalphilosophischen Vernunft (auf der „via regressiva“) gelangen wir aus der Sicht Rosminis bis zu der Feststellung, dass der Mensch auf Grund seiner Geistbegabung a priori geöffnet ist für den Akt alles Seienden; und dass sich ihm deshalb die Wahrheit der Dinge in dem Maße erschließt, als er in immer neuen Anläufen willentlich vollzieht, was er immer schon ist, nämlich Bezogenheit auf das Sein alles Seienden. Die transzendentalphilosophisch argumentierende Vernunft kann von der Nichtsubsistenz des Seins auf einen absoluten Grund des Seins schließen, nicht aber auf dessen Identität mit dem trinitarischen Gott. Erst unter der Voraussetzung der christlichen Offenbarung – erst im Horizont des Trinitätsdogmas – kann Rosmini hinreichend begründen, warum sein „Synthesismus der Liebe“ etwas ganz anderes ist als Hegels Dialektik. Denn als der trinitarische ist Gott nicht das absolute Subjekt, von dem Hegel in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen spricht, sondern ein Beziehungsgeschehen. Oder anders ausgedrückt: Die mit dem trinitarischen Gott identische Wahrheit ist ein intersubjektives Geschehen; die Trinität, von der Hegel spricht, hingegen eine absolute Subjektivität, die sich in drei Phasen (An-sich-Sein; Für-sich-Sein; An-und für-sich-Sein) vollzieht. Entsprechend erkennt der Mensch nach Hegel die Wahrheit im Begriff; nach Rosmini hingegen durch den synthetischen Akt (Liebe), der die absolute Synthesis (Trinität) abbildet.

(5) Die auf wenige Seiten beschränkte Rezension über ein Werk, das fast tausend Seiten umfasst und dabei nie weitschweifig, sondern im Gegenteil auf das Wesentliche konzentriert bleibt, muss notgedrungen vieles ausklammern oder sich mit Andeutungen begnügen. Wie eingangs schon gesagt, ist Vf. ein Meisterwerk gelungen, das einen großen Denker endlich so in den Horizont der deutschen Philosophie und Theologie trägt, dass man ihn nicht länger ignorieren kann. Selbstverständlich

erfüllt auch eine Dissertation dieses Kalibers nicht alle Wünsche. So erhebt Vf. ganz bewusst nirgendwo den Anspruch, Rosminis Interpretationen mit dem gegenwärtigen Stand der Kant-, Fichte-, Schelling- und Hegel-Forschung zu konfrontieren. An einigen wenigen Stellen lässt er durchblicken, wie spannend entsprechende Vergleiche wären. Aber er führt diese nicht selber durch. Die Fichte-Interpretation Rosminis würde – so darf man mit guten Gründen vermuten – aus der Sicht der Arbeiten z.B. von Wolfgang Janke oder Edith Düsing als nicht nur einseitig, sondern als schlicht falsch bezeichnet werden. Doch das nimmt ihr nichts von ihrem Scharfsinn und ihrem Stellenwert für die Profilierung der eigenen Alternative. Diese Alternative unter denkbar gründlicher Berücksichtigung des rosminischen Gesamtwerkes darzustellen, war das in der Einführung erklärte Versprechen. Und dieses Versprechen hat Vf. eingehalten: durch hervorragende Übersetzungen, Begriffsklärungen und Entwicklungsanalysen, durch umfassende Berücksichtigung der Sekundärliteratur, durch seine an Gründlichkeit kaum überbietbare Synopse aller auf den Deutschen Idealismus bezogenen Aussagen Rosminis und seine ebenso gründliche Kenntnis der von Rosmini zitierten Quellen. Im Blick auf Rosminis Bekanntheitsgrad wird mancher Leser unkritische Begeisterung für den eigenen Helden vermuten, wo Vf. von zwei Möglichkeiten der Philosophie nach Descartes spricht, von dem Weg zu Hegel und dem Weg zu Rosmini (550). Bei Licht besehen aber bleibt Vf. auch an dieser Stelle ein nüchterner Analytiker. Denn er will, wie er abschließend betont (725), in keiner Weise die Wirkungsgeschichte Rosminis an der Hegels messen, sondern nur dessen Originalität, Gedankenschärfe und spekulative Tiefe als ebenbürtig erweisen.

In seinen „Schlussbetrachtungen“ äußert Vf. die Ansicht: „Soll ‚nach Hegel‘ überhaupt noch christliche Metaphysik möglich sein, so muss diese [...] bei Rosmini ansetzen.“ (726). Diese m. E. überzogene These müsste noch einmal bei Rosminis Systemgedanken ansetzen und sich die Frage gefallen lassen, ob denn ein Ich, das sich immer schon der Idee des Seins verdankt, im strengen Sinn ein allem Nicht-Ich vorausliegendes transzendentes Ich oder doch nur Epiphänomen eines sich zuschickenden Seins ist. Wenn Vf. eine so weitreichende These wagt, dann hätte er an dieser Stelle die Diskussion mit den Theologen aufnehmen müssen, die auch nach Kant und Hegel eine ‚philosophische Letztbegründung‘ für möglich halten (Thomas Pröpfer, Hansjürgen Verwey, Klaus Müller), aber Positionen, wie sie von Rosmini oder der Maréchal-Schule vertreten worden sind, mit guten Gründen ableh-

nen. Es ist gewiss kein Zufall, dass sich die Theologen der Gegenwart, die zwar keine ‚Metaphysik‘, wohl aber eine ‚philosophische Letztbegründung‘ vertreten, nicht auf Rosmini, sondern auf Fichte bzw. auf die Fichte-Interpretation von Hermann Krings oder Dieter Henrichs berufen. Also wäre zu wünschen, dass Vf. seine große Rosmini-Studie durch eine weitere Arbeit ergänzt, die eine auf Rosmini fußende ‚Letztbegründung‘ mit den auf Fichtes Wissenschaftslehre basierenden Entwürfen der zeitgenössischen Theologie konfrontiert.

Karl-Heinz Menke (Bonn)

Michele Dossi, Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil. Aus dem Italienischen übersetzt und bearbeitet von Markus Krienke (= Ursprünge des Philosophierens, Bd. 6), Stuttgart: Kohlhammer 2003, 396 S., ISBN 3-17-018129-7.

Durch diese Übersetzung des *Profilo filosofico di Antonio Rosmini* von Michele Dossi (Brescia 1998) wird für die deutschen Rosministudien ein neuer und fundamentaler Beginn gesetzt. Wie der Herausgeber Markus Krienke in der Einleitung hervorhebt, existieren zwar einige (wenige) deutsche Beiträge zum Denken dieses berühmten italienischen Philosophen und Theologen aus dem 19. Jahrhundert (1797–1855); diese verblieben jedoch stets in Ansätzen und hatten keine weiteren Auswirkungen. Diesem Desiderat möchte Krienke durch die Übertragung dieses in das philosophische Denken Rosminis einführenden Werks begegnen. So resümiert er in seinem Vorwort „Antonio Rosmini in Deutschland“ (9–39) zunächst, was im deutschsprachigen Bereich bislang überhaupt zum Denken Rosminis erschienen ist. Und dies ist nicht viel: denn von den Philosophen wurde er ob seiner engen Verbundenheit mit der katholischen Kirche und zum Papst abgelehnt und auf theologischer Seite war für seine fortschrittlich-neuzeitlichen Ideen neben dem Neothomismus, welcher immer deutlicher seinen absoluten Geltungsanspruch artikulierte, kein Platz. Diese für die Rezeption des rosminischen Denkens in Deutschland doppelt ungünstige Ausgangsposition wurde durch die posthume Verurteilung von 40 Sätzen aus den rosminischen Werken im Jahre 1888 radikalisiert; Rosmini selbst war dadurch für die Zukunft als Ontologist und Pantheist gebrandmarkt. Die unglückseligen Auswirkungen dieser Verurteilung sind bis zum Ende des 20. Jahrhunderts in den Lehrbüchern und philosophiegeschichtlichen Abhandlungen zu spüren; erst in der näheren Gegenwart wird dieses Bild sukzessive überwunden. Ein neuer Aufbruch

für das deutsche Interesse an Rosmini kann sich dabei auf zwei lehramtliche Äußerungen stützen: einmal auf die Nennung Rosminis in der Enzyklika *Fides et Ratio*, in welcher Rosmini als eine bedeutende Etappe christlicher Philosophie der Neuzeit anerkannt wird; das zweite Mal auf die Aufhebung der Verurteilung im Jahr 2001. Solch einen Aufbruch wünscht sich der Herausgeber vor allem für die Übersetzung der rosminischen Werke ins Deutsche, wovon es bislang nur wenige Beispiele gibt, welche ausgerechnet das philosophisch-systematische Schaffen praktisch ausklammern.

Es entspricht Krienkes Intention eines Neuanfangs der Rosministudien in Deutschland, wenn er sich nicht mit einer Auflistung der bisherigen Forschungen begnügt, sondern mit dieser Übersetzung selbst einen Beitrag dazu leisten möchte. Dazu analysiert er im zweiten Teil der Einführung die bisherigen Forschungsarbeiten im Hinblick auf deren Übersetzungen rosminischer Originalzitate. Dabei sei zu beobachten, dass sich „trotz der Vorarbeiten der bisherigen Übersetzer [...] immer noch Schwierigkeiten bezüglich einzelner Begriffe, die bislang entweder nur sehr selten oder aber nicht in einheitlicher Weise übersetzt wurden“, ergeben (32). Der Übersetzer möchte hier somit auch einen Beitrag zur Vereinheitlichung der Übertragung des rosminischen Originals ins Deutsche leisten. Ein dritter Teil mit allgemeinen Vorbemerkungen zu der vorliegenden Ausgabe des *Profilo filosofico* schließt die Einleitung ab.

Im Anschluss an diese ausführlichen Vorerörterungen Krienkes folgt die originalgetreue Übersetzung des *Profilo filosofico di Antonio Rosmini* M. Dossis. Hierzu sei auch auf eine deutschsprachige Besprechung dieses Titels hingewiesen (vgl. in: *Theologie und Philosophie* 76 (2001) 441–443). In der Einführung stellt Dossi kurz die „historisch-biographischen Eckdaten“ (45) Rosminis vor: 1797 im oberitalienischen Rovereto als zweites Kind der Adelsfamilie Rosmini-Serbatì geboren, zeichnete er sich schon seit seiner frühen Kindheit durch einen außergewöhnlichen Studieneifer aus. Hatte er bereits während seiner Schulzeit die großen Klassiker antiken und mittelalterlichen Denkens studiert, setzte er sich zunehmend mit der zeitgenössischen Philosophie auseinander, welche zu seiner Zeit in Italien durch die späten Ausläufer des Empirismus und Sensualismus, in Deutschland aber durch Kant und den Deutschen Idealismus charakterisiert war. Eines der ersten Projekte des Roveretaners war dabei die Idee einer „christlichen Enzyklopädie“, welche er dem Enzyklopädismus der Aufklärung entgegenzusetzen suchte (61); zu recht kann darin ein authentischer Ausdruck seines

Bemühens gesehen werden, das christliche Denken auf das spekulative Niveau neuzeitlicher Philosophie zu heben und so dessen bleibende Relevanz herauszustellen. Sollte er die konkrete Idee einer solchen „Enzyklopädie“ auch nicht explizit weiterführen, so stand die dahinter stehende Intention doch stets im Hintergrund seines weiteren intellektuellen Schaffens, welches stets dem Ziel einer „lebendigen Beziehung zwischen Philosophie und Christentum“ dienen sollte (74). Wie Dossi weiter herausstellt, beschränkte sich das rosminische Wirken gleichwohl nicht auf die Theorie; genauso bedeutend war für ihn das praktische Umsetzen der spekulativen Erkenntnis: So gründete er beispielsweise die *Società degli Amici* (Gesellschaft der Freunde), welche ganz in der Linie jener oberitalienischen Vereinigungen dieser Zeit stand, die sich um eine neue Verbindung von Gesellschaft und Religion bemühten (62–64). Schließlich gründete Rosmini auch eine Ordensgemeinschaft, das *Istituto della Carità* (Institut der Caritas), welches gleichsam als die Konkretisierung des rosminischen Denkens betrachtet werden kann (71 f.). Und nicht zuletzt wirkte Rosmini auch auf höchster politischer Ebene: als Gesandter Savoyens beim Papst (1848) mühte er sich um eine föderalistische italienische Einigung und war gar als Kardinalstaatssekretär vorgesehen – bis er 1849 dem zunehmenden Einfluss ultramontaner Kräfte zum Opfer fiel und sich aus der Politik zurückzog (91 f.). Seine letzten Lebensjahre verbrachte er bis zu seinem Tod 1855 in Stresa am Lago Maggiore, wo er seine letzten großen Werke schrieb – oder zumindest zu schreiben begann.

In den vier Kapiteln des „philosophischen Profils“ behandelt Dossi in chronologischer Reihenfolge die philosophischen Hauptwerke Rosminis. Das erste Kapitel dreht sich um den *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* (Neue Abhandlung über den Ursprung der Ideen), welchen Rosmini im Jahr 1830 veröffentlichte. Dieses philosophische Grundlagenwerk Rosminis (99) gilt dabei als der erste genuine Ausdruck des eigenständigen philosophischen Ansatzes Rosminis: gemäß dessen Intention, das Erbe der christlich-abendländischen Metaphysik in der Sprache und Methodik des neuzeitlichen Denkens zu formulieren, ist diese Abhandlung erkenntnistheoretisch ausgerichtet (Problem des „Ursprungs der Ideen“). Zweifelsohne ist in der rosminischen Auseinandersetzung mit der *Kritik der reinen Vernunft* Kants der Kern dieses Werks zu entdecken (118–128). Dabei legt Dossi in sehr verständlicher und einführender Weise dar, inwiefern sich Rosmini vom kantischen Verständnis kritisch distanziert und dabei das augustinisch-thomastische Verständ-

nis eines apriorischen Lichtes der Vernunft innerhalb des neuzeitlichen Kontextes rehabilitiert. Das zweite Kapitel, welches die Analyse der *Principi della scienza morale* (Prinzipien der moralischen Wissenschaft) (1831) zum Inhalt hat, stellt sodann die ethisch-moralischen Implikationen dieses erkenntnistheoretischen Ansatzes Rosminis vor; wiederum kommt der Auseinandersetzung mit Kant entscheidende Bedeutung zu (190–200). In kritischer Absetzung vom kategorischen Imperativ Kants folgt Rosmini jedoch auch in seinen ethischen Schriften eher der christlichen, augustiniisch-thomasischen Tradition, hier vor allem in der Adäquation des Seins und des Guten. Im dritten Kapitel steht das gesellschaftspolitisch-soziale bzw. das anthropologische Denken Rosminis im Vordergrund: Die Analyse der *Filosofia della politica* (Philosophie der Politik) (1837–39) und der *Filosofia del diritto* (Rechtsphilosophie) (1841–43) münden in die rosminische Definition der menschlichen Person (240–254), in welcher Rosmini den einzigen „Zweck“ menschlichen Handelns erkennt; alle anderen „Mittel“ der Politik und des Rechts müssen diesem letztlich untergeordnet werden. Die Würde der Person begründet sich dabei in der Erkenntnis, dass sie in erster Linie etwas ist, das sich der Mensch nicht selbst gibt, sondern das er vom Absoluten selbst empfangen hat. In ihrer Würde ist die Person also durch die „Teilhabe“ am Absoluten bestimmt (250f.). Daraus ergibt sich auch jene anthropologische Fundierung des Rechts, welches die rosminische Rechtsphilosophie in besonderem Maß auszeichnet: „In einer pointierten Wendung betont Rosmini, daß die Person, noch bevor sie Rechte hat, ‚das Recht ist‘, genauer ‚das Wesen des Rechts ist‘. Sie selbst ‚ist das subsistente Recht‘“ (252). Die bedeutenden rosminischen Überlegungen zum Wesen der Gesellschaft und des Staates und seine Grundlagenreflexionen und Entwürfe zur Möglichkeit einer Verfassung für die italienische Halbinsel stützen sich auf diese Definition des Menschen, sind also wesentlich anthropologisch fundiert (274–286). Im abschließenden vierten Kapitel steht das letzte große rosminische Werk im Vordergrund, welches leider unvollendet geblieben ist, die *Teosofia* (1846–1855): „In den vorhergehenden Werken hatte er die Fragen zum Wesen der Vernunft und des idealen Seins klar herausgestellt sowie deren logische Implikationen und weiterreichende Entwicklungen in ethischer, anthropologischer, pädagogischer, juridischer und politischer Hinsicht definiert. Nun aber sollte es darum gehen, jene überaus anspruchsvolle Frage nach deren *ontologischer* Begründung anzugehen, nach jenem philosophischen Ort also, welcher für

all diese Problemstellungen sowohl die letzte Fundierung als auch die höchste Synthese verkörpert“ (307). Dieses Projekt einer Theorie des Seins als solchem mit den Teildisziplinen der Ontologie (der „Lehre vom Sein im allgemeinen“), der natürlichen Theologie (der „Lehre vom absoluten Sein“) und der Kosmologie (der „Lehre vom hervorgebrachten, d. h. geschaffenen Sein“) erwuchs vor allem aus der Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus und insbesondere mit Hegel (343–354). Mit diesem Werk stellt Rosmini im Grunde der hegelischen „Logik“ eine adäquate christliche Antwort entgegen und zeigt auf, dass christliche Metaphysik auch „nach Hegel“ in intellektuell verantwortlicher Weise durchgeführt werden kann.

Die Qualität dieser Übersetzung wird von der Beobachtung unterstrichen, dass Krienke jedes Zitat – auch aus der Sekundärliteratur – im Original verifiziert hat und dabei in seiner Übersetzung auch dem jeweiligen Kontext des Zitats in besonderer Weise gerecht geworden ist. Zudem konnte er dabei manche fehlerhafte Stellenangaben Dossis korrigieren, so dass diese Übersetzung mit gutem Grund als „Neubearbeitung“ gekennzeichnet werden kann. Die profunde und argumentativ klare Einleitung Dossis und die grundlegenden Studien Krienkes verbinden sich dabei zu einer gelungenen Einheit.

Tommaso Perrone (München)

Ernst Troeltsch, Rezensionen und Kritiken (1901–1914) (= Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Friedrich Wilhelm Graf und Volker Drehsen / Gangolf Hübinger / Trutz Rendtorff, Bd. 4), hg. von Friedrich Wilhelm Graf in Zusammenarbeit mit Gabriele von Bassermann-Jordan, Berlin / New York: Walter de Gruyter 2004, XXV + 950 S., ISBN 3-11-018095-2.

Im Mittelpunkt des Lebenswerkes von Ernst Troeltsch steht die Frage nach der Begründung von geltenden Normen unter den Bedingungen des historischen Denkens der Moderne. Diese Frage, von Troeltsch zunächst im engeren Kontext der Debatten um die Geltungsbegründung des Christentums entdeckt, wurde von diesem zunehmend auf die grundsätzlichere Frage nach der Gewinnung von Normen angesichts der „Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt“¹ ausgeweitet. Die Eigenart von

¹ E. Troeltsch, „Die Krisis des Historismus“, in: *Kritische Gesamtausgabe* Bd. 15, 437; vgl. hierzu mei-

Troeltschs Umgang mit dem Historismus kann in einem Doppelten gesehen werden. Einerseits unterzieht er aufgrund der konsequenten Aufnahme der historischen Methoden den Theologiebegriff einer strikten Historisierung. Damit verbindet sich dann zweitens die Konsequenz, dass geltende Normen nur aus der Geschichte selbst begründet werden können. Auf diese Weise möchte Troeltsch das Problem einer Geltungsbegründung nicht suspendieren, sondern ihm mit einer ethisch-religiösen Geschichtsphilosophie begegnen. Ein solches Programm einer historischen Theologie steht unter erheblichen methodischen Problemanforderungen. Troeltschs Suche nach einer methodisch kontrollierten Eindämmung des Historismus dokumentieren nicht nur seine Schriften, sondern vor allem auch seine enorme Rezensionstätigkeit, die ihm zur Selbstverständigung in den zeitgenössischen theologischen, philosophischen und soziologischen Debatten um eine Deutung der modernen Kultur dienen.

Der anzuzeigende Band 4 der *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke von Ernst Troeltsch bietet 122 Rezensionen, welche der Heidelberger Ordinarius für Systematische Theologie zwischen 1901 und 1914 verfasst hat. Die in dem Band versammelten Rezensionen stellen freilich nur einen Ausschnitt aus der immensen Rezensionstätigkeit von Troeltsch dar. Zwei weitere Bände mit Rezensionen von Troeltsch sind im Rahmen der *Kritischen Gesamtausgabe* geplant, um die über 1300 an verschiedenen Orten und mitunter nur noch schwer erreichbaren Besprechungen der Forschung zugänglich zu machen. Einige der in dem Band abgedruckten Heidelberger Rezensionen wurden bereits von Hans Baron in den vierten Band der *Gesammelten Schriften* von Ernst Troeltsch (Tübingen 1925) aufgenommen. Die 122 Rezensionen des Heidelberger Theologen erschienen in acht verschiedenen Zeitschriften. Troeltsch publizierte seine Rezensionen in den einschlägigen theologischen Rezensionsorganen wie der 1876 gegründeten *Theologischen Literaturzeitung*, für die er zwischen 1901 und 1914 fünfzig Besprechungen abliefern, in der *Historischen Zeitschrift* (26 Rezensionen), der *Deutschen Literaturzeitung* (20 Rezensionen), den *Göttingischen gelehrten Anzeigen* (16 Rezensionen). Sieben Rezensionen erschienen in der von Martin Rade herausgegebenen Zeitschrift *Die Christliche Welt* und je eine im *Archiv für Religionswissenschaft*, den *Kant-Studien* sowie der *Zeitschrift für das Privat- und Öffentliche Recht der Gegenwart*. Die Rezensionen Troeltschs, die seine Suche nach einem methodisch kontrollierten Umgang mit den Problemen des Historismus doku-

mentieren, stehen zum großen Teil in einem engen Zusammenhang mit seinen Publikationsprojekten zwischen 1901 und 1914. Dies betrifft einmal seine Studien zur Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt und zum anderen *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912), an denen Troeltsch seit April 1907 arbeitete. Troeltschs Rezensionstätigkeit zeigt die hohe Kontinuität sowohl in seiner Fragestellung als auch in seiner Begrifflichkeit und vor allem auch die immense Breite der Wahrnehmung der zeitgenössischen Debatten. Im Rahmen dieser Besprechung ist es selbstverständlich nicht möglich, auf alle 122 in dem Band publizierten Rezensionen einzugehen. Es kann lediglich auf die Konturen von Troeltschs eigener Konzeption einer ethisch-religiösen Geschichtsphilosophie als wissenschaftlicher Grundlage einer modernegemäßen Theologie eingegangen werden, wie sie sich aus Troeltschs Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Literatur darstellt. Mit diesem Umformungsprogramm der Theologie versuchte Troeltsch, den gesamtgesellschaftlichen Veränderungen um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert, insbesondere der zunehmenden Individualisierung der christlichen Lebenswelt auf methodische Weise Rechnung zu tragen.

Die historischen Methoden, nach Troeltschs bekannter Metapher ein Sauerteig, der die gesamten bisherigen theologischen Methoden zerstört, erfordern, einmal angewandt auf die Theologie, eine vollständige Neuorientierung. Dies betrifft sowohl die theologische Dogmatik selbst, als auch die Konzeptionen von solchen Disziplinen wie der Dogmengeschichte. Nach dem Urteil von Troeltsch hat die neue historische Methode „alles flüssig, beweglich und relativ gemacht und daher die großen kulturellen und institutionellen Zusammenhänge in den Vordergrund gestellt, auf denen die Einheitlichkeit der jeweiligen, ein bestimmtes Gebiet beherrschenden religiösen Gedankenbildungen beruht“ (92). Eine Dogmengeschichte im traditionellen Sinne einer Entwicklung des Dogmas ist damit unmöglich gemacht (vgl. 91; 144). Unter den Problemstellungen der Gegenwart ist sie umzuformen zu einer „Art Geschichtsphilosophie des Christentums“ (92), welche vor allem die Wechselwirkungen zwischen dem kulturellen und religiösen Leben herauszuarbeiten hat, sowie deren vielfältige Rückwirkungen auf die Ausformung der dogmatischen Gehalte. Ein Schlüsselbegriff, der in nahezu allen theologiegeschichtlichen Rezensionen

ne Besprechung in: *Philosophisches Jahrbuch* 111 (2004), 447–449.

Troeltschs als kritische Folie eine Rolle spielt, ist der Begriff der *lex naturae*. Troeltsch selbst galt seit seiner Göttinger Dissertation über *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon* als ausgewiesener Kenner nicht nur des Altprotestantismus, sondern auch der Naturgesetzhematik und ihrer Bedeutung für die in sich differenzierte Entwicklungsgeschichte des Protestantismus.

Die Troeltsch vorschwebende ethisch-religiöse Geschichtsphilosophie steht in einem systematischen Zusammenhang zur Transzendentalphilosophie Kants und vor allem der Problemfassung, welche Kant der Geschichtsphilosophie gegeben hatte. Troeltsch selbst hatte im Jahre 1904 in den *Kant-Studien* eine große Studie über *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* vorgelegt. Die in dieser Studie zu Kant herausgearbeitete Problemfassung einer ethisch-religiösen Geschichtsphilosophie sowie des ihr zugrunde liegenden Begriffs einer Transzendentalphilosophie nimmt Troeltsch ein Jahr später in seinem Vortrag *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft* (Tübingen 1905) auf und führt sie durch eine Historisierung des Kantischen Aprioribegriffs weiter. Die in dem Band publizierten Rezensionen Troeltschs zur Kant-Interpretation (259 ff.; 372 ff.; 411 ff.; 477 ff.; 512 ff.; 716 ff.) stehen in einem engen Zusammenhang zu diesen für sein eigenes Verständnis einer modernegemäßen Religions- und Geschichtsphilosophie wichtigen Schriften. Die zahlreichen Besprechungen der Sekundärliteratur zur Philosophie Kants machen vor allem zweierlei deutlich. Einmal zeigen sie die Vertrautheit Troeltschs mit den zeitgenössischen Debatten um die Kantische Philosophie, und zum anderen unterstreichen sie die systematische Bedeutung Kants für sein eigenes Werk. Es sind zwei Probleme, welche Troeltsch in seiner Kant-Deutung in den Vordergrund stellt und die für seine eigene Problemwahrnehmung von hoher Bedeutung sind. Einmal handelt es sich um das Verhältnis von „Kausalität und Teleologie, von empirischer Notwendigkeit und vernünftiger Freiheit“ (333; vgl. 261–265) bei Kant. In der von Kant vorgenommenen Bestimmung des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und Psychologie, von transzendentalem und empirischem Ich sah Troeltsch einerseits das Hauptproblem von Kants Geschichts- und Religionsphilosophie, aber andererseits auch eine Problemformulierung, an der sich seine eigene Konzeption einer transzendentalen Geltungstheorie abarbeitet, wie sie sich insbesondere in seiner bekannten Fassung eines religiösen Apriori niederschlägt. Der zweite hier zu nennende Aspekt liegt in der Behauptung Troeltschs, dass der Kantischen

Erkenntnistheorie eine Metaphysik zugrunde liegt (vgl. 175; 178). Seine zahlreichen Besprechungen von neukantianischen Autoren, insbesondere von Julius Bergmann (174–179; 446–450), Emil Lask (259–269), Heinrich Rickert (719–720) und Wilhelm Windelband (676–677) machen deutlich, dass Troeltsch zu jenen Autoren um die Jahrhundertwende gehört, die der Rezeption einer neuidealistic inspirierten Metaphysik einen hohen Stellenwert für eine konstruktive Eindämmung des Historismus einräumten. Diese Troeltsch vorschwebende Gestalt einer Metaphysik, die auch in seinen späteren geschichtsphilosophischen Schriften beständig in Anspruch genommen wird, wurde von ihm jedoch nie ausgearbeitet. Auch in den Rezensionen liegt sie nur in Andeutungen vor. Sie soll sich sowohl von der vorkritischen als auch von der Hegelschen Fassung dadurch unterscheiden, dass sie „eine aposteriorisch abgeleitete und approximative Metaphysik“ (176) ist. Zu entnehmen ist den Rezensionen des Heidelberger Systematikers auch, dass er der Philosophie Schellings nicht nur für die Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts, sondern auch für die zu konzipierende Metaphysik eine enorme Bedeutung beimaß (553).

Troeltschs Geschichtsphilosophie soll geltende Normen aus der Geschichte begründen. Durch die geschichtsphilosophische Geltungsbegründung des Christentums und seiner geschichtsmethodologischen Einsichten verpflichteten Einordnung in die Religionsgeschichte (vgl. 344) möchte Troeltsch eine tragfähige Grundlage für die theologische Dogmatik errichten. Mit diesem Programm knüpft er an die Ahnväter des modernen Protestantismus, insbesondere Kant und Schleiermacher an, jedoch so, dass er deren Konzeptionen aufgrund des sich verschärfenden Problemdrucks erheblich modifiziert. Seine Besprechungen der Schleiermacher-Literatur (326 ff.; 484 ff.; 563 ff.; 659 ff.) beleuchten eindrücklich seine Doppelstellung gegenüber Schleiermacher. So sehr Troeltsch der von Schleiermacher vorgenommenen Grundlegung der Theologie in einer subjektivitätstheoretische und kulturphilosophische Überlegungen verzahnenden Ethik zustimmen kann, so deutlich wird auch der Transformationsbedarf von Schleiermachers Konzeption angesichts einer als zunehmend pluralisiert erfahrenen modernen Kultur. Im Interesse einer konstruktiven Wahrnehmung einer pluralisierten und individualisierten christlichen Lebenswelt plädiert Troeltsch entschieden für eine Herabstufung der Reichweite von Schleiermachers Dogmatikprogramm. Hatte dieser noch die Evangelische Kirche als eine homogene Größe im Blick, so beschränkt Troeltsch die Dogmatik auf kleine

Gruppen. Während der Religionsphilosophie die Aufgabe obliegen soll, zu einer „Anerkennung der christlichen Lebenswelt“ zu gelangen, weist Troeltsch der Dogmatik die Aufgabe zu, „praktische Kunstregeln für die Verkündigung der so im Prinzip begründeten, im übrigen sich frei bewegenden Ideenwelt zu schaffen“ (654). Mit der von ihm vorgenommenen Zuordnung von wissenschaftlicher Religionsphilosophie und theologischer Glaubenslehre, welcher der Status einer Wissenschaft abgesprochen wird, möchte Troeltsch den individualisierten und fragmentierten Lebenswelten der Moderne im Interesse einer Stärkung der Persönlichkeit angesichts der Wirrsale des modernen Lebens Rechnung tragen.

Die in dem Band abgedruckten Rezensionen Troeltschs sind allesamt hervorragend ediert. Die von *Friedrich Wilhelm Graf*, dem Herausgeber des Bandes, verfasste *Einleitung* (1–70) informiert ausführlich über die wissenschaftshistorischen Kontexte der Rezensionen, die werkgeschichtlichen Zusammenhänge sowie das Heidelberger liberale Gelehrtenmilieu. Biogramme (813–836) geben dem Leser Auskunft über die von Troeltsch besprochenen Autoren. Das Literaturverzeichnis bietet die von Troeltsch rezensierten Schriften, die von ihm genannte Literatur sowie weitere von den Herausgebern genannte Literatur (837–905). Personen- und Sachregister (907–948) ermöglichen dem Benutzer ein vorzügliches Arbeiten mit dem Band, der die an weit verstreuten Orten publizierten Rezensionen Troeltschs zugänglich macht.

Christian Danz (Wien)

Paul Tillich, Berliner Vorlesungen II (1920–1924) (= Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesamten Werken von Paul Tillich, Bd. XIII), hg. und mit einer historischen Einleitung versehen von Erdmann Sturm, Berlin / New York: Walter de Gruyter 2003, LII + 861 S., ISBN 3-11-017663-7.

Paul Tillich hat an verschiedenen Stellen seines Werkes die sowohl dogmenkritische als auch der Metaphysikkritik der Schule Albrecht Ritschls verpflichtete Behauptung Adolf von Harnacks von der Hellenisierung des Christentums als einem Abfall vom Evangelium Jesu mit dem Argument zurückgewiesen, dass die antike Philosophie sich selbst aus religiösen Wurzeln speise. Den begrifflichen und reflexiven Formen der Philosophie liegen religiöse Formen zugrunde. Trifft dies zu, dann könne auch der Übergang des Christentums in die hellenistische Welt und ihre Denkformen nicht als eine Verfälschung eines ursprünglichen, in der Reich

Gottes-Verkündigung Jesu beruhenden Christentums verstanden werden. Der nun vorliegende und von Erdmann Sturm herausgegebene zweite Band der *Berliner Vorlesungen* Tillichs aus den Jahren 1920 bis 1924 bietet eine Bewährung dieser These Tillichs an dem Stoff der Philosophiegeschichte selbst. In seinen zu Beginn der 20er Jahre des vorigen Jahrhunderts an der Berliner Universität gehaltenen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie von der Antike bis zur Renaissance rekonstruiert Tillich die Philosophiegeschichte als Religionsgeschichte. Der Band bietet die Vorlesungen *Der religiöse Gehalt und die religionsgeschichtliche Bedeutung der griechischen Philosophie* vom Wintersemester 1920/21 (1–198), *Der religiöse Gehalt und die religionsgeschichtliche Bedeutung der abendländischen Philosophie seit der Renaissance* vom Sommersemester 1921 (199–406) sowie *Geistesgeschichte der altchristlichen und mittelalterlichen Philosophie* vom Wintersemester 1923/24 (407–638). Als Beilagen hat der Herausgeber eine *Zweite Version der Einleitung in die Vorlesung „Geistesgeschichte der altchristlichen und mittelalterlichen Philosophie“* vom Wintersemester 1923/24 (639–643) sowie einen Vortrag Tillichs an der Deutschen Hochschule für Politik Berlin vom 14. November 1922 mit dem Titel *Die Formkräfte der abendländischen Geistesgeschichte* (644–657) mitgeteilt. Nachschriften der Vorlesung *Der religiöse Gehalt und die religionsgeschichtliche Bedeutung der griechischen Philosophie* vom Wintersemester 1920/21 (658–745) und der Vorlesung *Der religiöse Gehalt und die religionsgeschichtliche Bedeutung der abendländischen Philosophie* vom Sommersemester 1921 (746–838) durch den Theologiestudenten und späteren Freund Tillichs, Adolf Müller, vermitteln dem Leser einen Eindruck von der Differenz zwischen Manuskript und mündlichem Vortrag Tillichs.

Tillich hat seine zuerst an der Berliner Universität gehaltenen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen in Frankfurt/Main im Sommersemester 1929 und im Wintersemester 1930/31 wiederholt. Allerdings tritt seit 1923, dem Jahr, in dem Tillichs Wissenschaftssystem *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (Göttingen) erschien, der Begriff des ‚religiösen Gehalts‘ als Titelformulierung der Vorlesungen zurück und wird durch den im Wissenschaftssystem geprägten Begriff der ‚Geistesgeschichte‘ ersetzt (so bereits in der Vorlesung vom Wintersemester 1923/24). Unter diesem Leitbegriff hat Tillich dann auch nach seiner Emigration in die USA wiederholt Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie vorgetragen, deren Anliegen nicht Geschichte der Philoso-

phie im engeren Sinne, sondern eine Sinndeutung der Geschichte darstellt. Im Rahmen dieser Besprechung ist es selbstverständlich nicht möglich, Tillichs Deutung der Philosophiegeschichte im einzelnen nachzuzeichnen. Es kann im Folgenden lediglich um eine Vorstellung der Tillichs Deutung der Geschichte der Philosophie zugrundeliegenden geschichtsphilosophischen Deutungskategorien sowie die Intention dieser Vorlesungen im Zusammenhang der Theologie und Religionsphilosophie Tillichs gehen.

Die vorliegenden Vorlesungen Tillichs über die Geschichte der Philosophie, deren Manuskripte aus dem Paul-Tillich-Archiv der Andover-Harvard Theological Library in Cambridge, Mass., stammen, schließen chronologisch an dessen *Berliner Vorlesungen* vom Sommersemester 1919 bis 1920 an, deren Thema die Grundlegung und Durchführung einer Theologie der Kultur waren.¹ Tillich stellt seinen Hörern die Geschichte der Philosophie als Religionsgeschichte in gegenwartsdiagnostischer Absicht dar. Der von ihm dargebotene philosophiehistorische Stoff stammt zum großen Teil aus den einschlägigen Philosophiegeschichten und weniger aus eigenständiger Forschung an den Quellen. So wenig damit philosophiehistorische Aufschlüsse aus diesen Vorlesungen zu erwarten sind, so originell ist jedoch die systematische Konstruktion des Stoffes selbst. Sie stellt eine Umsetzung der geistesphilosophisch grundgelegten Theologie Tillichs auf die Geschichte der Philosophie dar, die sich von der Maxime leiten lässt, dass „Geistesgeschichte als schöpferische Sinndeutung der Geschichte“ (644) zu begreifen ist. Die Geschichte der Philosophie ist der Prozess der Selbsterfassung des Geistes in der ihm eigenen Reflexivität. Und da der konkrete geschichtliche Ort des sich selbst Durchsichtigwerdens des Geistes für Tillich die Religion darstellt, kann die Philosophie einerseits als reflexiver Ausdruck von Unbedingtheitserlebnissen gedeutet und andererseits die religionsgeschichtliche Bedeutung der Philosophie konstruiert werden (411). Das bereits von Tillich vor dem Ersten Weltkrieg erarbeitete Programm einer an neuidealistische Motive anschließenden geschichtsphilosophisch ausgerichteten Theologie wurde von ihm während und nach dem Ersten Weltkrieg einer sinntheoretischen Umformung unterzogen. Im Resultat führt diese Umformung dazu, dass Tillich einerseits den Gedanken des Absoluten in den religiösen Vollzug selbst verlegt und dadurch andererseits den nun sinntheoretisch explizierten Religionsbegriff zu einer religiösen Kulturtheorie zu erweitern vermag. Die von ihm zu Beginn der 20er Jahre programmatisch konzipierte Theologie

der Kultur stellt die Ausführung der genannten prinzipientheoretischen Umformung der Religionstheorie dar. Die Grundbegriffe dieser Kulturtheologie, Gehalt einerseits und Form andererseits, die ihren systematischen Ort in einer Theorie des Geistes haben, liegen auch Tillichs religionsgeschichtlicher Rekonstruktion der Philosophiegeschichte zugrunde. Sie werden in den Einleitungen seiner Vorlesungen (1–15; 199–211; 407–414) erörtert und zur typologischen Erfassung philosophiegeschichtlicher Position verwendet.

Das Kategorienpaar Form und Gehalt hat seinen Ort in einer geistphilosophischen Theorie des Bewusstseins. Tillich begreift den Geist als eine solche Synthesis, die durch eine Antinomie ausgezeichnet ist. Der Geist kann sich auf Grund der inneren Reflexivität seines Selbstverhältnisses nur als Differenz von Subjekt und Objekt erfassen. Dabei wird der Geist von Tillich strikt vollzugstheoretisch konzipiert. Die Kategorie des Gehalts steht dabei für einen solchen Vollzug des Geistes, der im Akt des Vollzugs nicht auf seinen Konstitutionsakt reflektiert. Gehalt meint folglich keinen intentionalen Gegenstand, sondern die Kategorie dient Tillich zur reflexiven Beschreibung einer bestimmten Form des Selbstverhältnisses des Geistes. Tillich charakterisiert diese Haltung als „Lebensgefühl“, als die „letzte innere Stellung zur Wirklichkeit, das Erlebnis des unbedingt Wirklichen“ (9; vgl. 203). Im Unterschied zum Gehalt steht die Kategorie der Form für die transzendente Gesetzlichkeit des Bewusstseins. Die transzendentalen Formen des Geistes sind in jedem Akt des Geistes beansprucht. Der Geist kann folglich sowohl sein Selbst- als auch sein Weltverhältnis nur unter Inanspruchnahme dieser Formen erfassen. Aus dem gegenläufigen Verhältnis von Form und Gehalt – Tillich selbst spricht in den *Berliner Vorlesungen* von einer Antithetik (206) bzw. Ur-Antithese (408) – resultiert nun nicht nur das verborgene Grundthema der Geschichte (206), sondern auch der Religionsbegriff sowie der Stilbegriff Tillichs, den er seinen Analysen der Philosophiegeschichte zugrundelegt. Unter Stil versteht Tillich „die Anwendung der Form unter Einwirkung eines bestimmten Gehaltes“ (10) und Religion liegt dann vor, wenn der Geist die von ihm selbst produzierten Formen als Ausdruck des Gehalts erfasst hat. Tillichs Religionsbegriff zielt damit auf die Selbstdurchsichtigkeit des Geistes in der ihm eigenen Reflexivität. Der Geist kann sich jedoch lediglich an seinen Formen in seiner reflexiven Verfasstheit bewusst werden. Die Formen

¹ Vgl. hierzu meine Besprechung in: *Philosophisches Jahrbuch* 110 (2003), 164–166.

werden dem Geist darin als geschichtlich wandelbare Ausdrucksgestalten des Unbedingten evident, so dass er sich als Geschichtsbewusstsein konstituiert.

Mit diesem prinzipientheoretischen Ausgangspunkt, dessen Fluchtpunkt in einer ethischen Geschichtsphilosophie zu sehen ist, sind zwei Konsequenzen verbunden. Die eine betrifft die Intention der Vorlesungen und die andere das in den Vorlesungen angewandte Verfahren. Vordergründiges Anliegen der Vorlesungen ist eine Rekonstruktion der „Geschichte der wissenschaftlichen Denkstile in ihrer Begründung in einem religiösen Weltgefühl“ (13). Diese Aufgabenbestimmung hat jedoch eine gegenwartsdiagnostische Intention. Es geht um die Rekonstruktion der Tiefenstruktur der Geschichte, wie sie sich auf der Ebene der theoretischen Reflexion, also der Ebene der Denkstile darstellt. Diese religiöse Rekonstruktion der Geschichte der wissenschaftlichen Denkstile zielt auf eine geschichtsphilosophische Geltungsbegründung der Wissenschaft und damit auf eine Auseinandersetzung mit dem Historismus. Tillich stimmt den von Max Weber und Ernst Troeltsch vorgelegten Diagnosen der Moderne nicht nur zu, sondern radikalisiert sie, indem er jegliche Fixierung des Unbedingten in der Geschichte bestreitet. Unter dem Titel ‚Protestantismus‘, der damit in den Rang einer geschichtsphilosophischen Deutungskategorie erhoben wird, diskutiert Tillich seine Lösung einer geschichtsphilosophischen Geltungsbegründung des Wissens als Alternative zu einem „entmutigende[n] Relativismus“ und einer „Rückkehr ins Mittelalter“ (201), wie sie nach der Deutung Tillichs von der „katholisch-scholastische[n] Reaktion der Phänomenologie“ (ebd.) propagiert wird. Die von Tillich vorgeschlagene Begründung der Wissenschaft besteht in der geschichtlichen Selbsterfassung des Geistes in der ihm eigenen Reflexivität, „in der die unendliche Problematik im Centrum durchbrochen wird durch Erfassung eines Gewißheitspunktes, in dem eingesehen wird, daß alle Wissenschaft Ausdruck ist, aber als Ausdruck zugleich in sich die Gesetze der Wahrheit erfüllt und die Welt erfaßt“ (202). Die Wahrheit des Wissens liegt folglich für Tillich in der im Wissen erzeugten Einsicht in seine geschichtliche Wandelbarkeit. Tillichs religiöse Deutung der Philosophiegeschichte will die Linien aufzeigen, die auf den eigenen Standpunkt und dessen Normativität hinführen. „Die Geistesgeschichte ist zugleich normative Sinndeutung. Sie zeigt die Linien auf, die zu dem eignen Standpunkt hinführen.“ (XLVII)

Die zweite mit dem geistesphilosophischen

Ausgangspunkt verbundene Konsequenz besteht in der typologischen Strukturierung philosophiegeschichtlicher Positionen. Tillich unterscheidet Form- und Gehaltsstile des wissenschaftlichen Denkens, die dann noch weiter differenziert werden können. Damit ergibt sich ein Bild von der Geschichte der Philosophie, in der die Antithetik von Form und Gehalt zum Austrag kommt. In der antiken Philosophiegeschichte erfasst sich das geltende Wissen zunehmend unter der Form. Die Herausbildung des Formtypus wissenschaftlichen Denkens, der selbstverständlich nie ohne das gegenläufige Moment des Gehalts ist, findet über Pythagoräer, Eleaten und Atomisten in Sokrates, Plato und Aristoteles seinen Höhepunkt. „Sokrates Träger der reinen Form, Plato Form und Gehalt, Aristoteles Form und Inhalt, und zwar Inhalt der Form selbst.“ (124) Erst bei Plotin, mit dem Tillich seinen Überblick über die Geschichte der antiken Philosophie im Wintersemester 1920/21 abschließt, lässt das Denken die Form hinter sich und erfasst das Unbedingte als Gehalt. Allerdings sei, so Tillich, die „Deutung des Überseienden als Gehalt [...] nicht plotinisch, sondern protestantisch; denn im Begriff des Gehalts ist die Beziehung auf die Form enthalten“ (189). Auch die beiden anderen Vorlesungen strukturieren die philosophiegeschichtlichen Positionen durch die Typologie von Form- und Gehaltstypen und zeichnen die Antithetik von Form und Gehalt als die geheime Tiefenstruktur der Entwicklungsgeschichte der Philosophie nach. Dabei begreift Tillich die Entwicklungsgeschichte der Philosophie von der Renaissance bis zur Aufklärung als Durchsetzung der Autonomie. Das Unbedingte erscheint als die Geltung der Form. Verbunden mit der an der Durchsetzung der Autonomie verbundenen Entwicklungsgeschichte der Moderne ist die von Weber diagnostizierte „Rationalisierung der Welt“ (336).

Die hervorragende *Historische Einleitung* (XXXI–LII) des Herausgebers Erdmann Sturm informiert präzise und detailliert über Hintergründe, institutionelle Zusammenhänge sowie die theologischen Debattenlagen, in denen Tillichs Vorlesungen stehen. Personen- (841–848), Sachregister (850–861) sowie ein Register griechischer Begriffe (849) erleichtern dem Leser, die Texte zu erschließen.

Christian Danz (Wien)

Carl Schmitt, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, hg. von Ernst Hüsmert, Berlin: Akademie 2003, 431 S., ISBN 3-05-003731-8.

Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, 2. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot 2004, 108 S., ISBN 3-428-11442-6.

Carl Schmitt und Álvaro d'Ors. *Briefwechsel*, hg. von Montserrat Herrero, Berlin: Duncker & Humblot 2004, 352 S., ISBN 3-428-11279-2.

Carl Schmitt (1888–1985) ist nun schon 20 Jahre tot. Seine wirksamsten Schriften publizierte er in der Zwischenkriegszeit nach 1918. Er gilt als typischer Vertreter des Weimarer Extremismus, Nationalismus und Existentialismus und wird deshalb oft auch in einem Atemzug mit Martin Heidegger und Ernst Jünger genannt. Die Diskussion verschob sich in den letzten Jahren von Schmitts juristischen und politischen Positionen und Begriffen auf die „geistesgeschichtlichen“ Voraussetzungen. Heinrich Meier (?2004) profilierte Schmitt dabei als Hauptvertreter einer krisentheologisch bewegten politischen Theologie in Opposition zur klassischen politischen Philosophie, ohne die konfessionelle Stellung näher zu klären. Zweifel an Schmitts „katholischem“ Selbstverständnis gab es schon lange. Insbesondere Manfred Dahlheimer (1998) legte Schmitts Distanz zum katholischen Naturrecht und Milieu auch anhand der zeitgenössischen Rezeption eingehend dar.

Seit 15 Jahren sprudelt nun Schmitts Nachlass. Einige wichtige fachliche und autobiographische Texte sowie Briefwechsel erschienen: so das Nachkriegs-Tagebuch *Glossarium* (1991), ein Rechtsgutachten über das „internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskriegs“ (1994) und Schmitts gutachterliche Antworten im Rahmen des Nürnberger Prozesses (2000) sowie Briefwechsel mit Armin Mohler (1995), Ernst Jünger (1999) und anderen. Für das Verhältnis zum Katholizismus sind nun zwei neue Editionen aufschlussreich: die Tagebücher von 1912 bis 1915 sowie der Briefwechsel mit dem spanischen Juristen Álvaro d'Ors.

Wie schon das *Glossarium* sind auch die Tagebücher ein autobiographischer Schlüsseltext von großer Aussagekraft. Sie bieten einen geradezu peinlich intimen Einblick in Schmitts damalige soziale, berufliche, private und mentale Lage. Der Text liest sich wie ein existentieller Schlüsselroman im Stile Franz Kafkas oder Robert Walsers. Man gewinnt genaueste Einblicke in den prekären Alltag des hoch begabten jungen Rechtsreferendars und Bohemien, der damals zumeist in Düsseldorf

zwischen Kanzlei und Mansarde, der Welt eines Geheimrats und der Passion für eine undurchsichtige Halbweltedame hin und her geworfen ist. Der erste Teil der Tagebücher dokumentiert diese Liebe durch Briefe und reflektiert dabei gegen Strindberg und Weininger auf die Sittlichkeit der Liebe. Im zweiten Teil, vom September 1913 bis Februar 1914 geführt, überwiegt der epische Bericht vom Alltag der Arbeit und Beziehung. Schmitt arbeitet ohne festen Lohn als Referendar und Gutachter unter drückenden Geld- und Zukunftssorgen, pendelt zwischen dem „Gericht“ und dem „Geheimrat“ Hugo am Zehnhoff, einem späteren preußischen Justizminister, sowie seiner „Cari“, wozu noch ständige Kontakte insbesondere zu dem Dichterfreund Theodor Däubler und dem Juristen Fritz Eisler kommen. Der dritte Teil gipfelt in kriminellen Verstrickungen der Geliebten, die eines Diebstahls bezichtigt und polizeilich vernommen wird. Trotz eines Bruchs mit dem Geheimrat (296, 319f.) endet das Tagebuch glücklich mit dem Assessorexamen, der Heirat und dem Wechsel als Soldat in die Garnison nach München. Caris Drängen auf eine Bankvollmacht nur deutet am Ende neue Verwicklungen und Katastrophen an: Die geliebte Cari wird in München die Wohnungseinrichtung versetzen und aus Schmitts Leben verschwinden.

Stünde Schmitt nicht als Autor fest, läse man diese kafkaeske Liebestragikomödie wohl als Fiktion. Neben psychobiographischen Aufschlüssen dokumentieren die Tagebücher frühen Antisemitismus und Distanz zum katholischen Herkunftsmilieu, Kontakte zu künstlerischen Bewegungen und Künstlern, eine überraschend beiläufige Wahrnehmung des Kriegsausbruchs und Kriegsgeschehens, die von den „Ideen von 1914“ kaum berührt scheint, den Alltag des Rechtsreferendars sowie die Arbeit an der rechts- und staatsphilosophischen Grundlegungsschrift *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Wieder einmal überrascht Schmitt sein Publikum noch posthum: diesmal durch ein schonungslos offenes und drastisches Psychogramm. Fand das *Glossarium*, grob gesagt, im Antisemitismus seine Generalformel, so ist es nun eine leidenschaftliche Liebe, die bis in intime Details ausgebreitet wird: eine ruinöse Liebe, die neue Rätsel gibt. Der Leser kann sich wieder kaum entscheiden zwischen Sympathie und Antipathie für diesen Autor und sein exzentrisches Leben.

Schmitt hatte 1910 mit einer begriffsanalytischen Arbeit *Über Schuld und Schuldarten* promoviert. Danach publizierte er 1912 mit *Gesetz und Urteil* eine methodologische Untersuchung zur juristischen Hermeneutik, die auf seinen späte-

ren „Dezisionismus“ vorauswies. Dann arbeitete er – neben der Satire *Schattenrisse* – an der Anfang 1914 erscheinenden Studie *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, die später auf Betreiben von Schmitts akademischem Mentor Friedrich van Calcker als Habilitationsschrift in Straßburg angenommen wurde. Die Tagebücher enthalten dazu wichtige entstehungsgeschichtliche Informationen und konzeptionelle Überlegungen (62 ff.), die durch umfangreiche Notate zu Mauthner und Stammler ergänzt sind (67 ff.). In der Forschung fand diese Grundlegungsschrift bisher nur wenig Beachtung, schien sie doch durch die *Politische Theologie* von 1922 überholt. Nur hier entwickelt Schmitt aber seine rechtsphilosophische Position in näherer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Literatur, insbesondere mit dem Marburger Neukantianismus.

Die knappe Schrift gliedert sich in eine Einleitung und drei Kapitel. Schmitt zielt auf eine juristische „Konstruktion der Individualität“. Er begründet die „Möglichkeit der Rechtswissenschaft als Wissenschaft“ (19) im ersten Kapitel „Recht und Macht“ durch eine Kritik der Machttheorie des Rechts. Er unterstellt der „Machttheorie“ vom Recht systematisch, dass deren positive „Bewertung“ der Macht ein quasireligiöses „Vertrauen auf den Gang der Dinge und die Gerechtigkeit der Geschichte“ (29) impliziere. Das zweite Kapitel „Der Staat“ definiert den Staat dann als „das Rechtsgebilde, dessen Sinn ausschließlich in der Aufgabe besteht, Recht zu verwirklichen.“ (56) Schmitt setzt sich hier eingehender „mit der Rechtslehre Kants und seiner Nachfolger“ Rudolf Stammler, Paul Natorp und Hermann Cohen auseinander und argumentiert dabei für ein „Naturrecht ohne Naturalismus“ (77). Mit dem Staat erst werde Recht positiv. Mit seiner Setzung trete die Differenz zwischen dem idealen und dem wirklichen Recht in die Welt. Das abschließende Kapitel „Der Einzelne“ diskutiert einige Konsequenzen dieser Auffassung für die „Bedeutung des Einzelnen“. Schmitt meint, dass der Einzelne seine Bedeutung nur als „Diener“ in der „Hingabe“ an die Aufgaben des Staates gewinne, und verweist auf den Amtsbegriff der katholischen Kirche. Abschließend formuliert er noch einen eschatologischen Vorbehalt: Er unterscheidet zwischen „Zeiten des Mittels und Zeiten der Unmittelbarkeit“ (107) und deutet an, dass der Einzelne sein Verhältnis zur Rechtsidee in apokalyptischen Zeiten jenseits von Kirche und Staat findet. Damit stellt er das „Beispiel“ der Kirche in den Horizont der später programmatisch formulierten *Politischen Theologie*.

Wenigstens drei Aspekte dieser Habilitations-

schrift hält Schmitt später fest: den geradezu transzendentalpragmatischen Ansatz bei der rhetorischen Konstruktion einer Differenz von Macht und Recht, die Ablehnung der „Machttheorie“ und die rechts- und geschichtstheologische Schließung der Differenz. Schmitt meint, dass sich der Primat des Rechts nicht philosophisch, sondern nur theologisch behaupten lasse.¹

Der Neudruck enthält leider keine entstehungsgeschichtlichen und editorischen Bemerkungen. Schmitts Stellung im damaligen rechtsphilosophischen Diskurs hätte sich etwa durch einen Wiederabdruck seiner längeren Besprechung (in: *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 1916, 431–440) von Julius Binder, *Rechtsbegriff und Rechtsidee*, Leipzig 1915, noch verdeutlichen lassen. Für die Schmitt-Diskussion ist der Reprint dennoch wichtig.

Nach 1945 strich Schmitt sein katholisches Selbstverständnis in Publikationen öfters heraus. Zur Bundesrepublik ging er auf Distanz. Seine politisch-theologische Heimat fand er nun am ehesten im autoritären Spanien. Enge Kontakte zu Spanien waren schon vor 1933 über die Beschäftigung mit Donoso Cortés und Vortragsreisen entstanden. Damals knüpfte Schmitt Freundschaft mit dem Philosophen Eugenio d'Ors. Dessen Sohn Álvaro lernte er 1944 kennen. 1948 nimmt Álvaro den brieflichen Kontakt auf und es beginnt ein reger akademischer Briefwechsel mit dem „Chao-politen“ (66), der „in Spanien ein besseres ‚Klima‘“ (92) und Verständnis gegenüber seiner nationalsozialistischen Belastung findet. Schmitt empfindet eine „existentielle Verbundenheit mit der Situation“ (99) Spaniens, das „den Bürgerkrieg in sich ausgetragen“ (100) und ein autoritäres System behauptet habe. Der ultrakonservative Traditionalist und Bürgerkriegsveteran Álvaro d'Ors (geb. 1915) begegnet Schmitt bei aller Verehrung akademisch, politisch und religiös auf Augenhöhe und versucht ihn für das katholische Naturrecht zu gewinnen. Er lehnt Schmitts neuzeitliche „Häretiker“ Machiavelli, Bodin und Hobbes ab (83, 163) und distanziert sich auch von Donoso Cortés: „Kurz, ich sehe Carl Schmitt in der Fährte des erlauchtesten Katholizismus, wenn er erst einmal des definitiven Todes des teuflischen Leviathan gewahr wird.“ (83)

D'Ors besteht auf dem patriarchalischen Traditionalismus und Regionalismus als einziger Legitimitätsquelle (190, 193) und wünscht einen Schritt in die Theologie und den Katholizismus. Schmitt lehnt das ausdrücklich ab, weil er die irreversible

¹ Dazu Mehring (2004).

„Zerstörung des Vaterbildes“ durch die Industriegesellschaft (206) sieht und deshalb nicht nur „traditionelle Legitimität“ (191) kennt. Schmitt akzeptiert die neuzeitliche Ausdifferenzierung von Theologie und Jurisprudenz und betrachtet das Problem des Naturrechts „unter der Fragestellung von Legalität und Legitimität“.² Zwar kritisiert er die „Mechanisierung und Technisierung“ des Rechts. Andererseits aber will er das Recht nicht „in die Bürgerkriegsparolen des Naturrechts“ werfen. Zur „Erörterung der eschatologischen Fragen durch uns Juristen“ meint er: „Der Sinn meines Vortrags [über die ‚Einheit der Welt‘] ist nun gerade der, mit einer kalten und sachlichen Diagnose das Bild der heutigen Lage zu entwickeln und bis an die Schwelle der Eschatologie zu führen, aber keinen Schritt weiter. Das gehört zu meinem Stil als Jurist, und darauf, dass ich mich streng an diesen Stil halte, beruht mein Erfolg als Jurist, allerdings auch der Hass und die Feindschaft meiner Gegner.“ (120) Schmitt sieht das thomistische Naturrecht als ahistorischen Schrittmacher des Normativismus an (23, 127) und fürchtet die politische Vereinnahmung jedes metapositiven Rechts durch die revolutionäre Linke. „Alle sind auf dem Weg nach Moskau. Das zum Thema Legitimität“ (101), meint er. Spanien verbürgt ihm damals noch die Möglichkeit einer Alternative, die den Gegner im Bürgerkrieg bezwungen hat: die stete Möglichkeit eines anderen Europa gegenüber der radikalen Verwestlichung und Demokratisierung.

In den 50er Jahren steht das akademische Gespräch im Vordergrund, in den 60er Jahren drängen familiäre Beziehungen und Reiseplanungen vor; Ende der 70er Jahre belebt sich der Briefwechsel mit dem „Alten, der bereits einen Fuß in den Nachen des Charon gesetzt hat“ (265), über die Entwicklung Spaniens nach Franco noch einmal. Der „Sieger von 1939“ war kein vorbehaltloser Anhänger Francos, sondern vertrat einen strikten Traditionalismus, Monarchismus und Regionalismus und war damals über die Entwicklung Spaniens zur „Porno-Demokratie“ (276) unter massiver Einflussnahme Amerikas entsetzt. Als d’Ors 1976 „keine Möglichkeit einer rettenden Diktatur wie 1923 und 1936“ (283) mehr sieht, tröstet Schmitt ihn: „Es gibt keinen Grund, die Hoffnung aufzugeben; der Gewaltstaat war noch nie ‚normal‘, bleiben wir also in ‚Erwartung‘; aber nicht in der Benthamischen, sondern in der christlichen.“ (284)

Bisher kannte man den späten Schmitt vor allem als einen Völkerrechtshistoriker und Partisanen der Bundesrepublik, der untergründig Schule machte und die intellektuellen Debatten der frühen Bundesrepublik weit über den Streit der juristischen

Schulen hinaus³ mit bestimmte. Der Briefwechsel zeigt Schmitt nun in anderen privaten und akademischen Bezügen mit einer politisch-theologischen Alternative. Das alteuropäische, autoritäre Spanien war Schmitt nach 1945 eine zweite Heimat. Dennoch hielt er auf Distanz. Insgesamt könnte man sagen: Diese sorgfältig edierten und kommentierten, gut ausgestatteten Nachlasseditionen zeigen uns nicht zuletzt Schmitts theologische Distanz zum Katholizismus in ihren autobiographischen, philosophischen und politischen Quellen besser.

Literatur:

- Dahlheimer, M. (1998), *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888–1936*, Paderborn.
 Günther, F. (2004), *Denken vom Staat her*, München.
 Jayme, E. (Hg.) (1997), *Luis Cabral de Moncada und Carl Schmitt. Briefwechsel 1943–1973*, Heidelberg.
 Mehring, R. (2004), „Macht im Recht. Carl Schmitts Rechtsbegriff in seiner Entwicklung“, in: *Der Staat* 43, 1–22.
 Meier, H. (2004), *Die Lehre Carl Schmitts*, Stuttgart.

Reinhard Mehring (Berlin)

Martin Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation (= stw 1694)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, 156 S., ISBN 3-518-29294-3.

„Adornos Philosophie ist im Herzen eine Philosophie der Kontemplation [...]“ (7), so lautet der erste Satz dieses Bandes, der sechs bereits früher veröffentlichte Aufsätze und eine neue Arbeit zu Adornos Philosophie enthält. Die meisten Beiträge wurden zur Feier des hundertsten Geburtstags Th. W. Adornos (11. September 1903) geschrieben. Alle Essays verstehen sich als konstruktiv-kritische Versuche, die Einheit von Ästhetik, Erkenntnistheorie und Ethik in Adornos Werk zu retten, vor allem aber als Nachweis, dass Adornos Denken von einem bestimmten Konzept von Kontemplation getragen wird.

Der erste, eingangs zitierte Satz des Vorworts ist ein mutiger Satz, denn das Wort ‚Kontemplation‘

² Brief vom 7. 6. 1948 an Luis Cabral de Moncada, in: Jayme (1997), 4, vgl. 6.

³ Dazu Günther (2004).

kommt in jedem Band der Gesammelten Schriften Adornos im Schnitt drei Mal vor. Einzige Ausnahme ist die *Ästhetische Theorie*, in der es sechs Mal genannt wird. Noch verwegener erscheint Seels Vorhaben, weil Adorno ‚Kontemplation‘ durchaus im traditionellen Sinn verwendet, während Seel versucht, ‚Kontemplation‘ bei Adorno als Theorie der Praxis zu verstehen. Bei Adorno heißt es aber: „Alle Kontemplation vermag nicht mehr, als die Zweideutigkeit der Wehmut in immer neuen Figuren und Ansätzen geduldig nachzuzeichnen.“¹ Kann es da noch gelingen, ‚Kontemplation‘ zum Kernbegriff einer Ethik und eines nonkonformistischen Denkens (7) zu machen?

Provokativ ist zweitens das Anliegen Seels, einen, wenn nicht den zentralen Punkt von Adornos Philosophie zu konterkarieren – die Entscheidung für die negative Dialektik. Seel wirft Adorno hier ein (Selbst-)Missverständnis vor, „das vom Wortlaut seiner Schriften in Zweifel gezogen wird“ (ebd., 64). Drittens versucht Seel, Adorno konsequent wider den Strich bürend, die These zu erhärten, dass Adornos „verzweifelt revolutionärer Gestus“ (8) gegen eine reformistische Perspektive getauscht werden sollte.

Kann bei soviel grundsätzlicher Kritik noch mit einer angemessenen Adorno-Interpretation gerechnet werden oder benutzt Seel Adornos Philosophie als Folie für die Explikation eines eigenen theoretischen Programms? Die Fragezeichen mehrer sich, wenn man liest, welchem Tadel Seel Adorno des Weiteren aussetzt. Seel bemängelt das Fehlen der „für Adorno charakteristischen normativen Dimension in dessen Holismus“ (54 f.), er kritisiert, dass Adorno mit dem Begriff von Avanciertheit in der Kunst „einen philosophisch motivierten Fortschrittsgedanken verbindet, der in künstlerischen Angelegenheiten wenig hilfreich ist“ (72). Außerdem meint Seel feststellen zu müssen, dass „die teleologische Komponente, die die Rede von ‚avancierter‘ Kunst bei Adorno hat, auch normativ verfehlt ist.“ (73)

Seel verteidigt die These, dass „kontemplative Erfahrung“ bei Adorno nicht nur mit „Praxis“ gleich zu setzen, sondern darüber hinaus auch „die normative Grundlage seines Philosophierens“ sei (13). Wir müssen „Kontemplation“ dann nicht als eines der Hörner des Dilemmas ‚Kontemplation oder Praxis‘, sondern als Alternative zu dieser Alternative verstehen. Dass es Adorno generell um das Überwinden traditioneller Dilemmata geht, ist zweifellos richtig. Schon einer seiner ersten Vorträge, *Die Idee der Naturgeschichte*, entwickelt diese durchaus erfolgreiche Strategie, indem der Begriff der Natur so auf die Spitze getrieben wird, dass er

umschlägt in Geschichte und der Begriff der Geschichte in Natur. Und Seel hat Recht, wenn er konstatiert, dass Adorno konsequent versucht hat, eine Dimension jenseits des instrumentellen Denkens und Handelns zu denken. Kann man aber sagen, dass es bei Adorno dann zu einem sich immer wieder ereignenden „Rückfall“ in das „puristische Ideal einer Kontemplation *jenseits* der ökonomischen, sozialen, gesellschaftlichen und politischen Involviertheit kommt“ (15 f.)? Das kann man wohl nur dann behaupten, wenn man die großen interdisziplinären Untersuchungen *The Authoritarian Personality, Autorität und Familie* ausblendet, sonst nur auf die formalen Argumente Adornos achtet und aus den Augen verliert, welchen systematischen Stellenwert seine aporetischen Formulierungen in den *Minima Moralia* und in der *Ästhetischen Theorie* haben. Wenn Adorno, um nur ein Beispiel für viele zu geben, sagt, dass „die Kunst der Philosophie, die sie interpretiert, bedarf, um zu sagen, was sie nicht sagen kann, während es doch nur von Kunst gesagt werden kann, indem sie es nicht sagt“², dann haben wir exakt ein Beispiel für jene Sicht auf ein „Jenseits“ vor Augen, von der sich zeigen lässt, dass Adorno sie konsequent durchhält. Seel verzichtet allerdings darauf, dieses „Jenseits“ in Beziehung zu setzen zu Adornos Ideen der Negativität und der ‚Erlösung‘, die genau dieses „Jenseits“ bezeichnen.

Auffällig ist außerdem, dass Seel, wenn er versucht zu belegen, dass Adorno Praxis nicht ohne Kontemplation denken kann, sich darüber wundert, dass in Adornos „dichtester Erläuterung dieses Gedankens der Begriff der Kontemplation gar nicht vorkommt“ (17). Die plausibelste Erklärung dafür ist wohl, dass „Kontemplation“ für Adorno eben nicht die Rolle spielt, die Seel ihr zudichtet.

Das zweite Kapitel, „Adornos kontemplative Ethik“, ist zweifellos die ‚pièce de résistance‘ des Bandes. Seel versucht hier, „Kontemplation“ als gleichzeitig praxisbezogen (was bei Adorno nicht vorkommt) und als Alternative zur Alternative ‚Praxis oder Kontemplation‘ zu fassen. Formal gesehen ist dieses Verfahren Adornos Denken angemessen, aber es wäre hier notwendig gewesen, präzise zu klären, inwiefern „Kontemplation“ identisch und nicht-identisch mit dem „Jenseits“ und der Praxis sein kann.

Aus Adornos Behauptung, dass „das Moment der Selbstbesinnung, der Selbstreflexion heute eigentlich zu dem wahren Erbe von dem geworden ist,

¹ Adorno, GS 4, 136.

² Adorno, GS 7, 113.

was einmal moralische Kategorien hießen“, schlussfolgert Seel schlicht die Identität von „der Phänomenologie der individuellen Erfahrung“ und Moral (30). „Moral“ ist dabei nicht etwas, das gefordert, sondern „das gezeigt, das in der Bewegung der Reflexion vorgeführt wird“ (ebd.). Die Frage ist aber, ob eine solche Praxis nicht mehr braucht als das umstandslos verkündigte Postulat der Identität von Denken und Handeln – eine Unvermitteltheit, zu der Adornos Denken in Opposition steht. Es kann nicht reichen, darauf hinzuweisen, dass Subjekte Situationen erfahren müssen, in denen sie etwas „von Wert“ erfahren, d.h. einen nicht instrumentell bestimmten Wert erfahren, weil diese Situationen dann „ihrem weiteren Handeln eine normative Richtung geben können.“ (39, Hervorh. W. v. R.)

Die „begriffliche Anschauung“, die Seel vorher (24) mehr beschwört als expliziert hat, und hier mit der Selbstreflexion verknüpft, trägt für sein Vorhaben nun die Hauptbeweislust. Sie ist nicht bloß Anschauung, nicht nur begrifflich oder ästhetisch, sondern vor allem ethisch. Deswegen habe Adorno, so meint Seel, keine Ethik schreiben müssen. Sein Werk, so heißt es apodiktisch, ist eine Ethik (29).³

Davon ist noch zu reden. Zunächst gilt es zu sehen, wie die „kontemplative Ethik“ von Seel näher gedacht wird. Nachdem er sie vorher als „Alternative zur Alternative von Kontemplation und Praxis“ und als ein *Jenseits* bestimmt hat, versucht er nun, mit Hilfe der Unterscheidung von „kaltherziger“ und „warmherziger Kontemplation“, die letztere zu einer neuen Form von Praxis zu promovieren. Dafür verknüpft Seel „Kontemplation“ mit „Anerkennung“:

„Anerkennung wird hier gedacht als ein Verhältnis, in dem ‚Menschen und Dinge erst sich entfalten:‘ (34) Und es heißt weiter: ‚Über sie verfügt nur, wer in der Verfügung über sich und die Welt Abstand vom Ziel der Verfügung findet – wer Zeit und Raum gewinnt für ‚den langen Blick der Kontemplation:‘ (ebd.) Das ist in großer Nähe zu Adorno formuliert, lässt aber den Bezug zu einer Moral, die mehr als Selbstreflexion sein sollte, offen. Seel hält daran fest, dass ‚Freiheit und Glück, Moral und Gerechtigkeit, überhaupt das individuell und sozial Gute unter den Bedingungen der Gegenwart‘ von Adorno positiv und nicht, wie dieser in einer „eklatanten Selbsttäuschung“ gemeint haben sollte (ebd.), negativ bestimmt wurden. Um die massive These der Selbsttäuschung, die wohl das Schlimmste ist, was man einem Philosophen in theoretischer Hinsicht vorwerfen kann, zu begründen, referiert Seel auf Prousts und Benjamins The-

ma der „erfüllten Zeit“. Nun trifft es zwar zu, dass Proust, Benjamin und Adorno Kindheitserfahrungen mit Glückserfahrungen identifiziert haben, aber es lässt sich leicht zeigen, dass „Glück“ sich, anders als Seel meint, nicht auf die Vorstellung, „frei für die Gegenwart des Lebens zu sein“, reduzieren lässt (35). Gerade für Adornos Mentor Benjamin gilt, dass „Glück“ auch (natürlich nicht nur) einen transzendenten Charakter hat⁴, und Adorno ist Benjamin mit seiner Idee der Erlösung bis zu den *Minima Moralia* gefolgt.⁵ Mit „Anerkennung“ hat dies, auch dann, wenn Seel versucht, sich von der von ihm als instrumentalistisch charakterisierten Habermas-Linie abzusetzen, nichts zu tun. Auf Erlösung / Glück können wir nur warten – Anerkennung müssen wir praktisch leisten. Seel zitiert hier wirklich passend Adorno: „Glück wäre über der Praxis“ (36), um dann aber flugs – Adornos „literarische Übertreibungskunst“ (37) und dessen „Irrwege“ konstatierend – die „korrektive Kraft“ der kontemplativen Aufmerksamkeit als Lösung aller Probleme vorzustellen. Unsere Aufgabe ist es nunmehr: „das individuelle Handeln ebenso wie die Institutionen der Gesellschaft [sic!] möglichst auf ganzer Breite für eine kontemplative Rücksicht auf andere und anderes frei zu machen.“ (39) Wir müssen einsehen: „Produktion“ und „Kontemplation“ müssen nicht länger als Gegensatz verstanden werden (ebd.). Damit, so meint Seel, „wird verständlich, inwiefern es sich hier um eine alternative Ethik handelt. [...] Die Forderungen und Verpflichtungen des Sollens ergeben sich in dieser Überlegung erst aus der Treue zu Episoden der Erfahrung eines ungezwungenen Seins.“ (40) Um diese Sicht zu stützen, werden (trotz aller nicht weiter spezifizierten, „erheblichen Verdrehungen“) Proust, Benjamin, Heidegger, Foucault, Nietzsche e tutti quanti bemüht.

Die Verzerrung von zentralen Optionen Adornos, die wir hier feststellen, lässt sich auch in Hin-

³ Gleiches behauptet Seel für Nietzsche und Heidegger. Das scheint mir generell reduktionistisch – im Falle Heideggers schlicht falsch. Dafür genügt ein einfacher Blick in die *Beiträge zur Philosophie*.

⁴ „Glück“, heißt es, [...] gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt, mit anderen Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit.“ (Benjamin, GS I/2, 693).

⁵ Vgl. dazu Willem van Reijen, „Erlösung und Versöhnung bei Adorno und Benjamin“, in: N. Schafhausen u. a. (Hgg.), *Adorno. Die Möglichkeit des Unmöglichen*, Frankfurt/M. 2003, 71–88.

blick auf die Frage nach dem Positiven konstatieren. Als Beleg für den Nachweis, wie wichtig das ‚Positive‘ für Adorno gewesen sei, führt Seel nur einen Brief Adornos an Thomas Mann an (20).

Adorno kokettiert nach Seel in dieser Hinsicht mit seinem „Asketentum“ (22). Er wusste aber, so Seel, „dass im Zentrum seines Denkens ein normativer Begriff der Erfahrung stand, der alles andere als negativ war.“ (64) Adorno habe „über einen positiven Begriff menschlicher Freiheit verfügt“ (ebd.). Damit verkennt Seel allerdings die systematische Bedeutung des Negativen. Es geht nicht darum, dass Adorno sich das Positive nicht zugetraut hätte, sondern darum, dass unter Bedingungen eines alles korrumpierenden Kapitalismus und der damit einhergehenden Herrschaftspraxis, sprich: eines drohenden Totalitarismus, das Positive nur als Ausgleich der herrschenden Defizienz artikuliert werden kann.

Zu den anregendsten Überlegungen gehören Seels Erläuterungen zu der Interpretation von Sprache und Kunstwerken (49 f.) im dritten Kapitel. Hier tut Seel, namentlich auf dem Gebiet der Ästhetik, grundlegenden Intentionen Adornos Recht. In spielerischen und hellsichtigen Analysen von Adornos Filmanalysen und mit vier Fallstudien eines Schlagers (des Ohrwurms *Don't worry, be happy*), von Rudi Carrell, Hella von Sinnen und der Schwarzwaldklinik (geschrieben mit seiner Frau Angela Keppler) demonstriert Seel unnachahmlich, wie man Adornos Theorie in einigen konkreten Punkten ästhetisch fruchtbar widerlegen kann. Nicht überzeugend ist leider Seels Versuch, das an und für sich schon heikle Unterfangen, Adornos Denken als Ethik zu verstehen, zu gründen auf einem Begriff, der von Adorno ausschließlich konventionell benutzt wird, und der nun die ganze komplexe Systematik seiner Theorie und deren Erweiterung zur Ethik tragen sollte.

Willem van Reijen (Utrecht / Freiburg i. Br.)

Karen Gloy, *Wahrheitstheorien*, Tübingen / Basel: Francke 2004, 287 S., ISBN 3-7720-3010-6.

Karen Gloys zuletzt erschienenen Buch *Wahrheitstheorien* ist ein gelungener Versuch, aus dem philosophischen Elfenbeinturm hinauszukommen. Wie weit es sich „als Einleitung und Überblick nicht nur für Studierende, sondern auch für ein allgemein gebildetes und interessiertes Publikum“ eignet, wie es im Klappentext heißt, sei bei diesem sorgfältig durchdachten und mit strenger Systematik geschriebenen Text offen gelassen. – Es vermag eher für fortgeschrittene Studierende und den phi-

losophischen Mittelbau eine ideale Lektüre zu sein, sowie für Dozierende, welche nicht Philosophie unterrichten. Bei allem ihr eignenden Abstraktionsvermögen und der strengen Systematik ihres Denkens scheut die Autorin nicht handgreifliche Beispiele, die mit Phantasie und Einfühlungsvermögen dem Leser ihre und die geschilderten Gedankengänge zugänglich zu machen geeignet sind. So zeichnet der Text sich aus durch eine unbedingte Disziplin theoretischen Denkens in eins mit einem lebendigen Vorstellungsvermögen bei der Wahl von Beispielen und Bildern. Darstellungen der breiten Palette besprochener Autoren werden durch eigene Schlussfolgerungen und Argumente erweitert und durch Aufweisung der aus den aufgedröselten Gedankengängen sich ergebenden Konsequenzen veranschaulicht. Stets neu wird der Faden geknüpft zwischen Alltagssprache, empirischer Wissenschaftssprache, Glauben und Meinen einerseits, Wissen, Formalsprachen und philosophischen Theorien andererseits. Der Aufbau der Texte verweist auf ein nicht zuletzt an Hegel geschultes Denken.

Ein I. Teil des Bandes ist dem „Theoriebegriff der Wahrheit“ gewidmet und führt – ausgehend von der „ostentativen oder demonstrativen Definition“ im Alltag – über die verschiedenen Demonstrationsarten bis zum sprachanalytischen Reduktionsprogramm. Ein Beispiel für die Anschaulichkeit des Textes sei dem der Begriffsexplikation gewidmeten Text entnommen: der umgangssprachliche Begriff „Fisch“ umfasst auch Tintenfische, Walfische und Delphine; anders jedoch die wissenschaftliche Sprache, in der Tintenfische ausscheiden, weil sie keine Wirbeltiere sind, sowie Walfische und Delphine, die nicht durch Kiemen atmen und keine Kaltblütler sind. Der zoologische Begriff „Fisch“ wird als der wissenschaftlich fruchtbarere dem umgangssprachlichen Terminus vorgezogen. Der 1. Abschnitt des I. Teils, dem definitionalen Problem gewidmet, schließt mit dem „sprachanalytischen Reduktionsprogramm“, welches die Position Wittgensteins aufnimmt und damit ein Kabinettstück des II. Teils, welcher den „verschiedenen Typen der Wahrheitstheorien“ gewidmet ist, vorwegnimmt, nämlich die Auseinandersetzung mit Wittgensteins *Tractatus*, und so beiträgt zu den Verzahnungen des Textes, welche ihn durch eine Mannigfaltigkeit von Theorien zu einer systemischen Einheit werden lassen. Gloy denkt in ihrer Darstellung des *Tractatus logico-philosophicus* mit Wittgenstein und über Wittgenstein hinaus, liefert eine präzise Strukturanalyse des Textes und scheut sich nicht, auch mit dem Einsatz von Humor Wittgensteins Thesen ad absurdum zu führen.

Auch der II. Teil setzt ein mit einem Rückgriff auf die Umgangssprache und den *common sense*, um von dort zur „ontischen Wahrheitstheorie“ Heideggers überzuleiten. In Heidegger einführend, wird dessen *Aletheia*-Begriff auf zahlreiche mögliche Übersetzungen hin charakterisiert: „Unverborgenheit“, „Unverhülltheit“, „Entdecktheit“, „Lichtung“, „Sich-Zeigen und Offenbaren der Sache von sich her“, „Heraustreten aus der Verborgenheit“, „Erscheinen“ usw. Gloy weist auch darauf hin, dass schon vor Heidegger Gräzisten die Wahrheit als „Unverborgenheit“ charakterisiert haben. Von Heidegger ausgehend, erläutert Gloy Platons Gleichnisse und die in Platons Seinsstufung wurzelnden Transzendentalien des *ens, unum, bonum, verum* der Scholastiker. Gloys philosophische Vorstellungskraft beleuchtet Platons Denken und Gleichnisse gleich einem weißen Lichtstrahl, in dem sie sich prismatisch gebrochen in ihre Grundfarben trennen und sichtbar werden. Der Abschnitt über die ontische Wahrheitstheorie endet in einer kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger, dem die Autorin Homer, Hesiod und Parmenides entgegenstellt. Bei Homer lässt sich ein dreifacher Gebrauch von „*Aletheia*“ nachweisen: Unverborgenheit des Seienden, Unfehlbarkeit des Blicks, Wahrhaftigkeit der Person. Über Parmenides macht die Vf. einen Sprung zu Husserl, dessen Evidenzbegriff, „der die Selbstgegebenheit einer Sache bezeichnet“, Husserls Schüler Heidegger vertraut war. Ob Husserls Evidenzbegriff auf Fichte zurückgeht, den Husserl uneingestanden, aber nachgewiesenermaßen kannte, lässt die Vf. offen.

Die schon erwähnte Abbildtheorie Wittgensteins findet sich im 3. Abschnitt von Teil II, welcher der „Korrespondenztheorie der Wahrheit“ gewidmet ist, die ihre klassische Formulierung in Thomas von Aquins *adaequatio rei et intellectus*, bzw. *adaequatio intellectus rei* gefunden hat; der Aquinate führt sie – wie die Vf. bemerkt – auf Isaak ben Salomon Israeli (845–940) zurück. Der Abschnitt endet mit einem Bogen über Descartes und Berkeley mit der Redundanztheorie der Wahrheit und zuvor der „semantischen Theorie der Wahrheit“ von Tarski (1902–1983). Die Autorin verweist darauf, dass heute alle modernen Wahrheitstheorien, die sprachanalytische, die pragmatische, wie auch die intersubjektive, auf den polnischen Logiker zurückgreifen. Im Gang ihrer Auseinandersetzung mit und um Tarski dröselte Gloy gekonnt Tarskis Methode auf und zerpfückte elegant seinen Wahrheitsanspruch, in einer glasklaren, absolut sauberen Analyse seiner Theorie, ohne selbst jedoch jenen Kontakt mit der Realebene je zu verlieren, deren Verlust sie Tarski vorwirft.

Unter Erwähnung von Strawson und Frege kritisiert Gloy Ramseys Redundanztheorie der Wahrheit, ausgehend wiederum vom Alltagssprachgebrauch und u. a. darlegend, wie die Redundanztheorie in Ungereimtheiten führt: „es macht keinen Sinn, zu fragen, warum es wahr ist, dass Brutus Cäsar ermordete.“ (163).

Den Abschluss des II. Teils „Die verschiedenen Typen von Wahrheitstheorien“ bilden die „subjektimmanenten Wahrheitstheorien“ mit der Kohärenztheorie, dem kritischen Rationalismus und den sprachpragmatischen Wahrheitstheorien, so u. a. der dialogischen Wahrheitstheorie von Kuno Lorenz und der Konsensus- oder Diskurstheorie von Habermas. In sorgfältiger Analyse wirft die Autorin Habermas' Diskurstheorie Redundanz vor und zeigt auf, dass Habermas sich um die Wahrheit foutiert, ihm einzig der Konsens der Vielen wichtig ist.

Der III. Teil des Bandes wendet sich mit „Die Selbstbezüglichkeit der Wahrheitstheorien“ der subjektiven Seite der Wahrheitsbehauptung zu mit dem Hinweis des je schon gegebenen Selbstbewusstseins, wobei vielleicht einzuwenden wäre, dass das Selbstbewusstsein selbst eine historische Entwicklung durchgemacht, sich auch praktisch „demokratisiert“ hat. Gloy verweist auf die Erkenntnis der Idealisten, wenn sie schreibt: „Zum einen ist das menschliche Wissen stets auch ein Wissen um sich selbst. Es ist nicht nur Wissen von Objekten, sondern auch Wissen von sich selbst als Selbstbewusstsein.“ (227). Es folgen die Erörterungen der Paradoxien, Antinomien und Dilemmata, die sich hieraus in der Philosophiegeschichte ergeben haben, so auch des Krokodilschlusses, des Lügners sowie in der Moderne Alberts Münchhausen-Trilemmas.

In den einführenden Bemerkungen der Einleitung verweist die Autorin auf die Explosion von Wahrheitstheorien im 20. Jahrhundert, insbesondere hierbei auf die Rolle Nietzsches und das an ihn Anknüpfen der Postmoderne. Doch vielleicht litt Nietzsche selbst an einem ungeheuren Ressentiment, demjenigen gegen Gott, weil es für ihn keinen Gott und somit keine verbindliche Wahrheit mehr gab. Nietzsche war der erste große Philosoph in einer Welt ohne Gott, welche ihre Bestätigung fand in zwei Weltkriegen und zwei grauenhaften Diktaturen, die keine transzendente Wahrheit und keinen die Wahrheiten in sich einigenden Gott mehr zuließen. Eine Welt, in welcher es kein Sein mehr gibt, welches erst dem Haben Sinn gibt, ist notwendig postmodern, mit zersplitterten Wahrheitstheorie-Versuchen.

Eine Flüchtigkeit dürfte Gloy unterlaufen sein, wenn sie Lockes und Humes Standpunkt mit: „Ni-

hil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu“ wiedergibt, dem der Rationalismus die Formel entgegenhielt: „*Nihil est in intellectu nisi intellectus ipse*“, dabei die Korrektur der beiden Aussagen durch Leibniz nicht anführend: „*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi intellectus ipse.*“ (136)

Eine vom Verlag angezeigte Seitenverwechslung sowie einige wenige Lektoratsfehler sind ärgerlich, vermögen jedoch die Freude an der Lektüre des Werkes nicht zu mindern. Der Band schließt mit je einem sorgfältigen Namens- und Sachregister, die ihn auch zum Nachschlagewerk geeignet machen.

Katja V. Taver (Basel)

Bernd Lahno, *Der Begriff des Vertrauens*, Paderborn: mentis 2002, 462 S., ISBN 3-89785-286-1.

„Vertrauen ist der Anfang von allem“, hieß in der Mitte der 1990er der Werbeslogan der *Deutschen Bank*. Bei Bernd Lahno klingt das nach über 400 Seiten so: „Wir brauchen Vertrauen, um glücklich leben zu können. Einerseits sind wir darauf angewiesen, zur materiellen Sicherung unseres Lebens mit anderen Menschen zusammenzuarbeiten. Wenn wir handlungsfähig sein wollen und unsere Ziele effektiv erreichen wollen, müssen wir uns darauf einlassen, für die Fehlleistungen anderer verletzlich zu werden. [...] Andererseits schätzen wir Vertrauen nicht nur wegen der Chancen, die es eröffnet. In vertrauensvollen Beziehungen fühlen wir uns wohl. In ihnen finden wir die Möglichkeit uns als Person frei auszudrücken und uns im wechselseitigen Austausch zu entwickeln.“ (430 f.)

Doch nicht nur die Einschätzung der Bedeutung des Vertrauens stimmt bei Lahno und der *Deutschen Bank* überein, einzig sind sie sich auch im Hauptproblem, das eine Beschäftigung mit dem Vertrauen notwendig macht. Das Vertrauen der Konsumierenden ist kein selbstverständliches Gut. Es muss gewonnen werden. Das aber, so Lahnos Beobachtung, ist in Zeiten des allgemeinen Vertrauensverlustes nach dem Crash der New Economy und BSE eine schwierige Aufgabe. Schwierig und zugleich wichtig. Denn wie soll sonst der Handel im Internet in Schwung kommen, wenn nicht bei breiten Bevölkerungsschichten das Vertrauen in die Sicherheit von E-Commerce und Onlinebanking erzeugt werden kann?

Für die praktisch Veranlagten mag es damit scheinen, als sei der günstigste Zeitpunkt für eine Lektüre des Buches bereits verstrichen, weil *amazon* und *ebay* das Problem der Akzeptanz von Einkäufen im Internet offensichtlich nicht nur für ihre

Unternehmen gelöst haben, während im sensiblen Bankbereich Pins und Tans das Gefühl von Sicherheit verbreiten. Doch bei *Der Begriff des Vertrauens* handelt es sich nicht um Ratgeberlektüre. Vielmehr versucht Bernd Lahno zu klären: Was ist Vertrauen? Handelt es sich bei Vertrauen, um eine wohlkalkulierte Entscheidung, ein Gefühl, gar nur eine Stimmung oder ist es eine allgemeine Haltung? Und wen kann das Vertrauen treffen? Vertrauen wir nur Personen, oder auch Dingen, gar Situationen?

Die letzte der Fragen beantwortet Lahno definitorisch. Aus seinem Begriff des Vertrauens ist das sich einer Situation oder einer Maschine Anvertrauen ausgeschlossen. Er möchte zur Abgrenzung für diese Fälle den Begriff des „sich auf etwas Verlassens“ verwenden. So vertrauen wir also nicht auf die Seetüchtigkeit des Schiffs, sondern verlassen uns auf sie, wie wir uns auch auf die Gewohnheiten von Personen bloß verlassen können, anstatt ihnen zusätzlich noch zu vertrauen. Vertrauen verwendet Lahno also nur in einem engen, emphatischen Sinn, der auf einer Beziehung zwischen zwei Personen beruht, für die gilt: „Der Vertrauende macht sich durch seine Vertrauenshandlung verletzlich.“ (39) Das bedeutet zum einen, dass Vertrauen sich in Handlungen zeigt, zum anderen: „Der Vertrauende ist sich im weitesten Sinne der Tatsache bewusst, dass der Ausgang der Situation nicht von ihm alleine kontrolliert werden kann, sondern von den Handlungsentscheidungen des Vertrauensadressaten abhängt, zu dessen Handlungsoptionen der Vertrauensbruch zählt.“ (45)

Gegen eine solche, explizit vorgenommene Einschränkung ist zunächst nichts einzuwenden, wenn sie nicht zur Reduktion anderer Formen des Vertrauens verwandt wird. Dazu besteht bei Lahno allerdings die Tendenz, wenn er etwa davon ausgeht, der Rückgang des Rindfleischverkaufs nach Bekanntwerden von BSE-Fällen sei auf einen „Verlust des Vertrauens in die Menschen, die mit der Produktion und Verteilung der Ware Fleisch zu tun haben“ (38), zurückzuführen. Das klingt nach dem aussichtslosen Versuch, während der Absatzkrise dem Verkaufspersonal einer Fleischerei einzureden, durch ein gutes Verhältnis zur Kundschaft ließe sich der Absatz wieder steigern. Doch offenkundig war es kein mangelndes Vertrauen ins Personal – auch nicht als einer abstrakten Menge von Menschen –, das den Rindfleischkonsum schwächte, sondern die Angst, durch den Verzehr die unheilbare Creutzfeldt-Jakob-Krankheit zu bekommen.

Dass Lahno die Angst nur indirekt als Verletzlichkeit gegenüber der Handlung anderer und als

Unsicherheit bezüglich solcher Handlungen benennen kann, hängt mit der Motivation der von ihm gewählten Einschränkung zusammen. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der Versuch, eine Rational-Choice-Theorie des Vertrauens zu entwickeln. Ein Unterfangen, das er zwar als absurd erkennt, nicht aber ohne es in seiner Absurdität immer wieder durch- und damit – leider nur zum kleinen Teil freiwillig – vorzuführen. Wer sich die Mühe macht, die Berechnungen zu den bekannten Dilemmaspielen nachzuvollziehen, gewinnt allerdings für den Begriff des Vertrauens rein gar nichts. Nicht nur, weil kein Mensch derartig komplexe Berechnungen von Wahrscheinlichkeiten, Verlusten und Gewinnen bei der Entscheidung zu vertrauen oder eben nicht durchführt; auch die zu einer solchen Berechnung notwendigen Parameter sind reine Setzungen des Autors, um überhaupt eine Berechnung anstellen zu können.

Dass gerade ihre Bestimmung wesentlich von einer vertrauensvollen Handlung abhängt, ist für Lahno das zentrale Argument einer Relativierung des Rational-Choice-Ansatzes. „Die Einstellung eines Vertrauenden gegenüber seinem Partner bestimmt [...] seine Erwartungen und in manchen Fällen auch seine Präferenzen; d. h. diejenigen Elemente, auf die eine Theorie des Vertrauens als rationale Erwartung Vertrauen zurückführen will, sind gar nicht unabhängig vom Vertrauen gegeben.“ (138) Es ist diese Zurückweisung der Voraussetzungen einer Rational-Choice-Theorie, die Lahno zu der Common-Sense-Interpretation des Vertrauens als einer emotionalen Einstellung zurückführt. Was er allerdings nicht aufgibt, ist die Reduktion des Vertrauens auf Kontexte, in denen sich autonome Personen in freier Entscheidung aufeinander einlassen. All jene Kontexte, in denen Vertrauen daraus entsteht, dass Menschen verletzlich für andere sind, ohne sich bewusst für diese Verletzlichkeit zu entscheiden, bleiben damit ausgeschlossen. Entsprechend muss Lahno auch das Vertrauen der Gläubigen in Gott, das Vertrauen in die Sinnhaftigkeit der sozialen Welt und das Vertrauen von Kindern in ihre Eltern von seinem Vertrauensbegriff ausschließen.

Das Überzogene an Lahnos Vertrauensbegriff liegt dort, wo er sich nicht mehr auf eine Handlung oder Interaktion beziehen kann, sondern eine Bewertung des Gegenübers als Person – im Sinne eines umfassenden Vertrauens – fordert. Der Vertrauende, so heißt es, „erlebt die Situation als eine solche, in der es um die Verfolgung geteilter Ziele oder um die Wahrung gemeinsamer Werte geht, und er erlebt seinen Partner als jemanden mit einer entsprechenden Weltsicht.“ (210) Dass eine solch

intensive Verbundenheit tatsächlich in jedem Fall, in dem wir jemandem vertrauen, notwendig ist, darf bezweifelt werden. Oft reicht die Verlässlichkeit, die Lahno vom Vertrauen abgrenzen möchte, für das Vertrauen – in den relevanten Fällen nämlich, in denen wir kooperieren wollen. Ob diese Verlässlichkeit auf geteilten Werten und Zielen beruht, ist dabei in der Regel unerheblich.

Das zeigt sich auch an einem der von Lahno angeführten Beispiele, der Kooperation von Konzernen mit Zulieferfirmen. Hier erliegt der Autor den Beschreibungen der Managementliteratur, die gemeinsame Ziele und das Einschwören auf gemeinsame Werte propagiert. Die Realität der engen Kooperationen dürfte aber eher von den ökonomischen Abhängigkeiten geprägt sein, die eine verlässliche und vertrauensvolle Mitarbeit der Zulieferfirmen garantieren, als vom durch Vertrauen motivierten Ziehen an einem Strang. Eine Interpretation, die Lahno allerdings nicht offen steht, weil er die Abwesenheit von Repressionsdrohungen in den Akten des Vertrauens fordert. Diese Forderung gründet auf der Überlegung, dass eine effektive Repressionsdrohung Vertrauen überflüssig machen würde, da rationale Akteure den Nutzen der Kooperation dem durch die Repression in die Höhe getriebenen Schaden vorzögen. Doch damit schützt er das Kind mit dem Bade aus. Denn obschon im Normalfall der Kooperation ihre repressive Durchsetzung kein Thema ist, kann sie als Option im Hintergrund das entscheidende Element bei der Garantie der Kooperation sein und dadurch Vertrauen überhaupt erst ermöglichen. So bestanden im Fall der – ebenfalls von Lahno zitierten – mittelalterlichen Fernhändler des Maghreb durchaus vertrauensvolle Beziehungen zwischen Partnern in weit voneinander entfernt liegenden Handelszentren. Und gleichzeitig diente die soziale Gemeinschaft der Händler als Kontroll- und Repressionsorgan.

Aus dem Stoff des Buches ließe sich ein sinnvolles Programm entwickeln, was Lahno aber leider nicht konsequent genug tut. Leitfaden hätte die Frage nach der spezifischen Rationalität des Vertrauens sein können. Für diese Frage ist entscheidend, Vertrauen mit Lahno auf Handlungen zu beziehen: Vertrauen ändert sowohl den Vertrauenden als auch die Person, der vertraut wird. Denn Vertrauen induziert Kooperationen. Wie andere emotionale Stimmungen auch ist es selbst schon eine Interpretationsform, die auf andere Weise als die Modelle des expliziten Kalkulierens von Kooperationswahrscheinlichkeiten Abläufe, Nutzen- und Schadenserwartungen vorwegzunehmen in der Lage ist. Stimmungen von Angst, Liebe, Vertrauen usw. wirken nämlich auf Interpretationen wie Ge-

wohnheiten auf Handlungen. Sie wählen aus den Möglichkeiten aus und bestimmen das Wesentliche. In ihnen steckt ein Wissen über Zusammenhänge und Handlungsoptionen, das weder voll expliziert werden muss, noch kann, um wirksam zu sein. Hätte Lahno den Mut besessen, unter dieser Perspektive den Rational-Choice-Ansatz nicht nur zu relativieren, sondern aufzugeben, und hätte er das von ihm gesichtete empirische Material dementsprechend gedeutet, seine Einsicht über den emotionalen Charakter des Vertrauens hätte in einem interessanten Buch münden können.

Christian Schmidt (Leipzig)

Emil Angehrn / Bernard Baertschi (Hgg.), Menschenwürde / La dignité de l'être humain (= Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Bd. 63), Basel: Schwabe 2004, 296 S., ISBN 3-7965-2093-6.

„Die Würde des Menschen war unantastbar“ – unter diesem provokativen Titel beklagte der ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde eine in der jüngeren juristischen Kommentarliteratur sich abzeichnende Tendenz, die Menschenwürde nicht mehr als tragendes Fundament der Rechtsordnung zu begreifen, sondern auf eine positiv-rechtliche Norm neben anderen Normen zu reduzieren und damit möglichen Abwägungen mit anderen Rechtsgütern auszusetzen. Bei der Lektüre des *Jahrbuchs der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* fühlt man sich unwillkürlich an den Aufsatz von Böckenförde erinnert. Zwar enthält der Band auch mehrere Beiträge, die an der Unantastbarkeit der Menschenwürde festhalten und diese als Grund der Menschenrechte und des Rechtsstaats ausweisen. Sie stellen aber lediglich *eine Position unter mehreren anderen* dar. Wenn der Sammelband auch nur halbwegs repräsentativ für die Denkansätze wäre, die in der gegenwärtigen Debatte zur Menschenwürde existieren, müsste man feststellen, dass die Idee der Menschenwürde ihre orientierende, konsensstiftende Kraft verloren hat.

Welchen normativen Status hat die Menschenwürde? Zu dieser Frage werden höchst unterschiedliche Positionen vorgetragen. Während *Jean-Yves Goffi* die Würde als dem Menschsein inhärent versteht und ihr eine unbedingte Geltung zuerkennt (35ff.), geht *Guido Löhrer* davon aus, dass die Menschenwürde durch eine gesellschaftliche „Praxis des Würdigens“ (181) überhaupt erst verliehen wird; jede „Unbedingtheitsrhetorik“ (ebd.) im Zusammenhang der Menschenwürde ist

ihm daher suspekt. Im Gegensatz dazu weist *Peter Schaber* darauf hin, dass die gesellschaftliche Zuerkennung von Menschenwürde, soll sie nicht willkürlich und beliebig sein, einer Begründung bedürfe (96). Er sieht den Grund der Würde in der Fähigkeit des Menschen zur Selbstachtung und bestimmt die Würde als moralischen Anspruch eines jeden Menschen, nicht erniedrigt zu werden (100). Deutlicher noch betont *Georg Lohmann* die Unantastbarkeit der Menschenwürde, „die auch durch ein verbotenes, faktisches Antasten nicht verloren geht, weil der Mensch auch da noch seine Würde behält, wo sie missachtet wird“ (58). *Malte Hossenfelder* hingegen äußert den Verdacht, die Behauptung der unantastbaren Menschenwürde sei nichts anderes als ein „Rettungsanker“, den die Gegner bestimmter Forschungsrichtungen einsetzen, „um ihre Argumentationsnot zu überwinden“ (17). Er plädiert deshalb dafür, den, wie er meint, inhaltlich „windigen“ (21) und außerdem mit starken Emotionen aufgeladenen Begriff der Würde lieber ganz zu vermeiden (32).

Auch hinsichtlich der menschlichen Eigenschaften bzw. Auszeichnungen, an die die Würde geknüpft werden soll, gehen die im Band vertretenen Ansichten weit auseinander. Dazu hier wiederum nur einige Beispiele: Während *Bernard Baertschi* in der Linie Kants die Würde des Menschen von seiner sittlichen Autonomie her versteht (211), stellt *Andreas Brenner* auf die leibgebundene „Authentizität“ des Individuums ab, deren anthropologisch zentraler Stellenwert sich vor allem in der Verletzungssituation – nämlich im Gefühl der Scham – manifestiere (238). In kritischer Weiterführung der Luhmannschen „Leistungstheorie“ der Menschenwürde bestimmt *Kurt Seelmann* die über kommunikative Selbstdarstellung aktiv zu leistende „individualisierbare menschliche Gestalt mit dem ‚eigenen Gesicht‘“ (154) als den Kern der Menschenwürde. Noch einmal anders ist der utilitaristische Ansatz *Raffaele Rodognos*, der die Menschenwürde in den weiten Kontext einer Würde aller Kreaturen stellt, um daraus eine ethische Maxime der Glücksmaximierung abzuleiten (263 ff.).

Dass den – hier nur exemplarisch angesprochenen – unterschiedlichen philosophischen Ansätzen praktische und politische Brisanz innewohnt, zeigt sich vor allem bei der Frage nach dem Kreis der Subjekte von Menschenwürde. Wer zählt zu den Trägern der Menschenwürde? Haben alle Mitglieder der Gattung Mensch Anspruch auf Achtung ihrer Würde? Oder kommt die Menschenwürde nur denjenigen Menschen zu, die einen ausreichenden Grad an Vernunft, Selbstbewusstsein oder Selbstachtung erreicht haben, um als „Personen“

gelten zu können? Wie aber steht es dann um die Würde von Embryonen, geistig Behinderten, Dementen und Komatösen – also solchen Menschen, die die als Voraussetzungen der Personqualität definierten mentalen Leistungen noch nicht erbracht haben, vielleicht nie im vollen Sinne erbringen werden oder aufgrund von Alter und Krankheit nicht mehr erbringen können? Man könnte die Frage nach dem Trägersubjekt der Würde auch anders wenden, nämlich dahingehend, ob nicht möglicherweise auch außermenschlichem Leben Würde zukommt. Bekanntlich hat Peter Singer mit der These Aufsehen erregt, dass die Würde eines gut entwickelten Menschenaffen höher stehe als die Würde eines geistig schwer behinderten Menschen.

Auch zu dieser Frage nach dem Kreis der Subjekte von Menschenwürde enthält der Sammelband ganz unterschiedliche Positionen. So postuliert beispielsweise *Ralf Stoecker*, dass für diejenigen Menschen, die nicht – bzw. nicht mehr – zur Selbstachtung fähig sind, „ein Surrogat für die fehlende Selbstachtung“ (118) geschaffen werden muss, für das die Mitmenschen verantwortlich sind. Auf diese Weise bezieht er geistig Behinderte, Demente und Komatöse solidarisch in den Schutz der Menschenwürde mit ein. Ganz anders die Haltung von *Löhrer*, der Demente und Komatöse als Träger von Menschenwürde ausdrücklich ausschließt (186). Bei der Lektüre der Begründung für diesen Ausschluss stockt einem der Atem. Im „Rahmen einer geteilten Praxis des Brauchens zum Guten“ (185), so Löhrers verschraubte Formulierung, gebe es für gesellschaftlich nutzlose Menschen keinen Raum. „Ohne Würdigung (Praxis) keine Würde. Wer zu nichts gebraucht wird und sich in nichts als nützlich erweist, hat, so die Konsequenz, keine Würde.“ (186) Nicht einmal die von einem Komatösen früher erbrachten Lebensleistungen können nach Löhrer einen Anspruch auf – und sei es nur retrospektiven – Respekt der Würde begründen, weil er gesellschaftliche Wertschätzungen nur an aktueller Nützlichkeit festmacht: „Zur Praxis des Würdigens und zur Vorstellung geteilter Würde gehört der Primat der Aktualität. Gebraucht und entsprechend gewürdigt wird das, was die Gewürdigten im Zusammenleben mit den Würdigenden aktuell sind.“ (ebd.)

Dass auch das vorgeburtliche menschliche Leben unter den Schutz der Menschenwürde fallen sollte, stößt bei den meisten Autoren des Bandes, die sich zu dieser Frage äußern, auf Skepsis oder offene Ablehnung. „Anders als bei anderen Menschen ohne die Fähigkeit zur Selbstachtung, gibt es bei Embryonen keine individuelle Würde, um die man sich kümmern müsste“, heißt es etwa bei

Stoecker (119). Die Diskussion darüber, „ob einem willenlosen Zellklumpen Würde zuzusprechen sei“, wird von *Hossenfelder* mit dem Verdikt der „Lächerlichkeit“ (19) belegt. *Schaber* plädiert dafür, die an sich unentscheidbare Frage, ab wann menschliches Leben unter den Schutz der Würde fallen soll, um der Rechtssicherheit willen am Zeitpunkt der Geburt festzumachen (103). Demgegenüber trägt *Lohmann* in Anknüpfung an Habermas Überlegungen vor, wonach um der Unvertretbarkeit der je eigenen Biographie willen das vorgeburtliche Leben des Menschen vor genetischen Manipulationen bewahrt werden und insofern – zumindest indirekt – am Schutz der Menschenwürde teilhaben muss (72).

Während mehrere Autoren – am deutlichsten *Löhrer* – den Kreis der Subjekte von Menschenwürde so eng ziehen, dass bestimmte Menschen (Embryonen, geistig Behinderte, Komatöse usw.) aus dem Schutz der Würde implizit oder explizit ausgeschlossen werden, kommen im Band auch Stimmen zu Wort, die für einen sehr weiten Würdebegriff plädieren und diesen auf alle Kreaturen (vgl. *Heinz Schott*, 244) ausdehnen wollen. So spricht *Rodogno* auch von der Würde des Hundes, die – wenn auch nicht in gleicher Weise wie die Menschenwürde – ebenfalls zu berücksichtigen sei (287). Die Menschenwürde verliert auf diese Weise ihre kategoriale Sonderstellung und wird zu einem bloßen Unterfall eines geradezu grenzenlosen Würdebegriffs, dessen handlungsleitende Funktion für Ethik und Recht völlig verschwimmt.

Was der Sammelband gebraucht hätte, wäre eine systematische Einführung, die die unterschiedlichen Positionen der Autoren zueinander in Beziehung setzt und in den aktuellen interdisziplinären Kontext der Debatte über die Menschenwürde stellt. Zwar mag man darüber streiten, ob es in jedem Fall Aufgabe der Herausgeber oder einer Redaktion ist, über den Abdruck einzelner Beiträge hinaus den Leserinnen und Lesern Hinweise und Orientierungen zu geben. Bei einem so gewichtigen Thema wie der Menschenwürde, die nicht nur im deutschen Grundgesetz, sondern auch in den einschlägigen UN-Konventionen als Fundament der Menschenrechte anerkannt ist, wäre eine kritische Orientierung durch die Herausgeber allerdings sicherlich wünschenswert gewesen. Außerdem würde man schon gern wissen, was denn überhaupt die Zielsetzung des Bandes ist, welche Leitfragen ihm zugrunde liegen und nach welchen Kriterien die Beiträge eingeworben worden sind. Geht es darum, einen Überblick über maßgebliche Positionen der aktuellen philosophischen Debatte zu geben? Sind die einzelnen Beiträge repräsentativ für bestimmte

Schulrichtungen der Philosophie, oder stehen sie nur je für sich? Wie kommt es, dass in einem Band von immerhin knapp 300 Seiten keine einzige Frau vertreten ist? Warum fehlen Beiträge zum Thema aus feministischer Sicht? Dient der Band auch dem Zweck, das Gespräch mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen – Rechtswissenschaft, Kulturwissenschaften, Biologie, Pädagogik usw. – zu suchen, und wie könnte ein solches Gespräch gelingen? Zu keiner dieser und anderer Fragen, die sich bei der Lektüre aufdrängen, finden sich Erläuterungen. Der Band enthält weder eine sachliche Einleitung noch eine nach thematischen Gesichtspunkten gestaltete Gesamtgliederung. Es gibt auch keinen Ausblick, der in kritischer Würdigung der Beiträge Aufgaben für künftige Forschungen formuliert. Das Editorial beschränkt sich auf dürre technische Erläuterungen und Dank-sagungen. Zum Thema des Bandes enthält es nicht einen einzigen Satz. So bleibt das Jahrbuch leider ein bloßer Sammelband: eine Dokumentation disparater Ansätze aus dem aktuellen fachphilosophischen Diskurs über die Menschenwürde.

Heiner Bielefeldt (Berlin)

Peter Ulrich / Markus Breuer (Hgg.), Wirtschafts-ethik im philosophischen Diskurs. Begründung und „Anwendung“ praktischen Orientierungswissens, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 307 S., ISBN 3-8260-2685-3.

Während das Gesicht der Moralphilosophie von jeher durch bedeutende ethische Theorieentwürfe bestimmt wurde, stellen die so genannten Bereichsethiken ein Phänomen jüngerer Datums dar. Das bedeutet freilich nicht, dass sich bereichsethische Bemühungen heute jenseits der großen Theoriediskussionen vollzögen und unter völliger Absehung etwa von deontologischen, utilitaristischen oder kontraktualistischen Grundlagendebatten stattfänden. Gewiss mag es Ausnahmen geben, in der Regel lässt sich aber ein ‚Applikationsgefälle‘ von allgemeinen Ethiktheorien hin zu bereichsspezifischen Fragen beobachten, so dass die Rede von einer ‚angewandten Ethik‘ durchaus am Platz ist.

Bemerkenswerterweise fügt sich die Idee der integrativen Wirtschaftsethik, die Peter Ulrich und seine Mitarbeiter/innen am St. Galler Institut für Wirtschaftsethik seit geraumer Zeit vertreten, gleich in doppelter Hinsicht nicht in dieses gängige Bild. Obschon die Affinität zur Diskursethik zweifellos konstitutiv für diesen Ansatz ist, bestehen seine Vertreter doch darauf, dass es sich keineswegs um ein klassisches Anwendungsverhältnis

handelt. Sofern dafür genuin diskursethische, genauer gesagt transzendentalpragmatische Gründe geltend gemacht werden, kehrt sich in gewisser Weise sogar die herkömmliche Genealogie um, nach der ein allgemeiner Ethikentwurf bereits mehr oder weniger fertig vorliegen muss, bevor er sich bereichsethisch irgendwie zur Geltung bringen lässt. Im Rahmen der integrativen Wirtschaftsethik wird dagegen der Anspruch erhoben, die Basistheorie im Lichte anwendungsspezifischer Fragen nicht nur zu modifizieren, sondern tatsächlich Grundlagenarbeit zu leisten. Dass sich diese Anstrengungen in verstärktem Maß auf die Frage nach der (Nicht-)Anwendbarkeit der Diskursethik richten, kann kaum überraschen. Schaut man nämlich auf die einschlägigen Entwicklungen innerhalb der Grundlagendebatten, so fällt auf, dass sich dort zur Zeit ganz ähnliche Verschiebungen andeuten. Während die diskursethischen Gründerväter neben dem Moralprinzip noch weitere Anwendungskriterien zuließen – man denke an Apels Ergänzungsprinzip oder an die Unterscheidung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen bei Habermas –, scheint sich bei einigen jüngeren Vertretern die Überzeugung durchzusetzen, dass solche Differenzierungen dem Grundanliegen eher schaden.

Die damit angesprochene ‚lebensweltliche Wendung der Diskursethik‘, die sich momentan sowohl innerhalb der diskursethischen Grundlagendiskussion als auch im Kontext der integrativen Wirtschaftsethik abspielt, bildete den Hintergrund des St. Galler Forschungsgesprächs vom Frühjahr 2003, an dem neben juristischen und theologischen Vertretern vor allem Repräsentanten der zweiten Generation der Diskursethik sowie Wirtschaftsethiker St. Galler und anderer Provenienz teilnahmen. Der vorliegende Band dokumentiert nicht nur die Tagungsbeiträge, sondern bietet – verdienstvollerweise, wie man hinzufügen darf – genaue Transkriptionen der Gesprächsrunden. Wie die Tagung gliedert sich auch das Buch in vier Teile: Auf Überlegungen zur ‚lebensweltlichen Wendung der Diskursethik‘ (13–110) folgt ein Themenkreis zu ihrer wirtschaftsethischen und staatsrechtlichen Orientierungskraft (111–183), ein dritter Abschnitt widmet sich der Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen wirtschaftsethischen Zugängen (185–271), und im abschließenden vierten Teil wird die Frage gestreift, inwiefern sich auf diskursethischer Grundlage interdisziplinäre Zusammenarbeit denken lässt (273–303). Abgesehen vom letzten Abschnitt, der nur einen einzigen Beitrag mit anschließender Diskussion enthält, leiten jeweils drei bis vier Impulsreferate die Themenkrei-

se ein. An ein zusammenfassendes und kommentierendes Koreferat schließen dann die ausführlichen Gesprächsrunden an.

Den Auftakt bildet ein Beitrag von *Holger Burckhart*, in dem dieser die Auffassung vertritt, das Diskurssubjekt konstituiere sich immer schon in moralisch aufgeladenen Anerkennungsprozessen als dialogisches ‚Inter-Subjekt‘. Nur deshalb könne eine ‚strenge Reflexion‘ auf die vielfältigen Vollzüge auch aufzeigen, dass seine Selbstverwirklichung in einer reziproken Anerkennungskultur liege, die ihrerseits diskursiv zu entfalten sei. Im Unterschied zur klassisch diskursethischen Begründungsfigur will Burckhart das transzendental-kritische Apriori also zugunsten lebensweltlich unhintergebarter Anerkennungsverhältnisse aufgeben, denn „[i]m Phänomen der Anerkennung erfahren wir nicht nur Moral überhaupt, sondern ihre Qualitäten“ (26). Aus diesem Grund betrachtet er es auch als wesentliche Aufgabe der Erziehung, die zur Verbesserung von Anerkennungsverhältnissen erforderliche Dialogkompetenz zu vermitteln. *Marcel Niquet* weist in seinem Beitrag auf ein Problem bei der Formulierung des Universalisierungsgrundsatzes U hin, nämlich dass dort die Gültigkeit der Norm von ihrer allgemeinen Befolgung abhängig gemacht werde. Weil diese Voraussetzung keineswegs erfüllt sei, meint Niquet, ähnlich wie schon Apel bei der Einführung des Ergänzungsprinzips E, zwischen der idealen ‚Gültigkeit‘ einer Norm und ihrer realen ‚Befolgungsgültigkeit‘ unterscheiden zu müssen. Zur Gewährleistung der Befolgungsgültigkeit führt Niquet einen so genannten ‚Reziprozitätsparameter‘ ein, durch den die Gegenseitigkeitszumutung nach Maßgabe kontextueller Gegebenheiten eingeschränkt wird. Dies führt schließlich zu einem akteontologischen moralischen Realismus, der die Idee einer allgemeinen Regelanwendung grundsätzlich verwirft. Die vernunftmoralische Normierung diskursiver Macht erklärt *Matthias Kettner* im anschließenden Referat zum Spezifikum der Diskursethik. Unter diskursiver Macht versteht er die Fähigkeit, Gründe für Richtigkeitsüberzeugungen auf argumentativem Weg verändern zu können. Die dazu von der Transzendentalpragmatik explizierten Maßstäbe, die Kettner ‚Moral im Diskurs‘ nennt, geben an, wie der Umgang mit diskursiver Macht zu erfolgen hat, damit von einem moralisch integren Diskurs gesprochen werden kann. Handelt es sich um einen moralischen Diskurs, d. h. sind es moralische Überzeugungen, die einer argumentativen Modifikation unterzogen werden, so resultiert aus der Anwendung bestimmter, von Kettner ausführlich besprochener Parameter eine ‚diskursiv integre Moral‘. Im

Gegensatz zu den anderen Autoren will Kettner am Anwendungsbegriff ausdrücklich festhalten. Anwendung der Diskursethik meint für ihn eine nicht-direktive Beratungspraxis, durch die Kommunikationsprozesse zur Erreichung vorgegebener Praxisziele diskursiv integer gestaltet werden. Obwohl sich diese ersten Impulsreferate nur sporadisch mit wirtschaftsethischen Fragestellungen befassen, deutet sich hier schon ein Problem an, auf das *Ulrich Thielmann* in seinem kritischen Koreferat aufmerksam macht. Bei Niquet stellt sich die Frage, ob die Unterscheidung zwischen idealer Gültigkeit und kontextueller Befolgungsgültigkeit nicht institutionelle Gegebenheiten vorschnell der diskursiven Kritik entzieht und so einen Reflexionsabbruch zugunsten systemisch beschränkter Logiken – etwa der ökonomischen – betreibt. In ähnlicher Weise wird auch bei Kettner nicht ganz einsichtig, ob die Praxisziele, denen die diskursethische Optimierung von Kommunikationsprozessen zu dienen hat, einer ethischen Bewertung überhaupt zugänglich sind.

Den zweiten Themenkreis eröffnet das (inhaltlich eher zum ersten Teil passende) Referat von *Micha H. Werner*. Zunächst gelingt es ihm, einsichtig zu machen, warum es nur ein Moralprinzip geben kann. Gleichzeitig weist er nach, wo Apel und Habermas gegen diese fundamentale Einsicht verstoßen und mit einer Vielfalt von Prinzipien operiert haben, weil sie meinten, unter realen Bedingungen sei die Befolgung moralischer Normen unzumutbar bzw. unverantwortlich. Demgegenüber besteht Werner darauf, dass moralische Richtigkeit Angemessenheit, Zumutbarkeit und Verantwortbarkeit immer schon mit einschließt, weshalb beispielsweise Niquets Unterscheidung zwischen Gültigkeit und Befolgungsgültigkeit unangebracht sei. Für die gesamte Anwendungsproblematik macht er schließlich den Umstand verantwortlich, dass Diskursethiker fast durchgehend davon ausgingen, es seien relativ unspezifische Normen, die diskursiv gerechtfertigt werden müssten. Werner spricht sich jedoch dafür aus, komplexe Maximen zum Gegenstand einer situationsadäquaten Gültigkeitsprüfung zu machen. Insgesamt darf man vermuten, dass Werners maximenethische Variante der Diskursethik jener Auffassung am nächsten kommt, die auch innerhalb des integrativen Ansatzes der Wirtschaftsethik vertreten wird; zumindest scheinen die Überlegungen, die *Thomas Maak* und *Ulrike Knobloch* in den weiteren Koreferaten sowie *Peter Ulrich* in seinem Beitrag anstellen, diese Auffassung zu bestärken. Ulrich spricht sich, wie bereits angedeutet, dezidiert gegen die Anwendbarkeit der Diskursethik aus und besteht darauf,

dass dasjenige, was auf transzendentalpragmatischem Wege freigelegt – nicht unbedingt ‚letztbegründet‘ – werden kann, nichts anderes ist als der *moral point of view* im Sinne einer Einstellung, von der aus konkrete moralische Urteile zu begründen sind. Verhielte es sich anders, müsste die Moral gegen Widerstände, beispielsweise aus der Wirtschaftswelt, strategisch durchgesetzt werden. Das aber würde bedeuten, dass die Gesetze des Marktes als eine zweite, außermoralische Vernunft anerkannt würden, was Ulrich zu Recht als begründungslogischen Unsinn betrachtet. Konsequenterweise sieht er die erste Aufgabe der integrativen Wirtschaftsethik dann auch in einer Kritik der ökonomistischen Rationalitätspräntentionen. „Die kritische Grundlagenreflexion des normativ überhöhten ‚Marktprinzips‘ (Ökonomismuskritik)“, so meint er, „ist schon die spezifische Form des wirtschaftsethischen Praxisbezugs!“ (134) Im Übrigen scheint Ulrich, ähnlich wie schon Burckhart, weitergehende transzendentalpragmatische Grundlagenreflexionen für unnötig zu halten, weil motivierende Moral- und Ethostraditionen in der realen Lebenswelt immer schon wirksam sind.

Die beiden im zweiten und im vierten Themenkreis untergebrachten Beiträge von *Philippe Mastronardi* lassen andeutungsweise erkennen, wie diskursethische Grundeinsichten in interdisziplinären Zusammenhängen furchtbar gemacht und für die Generierung disziplinübergreifender Richtigkeitskriterien in Anspruch genommen werden könnten. Vorsichtig wird man allerdings fragen dürfen, ob Mastronardi die Pointe der transzendentalpragmatischen Begründungsfigur wirklich richtig wiedergibt, wenn er die Diskursethik anderen Fachrichtungen wie etwa der (Staats-)Rechtslehre, der Ökonomik oder Politikwissenschaft als gleichberechtigte Disziplin zur Seite stellen will.

Im Mittelpunkt des dritten Teils stehen schließlich Konzeptionen der Wirtschaftsethik, die dem integrativen Ansatz mehr oder minder kritisch gegenüberstehen. Als erster mahnt *Olaf J. Schumann* konstruktive Vorschläge von Seiten der integrativen Wirtschaftsethik an. Bislang, so meint er, beschränke sie sich auf Ökonomismuskritik, lasse aber kaum erkennen, wie eine ihrer Ansicht nach akzeptable ökonomische Theorie aussehen könnte. Unter Verweis auf Rawls, für den ja in einer pluralistischen Gesellschaft keine umfassende moralische oder religiöse Lehre mehr zur Regelung des Politischen herangezogen werden kann, fordert Schumann ein als ‚konstruktivistisch‘ bezeichnetes Gesellschaftsmodell. Nach diesem – nicht mehr im Sinne einer umfassenden Lehre zu verstehenden – Modell ist die Interdependenz von individuellem

Handeln, sozialer Interaktion und systemischen Prozessen für die Ausarbeitung einer tragfähigen Wirtschaftsethik gleichermaßen wichtig. Die undankbarste Rolle der gesamten Tagung dürfte wohl *Andreas Suchanek* zugefallen sein, musste er doch die wirtschaftsethischen Vorstellungen der Homann-Schule vertreten, die sicher zu den Positionen gerechnet werden darf, die vom integrativen Ansatz regelmäßig am heftigsten attackiert werden. Suchanek plädiert für einen ethischen Dreischritt, bei dem sich konkrete wirtschaftsethische Forderungen erst aus der Zusammenschau von moralischen Grundnormen und empirischen Bedingungen ergeben. Ohne die Berücksichtigung Letzterer drohten ‚normativistische Fehlschlüsse‘ und eine ‚Anmaßung des Sollens‘. Der Adressat dieses Vorwurfs bleibt allerdings unklar. Suchanek jedenfalls vertritt erneut die bekannte These, wonach moralisches Handeln über eine Modifikation der wirtschaftlichen Rahmenordnung, d.h. über die Etablierung von Anreizsystemen zu fördern sei. Seine zentrale methodologische Forderung, nämlich die empirisch-ökonomischen Bedingungen nicht außer Acht zu lassen, wird freilich durch das folgende Referat von *Karl-Heinz Brodbeck* grundsätzlich erschüttert. Anhand zweier Beispiele aus der Zins- und Preistheorie gelingt ihm der Nachweis, dass die Ökonomik zu Unrecht einen quasinaturnwissenschaftlichen Anspruch erhebt. Zu *ex ante* Prognosen, so Brodbeck, sei sie jedenfalls nicht in der Lage. Zum Abschluss des dritten Teils gewährt *Hans-Balz Peter* einen – mit einigen theologischen Ansichten untermalten – Einblick in die Praxis des wertorientierten Dialogs in einer schweizerischen Dienstleistungsorganisation.

Als Fazit wird man festhalten dürfen, dass die Gesprächsrunden mindestens ebenso wie die Referate deutlich gemacht haben, dass der integrative Ansatz der Wirtschaftsethik weder die Auseinandersetzung mit anderen diskursethischen Positionen noch mit kritischen wirtschaftsethischen Entwürfen zu scheuen braucht. Auch wenn die aus den Debatten gestärkt hervorgehende Variante der Diskursethik noch nicht das letzte Wort ist – beispielsweise wird man weiterhin fragen dürfen, ob die Semantik von ‚moralisch ‚gut‘ und ‚böse‘ im Rekurs auf eine lebensweltliche Moral schon hinreichend gedeckt ist oder ob hierzu nicht doch der Verweis auf ein, allerdings eigens zu begründendes, unbedingtes Sollen erforderlich ist; und ebenso wird man fragen dürfen, ob ein handlungsreflexiver Diskurs nicht deontologische, diskursiv dann nicht mehr zu Disposition zu stellende Minima freilegen kann – scheint ihre bereichsethische Entfaltung im

Rahmen der Wirtschaftsethik momentan doch am überzeugendsten zu sein.

Christoph Hübenal (Nijmegen)

Wulf Kellerwessel, Normenbegründung in der Analytischen Ethik. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, 553 S., ISBN 3-8260-2643-8.

Wulf Kellerwessels Habilitationsschrift ist in drei große Teile gegliedert, denen eine Einleitung vorangestellt wurde. Der zugrunde gelegte Begriff der Analytischen Ethik ist weit gefasst. Analytische Ethik ist ein „cluster concept“ (20) ohne scharfe Ränder. Konstitutiv für Analytische Ethik sind, grob gesagt, Unterscheidungskraft und Begründungsstärke. Dieses Verständnis von Analytischer Ethik vermeidet kleinliche Streitigkeiten, wer denn nun ein analytischer Philosoph sei (und wer nicht). Kellerwessel hat eine große Menge an Literatur gründlich und sachkundig verarbeitet. Der Text einschließlich des Fußnotenapparates ist von hoher handwerklicher Qualität. Die Interpretationen der einzelnen Autoren sind mit wenigen Ausnahmen (s. u.) jederzeit nachvollziehbar und an Problemlagen orientiert. Das leitende Interesse Kellerwessels ist systematisch, nicht historisch.

Der erste Teil befasst sich mit nonkognitivistischen Metaethiken, die die Möglichkeit einer rationalen (zufriedenstellenden, überzeugenden, plausiblen, triftigen) Begründung allgemein verbindlicher moralischer Normen bezweifeln oder bestreiten. Der zweite Teil ist mit über 340 Seiten der Hauptteil der Studie. Er untersucht die wesentlichen Begründungsprogramme für Moralnormen in der okzidentalen Moralphilosophie des 20. Jh. Der dritte Teil stellt Kellerwessels eigenes, in der Diskursethik fundiertes Begründungsprogramm vor. Die gesamte Anlage des Buches ist an einer solchen Fundierung interessiert; es wird kein Hehl daraus gemacht, dass eine erfolgreiche (was immer dies genau heißen mag) Begründung moralischer Normen etwas Erstrebenswertes ist. Unter dieser Erkenntnisperspektive sind die Einwände der Skeptiker, Nihilisten, Relativisten und Kontextualisten als Herausforderungen zu betrachten, die es zu widerlegen oder wenigstens zu entkräften gilt. Als Grundlage jedes Begründungsversuches wird eine Konzeption rationaler Argumentation eingeführt, die sich nicht ohne performativen Selbstwiderspruch bestreiten lässt, wie Kellerwessel unter Verweis auf Apel, Kuhlmann und Wandschneider formuliert (47).

Der erste Teil weist überzeugend nach, dass auch die nonkognitivistischen (Meta)Ethiken von kei-

neswegs selbstverständlichen Voraussetzungen ausgehen. Die Versuche von Wittgenstein, Schlick, Stevenson, Quine u. a., Begründungsprogramme bereits auf der metaethischen Ebene als unmöglich oder „undenkbar“ (120) zu widerlegen, sind ihrerseits Einwänden ausgesetzt. Kellerwessel zeigt, dass etliche Nonkognitivisten a) stark reduktionistisch oder „pars pro toto“ argumentieren, b) faktischen mit ethischem Relativismus vermischen, c) notwendige Differenzierungen nicht beachten, d) ein sehr restringiertes Verständnis von Sprachfunktionen und e) teilweise einen eigenwilligen Begriff von Ethik zugrunde legen. Auch folgt aus der Möglichkeit ernsthafter moralischer Konflikte und Dilemmata keineswegs die Unmöglichkeit der Normbegründung (wobei ich zweifle, ob Williams, dem Kellerwessel diesen Fehlschluss vorwirft (114), ihn wirklich begangen hat). Kellerwessels (vernichtende) Kritik am Emotivismus (71 ff.) wurde zwar bereits von Wimmer und Riedinger vorbereitet, aber Kellerwessel fasst die Argumente komprimiert und bündig zusammen. Es lässt sich nicht übersehen, dass sich auf emotivistischer Grundlage keine Dialektik moralischer Rede entwickeln lässt („Dialektik“ hier im Sinne Schleiermachers und Habermas), sondern allenfalls eine an persuasiven Wirkungen orientierte psychologische Rhetorik. Gewiss könnten heutige Emotivisten erwidern, für sie seien die Unterscheidungen zwischen „Dialektik“ und „Rhetorik“, zwischen „faktischer Wirkung“ und „Qualität einer Rechtfertigung“, zwischen „überreden“ und „überzeugen“, zwischen „Gebrauch“ und „Missbrauch“ der Moralsprache, auf die Kellerwessel Wert legt (80 ff.), irrelevant. Sie könnten auch sagen, dass sie sich einfach dagegen entschieden hätten, so zu unterscheiden, wie Kellerwessel unterschieden wissen möchte. Emotivisten müssten dann sämtliche Konsequenzen dieses Nicht-Unterscheiden-Wollens verantworten. Kellerwessel zeigt also, welche ethischen Kosten die Übernahme des Emotivismus mit sich bringt.

Die unverhüllte Parteinahme des Autors für das Anliegen, das Begründungsprogramme verfolgen, prägt die interne Gliederung der Abschnitte des zweiten Teils: Zunächst wird das jeweilige Begründungsprogramm in seiner Grundstruktur vorgestellt, dann werden dessen Schwierigkeiten erörtert und abschließend wird gefragt, ob es den diversen skeptischen und (gruppen)egoistischen Einwänden zu begegnen vermag. Aufgrund dieser Methodik ist der zweite Teil von Kellerwessels Buch zugleich eine Art historischer „Abriss“ der wesentlichen Begründungsprogramme und eine systematische Analyse ihrer Leistungsstärke. Zwei weitere Aspekte tauchen in dem Buch eher am Rande auf:

Es handelt sich um die Fragen, a) ob im Verlauf der diversen Begründungsprogramme Fortschritte erzielt werden (und wenn ja, welche) und ob sich b) möglicherweise einzelne Momente bzw. Komponenten festhalten und zu einer erfolgreichen Meta-Begründung kombinieren ließen.

Kellerwessel unterscheidet *subjektivistische*, *objektivistische* und *intersubjektivistische* Begründungsprogramme: Die ersten beiden Programmatiken werden vergleichsweise kurz behandelt. Subjektivistische Ansätze leiden darunter, dass sie letztlich auf die kontingente Basis einer „persönlichen“ Entscheidung für das Moralisch-Sein oder auf evidente moralische Intuitionen rekurrieren müssen. Der Rekurs auf Kontingentes (so bei Russell, Popper, Mackie) steht für Kellerwessel im Gegensatz zu einer erfolgreichen Begründung. Das Verhältnis von Evidenz und Intuitionen ist zirkulär und lässt keinen Raum für ein geregeltes Argumentationsverfahren (136). Kellerwessel bemängelt am Intuitionismus besonders, dass auf dessen Basis kein Kriterium zu finden ist, um Intuitionen zu unterscheiden und einzustufen (so übrigens auch schon Ott (1997), 217). Die Kritik an Ross (142 ff.) hätte allerdings berücksichtigen müssen, dass Ross kein naiver Intuitionist ist, sondern dass sich für ihn moralische Intuitionen an sozialen Interaktionsformen, Rollenhandeln etc. allererst bilden. Richtig ist, dass Mackie Moralnormen nicht begründen (hierfür hätte er sich affirmativer zu seiner dritten Stufe der Universalisierung positionieren müssen), sondern ein Set von Menschenrechten nur zur Annahme empfehlen kann (166). Die Auseinandersetzung mit subjektivistischen Ansätzen endet mit einem recht harschen, aber begründeten Verdikt: „Fundierungen im einzelnen Subjekt als solchem [sind] als fruchtlose Unternehmungen anzusehen“ (177). Die objektivistischen Ansätze, insbesondere der von Nagel, müssen die vielfältigen ontologischen und epistemischen Probleme in Kauf nehmen, die ein moralischer Realismus mit sich bringt. Nagel, den Kellerwessel als Hauptvertreter des Objektivismus sieht, beging zudem den Fehler, den moralischen Standpunkt als „point of nowhere“ zu konzipieren. Das berechtigte Anliegen, von den Partikularitäten des eigenen Standpunktes zu abstrahieren, führt bei Nagel dazu, dass der moralische Standpunkt mit dem Standpunkt eines idealen neutralen Beobachters fehlidentifiziert wird. Auch Kellerwessels Kritik an „objektiven“ Begründungen ist gut begründet.

Somit bleibt nur noch die Möglichkeit einer intersubjektivistischen Begründungsstrategie offen. Viele Ethiker haben denn auch diesen Weg eingeschlagen. Der Abschnitt 2.3 gliedert sich daher in

16 (!) Unterabschnitte. Die Lektüre lohnt, verlangt aber einen langen Atem. Kellerwessel geht davon aus, dass eine intersubjektive Begründungsstrategie sich auf etwas berufen können muss, was allen (normalen) menschlichen Personen gemeinsam ist. „Eine fundamentale und allgemeine Begründung von Grundnormen [kann] nicht gelingen, wenn die letzte Begründungsbasis nicht *einen allgemeinen* Bezugspunkt darstellt“ (394). Von besonderem Interesse sind daher, vorgreifend gesagt, die Begriffe des moralischen Standpunktes und der Rationalität. Kellerwessel rekonstruiert nun, wie die verschiedenen Möglichkeiten einer intersubjektiven Begründung gleichsam durchgespielt werden, und analysiert die Stärken und Schwachstellen der jeweiligen Begründung. Hier seien nur die jeweiligen Schwachstellen stenogrammatisch aufgelistet: Tugendhats Ethik enthält zu viele voluntaristische Momente, Putnams Ethik gründet sich auf Bedürfnisse und variante „moral images“, die Ansätze von Feigl und Kraft sind zu naturalistisch und teilweise dezisionistisch, Rescher knüpft Moralität zu stark an ein existentialontologisches Konzept von Selbstverwirklichung und an eine bestimmte Definition von Moral, Sellars gelangt nur bis zum Nachweis der Möglichkeit von so genannten „Wir-Intentionen“ und kann, ähnlich wie der Ansatz von Toulmin, Einwänden von Seiten des Gruppenegoismus nicht begegnen. Hare kann das „Fanatiker“-Problem nicht lösen und Gewirth den Übergang von prudentiellen Rechtsansprüchen zu allgemein anerkannten Rechten im Rahmen seiner dialektisch notwendigen Methode nicht vollziehen. Singer, Frankena und Baier liefern zwar wichtige Beiträge zur formalen Analyse des moralischen Standpunktes, aber Singers Verallgemeinerungsargument ist fehlerhaft, Frankena kann die Möglichkeit inhaltlich unterschiedlicher moralischer Standpunkte nicht ausräumen, während Baier wie andere Kontraktualisten vor dem Problem steht, Moralität aus intelligentem Eigennutz herzuleiten.

Von besonderem Interesse sind Ansätze, die ein Konzept von Rationalität miteinbeziehen, insbesondere die Ansätze von Gert und Baier. Diese Ansätze sind einerseits aussichtsreich, da Rationalität der gesuchte allgemeine und nichtkontingente Bezugspunkt sein könnte, andererseits ist Moralität in Rationalität nicht enthalten, denn Rationalität wird zumeist als Zweckrationalität (*sensu* Weber) konzipiert und dient daher immer auch dem klugen und intelligenten Verfolgen eigener Interessen und Ziele. Daher erlauben die meisten Konzepte von Rationalität einen egoistischen Vorbehalt: Es kann im Sinne eines aufgeklärten Eigennutzes klug und verständlich sein, sich in manchen Situationen ge-

gen Forderungen der Moral zu entscheiden. An diesem Punkt muss man kurz innehalten dürfen. Rationalität ist wie Moralität ein präskriptiver Begriff; d.h. Handlungen können entweder unter rationaler oder unter moralischer Perspektive erlaubt, verboten oder geboten sein. Gerts allgemeiner Bezugspunkt stellt nun eine Konzeption rationaler Wünsche dar, von Übeln verschont zu werden. Gert vertritt außerdem einen Begriff von Rationalität, „der dem Selbstinteresse den Vorrang gibt“. Er vermag daher nur zu zeigen, dass es nicht unvernünftig sein muss, Moralnormen zu befolgen. Eine Ethiktheorie, die beweisen wollte, dass unmoralisches Handeln immer auch irrational sei, ist Gert zufolge zum Scheitern verurteilt. Allerdings gilt auch: „Etwas rational erlaubt zu nennen, bedeutet nicht, es gutzuheißen“ (Gert (1983), 75). Daher sind Verstöße gegen Moralnormen trivialerweise moralisch unzulässig, aber Egoisten, die sie begehen, sind eben nicht irrational. Ich weiß nicht, was an dieser Position falsch sein soll. Sie kommt keineswegs dem Nihilismus „sehr weit entgegen“ (370). Folgende Sätze Kellerwessels scheinen eine Fehlinterpretation von Gert zu sein: „Lediglich was rational geboten sei, sei auch moralisch gut“ (363) und „Im Eigeninteresse kann bzw. darf gegen sie [sc. Moralnormen] verstoßen werden“ (373). Kellerwessel hätte darlegen müssen, dass Diskursethiker, die sich hinsichtlich basaler Moralnormen auf Gert beziehen (Habermas (1991), 172 ff.; Ott (2001), 174 ff.), einem gravierenden Missverständnis unterliegen. Die Fußnote 411 auf S. 379 verdeckt dieses Problem eher.

Der letzte Abschnitt dieses Kapitels (2.3.15) behandelt mit Lewis einen nicht gebührend gewürdigten Autor, der auf transzendentalpragmatische Weise Regeln der vernünftigen Argumentation (461), aber keine inhaltlichen Moralnormen begründet. Dieser Schritt von Diskursregeln zu Moralnormen steht also noch aus.

Im dritten Kapitel stellt Kellerwessel seinen eigenen Vorschlag vor. Er macht von den Ergebnissen des zweiten Kapitels allerdings keinen rechten Gebrauch, sondern möchte einige Moralnormen als Präsuppositionen von Diskursregeln begründen, also zeigen, dass zwischen unbestreitbaren Diskursregeln und dem Einhalten inhaltlicher Normen notwendige Beziehungen vorliegen (489). Zwar erbringen auch für Kellerwessel die intersubjektiven Ansätze „eine Vielzahl von Komponenten, die zu einer überzeugenderen Moralbegründung bedeutende Beiträge zu leisten imstande sind“ (473), aber die naheliegende Chance, diese Komponenten unter prozeduralen diskursethischen Prinzipien zu einem einzigen, dann wohl sehr starken Argument

zusammenzuführen, lässt Kellerwessel (leider) ungenutzt. Stattdessen sollen Moralnormen als „diskursichernde und diskurserhaltende Normen“ (489) begründet werden. Der entscheidende und problematische Schritt bei Kellerwessel liegt somit darin, dass beim Übergang von der transzendentalpragmatischen Begründung von Diskursprinzipien und -regeln zur Begründung inhaltlicher Normen die präsuppositionsanalytische Methode beibehalten wird. Dieser Schritt ist zwar nicht falsch, aber auf diesem Wege kann man nur zu relativ mageren Ergebnissen gelangen. Dies gilt auch für Kellerwessel, auch wenn er mehrfach beteuert, sein Ergebnis sei „inhaltlich relativ reich“ (ebd.).

Viele Moralnormen schützen, was Kellerwessel sieht, andere Personen in ihrer geistigen und psychischen Integrität und lassen sich nicht nur als „diskursichernd“ verstehen. Kellerwessel unterscheidet daher folgerichtig zwischen Grundnormen im engeren und im weiteren Sinne. Jene sind präsuppositionsanalytisch aus Diskursregeln gewonnen worden, diese müssten auf andere Weise begründet werden. Auch bleibt offen, welche Verpflichtungen gegenüber „moral patients“ bestehen könnten (498). Wenn man das diskursethische Paradigma beibehält, so kann man in der Tat einige immanente Verbindungen zwischen der „Moral im Diskurs“ (Kettner), die durch Diskursregeln bestimmt wird, und einer diskursviv gerechtfertigten Moral rekonstruieren und gelangt dadurch zu Kellerwessels „Grundnormen im engeren Sinne“. Diese allein wären jedoch eine Unterbestimmung von Moralität. Die unentbehrlichen Grundnormen im weiteren Sinne könnten natürlich im Rückgriff auf das in 2.3 gesammelte Material begründet werden, aber einen entsprechenden Versuch unternimmt Kellerwessel nicht mehr. Kellerwessels Buch stellt ungeachtet dessen einen weiterführenden Beitrag zur Moraltheorie dar. Das reichhaltige Material der intersubjektivistischen Ansätze (Kap. 2.3) bietet eine kundig aufbereitete Bilanzierung der „Vorbedingungen für eine überzeugende Normfundierung“ (44). So gesehen ist das Buch eine Fundgrube für zukünftige Moralbegründungen. Kellerwessels Buch zeigt, dass Fortschritte in der normativen Ethik nicht nur möglich sind, sondern dass solche Fortschritte bereits erzielt worden sind. Es gehört in jede Fachbibliothek.

Literatur:

Gert, B. (1983), *Die moralischen Regeln*, Frankfurt/M.

Habermas, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskurs-ethik*, Frankfurt/M.

Ott, K. (1997), *Ipso Facto*, Frankfurt/M.

- (2001), *Moralbegründungen zur Einführung*, Hamburg.

Konrad Ott (Greifswald)

Jürgen Große, *Aus Langeweile. Aphorismen, Essays*, Leipzig: Edition Erata 2005, 170 S., ISBN 3-934015-67-0.

Des Vf.s Versuche zur Wiederbelebung der philosophischen kleinen Form, insbesondere des Aphorismus, trafen seit dem Band *Aus Zeit und Geschichte* (2000) zunächst vor allem auf das Interesse der Literaturkritik, was sicher auch an der aphoristisch-essayistischen Mischform der Texte lag. Im vorliegenden Werk sind die kürzeren, aphoristischen Passagen klar von längeren Essays getrennt. In ihnen nähert sich der Vf. seinem Gegenstand auf verschiedenen Wegen, vor allem aber indirekt. Die Langeweile bildet ein Standardthema bereits in der europäischen Moralistik des 17./18. Jahrhunderts und im romantischen Weltschmerz, ehe ihr die Existenzphilosophie im 20. Jahrhundert zu philosophischer Dignität verhalf. Daneben fungierte sie aber auch als Metapher für systematische Leerstellen, die Sinnlosigkeitserfahrungen hermeneutisch zugänglich machen. Diese Funktion interessiert den Vf. besonders. In einem Interview mit der Stuttgarter Zeitung im Vorfeld dieses Buches spricht er von Langeweile als „einer Leere, in der vieles Platz“ finde. Das ist der Fokus von Gesellschafts- und Kulturphilosophie, die den essayistischen Abschnitt des dreiteiligen Buches bestimmen. Er bildet eine Art Scharnier zwischen dem 1. und dem 3. Teil, wo der Vf. Reflexionen zur Langeweile-Erfahrung je an der Perspektive der ersten Person Singular und Plural durchspielt.

Einige Voraussetzungen hält der Vf. für so selbstverständlich, dass er sie kaum weiter thematisiert: Selbstverständlich ist Langeweile qua Sinnleeregefühl heute ein Mehrheitsphänomen. Selbstverständlich muss demgegenüber gerade der Nicht-Gelangweilte aus der Defensive sprechen. Das Buch beginnt: „Mein Unglück ist, daß ich mich nicht langweile [...]“ (7) Aus dieser Ohnmachtsposition heraus beschreibt der Vf. die Transformationen, welche die Langeweile-Erfahrung gegenüber dem aristokratischen und dem dandyesken Ennui früherer Jahrhunderte erfahren hat. Repräsentative Arbeit ersetzt in den modernen Gesellschaften des Westens (erst recht des fernen Ostens) repräsentativen Müßiggang. Die aphoristisch-fragmentari-

schen Gedankengänge dazu können hier nicht eigens referiert werden, obwohl sich vor allem in ihnen das Originäre des Zugriffs bekundet. Der essayistische Mittelteil erprobt Ursprungserzählungen, mythische und metaphysische Topoi auf ihre Eignung, heutige Langeweile-Erfahrungen in all ihrer Durchschnittlichkeit zu problematisieren und aufzuhellen. Er beginnt mit einer Art Phänomenologie der Langeweile-Stimmung, wobei in kühner Weise individual- und weltgeschichtlicher Langeweilebefund parallelisiert werden („Die Ankunft der Langeweile“, 57). Die Ursprünge beider verlieren sich im Dunkeln, das langeweilespezifische Zeiterleben nivelliert die Intentionalität von Welt wie subjektiver Erlebniszeit. „Langeweile in der Weltgeschichte“ (64 ff.) führt das auf höherer Stufe der Überlegung weiter, indem nach den Bedingungen ennuigefährdeter Zeitalter gefragt wird. Hier geht Phänomenologie in Ontologie bzw. Geschichtsmetaphysik über. Um *Geschichtsphilosophie* handelt es sich vor allem deshalb nicht, weil den Vf. Denk- und Gefühlsstrukturen mehr interessieren als konkrete Personen oder Gesellschaften. Die real- wie geisteshistorischen Bezüge sind dennoch unübersehbar. Die Hauptdifferenz verläuft fast durchgehend zwischen den alteuropäischen Denk- und Lebenspraktiken der Muße und den modernen Arbeitsgesellschaften, inklusive ihrer staatskapitalistischen Variante. Abschnitte wie „Ein Arbeitshaus“ (84 ff.), „Muße zum Unglück“ oder „Die Natur der arbeitenden Klasse“ (69 ff.) spielen diesbezüglich ironisch mit der Rhetorik liberaler wie sozialistischer Menschheitsbeglückungsprojekte. In beiden findet der Vf. die gleiche Indolenz gegenüber dem Phänomen des Ennui als Schicksal großer Menschenmassen. Die christlich-religiöse Tradition ist einerseits über das Ora et labora (94), andererseits über Parodien der Schöpfungsgeschichte präsent, z.B. durch Inversionen wie diese: „Alles treibt dahin, daß immer weniger immer mehr tun, also am Ende einer alles getan haben wird. So ist es klar wie der Sonnenschein, daß die Schöpfung rückläufig geworden ist, daß der Schöpfer sie selbst zurücknimmt, in einer Weltenflucht, in der ihm alles (vielleicht schon seit Zeiten) zurückfloh, zuflog, zuletzt noch der Stachel aus Adams Ferse.“ (39)

Langeweile wird in Beziehung zu Zeit, Geschichte, vor allem aber zu Arbeits- und Freizeitverhalten interpretiert. So scheint sie als die Wahrheit der bürgerlich-industriellen Welt nunmehr jedermann zugänglich. Im Unterschied zu *Aus Zeit und Geschichte*, das sich in ähnlichen Gedankengängen bewegte, ist der melancholische Unterton verklungen. Der Vf. zielt diesmal auf das Grotteske

oder Burleske seines Themas, wenn er Langeweile als den gegenwärtig schon zugänglichen Ertrag der Utopien – der sozialistischen, liberalen, technokratischen – der industriellen Wachstumsgesellschaften ansetzt. Orient und ehemaliger Ostblock fungieren als bloße Kontrastmittel. Der Vf. behauptet eine globale Komplementarität von Not und Langeweile. Dieses gedankliche Arrangement unterscheidet die Texte von bloßer Kulturkritik oder Stimmungsphilosophie. Der Westen hat nichts anderes als seine Langeweile und den entsprechenden Kummer („Die Freudlosigkeit des Okzidents entschuldigt alles“, 109), dieses Leiden ist somit ernstzunehmen. Der Vf. operiert stark mit Analogien und dialektischen Umschlägen (Fülle – Mangel,

Überarbeitung – Arbeitslosigkeit, lange Zeit – Langeweile u. a. m.). Damit kommt er Frageexpositionen der neomarxistischen Kulturkritik nahe. Das – vermutlich beabsichtigt – Provokative der Gedankengänge liegt aber darin, dass Langeweile sozusagen als Schicksal oder Existenzial der Gegenwart (die nichts als Gegenwart kennen will) fraglos hingenommen wird.

Das alles ist amüsant zu lesen, kommt locker und ohne Fußnoten daher. Lediglich auf Pascal und F. Engels (!) nimmt der Vf. namentlich Bezug. Man langweilt sich keineswegs bei diesen Essays, die sämtlich auf hohem spekulativen Niveau operieren.

Raoul Molina (Berlin)