

BUCHBESPRECHUNGEN

Heinrich Niehues-Pröbsting, Die antike Philosophie. Schrift, Schule, Lebensform, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 2004, 282 S., ISBN 3-596-60106-1.

Mit diesem in der Reihe „Europäische Geschichte“ erschienenen Band legt Heinrich Niehues-Pröbsting eine kompakte Gesamtdarstellung der antiken Philosophie von den Vorsokratikern bis zum spätantiken Neuplatonismus vor. Erklärtes Ziel des Buchs ist es, sich seinem Gegenstand nicht primär in der philosophiehistorisch gewohnten doxographischen Manier zu nähern, sondern sich vor allem den Momenten der antiken Philosophie zu widmen, in denen sich diese distinkt von ihrem neuzeitlichen Pendant unterscheidet, nämlich in den ihr eigentümlichen Formen. Dies ist nun nicht vorrangig ein methodischer Kniff, um die in Anbetracht der Länge der Darstellung enorm anmutende Materialmenge zu bewältigen, sondern Ausdruck eines unten noch näher zu erläuternden Verständnisses von Philosophiegeschichte, das diese nicht in erster Linie als eine Abfolge von Theorien und Systemen begreift.

Der Akzent auf den spezifischen „Formen“ der antiken Philosophie liefert zugleich die Gliederung für den Hauptteil des Buchs, das die antike Philosophie sozusagen dreifach unter dem Aspekt jeweils einer dieser Formen durchläuft, indem sukzessiv die literarischen Formen (I), die schulischen Formen (II) sowie das Konzept der Lebensform (III) dargestellt werden.

(I) In Abgrenzung von der neuzeitlichen Fixierung auf das gedruckte Buch betont Niehues-Pröbsting, dass es in der antiken Philosophie „nicht die eine verbindliche, nicht einmal eine dominante Form“ (43) gegeben hat, was seinen Ausdruck in einer erstaunlichen literarischen Vielfalt fand. In seiner Darstellung dieser literarischen Formen (38–94) betont Niehues-Pröbsting vor allem deren unauflösbaren Zusammenhang mit der mündlichen Lehre, aus deren Eigenheiten heraus dann auch die jeweilige Form zu verstehen sei. Während sich die vorsokratischen Formen (Prosa, Epos, Spruch) aus bereits vorhandenen außerphilosophischen Formen heraus entwickeln, akzentuiert Niehues-Pröbsting die Innovativität des sokratischen bzw. platonischen Dialogs als eines Mediums, das alle Stile und Formen in sich aufsg und in diesem

Prozess die in ihm selbst inhaltlich oft kritisierten Antipoden der Rhetorik und Dichtung letztlich zugleich erfolgreich okkupierte. Der Dialog entwickelte sich in der Folgezeit in höchst unterschiedlicher Richtung: Während die antiken Testimonien den uns nicht überlieferten aristotelischen Dialogen eine verstärkte Tendenz zur Rhetorik nachsagen, entwickelt sich etwa bei den Kynikern in Form der Chrie, der anekdotenartigen Sentenz, eine Art radikal verkürzter Dialog. Das Prinzip der Dialogizität sieht Niehues-Pröbsting selbst in den esoterischen Lehrschriften des Aristoteles (in Form der Einflechtung von selbst gestellten Fragen und Einwänden) und in Plotins *Enneaden* noch am Werk. Für den Hellenismus konstatiert er eine Aneignung und Fortbildung bereits vorhandener klassischer Formen, mit einer gewissen Tendenz zur „Dogmatisierung“ in Gestalt der Handbücher.

(II) Der auch für die literarischen Formen geltend gemachte Vorrang der Mündlichkeit in der antiken Philosophie erfordert eine konsequente Einbeziehung ihrer nicht-schriftlichen Formen, nicht zuletzt ihrer institutionellen Verfasstheit in Gestalt der verschiedenen Schulen (95–141). Die Philosophie findet hierbei nicht nur meist in räumlich lokalisierten Schulen statt (mit der signifikanten Ausnahme des kynischen Wanderlehrertums), sondern bildet auch dementsprechende „Schul“-Richtungen aus. Aus der Konkurrenzsituation von kostenpflichtigem sophistischen und entgeltfreiem sokratischen Unterricht erwuchs dabei als das „Urbild“ der antiken Philosophenschulen die platonische Akademie, deren Novität nach Niehues-Pröbsting letztlich im Zusammenspiel dreier Faktoren gründet: (a) einem konsequent gelebten Gemeinschaftsgedanken, (b) in dessen Mittelpunkt das gemeinsame Leben für die Theorie steht und (c) das gekennzeichnet ist durch die enge Beziehung zwischen Schüler und Lehrer, die einander ein Spiegel für das angestrebte Ziel der Selbsterkenntnis sind. Dabei entwickelt Niehues-Pröbsting die Konturen der platonischen Erziehungskonzeption der Akademie unter anderem im Abgleich mit dem „Konkurrenzunternehmen“ der um 390 v. Chr. gegründeten Rhetorik-Schule des Isokrates. Während sich im aristotelischen Peripatos zwei verschiedene Veranstaltungsformen in Gestalt der für eine breitere Öffentlichkeit bestimmten exoterischen und

den für ein qualifiziertes Fachpublikum gedachten akroamatischen Vorlesungen herausformten, nahmen die hellenistischen Neugründungen einen unterschiedlichen Kurs: Ist Epikurs Garten durch eine enge Gemeinschaftlichkeit und ein weitgehendes Festhalten an den Lehren des Meisters gekennzeichnet, schlägt die Stoa eine dezidiert kosmopolitische Richtung ein, wobei es auch zu verschiedenen inhaltlichen Ausformungen (Ariston vs. Chrysipp) kommt. Die beiden gemeinsame systematische Einteilung des philosophischen Kanons in Physik, Logik und Ethik ist hierbei Vorbote einer in der Spätantike zunehmenden Form der „Verschulung“, in der Niehues-Pröbsting eine Antizipation der mittelalterlichen Scholastik sieht.

(III) „Die literarischen und schulischen Formen der antiken Philosophie sind in ihrem Sinne wesentlich auf das Ziel einer philosophischen Lebensform, auf eine spezifische philosophische Führung und Gestaltung des Lebens bezogen. Die Schule ist ursprünglich und in ihrem Kern immer eine solche Lebensführung [...]“ (142). In dieser Finalisierung der beiden zuvor behandelten Formen auf den von P. Rabbow und P. Hadot so überzeugend dargelegten Anspruch der antiken Philosophie, durch Seelenführung eine gelingende Lebenspraxis zu ermöglichen, sind sich alle antiken Schulen grundsätzlich einig. Die Wahl einer Schule ist deshalb auch zugleich die Wahl einer bestimmten non-konformistischen Lebensweise, deren Ausformungen Niehues-Pröbsting in seinem dritten Teil analysiert (149–219). Diese bei den Pythagoreern (die Niehues-Pröbsting jedoch eher als religiös-politische Reformbewegung denn als philosophische Schule versteht) erstmals in aller Deutlichkeit anzutreffende Idee findet ihre Vertiefung in Platons kritischer Reflexion der verschiedenen Lebensformen (vor allem den auf Macht zielenden der Sophistik bzw. Rhetorik) und seinem Plädoyer für die Philosophie als die einzig richtige und gerechte Lebensführung, für die Sokrates als mimetisches Vorbild dient. Bei Aristoteles kommt es in sukzessiver Absetzung von Platon zur Artikulation des Primats des theoretischen Lebens gegenüber dem politisch-aktiven, was dann in den hellenistischen Philosophenschulen umgekehrt wird: Hier gewinnt die Praxis den Vorrang vor der Theorie, wobei das Glück als Ziel einer philosophischen Lebenskunst zunehmend in Kategorien einer inneren Einstellung des Individuums gegenüber den Wechselfällen des äußeren Lebens gefasst wird. Dementsprechend entwickelt sich ein therapeutisches Verständnis der Philosophie, welche durch geeignete geistige und praktische Übungen die kranke Seele des einzelnen entsprechend disponieren will.

In diese Richtung geht schließlich auch der „gelebte Neuplatonismus“ Plotins, der in seiner asketischen Lebensweise eine vollständige Reinigung und Rückkehr zum Geist als Ziel hat.

Die Klammer für die Darstellung dieser drei Formen bilden Überlegungen von Niehues-Pröbsting zu den Bedingungen für die Entstehung und den Untergang der antiken Philosophie. Für den Beginn macht er neben dem historisch-materiellen Kontext in den ionischen Kolonien und den Voraussetzungen in Sprache und Alphabetschrift vor allem die Schwäche der griechischen Göttermythen als Entstehungsbedingung aus: Eklatante Mängel an Systematisierung und ethischer Verbindlichkeit rufen die Philosophie als Reaktion auf den unzureichenden Mythos auf den Plan (17–37). Der Schlussteil (220–249) verknüpft den Untergang der antiken Philosophie mit dem Aufstieg des Christentums, das als Lebensform in Konkurrenz zur Philosophie tritt: Um diese zu verdrängen, musste das Christentum sie in wesentlichen Funktionen ersetzen, was nicht zuletzt durch eine transformierende Übernahme der entsprechenden Formen erfolgte: So etablierte sich das Christentum als „wahre Philosophie“ (*vera philosophia*). In Absetzung von Dörries These einer bloß äußerlichen „Pseudomorphose“ der Philosophie durch das Christentum stellt Niehues-Pröbsting folgerichtig Clemens von Alexandrien als exemplarischen Vertreter eines Programms der organischen Verbindung von Christentum und Philosophie vor (233–249). An ihm zeigt er brennglasartig die Übernahme der drei antiken Formen: Als Leiter der Katechetenschule in Alexandria entwarf er ein eng mit der mündlichen Lehre in Verbindung stehendes literarisches Werk, das auf einem therapeutischen Verständnis von Erziehung fußte und dessen Zielvorstellung dem Ideal des stoischen Weisen eng verwandt ist.

Niehues-Pröbstings Darstellung hat, bildlich gesprochen, einen Bösewicht und einen Helden. Der geistige Antagonist ist unverkennbar Hegel bzw. dessen Konzeption von Philosophiehistorie, in dem die individuelle Lebenspraxis der Philosophen als „äußerlich und unwesentlich“ hinter eine teleologisch-gesetzmäßig verstandene Systemgeschichte zurücktritt: „Die Geschichte der Philosophie wird auf die der Ideen, Theorien und Begriffe reduziert“ (9). Die in diesem Konzept kulminierende Trennung von Leben und Lehre verschließt jedoch eher den Zugang zu einem antiken Denken, in dem Theorie und Praxis gar nicht ohne weiteres auseinander zu dividieren sind, indem auch dessen zentrale Formen marginalisiert werden. Dies zeigt etwa Hegels Urteil über Diogenes Laertios, der mit

seinen im 3. Jahrhundert n. Chr. verfassten *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* die einzige und vollständig erhalten gebliebene antike Philosophiegeschichte vorgelegt hat: „Er treibt sich mit äußerlich schlechten Anekdoten herum“ (G. W. F. Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, hg. von G. Irritz, Leipzig 1971, 284). Deutlicher kann die Abwertung der Anekdote als Medium der antiken Philosophie sowie ihrer Historiographie kaum formuliert werden.

Der prima facie etwas unerwartete Held von Niehues-Pröbsting ist hingegen Nietzsche, auf dessen Urteile die Darstellung häufig und meist affirmativ rekurriert. Als Beispiele hierfür seien genannt: die Diagnose der „schlecht gedachten Götter“ als Ermöglichungsbedingung für den Aufstieg der Philosophie (34); die Analyse des Fortschreitens der vorsokratischen Philosophie im Medium älterer Formen (46 mit Anm. 57) sowie die „Mischung aller vorhandenen Stile und Formen“ im platonischen Dialog (62f.); das Verständnis des griechischen Lesers als „sublimiertem Hörer“ zur Untermuerung der These von der grundlegenden Oralität der griechischen Philosophie (61); Nietzsches Rede von der auch literarisch zu verstehenden Radikalisierung des Sokratismus bei den Kynikern (70); die Diagnose der nachsokratischen, insbesondere der hellenistischen Philosophie als „individuell-eudämonologisch“ (176) bzw. als Erben des antitragischen Impulses der sokratischen Ethik (180f. u 184); die Deutung des Epikureismus und seines moderaten Glückskonzepts als Reaktion auf tief greifende Erfahrungen von Leid und Schmerz (186); die funktionale Ersetzung der antiken Philosophie als Lebensform durch die christliche Religion (213); Nietzsches berühmte Klassifizierung des Christentums als „Platonismus für's Volk“ (224) aus der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* (wobei Niehues-Pröbsting selbst jedoch am Beispiel von Clemens von Alexandrien eher den Einfluss der Stoiker exemplifiziert).

Diese inhaltlichen Konvergenzen sind nun kein Zufall, sondern vielmehr Ausdruck eines gemeinsamen Grundkonzepts. In einem frühen, letztlich unvollendet gebliebenen Projekt zur „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ wollte Nietzsche das Leben der griechischen Philosophen und die Lebensform zum zentralen Aspekt der Darstellung machen, also in bewusster Abkehr von Hegels Konzeption einer überpersönlichen Ideengeschichte die Aufmerksamkeit gerade auf das Persönliche und die sich darin manifestierenden „Möglichkeiten des Lebens“ lenken (vgl. hierzu 148–153). Da Nietzsche die theoretischen Aussagen der antiken Philosophie als tot bzw. widerlegt betrachtet, geht

es ihm nicht um eine doxographische „Geschichte der Philosophie“, sondern um eine „Geschichte der Philosophen“, in welcher deren „unwiderlegbare“ persönliche Lebenspraxis durch typisierende Anekdoten sichtbar wird. Damit stellt er sich gewissermaßen in die Tradition des von Hegel gescholtenen Diogenes Laertios, dessen Werklektüre wohl eine Art Initialzündung für diesen methodischen Zugang bei Nietzsche bewirkte (vgl. 264, Anm. 235).

Auch wenn Niehues-Pröbsting Nietzsches Deutung der Vorsokratiker als politischer Reformgestalten mit einem Fragezeichen versieht und dem von ihm inaugurierten (und bei Heidegger für die Geschichte der Theorie unter verändertem Akzent fortgeschriebenen) Gedanken, mit Sokrates beginne eine Art „Verdeckung“ der ursprünglichen Lebensweisheit durch ein ethisches „Virtuosentum“, zumindest in evaluativer Sicht nicht folgt, zeigt sich doch oft die methodische Nähe zu diesem Projekt. Das betrifft nicht zuletzt die bevorzugte Quelle der Darstellung, denn Niehues-Pröbsting greift extensiv auf Diogenes Laertios zurück, dessen biographisches und doxographisches Material er ein um's andere Mal höchst Gewinn bringend für die Analyse der antiken Philosophie und ihrer Protagonisten einsetzt. Auf diese Weise verhilft Niehues-Pröbsting etwa der von Hegel und vielen seiner geistigen Nachfolger sowie von den an rein „positivistischen“ Maßstäben historischer Forschung orientierten Wissenschaftlern desavouierten Philosophenanekdote wieder zu ihrem Recht: Ebenso wie der antike Dialog ist die Anekdote ethopoietisch, also Charakter darstellend, und liefert somit eine positive oder negative philosophische Qualifizierung ihres Subjekts, insofern sich hier der Zusammenhang von Leben und Lehre besonders eindringlich zeigt. Nur wer die verschiedenen Funktionen der Anekdote und ihre Aussagekraft für die jeweilige Philosophie als Lebensweise berücksichtigt, vermag nach Niehues-Pröbsting zu einem genuinen Verständnis antiker Philosophie in ihrem Eigenrecht und in ihrer zumindest in jüngerer Zeit wieder durchaus als befruchtend empfundenen Originalität vorzudringen.

Das Werk von Niehues-Pröbsting besticht in toto durch den souveränen und wohl strukturierten Umgang mit der zeitlich und inhaltlich weit verzweigten Materie: Der Durchlauf durch die gesamte antike Philosophie an Hand der drei Formaspekte produziert nicht etwa Redundanzen, sondern macht in sehr anschaulicher Weise organische Entwicklungen innerhalb des jeweiligen Themenfelds deutlich, die bei einer schrittweisen chronologischen Abarbeitung der einzelnen Denker bzw.

Schulen tendenziell aus dem Blick zu geraten drohen. Da Komposition grundsätzlich Selektion bedeutet (was in diesem Fall a fortiori gilt), sind Ausparungen oder kürzere Behandlungen einzelner Autoren bzw. Aspekte natürlich nicht immer zu vermeiden (beispielsweise hätte man gern auch etwas über den von Niehues-Pröbsting nur en passant gestreiften neuplatonischen Schulbetrieb der Spätantike und die Bedeutung des Kommentars als literarischer Form für denselben erfahren), aber das gesamte Panorama ist mit kraftvoller Feder überzeugend gezeichnet. Trotz des akzentuierten Zugangs über die spezifischen Formen kommen dabei auch zentrale doxographische Gehalte (vor allem ethische Fragestellungen im Abschnitt zur antiken Philosophie als Lebensform) zur Sprache, die der Programmatik folgend jeweils in ihrer Rückbindung an bzw. gemäß ihrem Sitz im historischen Leben zur Darstellung gebracht werden. Grundlegende Forschungsergebnisse und rezente Kontroversen, wie etwa die Auseinandersetzung über die ungeschriebene Lehre Platons (vgl. 124–127), werden durchaus thematisiert, ohne sich hier im kleinteiligen Detail zu verlieren. Auf Grund der mit leichter Hand geschriebenen und kompakten Darstellung im Verbund mit der innovativen Perspektivierung ist das Buch deshalb sowohl für interessierte Laien als auch für spezialisierte Fachkollegen mit Gewinn lesbar – auch und gerade für Vertreter einer eher „hegelianischen“ Sichtweise auf die Geschichte der Philosophie.

Jörn Müller (Bonn)

Hellmut Flashar (Hg.), *Ältere Akademie. Aristoteles. Peripatos* (= *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearb. Ausg. hg. von Helmut Holzhey, Die Philosophie der Antike, Bd. 3*), 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Basel / Stuttgart: Schwabe 2004, 747 S., ISBN 3-7965-1998-9.

Im Jahr 1983 bildete der von Hellmut Flashar herausgegebene Band *Ältere Akademie. Aristoteles. Peripatos* den Auftakt des mittlerweile recht weit fortgeschrittenen „Neuen Ueberwegs“. Der „Neue Ueberweg“, der eher eine Neuarbeitung als eine Überarbeitung des „alten“, von Friedrich Ueberweg herausgegebenen Standardwerks darstellt, hat sich zu einem unschätzbaren bio-bibliographischen Hilfsmittel entwickelt. Nach über 20 Jahren schien es den Herausgebern an der Zeit zu sein, den Erstlingsband in einer überarbeiteten Fassung neu aufzulegen (XI). Damit werden sie auch der fortschreitenden Erforschung dieser Ge-

biete gerecht. Die Überarbeitung schlägt sich, ganz oberflächlich betrachtet, auch im Umfang des Bandes nieder: Er ist rund 100 Seiten länger als sein Vorgänger und zudem in einer schmaleren Type gesetzt. Auf die bisherige Kursivierung wichtiger Stichworte und auf Kapitälchen für Eigennamen wurde verzichtet, so dass das Schriftbild jetzt ruhiger wirkt. Dafür sorgen Zwischenüberschriften für eine augenfälligere Gliederung. Im Ganzen ist das Layout wesentlich lesefreundlicher, nur der an eine gedrungene karolingische Minuskel erinnernde griechische Zeichensatz irritiert ein wenig.

Die wichtigste formale Änderung betrifft die Anordnung der Bibliographien. Diese sind nun nicht mehr nach den einzelnen Paragraphen, sondern zusammengefasst am Ende der jeweiligen Kapitel zu finden, so dass nun die gesamte Literatur etwa zur Älteren Akademie an einem Stück zu übersehen ist (130–165). Separate „Primärbibliographien“, die in die Darstellung der einzelnen Philosophen integriert sind, gibt es nur für Aristoteles (183–212) und Theophrast (508–510). Zudem wurde in den Kapitelüberschriften sprachlich abgerundet, so dass es jetzt größtenteils „Leben“ statt „Biographie“, „Lehre“ statt „Doxographie“ und schlicht „Wirkung“ statt „Wirkungsgeschichte“ heißt. In Angleichung an die später erschienenen Bände enthält nun auch dieser Antike-Band ein Sachregister (671–679) und ein griechisches Glossar (667–670), was die thematische Recherche innerhalb des Bandes wesentlich erleichtert.

In dem von Hans Krämer verfassten Kapitel zur Älteren Akademie (1–165 = Kap. 1) sind durchweg die Abschnitte über das (größtenteils ja nicht überlieferte) schriftliche Werk der jeweiligen Platoniker ergänzt worden, die bisher fehlten. Außerdem hat Krämer die Zitierung der Xenokrates-Fragmente von Heinze auf die neue Sammlung von Isnardi Parente umgestellt; die Darstellung der Pseudoplatonica (in der ersten Aufl. 124–128 und 142 f.) ist entfallen, wohl mit Blick auf den (bis jetzt noch nicht erschienenen) Platon-Band. Aus den neueren Forschungsergebnissen hebt Krämer nun, anders als in der ersten Auflage, den „Einfluss der Vorsokratiker [...], insbesondere pythagoreischer Elemente,“ auf die Akademie explizit hervor (12).

Das von Hellmut Flashar verfasste Aristoteles-Kapitel (167–492 = Kap. 2) nimmt den meisten Raum ein. Wie in der ersten Auflage ist es etwa so umfangreich wie die beiden anderen Kapitel zusammen. Gemessen am Umfang der zu berücksichtigenden Forschungsergebnisse fällt es, verglichen mit den anderen Kapiteln, jedoch noch kurz aus.

In den Werkbeschreibungen konzentrieren sich die Änderungen außer einer kleinen Ergänzung zu

den *Magna moralia* (227) und einer kleinen Kürzung in der Darstellung der Schichtenanalyse der *Rhetorik* (236) auf die Fragmente und dort insbesondere auf die Dialoge (261–271). Dort arbeitet Flashar vor allem Ergebnisse ein, die sich im Rahmen der Kommentierung der Fragmente durch ihn selbst und andere und durch die neue Fragmentensammlung von Gigon ergeben haben, von der Flashar jedoch meint, dass ihre „Benutzbarkeit unbeschadet der enormen Leistung durch die hypertrophe Materialfülle und nicht wenige technische Fehler eingeschränkt ist“ (261). Auch die Darstellung der „Lehre des Aristoteles“ (277–387) ist zum größten Teil unverändert aus der ersten Auflage übernommen, aber an über 40 Stellen hat Flashar den alten Text ergänzt oder überarbeitet, um neuere Forschungsergebnisse einzuarbeiten. Besonders geballt sind die Änderungen in der Darstellung der Aristotelischen Logik (277–292), wo sich auf 12 von 16 Seiten erhebliche Änderungen oder Ergänzungen finden, hinsichtlich der Ethik (293–303; Änderungen auf 6 von 11 Seiten), der Biologie (359–370; Änderungen auf 8 von 12 Seiten) und der Psychologie (371–379; Änderungen auf 5 von 9 Seiten). Die in der ersten Auflage noch bei den einzelnen Disziplinen abgehandelten Darstellungen der Wirkungsgeschichte der einzelnen Aristotelischen Lehrstücke sind nun dem Abschnitt über „Die Nachwirkung des Aristoteles“ (388–406) zugeschlagen und leicht überarbeitet bzw. ergänzt worden (395f., 398, 400–402). Für die Einarbeitung der neueren Literatur musste Flashar eine sinnvolle Auswahl treffen, die im Großen und Ganzen konsensfähig sein dürfte, über die im Einzelfall die Meinungen aber auseinander gehen können. So überrascht es, dass der umfangreiche Rhetorik-Kommentar von Rapp (2002) von Flashar nur für das Verhältnis zur „Neuen Rhetorik“ herangezogen wird (402), während er gleich an drei Stellen Verweise auf die nicht gerade neuen Aristoteles-Arbeiten Heideggers einarbeitet (285, 300, 350), obwohl er in seiner Darstellung des Forschungsstandes darauf hinweist, dass durch die veränderte Forschungssituation die jetzt veröffentlichten Aristoteles-Vorlesungen Heideggers „nicht mehr die produktive Kraft zu entfalten“ vermögen, „die damals im Raum der Mündlichkeit von diesen Darlegungen ausging“ (174).

Die Bibliographie (407–492) ist durch die Ergänzung der Neuerscheinungen seit der ersten Auflage kräftig angewachsen. So finden sich jetzt zur praktischen Philosophie und ihren Nachwirkungen 196 Einträge statt 126 in der ersten Auflage, ein Anstieg um mehr als die Hälfte. Natürlich hat ein solches Nachschlagewerk das Schicksal, dass es vom

Zeitpunkt des Erscheinens an zunehmend veraltet. Schwerer wiegt aber, dass trotz des immensen Anwachsens die Aristoteles-Bibliographie leider nicht sehr gründlich ergänzt worden ist. Es gibt kleinere Fehler und seltsame Lücken. Die Topik-Übersetzung von Rapp/Wagner ist nicht „Göttingen 2002“ (191 Nr. 327) erschienen, sondern in Stuttgart im Jahr 2004; hier ist wohl die bloße Buchankündigung ohne nachfolgende Überprüfung in die Bibliographie aufgenommen worden. Zu den seltsamen Lücken gehört, dass von Zekls Organon-Übersetzung nur der Topik-Band aufgenommen worden ist, obwohl die übrigen Bände innerhalb des Berichtszeitraums der Bibliographie erschienen. Noch drastischer fällt ins Auge, dass außer Pakaluks Clarendon-Kommentar zu den Freundschaftsbüchern keine Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* nach 1975 angeführt wird (193). Hier fehlen die Übersetzungen ins Englische von Irwin (1985/1999), Welldon (1987), Chase (1998), Crisp (2000), Broadie/Rowe (2001), Sachs (2002), die kommentierte Textauswahl von Biffle (1990) sowie die griechisch-deutsche Tusculum-Ausgabe von Nickel/Gigon (2001). Insbesondere bei der umfangreichen neueren englischsprachigen Literatur zur Ethik gibt es große Lücken. Die Einführung von Hughes (*Aristotle on Ethics*, 2001) fehlt ebenso wie Monographien von Sherman (*Making Necessity out of Virtue*, 1997), Natali (*The Wisdom of Aristotle*, 2001), Smith (*Revaluing Ethics*, 2001) und Achtenberg (*Cognition of Value*, 2002). Ebenso vermisst man die Sammelbände von Sherman (*Aristotle's Ethics. Critical Essays*, 1991), Sim (*The Crossroads of Norms and Nature*, 1995), Irwin (*Classical Philosophy: Aristotle's Ethics*, 1995), Heinaman (*Aristotle and Moral Realism*, 1995), Everson (*Companion to Ancient Thought: Ethics*, 1998), Cooper (*Reason and Emotion*, 1999) etc. Von Vollständigkeit kann hier also nicht einmal ansatzweise die Rede sein.

Zukünftige Überarbeiter werden sich überlegen müssen, ob sie auch elektronische Textversionen und Hörbücher in die Bibliographie aufnehmen. Für Aristoteles gibt es jetzt schon beides, und zumindest die elektronischen Texte sind für Forschung und Lehre äußerst wichtig. Gut wäre es auch, auf wichtige Hilfsmittel wie die englische Metaphysik-Bibliographie von Radice (443 Nr. 954) deutlicher aufmerksam zu machen. Unter den Forschungsüberblicken wird lediglich auf das italienische Original (443 Nr. 948) verwiesen. Von dort wird der Leser aber nicht zur englischen Fassung weitergeleitet, und der Eintrag der englischen Version verweist auch nicht zurück auf das italienische Original. Dafür findet sich die italienische Version

ein zweites Mal in der Rubrik „Nachwirkung. 20. Jahrhundert“, wo sie etwas deplaziert wirkt und ein Verweis obendrein genügt hätte, der dann die englische Version hätte einschließen können.

Die deutlichste Überarbeitung könnte man für das Kapitel zum Peripatos erwarten, da es nach dem Tode von Fritz Wehrli in Georg Wöhrle und Leonid Zhmud zwei neue Bearbeiter gefunden hat. Doch Wöhrle und Zhmud gehen schonend mit Wehrlis Text um und ändern ihn nur an wenigen Stellen. Ganz neu verfasst und im Umfang verdreifacht ist der Forschungsüberblick zu Theophrast (506 f.). Durch die neue Fragmentensammlung von Forthenbaugh, Huby, Sharples und Guta (die Wehrli in der ersten Auflage nur ankündigen konnte) und viele andere neue Textausgaben steht die Theophrast-Forschung jetzt auf einem ganz neuen Fundament. Die Werkbeschreibung (511–539) wurde nach dieser Fragmentensammlung ganz neu organisiert und vielfach überarbeitet. Da verwundert es, dass die Bearbeiter hinsichtlich der Darstellung der Lehre lediglich einige wenige Änderungen und Ergänzungen für nötig erachteten, die vor allem Theophrasts Nachwirkungen betreffen (541, 554 f., 557). Hatte Wehrli z. B. noch geschrieben, „[d]ie Stoa übernahm Th[eophrast]s Logik“ (1. Aufl., 515), heißt es jetzt: „Der Einfluß Theophrasts auf die Logik der Stoiker dürfte gering gewesen sein“ (554).

So bleiben Wöhrle und Zhmud der Vorlage von Wehrli überwiegend treu, kommen aber an einigen Stellen aufgrund der zwischenzeitlichen Forschungsergebnisse zu abweichenden Aussagen. Neu geschrieben wurden von Wöhrle außer der erwähnten Theophrast-Abschnitte der Abschnitt zu Satyros aus Kallatis und anderen Peripatetikern des 3. und 2. Jahrhunderts v. Chr. (620–626) und von Zhmud die Darstellungen zu Eudemos aus Rhodos und Menon (558–565) sowie der biographische Teil zu Dikaiarchos aus Messene (569; zur Aufgabenteilung zwischen den beiden Bearbeitern vgl. das Vorwort, XI). Herakleides Ponticus wird jetzt nur noch im Akademie-Kapitel behandelt. In der ersten Auflage gab es für ihn sowohl im Akademie- als auch im Peripatos-Kapitel einen Paragraphen, in letzterem wurde insbesondere sein Verhältnis zu Aristoteles behandelt. Diese seltsame Doppelung ist nun entfallen. Ebenfalls entfallen ist die Einleitung „Zum Gesamtwerk“, mit der in der ersten Auflage der Beginn des Erscheinens des „Neuen Ueberwegs“ gewürdigt wurde (1. Aufl., IX–XX).

Die Neuerungen, die aus den Erfahrungen von Herausgeber und Verlag mit der Erarbeitung der zwischenzeitlich erschienenen Bände des „Neuen Ue-

berwegs“ stammen (IX), haben dem Band gut getan und insbesondere die Zusammenlegung der verstreuten Bibliographien und das neue Sachregister haben seine Benutzerfreundlichkeit gesteigert. Sein Repertoire an verlässlichen Sachinformationen und bio-bibliographischen Angaben bleibt unübertroffen, insbesondere hinsichtlich der Darstellungen der Älteren Akademie und des Peripatos. Nur zwei Einschränkungen sind zu machen. Erstens sollte man für die Suche nach neuerer englischsprachiger Literatur auch auf andere Quellen zurückgreifen. Und zweitens wird, wer auf der Suche nach einer Einführung in die Philosophie der behandelten Schulen ist, eher zu solchen Darstellungen greifen, die sich, wie Sharples' Darstellung des Peripatos in der „Routledge History of Philosophy“ (1998), an den behandelten philosophischen Fragen und nicht an isolierten Schulvertretern orientieren.

Ludger Jansen (Rostock)

Hartmut Westermann, *Die Intention des Dichters und die Zwecke der Interpreten. Zu Theorie und Praxis der Dichterauslegung in den platonischen Dialogen (= Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 54), Berlin / New York: Walter de Gruyter 2002, X+334 S., ISBN 3-11-017006-X.*

Obwohl die Studie sich vom Titel her ein scheinbar spezielles Thema zur Aufgabe gestellt hat, zeigt die Lektüre schnell, dass sie in Wirklichkeit – auf der Grundlage der Untersuchung des Umgangs Platons mit der Dichtung – zum zentralen Punkt des Selbstverständnisses und der Selbstrechtfertigung der platonischen Philosophie überhaupt in ihrer Abgrenzung von konkurrierenden Ordnungsstandards des menschlichen Lebens und Erkennens hinführt, etwa Sophistik oder Enthusiasmus. An Interpretation und Gebrauch der Dichtung soll exemplarisch aufgewiesen werden, dass für Platon allein die Philosophie, die wissende Technik des λόγον διδόναι, als Ordnungs- und Erkenntnisstandard aller menschlichen Lebensbereiche und Seinsverhältnisse (Politik, Bildung, Ethik) Bestand haben kann und zur Selbstbegründung in der Lage ist, wovon alle derivativen Geltungen abhängen müssen; jedes Konkurrenzmodell zur Philosophie ist fehlerhaft, unsachlich, widersprüchlich und von bestenfalls eingeschränkter Gültigkeit. Die Arbeit ist bestimmt von einer breiten, manchmal zu Redundanzen im Zitatbereich führenden Einflechtung der Primär- und Sekundärquellen in den Gedankengang, von großem terminologischem Differenzierungsgespür mit daraus resultierender

begrifflicher Genauigkeit und vom Aufweis feins-ter sachlicher Verästelungen. Ausgehend vom *Ion* als fortlaufendem Bezugstext werden die weiteren relevanten Dialoge (vor allem *Phaidros* und *Protagoras*) systematisch verbunden, wobei ein erstaunliches Vertrauen in die Adäquatheit moderner Deutungskategorien herrscht (10–15, 63 f., 81, 199, 288). Einem längeren Vorlauf zu den Gesamteinschätzungen des platonischen Dialogs bei Diogenes Laertios (16–25), Platon selbst (25–30) und Aristoteles¹ (30–46) schließen sich die Hauptteile über Theorie (47–231) und Praxis (233–285) der Interpretation bei Platon an. Den Abschluss bilden Reflexionen zum Status des λόγον διδόναι (287–301). Im ersten Hauptteil liefert Vf. die Grundzüge der Theorie der Interpretation. Zunächst wird ein Idealbild derselben anhand des Entwurfs der Rhapsodik als Technik im *Ion* entworfen (47–95), wovon im Anschluss die bloße Empirik des Sophisten (95–148) sowie der Enthusiasmus (148–231) als Gegenentwürfe abgehoben werden. Zwar weisen Technik und Empirik stets den gleichen Gegenstandsbereich auf, stehen aber in einem Abbildungs- und Konkurrenzverhältnis, in dem nur erstere als unteilbares, universales Können (150 f.) über Wissen verfügt, zum λόγον διδόναι in der Lage ist und das sachlich Beste zu intendieren vermag (54–57). Der echte, wissende Rhapsode müsste daher die διάνοια, die inhaltliche Absicht und den aussagbaren Gedanken, des grundsätzlich interpretationsbedürftigen Dichters rezeptiv-reproduktiv verstehen und in eins unterschiedlichen Hörern (zum jeweils richtigen Zeitpunkt) diskursiv-dialoghaft adäquat vermitteln können, analog dem Dialektiker (58–60, 71–77). Das gegen die Tradition gerichtete Idealbild des Rhapsoden – wie auch des ihm nahestehenden Rhetorikers – überschneidet sich so in weiten Teilen mit dem des philosophischen Denkers schlechthin (85), so dass die Dichtung bereits im *Ion* als der Philosophie unterworfen betrachtet wird und von ihr abhängt. Dichterexegese geht in Philosophie auf. Daran knüpft Vf. seine problematische Hauptthese an, dass eine dem technisch-theoretischen Ideal der die Autorenintention aufweisenden Interpretation entsprechende praktische Umsetzung² prinzipiell unmöglich bleiben muss (78, 94, 146 f., 231), zunächst weil der Urheber eines (satzhaften) Logos in der Regel nicht zur Rechtfertigung anwesend sei (89–91, 265). Der Logos ist laut Vf. notwendig unselbständig, in seiner Kraft zur Bedeutungsaussage restringiert und ständig in unmittelbaren, bloß relativ gültigen Homologien zu rechtfertigen (81–84), was in seiner Deutung der Schriftkritik des *Phaidros* gründet (287–301). Bereits hiergegen ist aber anzumerken, dass Platon auch den Primat des Dialogs oder

das Scheitern von Dialogen inszeniert, ohne dass dies wirklich (immer) der Fall sein müsste; Platons Werk kennt auch gelingende Monologe, z. B. im *Phaidros* oder *Timaios*³. Das Wesen des Dialogs verwirklicht sich nicht primär in Gesprächshandlungen aus Sprechakten, sondern gründet im Wesen des *Denkens* als (innerem) Sprechen, das diese Verfassung aus seiner Übereinstimmung mit den Grundprinzipien des Seins hat, wie der *Sophistes* zeigt. Die Dialogbedingungen und -formen sind so Denkbedingungen und -formen; Vf. zufolge müsste sonach auch jedes Denken sich und seiner Selbstinterpretation zum Teil verschlossen bleiben. Platon wusste jedoch wohl, dass seine Logoi irgendwann ohne ihren Urheber würden auskommen müssen, so dass er an dem zu messen ist, was er tat (Schriften bestimmten Typs verfassen), nicht aus-

¹ Hier wird das Verständnis der Dialoge als literarischer und philosophischer Schriften zugleich von der aristotelischen *Poetik* her nachhaltig plausibel gemacht: Der Ablösung des Metrons durch die Mimesis als Bestimmungskriterium für Dichtung (31) schließt sich der Nachweis an, dass die Dialoge Platons deren Richtlinien folgen, etwa dem Möglichkeitscharakter, der Glaubwürdigkeit und paradigmatischen Exemplarität der Handlung (33–37), dem Ethos und der διάνοια der typisierten Figuren (38–42) oder dem Aufweis eines konkreten Telos in Gestalt des Anreizes zur eigenen philosophischen Tätigkeit durch Irritation und Staunen (42–45). Auf diesem Nachweis der Unterscheidbarkeit, aber Unabtrennbarkeit von inhaltlichen Argumenten und performativen Gesprächshandlungen (als Sprechakten) bei Platon, von philosophischem Inhalt und literarischer Form, baut die Differenzierung von Theorie und Praxis der Interpretation auf (28 f., 46). Das Fehlen Platons als Person in seinen Dialogen ist so übrigens nicht zu rechtfertigen (40), denn er könnte – wie jede Person – so auch sich selbst typisieren, stilisieren, inszenieren und nachahmen, ohne dass seine Texte ihren mimetisch-literarischen Zug verlor.

² Entgegen der These, die Praxis des idealen Rhetorikers sei nicht konkret darstellbar, kann die Pali- nodie des *Phaidros* als Gegenbeispiel angeführt werden.

³ So sind auch die platonischen Mythen in eins Dichtungsproduktion und -exegese, monologisch-makrologisch, doch als Teil des Dialogs mit einer διάνοια, die von diesem her aufzuweisen ist. Sie sind synthetische, aber doxische Gesamtpräsentationen und -reproduktionen der Themen eines Dialogs.

schließlich an dem, was er über die Schrift in seinen Schriften – also selbst schriftlich – kritisch sagen lässt. Was der *Phaidros* ausführt, muss überdies nicht für alle Dialoge gelten, wäre für einen neuen Logos nicht zwingend, auch gemäß dem so betonten Homologie-Konzept.

Überzeugend sind Vf. Darstellungen dessen, wovon die ideale Interpretation abgesetzt wird: Der Rhapsode steht dem Schauspiel nahe (100), sein Tun ist verantwortungslos (101–103). Er ist weder ein Technit noch ein Enthusiast, sondern ein demagogisch-agonal denkender Sophist, der in ständigen Wandlungen unfasslich bleibt und so tut, als hätte er ein Wissen zu verbergen, das er in Wirklichkeit nicht hat (107–120). Die Sophisten als Interpreten wollen laut Vf. gar nicht die *intentio auctoris* erarbeiten, sondern vielmehr eigene Gedanken in die Dichtungen transportieren, um jene mit oder gegen deren Autorität (im Agon) durchzusetzen (121–126, 253, 258, 270, 279), während Sokrates allein die Wahrheit von sachlichen Aussagen zu prüfen gesonnen ist, unabhängig von der (Autorität der) aussagenden Instanz (128–130, 267f.). Damit grenzt er sich sowohl von allegorischen Überinterpretationen mit ihrer Absolutsetzung der *intentio lectoris* (Metrodor von Lampsakos) oder der völligen Außerachtlassung der auktorialen *διάνοια* in der reinen Rezitation (Steimbrotos von Thasos) als auch von der theoretischen Apologetik (Glaukon von Teos) ab (134–143), also vom Gesamtspektrum der sophistisch inspirierten zeitgenössischen Rhapsodik (144f.). Der *Ion* wird – so Vf. – zum Kampf dieser Rhapsodik insgesamt gegen die sokratische Dialektik. Die Philosophie fixiert den Fluchtpunkt von Rhetorik, Dichtung, Rhapsodik, Bildung oder Interpretation, aber auch von Mythos, Inspiration, Religion oder Politik, deren tradierte Bestände entweder destruiert oder auf neuer Basis in die Philosophie (partiell) integriert werden.

Aber auch der *ἐνθουσιασμός* repräsentiert für Vf. ein problematisches Modell der Herkunfts- und Legitimationsbestimmung von Dichtung resp. ihrer Deutung. Denn dieser Zustand lässt sich einerseits nur vortäuschen (153), ist andererseits aber durch das Ergriffensein vom Göttlichen realiter und in Sokrates' Ausschaltung von Mittelzuständen vom Verlust des eigenen Verstandes gekennzeichnet (154–162). Der enthusiastische Dichter ist ein passives, ohne eigenes Zutun erwähltes, zur Rechtfertigung seiner (oft in sich widersprüchlichen) Aussagen und Werke unfähiges Werkzeug Gottes (167–169, 191–193, 212); dagegen darf der Interpret als Adressat – entgegen dem Bild vom Magnetstein – kein vernunftloser Enthusiast sein

(170f., 199). Der Vernunft (als dem Wesen des Menschen) beraubt zu sein, macht das höchste philosophische Ideal der Anähnlichung an Gott durch die Denktätigkeit zunichte (175–181). Autonomie, *νοῦς*, *ἐπιστήμη* und *λόγον διδόναι* bilden einen unauflösbaren Konnex, der dem Enthusiasten fehlt (185f., 215, 256, 289). Damit bestätigt Vf. eindrucksvoll die Sokrates-Platon-Deutung Nietzsches⁴: Nur Vernunft, Dialog und Erkenntnis bleiben in Geltung, und was von Enthusiasmus oder Dichtung bleibt, wird in Philosophie transformiert und aufgelöst. Auch die Konzepte des Propheten im *Timaios* und des Exegeten in den *Nomoi* bieten nur eine arbeitsteilige Ingebrauchnahme der enthusiastischen Seher bzw. Priester, insofern erstere die Äußerungen letzterer notwendig erst vernunftgemäß deuten, konkretisieren und situativ anwenden müssen (195–215). Allein der philosophische Enthusiasmus im *Phaidros* ist weder menschlich-pathologisch-vernunftlos noch göttlich-vernunftberaubt, sondern vernünftig *und* auf die erkenntnishafte Verähnlichung mit den Göttern ausgerichtet (224–227). Platon entwickelt – so ist nach den Explikationen des Vf. zu schließen – eine Art *λέγεται πολλαχῶς* des Enthusiasmus, das dessen Selektion, Destruktion und Integration ermöglicht; der philosophisch-erotische Enthusiasmus ist die einzige gottgegebene, gute, rechtfertigungsfähige und vernunftthafte Form desselben. Hatten die sophistischen Exegeten mithin zuviel eigene *διάνοια*, so haben die unphilosophischen Enthusiasten gar keine (229).

Soll eine der Interpretationstheorie entsprechende Praxis unmöglich sein, so ist nach Vf. zu klären, warum Sokrates in den Dialogen selbst Dichterexegese betreibt, welcher Art diese ist und welche Funktion sie ausüben soll, was vor allem an der Simonides-Auslegung im *Protagoras* vollzogen wird (233–268). Hat die *διάνοια* (eines Dichters) grundsätzlich wahrheitswertdifferente Aussageform (242), so muss sie im Dialog einer kritischen Sachprüfung offenstehen, was Protagoras immer für möglich, Sokrates aber im speziellen Fall der Dichterauslegung (laut Vf.) für unmöglich hält (243). Es ist aber demgegenüber nicht einsichtig, warum gerade die Dichterexegese den Ausnahmefall des Dialogs bilden soll, denn grundsätzlich sind *alles* Gesagte und *jede* mögliche Äußerung, egal in

⁴ Vgl. F. Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, hg. von K. Schlechta, Darmstadt 1997, Bd. I, 85f., 99; II, 953; III, 772. – Anders ist nur die Wertung dieser Dialektik als Wende des griechischen Geistes zu Dekadenz und Instinktverlust.

welcher Form, auslegungsbedürftig und -fähig sowie missdeutbar und in ihren Wirkungen unkontrollierbar (nicht nur die schriftliche, wie Vf. 290–293 zeigen will), ohne dass eine Erschließbarkeit in Wissen unmöglich wäre. Keine Wahrheit, die sich im Gespräch ergibt, ist absolut, auch die der Deutung einer Dichtung nicht, aber das heißt keineswegs, dass jede Interpretation beliebig und ohne epistemischen Wert bliebe; selbst ihre Mangelformen besitzen (wie diejenigen der Erkenntnis) unabdingbaren philosophischen Sinn. Ist Deutung unsinnig, dann ist kein satzhaftes Wissen vermittelbar, auch kein philosophisches; folgerichtig soll dies für Vf. auch gar nicht Platons Absicht sein (300), was aber völlig am Wesen der Spätdialoge vorbeigeht (vgl. 116f.). Der Ansatz der Frühdialoge wird vom Vf. verabsolutiert, denn die These von der praktischen Unmöglichkeit, die *διάνοια* eines Dichters zu gewinnen, die sich schon am Primat des (unlösbaren) „Was wird gesagt?“ vor dem „Ist das Gesagte wahr?“ dokumentieren soll (245f.), beweist eine auffällige Nähe zu den frühen *τι ἔστιν*-Fragen – in deren Zeit auch der *Ion* gehört –, die die Schwierigkeit der inhaltlichen Bestimmung von Ideen aufweisen, ohne Platons letztes Wort zu sein. Soll jede dialektische Dichterauslegung dialektisch-brachylogischen Charakter haben, um den Anspruch auf Wissen erheben zu können (255f.), so wird die Tatsache missachtet, dass jedes Wissen im Dialog erst zu *entwickeln* ist, aus Meinungen hervorgeht, weshalb auch die *διάνοια* gradhaft, doxisch und epistemisch realisierbar ist; keinesfalls ist jede Interpretationspraxis (wie Vf. meint) *eo ipso* als sophistisch stigmatisiert (259). Wenn die *intentio auctoris* zum leeren Ideal wird, ist nicht erklärt, warum dies nur bei der Dichtung der Fall sein soll; Philosophen jedenfalls scheinen für Platon adäquat verstehbar und kritisierbar zu sein, etwa Parmenides im *Sophistes*. Zieht Sokrates den an der *intentio lectoris* orientierten Gebrauch von Dichtung – etwa als Thesenlieferantin (274–277) – ihrer auf die *intentio auctoris* zielenden Interpretation vor (280–285), so sagt dies nicht, dass sie unsinnig ist. Der Primat des Gebrauch (auch hier in Affinität zum Ideenproblem) hebt die Legitimität inhaltlicher Bestimmungen nicht auf.

Besonders interessant sind die Ausführungen des Schlusskapitels. Dort wird die Unmöglichkeit adäquater praktischer Deutungen vom Vf. auf die Schrift schlechthin ausgedehnt, die zum *λόγον διδόναι* und damit auch zum Wissen(-stransport) unfähig sei (287–292). Platon gäbe sonach – indem er schriebe und Sokrates' Schriftkritik teilte – mit seinen Dialogen den Anspruch auf Wissen auf und hätte in ihnen keine konkreten inhaltlichen Wis-

sens(-vermittlungs-)intentionen gehabt: Es bliebe nur das direkte, mündliche, philosophische Gespräch als Residuum jedweden (stets vorläufigen) Wissenserwerbs übrig. Die Interpretation wird zum hermeneutischen Danaidenfass, und alles versinkt im großen Meer der Schriftkritik. Niemand der schriebe, würde je verstanden, sondern allein gebraucht. Weder sind aber die scharfe Dualität bzw. das Abgrenzungskriterium von *intentio auctoris* und *intentio lectoris* evident noch ist klar, warum sie als Stufen der Interpretation laut Vf. prinzipiell unvereinbar sein müssen (294); ebenso bleibt offen, worin die Einheit einer Intention besteht, in einem Autor insgesamt, einem Werk, einem Werkteil, einem Satz oder einem Zeitpunkt, oder ob es propositionale und nichtpropositionale Intentionen geben kann. Insgesamt bietet Westermans Buch aber viele bedenkenswerte Einsichten und Beobachtungen, die die Lektüre – bei aller Anfechtbarkeit vieler Thesen – gewinnbringend und wünschenswert erscheinen lassen.

Dirk Cürsgen (Bochum)

Pascal Gläser, *Zurechnung bei Thomas von Aquin. Eine historisch-systematische Untersuchung mit Bezug auf das aktuelle deutsche Strafrecht* (= *Symposion*, Bd. 124), Freiburg / München: Alber 2005, 221 S., ISBN 3-495-48151-6.

Einige aus dem deutschen Strafrecht bekannte Zurechnungsfiguren als Leitbild benutzend, unternimmt Pascal Gläser es in seiner Publikation *Zurechnung bei Thomas von Aquin. Eine historisch-systematische Untersuchung mit Bezug auf das aktuelle deutsche Strafrecht*, die im Werk von Thomas von Aquin verstreut und oftmals nur beiläufig erwähnten Prinzipien der (ethischen) Zurechnung zusammenzutragen und systematisch einzuordnen. Die strafrechtlichen Zurechnungslehren dienen ihm hierbei weniger als Vergleichsgegenstand denn als Hintergrund, von dem aus er – wo und soweit möglich – seine Fragen an Thomas formulieren kann. Neben einer Rekonstruktion der thomanischen Lehren geht es Gläser dabei auch um die Frage, ob es Anknüpfungspunkte für die aktuelle Diskussion gibt. Insbesondere die in neuerer Zeit in der Strafrechtswissenschaft verfolgbare Debatte um die Zurechenbarkeit von Trunkenheitstaten und die in diesem Zusammenhang geführte Diskussion um die so genannte *actio libera in causa* (a.l.i.c.) ist für Gläser Anlass, Thomas von Aquin auf Voraussetzungen, Kriterien und Kategorien seiner Zurechnungslehre insgesamt zu befragen.

Denn Thomas von Aquin soll der Begründer dieser Rechtsfigur sein.¹

Gläfers Untersuchung füllt eine Lücke, die zwischen zahlreichen und umfassenden Arbeiten zu Thomas' Naturrechts- und/oder Tugendlehre einerseits und seiner Handlungstheorie andererseits dadurch entstanden ist, dass das Hauptaugenmerk besonders in jüngerer Zeit mehr auf den handlungstheoretischen Voraussetzungen der Normkonstitution und damit auf der ethischen Begründung von Normativität lag, die komplementäre Seite der Zurechnung hingegen weniger im Blickpunkt des Interesses stand. Allenfalls am Rande wird die Zurechnungslehre in den wichtigsten Monographien der letzten zehn Jahre zur praktischen Philosophie des Thomas behandelt.² Demgegenüber gibt es lediglich eine – bereits ältere – Untersuchung zur Zurechnungslehre des Aquinaten.³ Gläser widmet sich in seiner informativen, wohl fundierten Arbeit damit einem Thema, das eine bisher vernachlässigte Seite sowohl der Moralphilosophie als auch der Handlungstheorie von Thomas darstellt.

Ertrag einer vorangestellten Untersuchung zur Verwendung des Wortes „imputare“ im Werk des Thomas ist die Festlegung einer vierstelligen Zurechnungs-Relation: Wer rechnet wem was nach welchen Kriterien zu? Gläser präzisiert anhand dieser Relation den Bereich der ethischen Zurechnung als Handlungs- im Gegensatz zu gegenständlicher Zurechnung. Zudem ist die ethische Zurechnung als im Feld des „voluntarium“ angesiedelte von der rein faktischen, auf Kausalzusammenhänge beschränkten Zurechnung abzugrenzen. Letztere Klassifizierung ist terminologisch nicht ganz eindeutig: Denn wenn faktische Zurechnung eine Untergruppe der „Handlungszurechnung“ ist, so umfasst deren Zurechnungsobjekt nicht nur die von Thomas „menschliche Handlungen“ im Vollsinne genannten Akte. Diese nämlich sind – wie auch Gläser selbst insbesondere in seinem fünften Kapitel ausführlich darlegt – immer von Wille und Vernunft getragen, was in Gläfers Terminologie nur den Zurechnungsobjekten der „ethischen Zurechnung“ entspricht. Die hier vorgenommene Charakterisierung der ethischen Zurechnung zeichnet den weiteren Gang der Untersuchung vor: Es folgt eine Analyse des „voluntarium“ nach Thomas, in der Gläser das Zusammenwirken von Wille und Intellekt als Grundlage der menschlichen Handlung darstellt.

Im folgenden vierten Kapitel stellt Gläser nun Kriterien einer Zurechnungslehre bei Thomas von Aquin zusammen. Aus den Grundlagen der Zurechnung, der Herrschaft über die Tat durch Ver-

nunft und Wille, ergeben sich auch deren Einschränkungen bei Einfluss von Zwang, Emotionen und Unwissenheit. Auffällig ist hierbei, dass die Zurechnungskriterien, die Thomas laut Gläser verwendet, hauptsächlich solche der subjektiven Zurechnung zu sein scheinen, was von Gläser allerdings nicht begründet oder kommentiert wird. Als besonders wichtig für den Fortgang der Untersuchung erweisen sich die Kategorien der „ignorantia affectata“ und des „voluntarium secundum suam causam“, die Gläser später mit vorsätzlicher und fahrlässiger a.l.i.c. identifizieren wird. Als offensichtlich inkonsistent bezeichnet Gläser dann, dass Thomas auch solche Taten voll zurechnet, die zwar in Unwissenheit um die aktuellen Tatumstände ausgeführt werden, aber vom Täter auch bei vollem Wissen gleichwohl ausgeführt worden wären (86 f.). Hier könnte man Gläser fragen, ob nicht das von ihm formulierte Zurechnungskriterium „aktuelle Unwissenheit über Tatumstände entlastet“ unvollständig ist und nach Thomas eigentlich lauten müsste „entscheidungserhebliche aktuelle Unwissenheit über Tatumstände entlastet“. Mit der Doktrin der „ignorantia affectata“ wäre das gut vereinbar, und die scheinbare Inkonsistenz ließe sich auflösen: Bei der „ignorantia affectata“ beseitigt der Handelnde bewusst die Möglichkeit, von zu erwerbendem Wissen von der Handlungsausführung abgehalten zu werden. Beispiel des Thomas ist der Sünder, der sich nicht über die Gebote der Moral informiert, um nicht vom weiteren Sündigen abgehalten zu werden. Auf die Willentlichkeit des Nichtwissens kommt es hier doch nur deshalb an, weil das Wissen das spätere Sündigen hätte verhindern können. Vollständig erklärt ist die aus Nichtwissen resultierende sündhafte Handlung daher erst, wenn auch die Gründe für das Nichtvorhandensein allen relevanten Wissens genannt sind, nur deshalb stellt sich die Frage nach der Willentlichkeit des Nichtwissens. Wenn es somit bei der „ignorantia affectata“ entscheidend darauf ankommt, ob ein Wissen Hindernis der Tatausführung hätte werden können, dann ist die Zurechnung auch in den von Gläser als inkonsistent bezeichneten Fällen konsequent. Denn zur Erklärung der Handlung kann – wie Thomas ausführt – das Nichtwissen in den genannten Fällen gerade nicht gehören: Sein

¹ Vgl. Paeffgen (1985), 515.

² So z.B. bei Theron (2002), Flannery (2001), De Bertolis (2000), Lippert (2000), Bormann (1999), Brock (1998), Lisska (1996), Schröer (1995) sowie Rhonheimer (1994).

³ Lipp (1950).

Vorliegen oder Nichtvorliegen ist für die Entscheidung zur Handlungsausführung irrelevant. Damit ist aber das aktuell vorhandene Wissen selbst hinreichende Erklärung („causa“) für die Ausführung der Handlung und die Handlung somit willentlich und voll zurechenbar.

Eine Bewertung der erarbeiteten Zurechnungssystematik des Thomas, die ihre Aktualität aufzuweisen versucht, ist Gegenstand der beiden folgenden Kapitel 5 und 6. Gläser hebt zunächst hervor, dass Thomas verschiedene Bezugssysteme für die Zurechnung unterscheidet. Nicht nur faktische und ethische Handlungszurechnung sind voneinander abzugrenzen, sondern auch innerhalb der ethischen Zurechnung lässt sich eine moralische von einer rechtlichen und einer theologischen Zurechnung unterscheiden. Hierfür sprechen einerseits die jeweils zu unterscheidenden Zurechnungsinstanzen (nach Gläser: der Akteur selbst, die staatliche Autorität, Gott), andererseits auch die verschiedenen *lex*-Begriffe (*lex naturalis*, *lex humana*, *lex divina*). Zentrale These Gläasers ist nun, dass die Zurechnungslehre des Thomas von Aquin aufgrund ihrer Kompatibilität mit verschiedenen Bezugssystemen auch in andere historische und kulturelle Kontexte übertragbar und somit von großer Aktualität sei.

Diese Aktualität versucht Gläser auch anhand des Anwendungsfalles der vorsätzlichen a.l.i.c. zu zeigen. Bei dieser Fallkonstellation begeht jemand im Zustand der Schuldunfähigkeit Unrecht, was nach § 20 StGB die Strafbarkeit ausschließt, wobei er sich aber schuldhaft in den Zustand der Schuldunfähigkeit versetzt hat (etwa durch Betrinken), um dann unter Ausnutzung seines strafbarkeitsausschließenden Zustandes Unrecht zu verwirklichen. Mit der Rechtsfigur der a.l.i.c. wird versucht, die Zurechenbarkeit trotz der Schuldunfähigkeit bei Ausführung der Tat zu begründen. Kann man Thomas tatsächlich – wie teilweise in der Strafrechtswissenschaft behauptet – als Begründer der a.l.i.c. ansehen? Gläser unterstreicht, dass inhaltlich schon bei Thomas alle Voraussetzungen der Zurechnung in solchen Fällen genannt werden, weist aber auch darauf hin, dass Thomas seine Ausführungen auf Vorläufer in der Kanonistik stützen konnte und Elemente der aristotelischen Zurechnungslehre übernommen habe. Gleichwohl konstatiert er eine „fundamentale Eigenleistung“ des Thomas, die mit dem Kriterium der Willentlichkeit gerade der Defekttat über die von Aristoteles propagierte „Erfolgshaftung“, die auf die Willentlichkeit lediglich der vorausgehenden Tat des Sich-Betrinkens abgestellt habe, entscheidend hinausginge. Gläser regt an, die Position des Thomas in die aktuelle strafrechts-

wissenschaftliche Debatte einzubringen, weist in seiner abschließenden Würdigung aber selbst einschränkend darauf hin, dass die „Willentlichkeit“ als hauptsächlichliches Zurechnungskriterium im Strafrecht durch das Schuldprinzip ersetzt worden sei.

Neben aller Anerkennung, die Gläser für diese grundlegende Erstellung einer Zurechnungssystematik bei Thomas auch wegen ihres hohen Maßes an Differenziertheit ganz ohne Zweifel gebührt, bleibt sachlich ein Einwand bestehen: Zwar stellt Gläser dar, dass die Spezifizierung einer konkreten Handlung anhand ihres Verhältnisses zum Maß der Vernunft erfolgt, und nennt diese Ausdifferenzierung in Handlungsarten durch eine besondere Beziehung zum Vernünftigen unter Bezugnahme auf die Untersuchung von Nisters (1992) „Spezialrepugnanz“ (133); andererseits geht er jedoch von verschiedenen Bezugssystemen der Zurechnung, namentlich von moralischer, rechtlicher und theologischer Zurechnung aus, die nach unterschiedlichen Kriterien und Kategorien erfolge. Offen bleibt hierbei, wie es Handlungsarten geben kann, die so konzipiert sind, dass sie solche Bezugssysteme transzendieren; denn die Ansicht, dass man Handlungen „an sich selbst“ betrachten und nachfolgend mit einer Bewertung belegen könne (die dann dem jeweiligen Bezugssystem entsprechen würde), lehnt Gläser eindeutig – und meines Erachtens zutreffend – als nicht-thomanisch ab (133 ff.). Die These Gläasers, dass sich die thomanische Zurechnungslehre „durch die aufgezeigte Differenzierung zwischen Zurechnungskategorien und -voraussetzungen und entsprechenden Bezugssystemen [...] auch in andere zeitliche und kulturelle Kontexte übertragen“ (165) ließe, bleibt damit in zweifacher Hinsicht zu undifferenziert:

1) Übertragen kann man diese Lehre offenbar nur auf solche Zurechnungssysteme, die für sich in Anspruch nehmen, durch ihre normativen Vorgaben die für sie relevanten Handlungen auszuwählen und zu spezifizieren. Mit Blick auf das Strafrecht heißt das, dass der von Gläser unternommene Vergleich nur auf strafrechtliche Zurechnungslehren zutrifft, die entweder die Kategorie der „vor(straf-)rechtlichen Handlung“ nicht kennen oder ausdrücklich eine Vermittlung von moralischen, rechtlichen und spezifisch strafrechtlichen Kategorien leisten. Nicht vergleichbar sind strafrechtliche Ansätze, die die Kategorie „Handlung“ als der strafrechtlichen Zurechnung vorgelagert und von ihr unabhängig bestimmen. Auf einer grundsätzlicheren Ebene könnte man darüber hinaus fragen, ob nicht eine Vergleichbarkeit von Zurechnungskriterien strenggenommen nur bei

Vergleichbarkeit auch der Normkonstitution gegeben sein kann – denn jedenfalls bei Thomas sind Zurechnung und Normkonstitution komplementär.

2) Die Tragweite der thomanischen These, dass nur die als gut oder böse beschriebene Handlung adäquat als menschliche Handlung beschrieben sei, wird von Gläser nicht vollständig ermessens, wenn er Handlungen, die rechtlich relevant sind, von Handlungen, die moralisch relevant sind, und von Handlungen, die theologisch relevant sind, unterscheidet, ohne diese Gruppen untereinander zu vermitteln. Der vage Hinweis, dass es „unbeschadet dessen [sc. dass moralische und rechtliche Normen sowohl identisch als auch divergierend sein können] natürlich auch eine Interdependenz zwischen rechtlichen und moralischen Normen“ gebe (164), beantwortet noch nicht die Frage, wie eine Handlungsart konstituiert wird, die die Wertung „gut“ oder „böse“ beinhaltet und doch auf unterschiedliche Wertungskontexte übertragbar sein soll. Der Verweis darauf, dass Thomas diese Interdependenz „so explizit noch nicht thematisiert“ habe (ebd.), kann angesichts des Befundes, dass sich diese Frage aus Gläasers Thomas-Auslegung direkt ergibt, nicht recht befriedigen. Eine Darstellung des Verhältnisses von rechtlicher, moralischer und theologischer Bewertung bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der allen drei Systemen zugrundeliegenden Handlungsarten wäre deshalb mit Blick auf das Desiderat einer kohärenten Thomas-Interpretation wünschenswert gewesen.

Die Behauptung Gläasers, dass man zwischen allgemeingültigen Stufen und Voraussetzungen der Zurechnung und kulturabhängigen Bezugssystemen bei Thomas unterscheiden könne, setzt daher voraus, dass die von Thomas entworfenen universellen Handlungsarten mit unterschiedlichen Bezugssystemen kompatibel sind. Wieso dies nach Thomas der Fall ist, möchte man Gläser zur Untermauerung seiner These nach der Lektüre seiner Erarbeitung einer thomanischen Zurechnungslehre noch fragen. Warum gelten zum Beispiel die subjektiven Zurechnungskriterien – von Gläser den *quaestiones* über die Sünde entnommen – auch für rechtliche Zurechnung (140)? Und warum sind die „Rechtfertigungsgründe“ „vor allem für die rechtliche Zurechnung bedeutend“ (ebd.), obwohl sie doch nicht etwa dem Teil des *lex*-Traktats entnommen sind, der das menschliche Gesetz behandelt, sondern der Abhandlung über die Tugend der Gerechtigkeit?

In der Tat, Zurechnung ist, wie Gläser schreibt, immer Zuschreibung (166) – doch die Pointe des thomanischen Ansatzes ist es gerade, die Identität dieser Zuschreibung mit der adäquaten Hand-

lungsbeschreibung zu behaupten. Ein näheres Eingehen auf die moralphilosophischen Implikationen dieser handlungstheoretischen Prämisse vermisst der Leser von Gläasers sonst so argumentativ präziser und durchsichtiger Untersuchung.

Literatur:

- Bormann, Franz-Josef (1999): *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin* (= Münchener philosophische Studien, Neue Folge 14), Stuttgart u. a.
- Brock, Stephen (1998): *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the theory of action*, Edinburgh.
- De Bertolis, Ottavio (2000): *Il diritto in San Tommaso d'Aquino. Un'indagine filosofica*, Torino.
- Flannery, Kevin L. (2001): *Acts amid precepts. The Aristotelian logical structure of Thomas Aquinas's moral theory*, Washington D.C.
- Lipp, Karlheinz A. (1950): *Die Zurechnungslehre bei Aristoteles und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte der Zurechnungslehre*, Göttingen.
- Lippert, Stefan (2000): *Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin. Eine rationale Rekonstruktion im Kontext der Summa Theologiae* (= Marburger theologische Studien 65), Marburg.
- Lisska, Anthony J. (1996): *Aquinas's theory of natural law. An analytic reconstruction*, Oxford.
- Nisters, Thomas (1992): *Akzidentien der Praxis. Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns* (= Symposion 93), Freiburg / München.
- Paeffgen, Hans-Ullrich (1985): „Actio libera in causa und § 323 a StGB“, in: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 97, 513–541.
- Rhonheimer, Martin (1994): *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin.
- Schröer, Christian (1995): *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin* (= Münchener philosophische Studien, Neue Folge 10), Stuttgart u. a.
- Theron, Stephen (2002): *Natural law reconsidered. The ethics of human liberation*, Frankfurt am Main u. a.

Cordula Judith Scherer (Bonn)

Philipp W. Rosemann, *Omne ens est aliquid. Introduction à la lecture du „système“ philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Louvain / Paris: Edition Peeters 1996, 223 S., ISBN 90-6831-814-4.

Das Buch, das auf einen Vorlesungszyklus in Louvain-la-Neuve zurückgeht, ist auf verschiedenen hermeneutischen Ebenen geschrieben. Die Thomas-Interpretationen sind textnah angelegt, aber integrieren neuere Interpretamente (Hegel, Heidegger, Foucault, Lacan) und greifen dabei auf Themenstellungen zurück, die durch die Arbeiten von J. de Finance¹ vorbereitet wurden. Man muss diese kompositorisch und hermeneutisch offene Anlage der Arbeit beachten, um die „provokanten“ Aussagen (J. Etienne: *Préface*, 7) nicht zu überschätzen und die zweifellos überraschenden Einsichten nicht zu unterschätzen.

Im Zentrum der Arbeit steht die ontologische Explikation des „Etwas“ (I. *Omne ens est aliquid*, 48–71) – ein Thema, das in der Fachliteratur bisher vernachlässigt wurde. Das Sachproblem wird von verschiedenen Zugängen her erschlossen: II. *La veritas rei et la veritas praedicationis* (72–93), III. *Ipsa esse subsistens* (94–115), IV. *Diversus emanationis modus* (116–139), V. *Ratio est intellectus obumbratus* (140–162), VI. *Sicut intellectus, ita voluntas* (163–190). Die *Conclusion* (191–210) schließt mit einer Skizze der trinitarischen Theologie. Das Buch verschränkt Interpretationen, Textauszüge und graphische Skizzen, die dazu beitragen, komplexe Sachverhalte didaktisch aufzuarbeiten. Die Bibliographie (211 f.) listet die Werke des Thomas auf, Arbeitsinstrumente und eine Auswahl der Fachliteratur, die vorwiegend der französischen Thomasforschung folgt. Ein Index fehlt leider.

Der hermeneutische Schlüssel der Untersuchung liegt in der Einleitung, die die methodischen Leitlinien der Thomas-Interpretation entwickelt: *La méthode scolastique chez saint Thomas d'Aquin* (13–47). Der Anfang beginnt pointiert mit dem Ende – mit den verstummenden Worten des Aquinaten, der seine Schreibwerkzeuge weglegt: *non possum*. „Voilà les mots sur lesquels s'achève l'œuvre de saint Thomas d'Aquin“ (13). Das Schweigen des Aquinaten versteht Rosemann als die einzig angemessene Reaktion des Denkens vor der alles übergreifenden Realität Gottes, die sich dagegen „sperrt“, in einem philosophisch-theologischen System begrifflich expliziert zu werden. „C'est la réalité de Dieu qui barre, pour ainsi dire, le système thomiste“ (15) – wobei die Terminologie (*barrer*) auf Lacan hindeutet, dessen *Ecrits* als Subtext des Buches stets mitzulesen sind, während der Terminus „système“ konstant in Anführungszeichen ge-

setzt oder – wohl ein Echo Heideggers – durchgestrichen wird. Der bekannt plakative Gegensatz zwischen der *veritas rerum* und der wechselnden Vielfalt geschichtlicher Meinungen (*quod senserint homines*, In *De caelo*, I, 10, lect. 22), also zwischen *ratio* und *auctoritas* wird von Rosemann dahingehend aufgelöst, die Wahrheit „in und durch“ (*dans et à travers*) die Geschichte zu finden. Die verschiedenen Argumentationsstile der scholastischen Literatur zielen darauf, den Wahrheitsanspruch diskursiv einzulösen. „La transcendance de la *veritas rerum* surgit dans l'immanence de *quid homines senserint*“ (36). Für Thomas selbst unterstreicht Rosemann die Bedeutung der *via media* (40 f.), die extreme Positionen konzeptionell entschärft und darüber hinaus, was häufig übersehen wird, den geschichtlichen Beitrag der Philosophie und Theologie als *quasi adinventor* (47, Anm. 56) anerkennt. Hier dürfte die Rechtfertigung dafür liegen, dass Rosemann darauf besteht, die eigenen Interpretationen „mit Thomas über Thomas“ hinauszuführen und die Philosophie des Aquinaten im Licht aktueller Problemstellungen zu reinterpretieren. Aber die Attraktivität dieses Ansatzes schließt nicht aus, gewisse Sachaussagen auf ihre Kompatibilität hin zu prüfen.

Das erste Kapitel eröffnet die Thematik, um die es geht: *Omne ens est aliquid* (28 ff.). In der Ableitung der Transzendentalien (*De ver.* I, 1) bestimmt Thomas das „Etwas“ (*aliquid*) am Leitfaden einer begrifflich-etymologischen Analyse als *quasi aliud quid*, wobei zu beachten ist, dass im *aliquid* beides liegt: das wesenhafte Was (*quidditas*) und das *aliquid*, das als Attribut unterscheidend fungiert. Dieses Unterschiedensein (*ab aliis divisum*), das allerdings nur *einen* Aspekt des *aliquid* ausmacht, versteht Rosemann als das „Grundprinzip“ der thomasi-schen Ontologie: „Tout étant n'est quelque chose qu'en n'étant pas quelque chose d'autre“ (49). Den Satz hätte auch Spinoza (XL. Brief) schreiben können oder Hegel, der die wechselseitige Negation weiterdenkt und das „Etwas“ konsequent als „Negation der Negation“ begreift (Logik, 102, ed. Lasson). Dieser Argumentationsrichtung folgt auch Rosemann und unterstreicht die „dialektischen“ Verhältnisse, die nicht nur für das „Etwas“, sondern für das „Seiende“ (*ens*) generell kennzeichnend seien. Wenn ein Seiendes wesenhaft dadurch bestimmt ist, dass es ein Anderes *nicht* ist, das ihm fehlt, dann muss es sich in gewisser Weise selbst verlieren, um sich im Anderen in der Fülle seiner

¹ *Être et agir*, Rom 1965; *De l'un et l'autre*, Rom 1993.

selbst zu finden und zu besitzen. „En définitive, il est impossible qu'un étant devienne soi-même sans, en même temps, se perdre soi-même.“ (73) – eine These, die von Lacan (89) inspiriert ist (... *l'avoir nécessite le manque de l'être*), aber letztlich auf Hegel zurückgeht. Dabei wäre allerdings zu bedenken, dass Thomas nie von *perdere* spricht, sondern von *perfectio*. Das Problem gewinnt eine onto-theologische Dimension dadurch, wie Rosemann genau sieht (S.th. I, 6, 1 ad 2 u. ö.), dass die geschaffenen Dinge, indem sie ihre eigenen Vollkommenheiten suchen, in gewisser Weise zum Schöpfer zurückkehren. „Retour à soi comme retour à Dieu“ (75 ff.). In den Interpretationen, die Rosemann vorschlägt, wird – nach Ansicht des Rez. – der ontologische Eigenwert der materiell verfassten Dinge und des Menschen, des *esse hoc* unterbewertet: *quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale quod non habent in mente divina* (S.th. I, 18, 4 ad 3). Dagegen setzt Rosemann pointiert die These: „Dieu est en définitive l'en-soi des étants, qu'Il est leur propre être“ (89). Diese ontologische Verschränkung wird in Anlehnung an Heideggers Konzeption vom „Sein des Seienden“ begründet. Im Hintergrund dürfte die Strategie stehen, die „reale Distinktion“ zwischen Sein und Wesen durch die „ontologische Differenz“ zu unterlaufen. Diese Reinterpretation, die auf den ersten Blick elegant scheint, lässt sich nach Rosemann über die Ableitung der Kategorien (In V Met. lect. 9, n. 885) als einer „Selbstbegrenzung“ (*auto-limitation*) rechtfertigen, in der das „Sein“ sich zum „Seienden“ bestimmt (*l'être devient étant*, 101). Allerdings ist zu beachten, dass bei Thomas die Deduktion nicht beim „Sein“ (*esse*) ansetzt, sondern beim „Seienden“ (*ens dicitur* ...), das über Abstraktionsstufen (letztlich die *separatio*) begrifflich formuliert wird, aber strikt empirisch fundiert bleibt. Um die Anwesenheit (*adesse*) des Seins im Seienden zu klären, sind daher differenziertere Kriterien nötig, die über die ontologische Differenz hinausgehen. In der Interpretation des göttlichen „Seins“ hebt Rosemann zurecht hervor, dass das *Ipsum esse per se subsistens* als „über dem Seienden“ zu denken ist. Dass Thomas in der Betonung des *supra ens* neuplatonische Vorlagen verarbeitet und im Rahmen der *theologia negativa* präzisiert, ist bekannt (In De causis, prop. VI, lect. 6, § 175). In der weiteren Explikation dieses Gedankens greift Rosemann auf Heidegger zurück („Sein ist nicht“), vielleicht auch auf die Annahme eines *Dieu sans l'être*, um abzuheben, dass das Sein nicht das Seiende ist. „L'être lui-même n'est pas“ (114). Die zweifellos brilliantesten Partien der Untersuchung befassen sich mit den Stufen der „Reflexion“, die kosmolo-

gisch ansteigen – ein Thema, das in der Thomasliteratur bisher nur selten behandelt wurde: *Un univers des cercles* (116 ff.). Die These, dass alles „Hervorgehen“ immer auch eine „Rückkehr“ sei, wird von Rosemann in Anlehnung an Scg, IV,11 dargelegt: für die leblosen Dinge, die Pflanzen, die Lebewesen, für den Intellekt des Menschen, des Engels und schließlich für die Erkenntnis Gottes, in der der Schöpfer sich selbst und zugleich die geschaffenen Dinge (als *alia a se*) erkennt. Das Thema ist für die Zielsetzung der Untersuchung deswegen zentral, weil in allen diesen Reflexionsbewegungen immer auch das „Andere“ thematisch wird, das sich zwar intellektiv erschließen, nicht aber ontologisch nivellieren lässt. In diesem Zusammenhang hebt Rosemann zurecht hervor, dass die wesenhaften Strukturen der Dinge uns „unbekannt“ (*ignotae*) bleiben und nur über die Akzidentien „unbestimmt“ oder in der Axiomatik „umrisshaft“ erfasst werden. Die „Wahrheit“ (*veritas*) ließe sich daher als ein Geschehen des Entbergens und Verbergens verstehen. Interessant sind die Ausführungen über die Prinzipien des Intellekts, in denen „Gott selbst spricht“ (160), während der Verstand (*ratio*) abgedunkelt auf die Diskursivität angewiesen ist. „La rationalité serait-elle alors comme telle un péché?“ (162). Die Antwort wäre nur dann affirmativ, wenn die *ratio*, was nicht der Fall ist, bereits von sich her „praktisch“ wäre. Die Ausführungen zur Ethik, die mehr die inhaltlichen Seiten behandeln, weniger die methodologischen Probleme der praktischen Wissenschaft, setzen mit einer provokativen These ein: „Au cœur de la liberté: la nécessité“ (163 ff.). Die Irritation verschwindet, wenn man den Willen nicht auf der Ebene der *electio* betrachtet, sondern als *voluntas ut natura*, der das Gute „notwendig“ will und die vollendete Freiheit seiner selbst sucht. Es ist interessant, dass Rosemann für das Gute als letztes Handlungsziel auf den Begriff der „Dinges“ (*res*) aufmerksam macht – übrigens in Anlehnung an Lacan (171). Die Ethik befasst sich gewöhnlich nicht mit Dingen, sondern mit „Objekten“, insofern sie in den Umstands- und Zielbestimmungen des Handelns auftreten. Im letzten Ziel aber – im „Glück“ (*beatitudo*) – wird nicht nur ein Objekt, sondern die *res ipsa* erfasst: *in qua ratio boni invenitur* (S.th. I-II, 1, 8). In der *Conclusion* (191 ff.) lässt Rosemann die zentralen Themenstellungen zusammenlaufen und lagert sie in die „ontologische Differenz“ ein, die auf die „Lichtung des Seins“ (*clairière*) zurückgenommen wird. Das Endliche ist durch einen „Defekt“ gekennzeichnet, durch eine „Differenz“, während im theologischen Gegenentwurf der Trinität die Differenzen zwar nicht verschwinden, doch „symbolisch“ (Lacan)

aufgehoben sind. „En Dieu, il n'y a que le ‚symbolique‘, que le jeu de la différence“ (208). Dabei wäre zu beachten, dass die Trinitätslehre auch eine transeunte Dimension aufweist.

Die Einführung, die Rosemann vorlegt, ist eigentlich keine „Einführung in die Lektüre“ der Philosophie und Theologie des Aquinaten, sondern eine auf hohem Niveau geschriebene Auseinandersetzung, die moderne Problemstellungen an Thomas heranträgt und in sein Denken einblendet. Man kann darüber streiten, ob die eingesetzten Interpretamente sich bruchlos in das Werkverständnis integrieren lassen. Aber unabhängig von der hermeneutischen Diskussion machen die Reinterpretationen deutlich, dass Thomas den aktuellen Fragestellungen in keiner Weise ausweichen würde, doch vermutlich geneigt wäre, gewisse Anfragen zu hinterfragen.

Klaus Hedwig (Kerkrade, NL)

Michal Chabada, Cognition intuitiva et abstractiva. Die ontologischen Implikationen der Erkenntnistheorie des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant (= Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität, Bd. 18). Mönchengladbach: B. Kühlen 2005, 146 S., ISBN 3-87448-250-2.

Der von Michal Chabada verfassten Arbeit zur Erkenntnistheorie des Johannes Duns Scotus liegt die Fragestellung zugrunde, welche Position Duns Scotus innerhalb der philosophischen Tradition einnimmt, die in ihren Extremen einerseits durch Aristoteles und andererseits durch I. Kant vertreten ist. Die grundlegende philosophische Frage, die Aristoteles und Kant jeweils unterschiedlich beantworten, zielt darauf, wie das Verhältnis von Sein und Logos, d. h. von zu erkennendem Gegenstand und Form, bzw. begrifflicher Repräsentation zu verstehen ist. Während Aristoteles davon ausgeht, dass den Dingen ein immanenter Logos innewohnt, der durch das sich passiv verhaltende Erkenntnisvermögen aufgenommen wird, betont Kant die aktive Rolle des Erkenntnisvermögens, das aufgrund seiner immer schon voraussetzenden apriorischen Strukturen die Erkenntnis allererst ermöglicht. Der Logos liegt für Kant nicht, wie im aristotelischen Modell, in den Dingen selbst, sondern wird „durch die Tätigkeit des Verstandes gegeben“ (7). Besteht die Absicht des Vf. darin, die Position des Duns Scotus in diesem Spektrum möglicher Antworten zu verorten, so ergibt sich hieraus ein bestimmtes methodologisches Programm. Die Er-

kennntnislehre des Duns Scotus darf nämlich nicht allein für sich betrachtet werden, sondern ist auf ihre ontologischen Wechselwirkungen und Implikationen hin zu untersuchen. Die Hypothese, die die Untersuchung leitet, besteht darin, dass die Auffassung des Duns Scotus weder auf die eine noch auf die andere der genannten Positionen zu reduzieren ist, sondern in einer eigenständigen Weise aristotelische und kantische Elemente verbindet.

Die Arbeit umfasst zehn Kapitel. Einem ersten, das das Grundkonzept der scotischen Erkenntnistheorie in Abhebung zur Illuminationslehre des Heinrich von Gent darstellt, einem zweiten, das vor allem den ontologischen Implikationen der im Ansatz aus dem ersten Kapitel erkennbaren scotischen Deutung gewidmet ist, und schließlich acht weiteren Kapiteln, die die scotische Erkenntnistheorie in den verschiedenen Details betrachten. Ein Schlusskapitel interpretiert die aus der Textanalyse gewonnenen Ergebnisse auf die übergeordnete Fragestellung und das damit verbundene systematische Interesse hin.

In der Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie Heinrichs von Gent werden die Grundzüge derjenigen Auffassung deutlich, die Scotus selbst vertritt. Die Grundthese, die Heinrich behauptet, besteht darin, dass eine sichere und wahre Erkenntnis für den endlichen Verstand des Menschen nur durch eine Einwirkung von außen, nämlich auf dem Wege der göttlichen Illumination möglich ist. Scotus lehnt diese Auffassung Heinrichs vor allem wegen des darin implizierten Skeptizismus ab, der letztlich jeden Erkenntnisakt des Menschen auf eine göttliche Erleuchtung zurückführen müsste, was der natürlichen Erkenntniskraft des geschaffenen Verstandes widersprechen würde. Dieses natürliche Vermögen zeigt sich aber Scotus zufolge bei der Erkenntnis der ersten Prinzipien, bei der Erkenntnis, die aus der Erfahrung gewonnen wird, und schließlich bei der Erkenntnis, die auf die innere Erfahrung zurückgeht. Im Ergebnis geht Scotus deshalb davon aus, dass es trotz der Veränderlichkeit der Erkenntnisgegenstände eine wahre und sichere Erkenntnis für den endlichen Verstand geben kann, was allerdings entscheidende ontologische Implikationen hat. Denn es ist zu erklären, in welcher Weise es in den veränderlichen Dingen konstante Washeiten geben kann, die im medium der *species intelligibilis* erfasst werden können.

Wenn die Gegenstände, die von uns erkannt werden, in ihrer Natur erkannt werden, dann muss erläutert werden, wie sich diese erkennbare Natur zu den Dingen verhält, die uns immer nur als singuläre gegenüber treten. Scotus geht davon aus,

dass es in den Dingen eine durch Abstraktion abhebbare Natur gibt, die als reales „ontologisches Fundament unserer Erkenntnis fungiert“ (28). Doch wie ist das ontologische Verhältnis von Natur und Ding im einzelnen zu bestimmen? Die Schwierigkeit, die diesbezüglich zu lösen ist, besteht darin, zu zeigen, in welcher Weise der singuläre Gegenstand, der der Ausgangspunkt der Erkenntnis ist, mit der Erkenntnis selbst, die etwas Allgemeines ist, zusammen bestehen kann. Um die Lösung dieses Problems aus den scotischen Texten zu rekonstruieren, sind die beiden zentralen scotischen Grundbegriffe zu erläutern, die hierfür konstitutiv sind: den der *natura communis* und den des *principium individuationis*. Die gemeinsame Natur zeichnet sich ontologisch dadurch aus, dass sie von sich her weder individuell noch singulär ist. Sie ist von sich aus indifferent, kann aber sowohl zum Singulären individualisiert als auch durch den Verstand in einen universellen Begriff überführt werden.

Ist dafür, dass die gemeiname Natur im Modus der Universalität im Begriff erfassbar ist, die Tätigkeit des Verstandes, der diese „universal abstraktiv“ erkennt, verantwortlich, so stellt sich in Bezug auf die Singularität ebenfalls die Frage nach dem Grund, weshalb die an sich indifferente Natur im singulären Gegenstand im Modus der Individualität gegeben sein kann. Die Beantwortung der Frage nach dem Individuationsprinzip unternimmt Scotus in Abgrenzung zu einer ganzen Reihe von Interpretationsversuchen, die er für unzureichend hält. Die eigentliche Antwort, die er auf diese Frage gibt, kann nicht allein aus einem einzigen Text rekonstruiert werden, sondern muss unter Berücksichtigung verschiedener Quellen rekonstruiert werden (46 ff.). Im Ergebnis zeigt sich, dass es offensichtlich zwei Deutungsmöglichkeiten gibt, die sich im Werk des Duns Scotus finden: zum einen die Interpretation, dass das Individuationsprinzip im Sinne eines formalen Gehaltes, einer Formalität, zu verstehen ist; zum anderen den Ansatz, das *principium individuationis* als inneren Modus zu begreifen. Die unterschiedlichen Lösungsmöglichkeiten, die Scotus bietet, werden einer historischen Entwicklung zugeordnet (55 ff.), nämlich in der Weise, dass die frühere Interpretation des Individuationsprinzips im Sinne einer *forma* bzw. *formalitas* durch eine Deutung im Sinne eines *modus intrinsecus* bzw. *gradus* ersetzt wird. Die Differenz von *natura communis* und *principium individuationis* verschiebt sich bei Scotus dann entsprechend von einer *distinctio formalis* zu einer *distinctio modalis*, was der Vf. im Einzelnen darlegt.

Die scotische Interpretation des Zusammen-

hangs von Universalität und Singulärität lässt sich in einer gewissen Hinsicht als Abkehr von einer aristotelischen Ontologie und damit einer entsprechenden Erkenntnistheorie interpretieren, wie der Vf. zum Schluss seiner ontologischen Untersuchung in Kap. 2 feststellt. Doch bedarf es zunächst der eingehenden Untersuchung der Einzelheiten der scotischen Erkenntnistheorie. Ausgehend vom singulären Objekt, dessen ontologischer Status im voraufgehenden Kapitel erörtert wurde, betrachtet Kap. 3 zunächst den diesem entsprechenden Erkenntnismodus, nämlich den der intuitiven Erkenntnis. Das zentrale Ergebnis dieser Untersuchung lautet, dass das singuläre Einzelding grundsätzlich durch eine intuitive Erkenntnis als solches erkennbar ist; allerdings ist es für den endlichen Menschen aufgrund der Beschränktheit seines Erkenntnisvermögens nicht möglich, diese Erkenntnismöglichkeit, die von Seiten des Erkenntnisgegenstandes grundsätzlich besteht, auch tatsächlich zu realisieren. Wie kann sich also für den endlichen Verstand Erkenntnis realisieren, wenn die genannte Beschränkung hinsichtlich der intuitiven Erkenntnis besteht?

In einer breit angelegten Untersuchung, die die übrigen Kapitel der Arbeit einnehmen (4 bis 10), zeigt der Vf. im Detail, wie Scotus mit seiner Lehre von den zwei Erkenntnismodi, nämlich *cognitio intuitiva* und *cognitio abstractiva*, die Frage nach Möglichkeit und Begrenzung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit erörtert. Das 4. Kap. gibt einen allgemeinen Überblick, während sich die Kap. 5 bis 7 vor allem mit der intuitiven und die Kap. 8 bis 10 mit der abstraktiven Erkenntnis befassen. Die entscheidende Differenz zwischen den beiden Erkenntnistypen beruht darauf, dass die intuitive Erkenntnis ihren Gegenstand unmittelbar, die abstraktive nur durch die Vermittlung eines entsprechenden Mediums erfasst. Als unmittelbar Erkenntnis erfasst die *cognitio intuitiva* ihren Gegenstand immer im Zusammenhang seiner tatsächlichen Existenz oder Nicht-Existenz. Die *cognitio abstractiva*, die sich des Mediums einer *species intelligibilis* bedient, sieht von der jeweiligen Existenz oder Nicht-Existenz des Erkannten ab und erfasst nur dessen essentielle Eigenschaften. Intuitive Erkenntnis ist prinzipiell möglich, wenngleich aufgrund der Bedingungen der Endlichkeit eingeschränkt. Die abstraktive Erkenntnis ist am deutlichsten im Rahmen der wissenschaftlichen Erkenntnis nachvollziehbar, wo die *natura communis* im Modus der Universalität erfasst wird.

Was die intuitive Erkenntnis und vor allem ihre Realisation unter den diesseitigen Bedingungen betrifft, argumentiert Scotus sehr differenziert.

Fest steht, dass eine intuitive Erkenntnis in dreierlei Hinsicht möglich ist. Zum einen als vollkommene und direkte Erfassung eines Objektes in seinem Individuationsprinzip; zum anderen als eine unvollkommene und direkte Erkenntnis eines Objektes als aktuell existierendes – allerdings unter Absehung von seiner Singularität; und drittens als eine unvollkommene und indirekte intuitive Erkenntnis eines Objektes, das in der Vergangenheit existiert hat. Die erste Form der intuitiven Erkenntnis ist nur *in patria*, die beiden unvollkommenen hingegen sind auch *in statu isto* möglich. Der Vf. interpretiert die Möglichkeit, zumindest in der unvollkommenen Weise über intuitive Erkenntnis *in statu isto* verfügen zu können, als eine Erweiterung der Erkenntnismöglichkeiten gegenüber einer Einschränkung auf das Universale und Notwendige, wie sie Aristoteles vertritt; insgesamt tritt in dieser Hinsicht eine gewisse Nähe der scotischen Position zur kantischen zu Tage.

Anders als für die intuitive Erkenntnis ist die *species intelligibilis* für die abstraktive Erkenntnis ein zentraler Bestandteil. Die Theorie der abstraktiven Erkenntnis muss erklären, wie es möglich ist, die *natura communis*, die zunächst im Modus der Singularität im konkreten Einzelding vorliegt, durch die Tätigkeit des Verstandes in den Modus der Universalität zu überführen. Dieser Übergang kann nicht allein durch die Annahme eines Phantasma, sondern nur unter der Voraussetzung einer anderen vermittelnden Instanz, nämlich der *species* erklärt werden (Kap. 8). In der Auseinandersetzung mit einer Reihe anderer Auffassungen zeigt Duns Scotus, wie bei dem durch die *species* vermittelten Prozess ein Zusammenwirken von zwei Teilursachen stattfindet. Jede dieser Ursachen, der Verstand und der Erkenntnisgegenstand, hat nach scotischer Auffassung ein eigenes Wirkvermögen, das nicht durch die jeweils andere Ursache ersetzt werden kann. Gegenüber der aristotelischen Lehre tritt in dieser Deutung vor allem die Akzentuierung der Aktivität des Verstandes als der primären Ursachen im Erkenntnisprozess hervor. Dieses Moment lässt sich als Annäherung an die kantische Position deuten. Allerdings findet sich bei Scotus kein Hinweis auf eine Theorie des Apriori, die für Kant zwar zentral ist, aber bei „Scotus keinen Platz hat“ (126). Die Notwendigkeit der Annahme einer *species intelligibilis* für die abstraktive Erkenntnis erklärt allerdings noch nicht, wie der Erkenntnisprozess im einzelnen abläuft. Zu diesem Zweck wird der komplizierte Verlauf des Erkenntnisvollzugs rekonstruiert, wie ihn Scotus in verschiedenen Schriften darstellt (Kap. 10). Hierbei zeigt sich das Zusammenspiel der zwei Teilursa-

chen, Objekt und Verstand, sowie die Aufeinanderfolge aktiven Wirkens und passiven Aufnehmens, was letztlich dazu führt, den Erkenntnisgegenstand aus seiner ursprünglichen Singularität in einen Modus der Universalität zu überführen, der ihm am Ende des Prozesses im Status des tatsächlich Erkannten zueigen ist. Im Ergebnis kann das Zusammenwirken der Teilursachen als Synthesis verstanden werden, worin die Nähe der scotischen Position zur kantischen erneut deutlich wird.

Abgeschlossen wird die Arbeit durch ein Schlusskapitel, das die ursprünglich in der Einleitung entwickelte Fragestellung wieder aufnimmt und die Ergebnisse der detaillierten Scotus-Interpretation in dieser systematischen Perspektive betrachtet. Der Vf. entwirft ein differenziertes Bild der scotischen Position und lässt ihre Originalität sowohl im Blick auf Aristoteles als auch auf Kant deutlich hervortreten. Als Anklang an die aristotelische Lehre hebt der Vf. die scotische These hervor, wonach dem singulären Erkenntnisgegenstand die Natur bzw. der Logos innewohnt, die bzw. der sich in den Begriffen erster Stufe widerspiegelt. In diesem Punkt unterscheidet sich Duns Scotus deutlich von Kant, für den der Gegenstand der „Erkenntnis kein extramentales Ding, sondern das Ding für uns“ (141) ist. Allerdings begreift Scotus, anders als Aristoteles, diese Natur nicht von sich her als universal. Vielmehr kommt der Natur diese Universalität erst durch eine aktives Hinzutun des Verstandes zu, was einer Interpretation der Verstandestätigkeit entspricht, die auch von Kant vertreten wird.

Die eher aristotelisch inspirierte These von der ontologischen Fundierung der Erkenntnis vermittelt Scotus durch seine Lehre von der *species intelligibilis* mit der eher auf Kant vorausweisenden Betonung des aktiven Wirkens des Verstandes. Die scotische Lehre von der Teilursächlichkeit von Objekt und Verstand scheint ebenfalls eine Nähe zu Kant zu haben, nämlich zu dessen Lehre von der Synthesis des sinnlich Erfahrenen und der Aktivität des Verstandes, wobei die kantische These von den apriorischen Strukturen des Erkenntnisvermögens bei Scotus keine Entsprechung hat. Bezeichnend für die Originalität des Duns Scotus ist es hierbei, dass er tatsächlich beide Aspekte zu einer selbständigen Synthese vereint: „Mit einer solchen Schlussfolgerung, dass durch die *species intelligibilis* die Natur/Logos der Dinge im Modus der Universalität repräsentiert wird, verbindet sich bei Duns Scotus die Erkenntnistheorie mit ihrer ontologischen Fundierung. Die Dinge sind an sich erkennbar, und der Logos wird in ihnen entdeckt und durch den Verstand explizit gemacht“ (139). Das

Fazit seiner Untersuchung sieht der Vf. daher in der Herausarbeitung der originellen scotischen Verschränkung von Erkenntnistheorie und Ontologie, die grundlegende Aspekte der beiden durch Aristoteles und Kant vertretenen Lösungsversuche, das Verhältnis „zwischen dem Logos und dem Sein“ (4) zu bestimmen, verbindet.

Hannes Möhle (Bonn)

Klaus Kremer / Klaus Reinhardt (Hgg.), *Die Sermones des Nikolaus von Kues. Merkmale und ihre Stellung innerhalb der mittelalterlichen Predigtkultur. Akten des Symposions in Trier vom 21. bis 23. Oktober 2004 (= Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 30)*, Trier: Paulinus 2005, XLI + 267 S., ISBN 3-7902-1591-0.

Als Anfang 2005 die von der *Heidelberger Akademie der Wissenschaften* herausgegebene Kritische Gesamtausgabe der Werke des Nikolaus von Kues abgeschlossen werden konnte¹, waren es vor allem die knapp 300 Predigten, deren kritische Edition die Editorinnen und Editoren in den letzten Jahren beschäftigt hatte. Während der erste Band der *Sermones* bereits in den 70er Jahren erschienen war und die darin enthaltenen frühen Predigten des Cusanus schon Eingang in die Forschung gefunden haben, dürfte dieser Prozess den späteren Predigten erst noch bevorstehen, wenngleich auch ihre Rezeption durch die gut leserlichen und in hohem Maße zuverlässigen, weil von Cusanus selbst redigierten *Codices Vaticani Latini* 1244 und 1245 relativ einfach möglich war. Allerdings versteht es sich von selbst, dass die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesen Predigten durch die mit Quellen- und Parallelenapparat versehene kritische Heidelberger Ausgabe erhebliche Vertiefung erfahren dürfte.

In Trier, wo am *Institut für Cusanus-Forschung* ein Hauptteil der Predigten ediert worden ist, hat ein zweiteiliges Symposion 2004 und 2005, dessen erster Teil nun veröffentlicht vorliegt, erste wichtige Impulse der Predigtrezeption in der Forschung gesetzt.² Im Folgenden lasse ich die wortgetreu wiedergegebenen Gruß-, Abschieds- und Dankesworte – immerhin sechs an der Zahl! –, die *Laudationes*, *Nekrologe* und *Teilnehmerlisten* unberücksichtigt, um mich den wissenschaftlichen Forschungsbeiträgen zu widmen: Den sieben Hauptreferaten des Symposions (11–190) sowie dem ergänzenden rund 30seitigen Beitrag „Der Begriff der *visio intellectualis* in den cusanischen Schriften“ von Klaus Kremer (201–231).³

Auf letzteren sei zunächst hingewiesen. Gleich-

wohl es sich – wie bereits das akribisch zusammengetragene Textmaterial beweist – um einen zentralen Begriff cusanischen Denkens handelt, besteht die Schwierigkeit bei der Interpretation darin, dass Cusanus nicht eindeutig definiert, was er unter diesem Terminus versteht. Kremer beginnt deshalb mit einer Sondierung des begrifflichen Umfeldes, indem er sich ex negativo dem Begriffsgehalt nähert. Ein doppelter Befund kann als sicher zutreffend beschrieben werden: Die *visio intellectualis* wird erstens als eine solche verstanden, die die rationale Ebene, d. h. den *visus rationalis* übersteigt. Hier kommt „die so häufig vorgetragene Lehre von der Superiorität des *intellectus* gegenüber der *ratio* zum Tragen“ (207).⁴ Zweitens ist die *visio intellectualis* nicht mit der *visio mystica* zu verwechseln, denn die mystische Schau zeichnet sich dadurch aus, dass sie wiederum den Intellekt überschreitet (202–206). Positiv lässt sich die *visio intellectualis* durch folgende Merkmale beschreiben: Sie ist es, die „sicheres und unbezweifel(tes)bares Erfassen“ (*certa et indubitata apprehensio*) gewährleistet, weil sie sich im Gegensatz zum diskursiv vorgehenden Verstand durch „einfaches Hinschauen“ (*simplex intuitio*) auszeichnet (213–217). Kremer kommt im Ergebnis zu einer zweifachen Bedeutung: *Visio intellectualis* meint einmal „die glückseligmachende Schau Gottes im Jenseits“ (219). Mehr jedoch interessieren – zum zweiten – *visio* bzw. *visus intellectualis* „auf Erden“. Gegenstand bzw. Ziel dieses intellektuellen Schauens seien „a) das *intellectuale in sensibili* (das Vernunfthafte im Sinnhaften) bzw. die *intelligibilia*

¹ Vgl. Beierwaltes / Senger (2006).

² Vorangegangen war dem 2003 eine vom *Institut für Cusanus-Forschung* veranstaltete Vortragsreihe zum Thema „Die Predigten des Nikolaus von Kues im Kontext der spätmittelalterlichen Kultur“. Die Vorträge liegen veröffentlicht vor in: Reinhardt / Schwaetzer (2004).

³ Es bleibt unerklärlich, wie sich die Herausgeber für den Abdruck der sich daran anschließenden „Bemerkungen zu einer Rezension“ (233–238) haben entscheiden können. Der beleidigte und beleidigende Ton dieser „Replik in eigener Sache“ (X) lässt jeden akademischen Umgangston missen; schade, dass hier die Chance einer fruchtbaren, *an der Sache orientierten* Auseinandersetzung so völlig vertan wurde. – Dass es Karl Bormann hier um eine im *Philosophischen Jahrbuch* erschienene Rezension geht, ist vielleicht pikantes Detail, tut jedoch an sich nichts zur Sache.

⁴ Vgl. hierzu auch Senger (2001).

und b) der letzte Grund aller Dinge, der mit verschiedenen Begriffen umschrieben wird“ (223), „die Ursache und die Wahrheit“ (226), nach denen die Vernunft unersättlich (217) sucht. Während a) unstrittig sein dürfte, scheint mir das unter b) aufgeführte Ziel der *visio intellectualis* interpretationsbedürftiger. Im Kontext von *De apice theoriae* bereits von Hans Gerhard Senger in die Debatte gebracht (216 f.), ist die blickhaft erkennende Schau des Unbegreifbaren gemeint, die freilich nicht mit der differenzlosen mystischen Schau identisch ist, „wiewohl beiden das Schauen, das *videre*, gemeinsam ist“ (205). Denn die Vernunft „arbeitet [...] bei diesem Sehen doch noch mit Begriffen“ (229) – so interpretiert Kremer *De mente* Kap. 7, n. 99, 4–7, wo Cusanus davon spricht, dass der menschliche Geist als angleichende Kraft in der Lage sei, „Begriffe oder/bzw. vernunftthafte Schauungen [*notiones seu intellectuales visiones*] hervorzubringen“ (221). Darüber hinaus bleibt auch die *visio intellectualis* ganz im erkenntniskritischen Duktus des cusanischen Denkens konjunktural bzw. aenigmatisch und damit prinzipiell defizient, weil stets von ihrem absoluten Urgrund, dem sie ihr Sein überhaupt erst verdankt, abhängig. Diese Merkmale arbeitet Kremer besonders scharf heraus, wie die Gewichtung zum Schluss seines Beitrags deutlich macht (229–231). Eine solche restriktive Lesart wird freilich nicht Allgemeingültigkeit beanspruchen dürfen. Zum einen verliert sie aus dem Blick, was Cusanus über die unübertreffbare Sicherheit des intellektuellen Schauens sagt, die nicht zuletzt wissenschaftstheoretische Konsequenzen hat.⁵ Zum anderen zeigen die auf die Gottebenbildlichkeit des mit geistiger Kreativität ausgestatteten Menschen abzielenden Ausführungen des Cusanus wie die bereits zitierte Stelle aus *De mente* (aber etwa auch *De beryllo*, Kap. 6, n. 7), dass man meines Erachtens vorsichtig sein sollte, die vom seinsverleihenden Urgrund abhängig gedachte ontologische Bedingtheit des Menschen im Sinne einer augustinischen Illuminationstheorie auf die Erkenntnistheorie zu übertragen. Dass „die Vernunft [...] der äußeren Erleuchtung [bedarf]“, um erst „in deren Licht [...] zur Einsicht des Intelligiblen [zu gelangen]“ (231), sollte deshalb nicht kommentarlos am Ende eines Beitrags stehen, der so viel wertvolles Material, das sich im Übrigen aus vielen Predigtstellen speist, zu einem der zentralen cusanischen Begriffe zu bieten hat.

Ebenfalls Kremer eröffnet das Predigt-Symposium mit einer Einführung, an deren etwas akkumulativ wirkenden Charakter sich zeigt, wie schwierig es ist, systematische Beurteilungspunkte für einen Überblick über die cusanischen Predigten zu fin-

den. Die Nennung der Predigtorte (14–18) zeugt immerhin von der ungeheuren Produktivität des Predigers Cusanus und ruft die wichtige Tatsache in Erinnerung, dass die Sermones „schon rein quantitativ gesehen [...] fast ein Drittel seines wissenschaftlichen Œuvres aus[machen]“ (18). Bei dem Versuch einer „Hierarchisierung des Themenspektrums“ (22) wird deutlich, wie stark Kremer die Predigt von ihrem Sitz im Leben her versteht, nämlich als „Ausübung des geistlichen Hirtenamtes“ (31) mit der Absicht, „die ganze Bandbreite christlicher, im Neuen Testament grundgelegter und auf das Alte Testament zurückverweisender Themen“ (22) zur Darstellung zu bringen. Mit dieser hermeneutischen Vorgabe im Hintergrund wird das philosophische Gedankengut der Sermones allerdings deutlich reduziert: Philosophische Äußerungen erscheinen nunmehr lediglich als „Impuls“ (27) oder spontane Einfälle (38), die darauf zurückzuführen sind, dass „der Philosoph Nikolaus sich einfach nicht mehr zurückhalten [konnte]“ (25). Diese strenge Trennung von Exegese und Philosophie übernimmt *Maarten J. F. M. Hoenen* in seinem Beitrag mit dem programmatischen Obertitel „Caput scholae rationis est Christus“ und läuft damit meines Erachtens Gefahr, den cusanischen Predigten nicht gerecht zu werden. Dies liegt vor allem am Philosophiebegriff, den Hoenen bei Cusanus zugegebenermaßen explizit findet: Wenn Cusanus von den *philosophi* spricht (64, Anm. 89; 66, Anm. 99), dann mag auch zweifellos an vielen Stellen das dem spätmittelalterlichen Wegestreit zugrunde liegende Verständnis von Philosophie gemeint sein, deren Selbstverständnis sich aus der strikten Trennung von (auf Glauben beruhender) Exegese und (den Regeln der Grammatik und Logik verpflichteter) Wissenschaft speist (43–46). Allerdings nimmt Cusanus diesen (aristotelischen) Philosophiebegriff gerade nicht für sich in Anspruch – was Hoenen sogar explizit bestätigt (66: „sie ist keine Philosophie im Sinne einer *prima philosophia*“; siehe auch Anm. 97) –, sondern kritisiert ihn als eine Form des Wissens, das in rationaler Diskursivität stecken bleibt. Selbstverständlich ist Cusanus der Meinung, dass „ohne den Glauben, nur mit der natürlichen Vernunft (*ex puris naturalibus*)“ (59, auch 64) der Mensch nicht zur Vollkommenheit zu gelangen vermag. Das heißt jedoch nicht, dass der (vernunftlose) Glaube im fideistischen Sinne die einzige Alternative sei, die dem Menschen auf seinem Weg zur Wahrheit zur Verfügung stünde (48 f.). Im Gegenteil: Dieser Weg zur

⁵ Vgl. Mandrella (2005).

Wahrheit ist, wie nicht zuletzt gerade die Ausführungen über die *visio intellectualis* gezeigt haben, ein genuin intellektueller Weg.

Der Hauptgrund für Hoenens Ausführungen scheint darin zu liegen, dass er den von Cusanus erkenntniskritisch verwendeten Begriff der Wahrheit ausnahmslos fideistisch interpretiert (48, 57 f., 65 u. ö.). Es überrascht deshalb nicht, dass er in den Predigten eine starke Betonung des Glaubens vorfindet, in der die philosophische Analyse „eine notwendig begrenzte Rolle spielt“ (66). Dahinter steht die schon bei Kremer begegnete Auffassung, dies hänge mit dem Textgenre „Predigt“ zusammen, in dem es „um die Auslegung der Offenbarung [gehe]“ (67).

Zu einem anderen Ergebnis kommt *Walter Andreas Euler* („Entwicklungsgeschichtliche Etappen und schwerpunktmäßige Themenverschiebungen in den Sermones“), der von einer „geistigen Entwicklung“ ausgeht, die man „anhand der erhaltenen Sermones [...] gewissermaßen Schritt für Schritt verfolgen [können]“ (72), und die sich in einigen Punkten deutlich aus der Wechselwirkung mit anderen philosophisch-theologischen Schriften des Cusanus ergibt (84; 86 f.; 90). Zu den fundamentalen Merkmalen der cusanischen Predigten schreibt Euler: „Jede einzelne Predigt ist einer treffenden Formulierung von Wilhelm Dupré zufolge ‚eine Art Mikrokosmos‘ [‚der die ganze Gedankenwelt des Nikolaus von Kues zugleich andeutet‘ – I. M.]“⁶ (74) Diesen letzten Punkt halte ich für außerordentlich wichtig; ich möchte deshalb kurz innehalten und im Anschluss an Dupré anmerken, dass sich daran zeigt, dass Predigt und philosophische Analyse sich keineswegs ausschließen müssen. Im Gegenteil: Die hier beschriebene jeweilige Geschlossenheit und Kontextgebundenheit der Predigt macht sie zum idealen „Ort der Reflexion [...], an dem es nicht nur darauf ankam, der gestellten Aufgabe des Predigens zu genügen, sondern den Cusanus auch dazu gebrauchte, seinen Gedanken freien Lauf zu lassen und auf Fragen der Philosophie den gegebenen Umständen entsprechend zu reagieren.“⁷ Ein klassisches auf Belehrung oder Erbauung zielendes Predigtverständnis trifft demnach nur sehr bedingt auf Cusanus zu.

Ein wichtiges Argument für eine geistige Entwicklung der Predigten ist eine in *De aequalitate* geäußerte Selbsteinschätzung des Cusanus, die Euler zum Ausgangspunkt nimmt. Cusanus selbst spricht von drei Entwicklungsetappen im Predigtwerk (*magis obscure – clarius – perfectius*), die in seiner Biographie den drei Weihestufen Diakonat, Presbyterat und Episkopat entsprechen (79). Im Folgenden versucht Euler auf behutsame und ge-

lungene Weise, anhand dieser Selbstaussage des Cusanus thematische Schwerpunkte in den Sermones herauszuarbeiten. Die Entwicklung im cusanischen Predigtwerk charakterisiert er zusammenfassend als einen „Weg von einer weitgehend traditionellen Glaubensverkündigung hin zu einem individuellen, philosophisch reflektierten Verständnis des christlichen Glaubens“ (90 f.).

Marc-Aeilko Aris widmet sich in seinem Beitrag „Zur Soziologie der Sermones-Rezipienten“ der wichtigen Tatsache, dass „[d]er erste Rezipient der Sermones [...] ganz offensichtlich Cusanus selbst [war]“ (95). Das zeigen nicht nur die unzähligen Verweise (mehr als 50) innerhalb der Predigten, sondern auch seine 1454 erstmals geäußerte Absicht, seine Predigten zu ordnen und zu einem Buch zusammenzustellen (94; 97 f.). Dies hat entscheidende Konsequenzen für die Form der Predigt: „Cusanus predigt nicht mehr. Er schreibt an seinem Buch. Er hat nicht mehr Predigthörer im Blick, sondern Predigtleser.“ (98) Diese sehr treffende Bemerkung macht meines Erachtens wiederum deutlich, wie vorsichtig man im Umgang mit dem cusanischen Predigtwerk mit dem normativen Kriterium des Textgenres sein sollte; eine cusanische Predigt ist nicht nur Kulthandlung, sondern auch Gegenstand der Reflexion⁸, ob es sich nun um die traditionelle Exegese einer biblischen Perikope oder um einen durch ein Bibelzitat inspirierten kleinen philosophischen Traktat handelt.

Mit vielen Beispielen geht Aris im Folgenden der Frage nach weiteren Rezipienten der Predigten nach. Wenn diese auch zum Teil recht genau bestimmt werden können (am zuverlässigsten geben darüber die Visitations- und Synodalpredigten Auskunft, 109; auch von einer über viele Jahre gleichbleibenden Hörerschaft, wahrscheinlich der Familia des Kardinals, geht Aris aus, 114), so bleibt doch der Plan des Cusanus für einen *Liber sermo-num* ausschlaggebend: „Selbst wenn Nikolaus von Kues die Predigten vor einer so oder ähnlich zusammengesetzten Gemeinschaft gehalten hat, verfaßt hat er sie spätestens seit dem 16. August 1454 für eine deutlich über den Tag der Predigt hinausreichende Leserschaft. Mit diesen Lesern im Blick liegt die literarische Dokumentation derer, die seine Predigten gehört haben, außerhalb seines Interesses.“ (114)

Nach diesen drei eher grundsätzlichen Fragen gewidmeten Abhandlungen fällt der folgende Bei-

⁶ Dupré (2004), 101.

⁷ Ebd., 100.

⁸ Vgl. ebd., 80–82.

trag von *Kazuhiko Yamaki*, „Buchmetaphorik als ‚apparitio Dei‘ in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues“ etwas aus dem Rahmen, weil er sich einer dezidiert inhaltlichen Thematik zuwendet. Allerdings führt er sehr schön vor, wie Werke und Predigten des Cusanus miteinander verwoben sind, wenn bestimmte Motive wie etwa die Metapher des Buches alle cusanischen Schriften durchziehen. Yamaki demonstriert – leider ohne dies explizit zu reflektieren –, wie die Interpretation einer spezifisch cusanischen Denkfigur nicht vor der Trennung in Textgenres Halt machen muss, sondern sich allein aus der Chronologie der schriftlichen Abfassung ergibt, wobei die Brixener Predigten durchaus einen eigenen Komplex bilden. Nichtsdestotrotz hätte man sich im Rahmen eines Symposions, das sich speziell mit den Predigten befasst, einige Problematisierungen gewünscht, zum Beispiel ob die Predigt in ihrem praktischen Kontext als Paränese nicht doch ein stärkeres oder zumindest anderes Verhältnis zu solch didaktisch wertvollen, der Anschaulichkeit höchst dienlichen Figuren wie Metaphern haben müsste, als dies in den eher theoretischen Schriften der Fall ist.

Der im Titel des Symposions formulierte Anspruch, die Stellung der Sermones „innerhalb der mittelalterlichen Predigtkultur“ zu beleuchten, wird in den folgenden beiden Beiträgen eingelöst. *Georg Steer* untersucht „Die Predigten des Cusanus im Vergleich mit dem Predigtwerk von Meister Eckhart“. Bekanntlich ließ sich Cusanus gern und oft von Eckhart inspirieren („Er ist von Eckharts Geist ergriffen.“ (147)); seinem Interesse an den Eckhart-Texten, die er sich 1444 in einem Codex abschreiben ließ, verdanken wir heute die Kenntnis der lateinischen Predigten Eckharts. Noch unentschieden ist die Frage, ob Cusanus auch die deutschen Predigten Eckharts kannte. Wenn er sie auch nicht mit Sicherheit beantworten kann bzw. möchte (151 f.), geht Steer immerhin davon aus, dass Cusanus ein „einigermaßen umfassend[es]“ Wissen vom Inhalt der deutschen Predigten Eckharts hatte (154), wie sich vor allem in der Lehre von Gottesgeburt und Gotteskindschaft widerspiegelt (163–165).

Der letzte Beitrag („Die Predigt des Nikolaus von Kues im Kontext der volkssprachlichen Kanzelrede“) von *Volker Mertens* bestätigt noch einmal, „daß die Predigten des Cusanus ein überlieferungsgeschichtlicher Sonderfall sind“ (172): Die von Cusanus betriebene Publikation seiner Predigten diene zwar nicht nur der „Sicherung der Memoria“, sondern habe – „nach zeitgenössischem Vorbild“ – auch die *cura sacerdotium* im Sinn (185 f.). Dennoch zeigt sich daran deutlich, dass die Abfassung

einer Predigt für Cusanus „auch in geringer Abhängigkeit von den Zuhörern möglich [war]“ (190). Anders lässt sich der höchst anspruchsvolle Gehalt mancher Predigt nicht erklären – Cusanus „war die Lehre wichtiger als die Ermahnung“ –, obwohl man davon ausgehen muss, dass er vermutlich in der mündlichen Ausführung beispielreicher und situationsadäquater vorging (189). Mertens kommt durch den Vergleich mit verschiedenen Predigtsammlungen aus dem 14./15. Jahrhundert zu folgendem Ergebnis: „Die Interdependenz von Predigt und philosophisch-theologischem Werk ist offensichtlich. Wir können annehmen, daß die Predigt sein [sc. Cusanus] Labor war, sie ermöglichte, Gedanken auszuprobieren und zu entwickeln. [...] Die implizite Aufforderung zur Diskursivität, die die Predigtsituation bedingt, wirkt als Impuls zum Schreiben, zum Entwickeln und zum Formulieren.“ (190)

Welche Konsequenzen diese nun bereits mehrfach, leider jedoch stets nur eher als Randbemerkung angebrachte Charakterisierung des cusanischen Predigtwerks für die Philosophie hat, wird leider nicht eigens behandelt. Hier bleibt der interessierte Leser auf den andernorts erschienenen Beitrag von Dupré verwiesen⁹, der sich dieser Thematik auf sehr überzeugende Weise genähert hat.

Literatur:

- Beierwaltes, W. / Senger, H. G. (Hgg.) (2006), *Nicolaus de Cusa Opera Omnia. Symposium zum Abschluß der Heidelberger Akademie-Ausgabe, Heidelberg, 11. und 12. Februar 2005*, Heidelberg.
- Dupré, W. (2004), „Die Predigt als Ort der Reflexion“, in: Reinhardt / Schwaetzer (2004), 79–104.
- Mandrella, I. (2005), „Der wissenschaftstheoretische Primat im Denken des Cusanus: Mathematik oder Metaphysik?“, in: F. Pukelsheim / H. Schwaetzer (Hgg.), *Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen*, Trier, 183–200.
- Reinhardt, K. / Schwaetzer, H. (Hgg.) (2004), *Nikolaus von Kues als Prediger*, Regensburg.
- Senger, H. G. (2001), Art. „Vernunft; Verstand. G. Nikolaus von Kues“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 11, Darmstadt, 793–796. *Isabelle Mandrella (Bonn)*

⁹ Vgl. ebd.

Rudolph Goclenius, Isagoge. Einführung in die Metaphysik 1598, Übersetzt, mit einer Einleitung, Anmerkungen und einem Verzeichnis von Autoren und Werken versehen von Hans Günter Zekl, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, 204 S., ISBN 3-8260-3042-7.

Sehr zu begrüßen ist die Initiative, einen Text aus der reichen protestantischen Metaphysiktradition der Barockzeit in deutscher Übersetzung einem größeren Publikum zugänglich zu machen. Zwar ist schon eine Reihe hervorragender Übersichtsarbeiten zu dieser Tradition vorhanden, aber so lange deren wichtigste Texte nicht in Übersetzung oder zumindest in Nachdruck neu herausgegeben werden, was bisher nur sehr begrenzt geschehen ist, ist es kaum möglich, eine nähere Bekanntschaft mit den einzelnen Gestalten jener Tradition über die spezialisierte Forschung hinaus zu vermitteln.

Bei Rudolph Goclenius (1547–1628) geht es um einen frühen Vertreter der deutschen Barockphilosophie. Seine *Isagoge in peripateticorum et scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica* erschien erstmals 1598. In der Literatur ist er zunächst als derjenige bekannt, der den Wissenschaftstitel „Ontologie“ geprägt hat, wenn dies auch nebenbei geschah, nämlich im Rahmen des Artikels „Abstractio“ seines *Lexicon philosophicum* von 1613. Die Ontologie wird dort charakterisiert als jene „philosophia“, die „de ente seu Transcendentibus“ handelt. Angesichts dieser inhaltlichen Urbestimmung der Ontologie verdient natürlich Goclenius' früherer Entwurf der ersten Philosophie besondere Aufmerksamkeit.

Die *Isagoge* enthält eine Dedikation, ein Vorwort in Thesenform und zwei Hauptteile, davon einen in Kapiteln gegliederten und systematisch ausgearbeiteten Teil sowie einen in Disputationen gegliederten Teil. Die Disputationen, die von ganz verschiedenartigem Inhalt sind, dürften auf die Lehrpraxis des Goclenius zurückgehen. Schon in den Eingangsthesen wird eine Trennung der ersten Philosophie von der als Lehre von den immateriellen Substanzen verstandenen Metaphysik vorgeschlagen (37), der das Werk dann auch folgt. Thema der so von der Betrachtung eines besonderen Bereichs des Seienden befreiten ersten Philosophie ist das Seiende als seiendes und eben auch die Transzendentalien, dies ganz im Sinne der späteren Bestimmung der Ontologie. In der weiteren Besprechung der Gegenstandsbestimmung der ersten Philosophie wird betont, dass es hier um das reale Seiende, *ens reale* geht, nicht das Gedankending, *ens rationis* (47), wenn letzterem auch eine ausführliche Erörterung zukommt.

Der ganze erste Teil des Werkes ist dichotomisch aufgebaut. Die *affectiones* des Seienden werden anhand paarweise aufgestellter Begriffe ausgelegt. Dies gilt sowohl für die einfachen Transzendentalien und ihre jeweiligen Gegensätze (Kap. 3–6) als auch für die zusammengesetzten Transzendentalien (Kap. 7–15) sowie für Substanz und Akzidenz (Kap. 16–18). Im zweiten Teil wird die Selbständigkeit der ersten Philosophie gegenüber einer jeden besonderen Wissenschaft bestätigt (113). Dadurch drängt sich vor allem die Frage nach dem Verhältnis zwischen erster Philosophie und Logik auf. In ihrer Anwendung in allen Seinsbereichen kommt zwar letzterer Universalitätsanspruch zu, vom Seienden als Seienden handelt sie aber eben nicht (119f.). Somit erscheint die in der *Isagoge* dargestellte erste Philosophie als ein sowohl inhaltlich wie auch in ihrem Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften durchdachtes, wenn in der Tat auch etwas skizzenhaft gebliebenes Unternehmen. Dies macht die *Isagoge* zu einer für die Genesis der Ontologie als selbständiger Wissenschaft eminent wichtigen Schrift.

Ganz überzeugend spricht der Hg. in seiner Einleitung von einer „Explosion“ auf dem Gebiet der Metaphysik um 1600 (19): Binnen weniger Jahre wird eine imponierende Reihe systematischer Darstellungen der Metaphysik von protestantischen Philosophieprofessoren verfasst. Fast ganz am Anfang dieser Reihe und gerade noch vor dem in diesen Jahren sich durchsetzenden Einfluss von Suárez steht das Werk des Goclenius. Seine unmittelbaren Quellen sind Vertreter der Schulphilosophie und des Humanismus des 16. Jahrhunderts sowie Aristoteles selbst. Gewiss ist hier die Frage angebracht, wie sich die Lehrstücke der ersten Philosophie des Aristoteles in dem von Goclenius gesetzten Rahmen wiederfinden lassen, und der Hg. – bekanntermaßen ein Kenner der aristotelischen Philosophie – ist genau derjenige, der im Stande ist, dies zu erläutern, was auch in der Einleitung und in einigen Anmerkungen zur Übersetzung geschieht. Dabei müssen aber vor allem „Leerstellen“ (29) verzeichnet werden – Goclenius „hätte gar nicht selber die *Metaphysik* des Aristoteles kennen müssen, um das zusammenzustellen, was er eben versammelt hat“ (31). Für den Nachvollzug der Entstehung der *Isagoge* zeigt sich also der direkte Vergleich mit Aristoteles als wenig ergiebig. Statt einen strukturellen Bezug auf die Begriffserklärungen in Buch Δ (28) sehen zu wollen, wäre es treffender gewesen, das Werk in der Linie der spätscholastischen Metaphysik zu sehen, deren Lehren von den Transzendentalien sowie von den Modi und Einteilungen des Seienden sie geradezu auf

System bringt. Der Hg. vermerkt zwar, dass die Scholastik des 13. Jahrhunderts in der *Isagoge* kaum direkt präsent ist, übersieht aber dabei die Kontinuität der Schulphilosophie in den dazwischen liegenden Jahrhunderten und scheint somit ihre Bedeutung für das frühneuzeitliche Ontologiekonzept zu verkennen. Ob dies von einer generellen Vereinfachung der historischen Bedeutung der Scholastik herrührt, soll hier dahingestellt bleiben („Scholastiker, also im Kirchendienst philosophierende Mönche“ heißt es allerdings in Anm. 213).

Die Übersetzung vermittelt generell einen Einfallsreichtum, den der Text des Schulkopfs Goclenius von sich aus nicht besitzt. Allein das Partizip *ens* (mit Deklinationen) erfährt mindestens die folgende Unmenge von Übersetzungsvarianten (Seitenzahlen nur repräsentativ): „sein“ (41), „Sein“ (ebd.), „seiend“ (42), „Seinsgegenstand“ (49), „was da ist“ (64), „Seinsding“ (77), „seiendes Ding“ (79), „alles, was ist“ (91), „Sein(sding oder -zustand)“ (ebd.), „Seiendes“ (92), „Seinsbestimmung“ (ebd.), „Seinsbegriff“ (95), „was ist“ (ebd.), „etwas, das ist“ (103), „Seinsheit“ (104), „Seinsdingen oder -bereichen“ (116), „Seinswesen“ (165). Der Leser, der nicht mit dem lateinischen Text vergleicht, wird unmöglich erkennen können, dass es in allen diesen Fällen um eine und die gleiche Sache geht, das Seiende. Die konzeptionelle Kernaussage des Goclenius, die erste Philosophie beschäftigt sich mit dem *ens qua ens*, verliert geradezu an Schärfe angesichts dieser unnötigen Übersetzungsvarianten; das konsequent durchgeführte Programm wird unsichtbar. Das Problem ist allgegenwärtig: Weitere Kernbegriffe des Textes wie *affectio*, *transcendens* und *subtilitas* werden ganz beliebig übersetzt. Ein weiteres bezeichnendes Beispiel ist des Übersetzers Umgang mit der scholastischen Kontingenz-Terminologie – *contingens* und *contingenter* erfahren mindestens die folgenden Übersetzungsvarianten: „Kontingent“ (53), „Zufällig“ (93), „Beliebiges“ (ebd.), „es ergibt sich halt so“ (ebd.), „das hat sich so ergeben“ (118), „kontingentes Ereignis“ (ebd.), „in einer sich nur so ergebenden Weise“ (147), „wie sich's halt so fügt“ (ebd.), „ein Ergebnis dessen, wie es sich so ergibt“ (148), „eben nur so“ (153). Bei dieser umgangssprachlichen Unschärfe wird der Leser leicht übersehen können, dass es sich in diesen Fällen stets um den als *quod potest non esse* genau bestimmten Gegenpol zum Notwendigen handelt. Dabei mag diese genaue Bedeutung des Kontingenten in allen Übersetzungsvarianten mitschwingen. Was aber verloren geht, ist die Möglichkeit, den Begriff überhaupt zu identifizieren. Die Vermutung liegt nahe, dass die Verkennung der Bedeutung der Scholastik für den On-

tologieentwurf des Goclenius auch die die schulphilosophische Terminologie entschärfende Beliebigkeit der Übersetzung mit sich geführt hat.

Auch Probleme anderer Art bietet die Übersetzung. So wird eine Einteilung des Seienden in „zusammengesetzt, möglich und unmöglich“ erwägt (95), wo es im lateinischen Text doch um die (nicht statthabende) Einteilung von „ens incomplexum in possibile et in impossibile“ geht. An anderer Stelle hat das schulhumanistische Lehrstück von der Einteilung der Logik in *logica docens* und *logica utens* bzw. *operans* Merkwürdiges hervorgerufen – es geht hier um die (in der späteren deutschen Terminologie Kants) reine bzw. angewandte Logik, keineswegs um den „Logik-Lehrer“ oder den „Logik-Nutzer“ (113), auch nicht um die „Lehre“ oder um ein „Auseinandersetzen“ der Logik (119 f.). Einige der Anmerkungen zur Übersetzung sind vom gleichen Schlag. Beispielsweise erklärt der Hg. in Anm. 284 die Verwendung von „Haec“ als deiktisch, als wiese „der Sprecher“ auf „eine Tabelle“ oder „ein im Raume sichtbares Bild oder Symbol“ hin – es geht aber hier um die immateriellen Substanzen, die von sich aus „Haec“, d. h. „ein Dieses“ sind (deshalb groß geschrieben). In Anm. 290 korrigiert der Hg. den Text: „Zu lesen *res* statt *rei*“; die Korrektur ist rückgängig zu machen, denn im Text geht es eindeutig nicht um einen „bewirkenden Gegenstand“ (*res efficiens*), sondern um „das den Gegenstand Bewirkende“ (*rei efficiens*). Ähnlich ist die Korrektur in Anm. 302 von „Non Ens“ in „Ens“ nicht zutreffend; die Korrektur macht den übersetzten Satz unverständlich. Der Satz erwägt etwas befremdend und deshalb recht vorsichtig eine Einteilung von *non ens* in *ens per se* und *ens per accidens*, nicht aber „ratione rerum“, sondern lediglich „ratione modi praedicandi“ – die letztere Unterscheidung wäre hinfällig, ginge es um „Ens“. In Kenntnis des großen Interesses für *non ens* in der deutschen Schulmetaphysik der Barockzeit mag der geäußerte Gedanke übrigens weniger befremden.

Der Übersetzung ist ein ausführliches Verzeichnis von zitierten Autoren und Werken beigelegt. Die einzelnen Einträge sind wie kurze Autorenvorstellungen gestaltet, was bei der Lektüre der *Isagoge* recht hilfreich ist, bezieht sich Goclenius doch auf eine lange Reihe von heute wenig bis gar nicht bekannten Autoren. Der einzige von Goclenius erwähnte Autor, zu dem es keinen Eintrag gibt, ist Johannes Duns Scotus. Man fragt sich, warum. Interessanter Weise wird dieser übrigens an keiner Stelle direkt von Goclenius zitiert, sondern nur über die Vermittlung durch Schulphilosophen des 16. Jahrhunderts, einmal durch Julius Caesar Sca-

liger (104), einmal durch Pedro Fonseca (151). Überraschender Weise zeigt Goclenius kein Interesse für den von ihm selbst in abgeschwächter Form und auf Umwegen rezipierten Metaphysikansatz des Duns Scotus, wenn er auch das Bedürfnis gespürt hat, sich mit dessen speziellen Positionen zur Univokation und Individuation auseinanderzusetzen.

Bei „Nicolaus Boner“, dessen Identität dem Hg. eine ungelöste Frage geblieben ist (181), geht es um den scotistischen Philosophen Nicolaus Bonetus († 1360), der im Kontext der Frage nach dem Individuationsprinzip (ob dies, wie Bonetus anscheinend meinte, die *Existenz* der Sache ist?) von Vertretern der Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts wiederholt herangezogen wird. Diese Tradition reicht mindestens bis hin zu Leibniz' früher *disputatio* zu diesem Thema, wobei Leibniz sich auf ein Referat Fonsecas stützt.¹ Das ist aufschlussreich auch für die Entstehung von Goclenius' *Isagoge*, denn der Hinweis auf die *sententia* des genannten Scotisten wird wenig später von einem Hinweis auf eben jenes Referat Fonsecas begleitet. In der Tat lässt sich leicht feststellen, dass die ganze Diskussion in Disp. 12 nach den Vorgaben Fonsecas strukturiert ist. Dies zeugt von der Bedeutung Fonsecas für die Tradierung scholastischer Positionen in die deutsche Schulphilosophie vor Suárez und bestätigt somit ganz konkret des Hg. Charakterisierung des Metaphysikwerkes Fonsecas als einer „Fundgrube“ für die damals „neuen“ Metaphysiker (19). Die Vermutung des Hg., hinter „Vessod.“ stecke eine Verschreibung von „Versor“ (111, 202), trifft dagegen wohl nicht zu. Gemeint sein dürfte vielmehr der freilich recht unbekannt Antonius Vessodus, der in der Generation vor Goclenius eine Reihe Lehrbücher u. a. zu den *artes liberales* in der Schweiz herausgegeben hat.²

Was die Bibliographie betrifft, so darf man sich wundern, warum der Hg. hier keine Auskunft über die im Nachdruck zugänglichen Werke des Goclenius gibt (davon wird nur ein einziges Werk in einer Anm. erwähnt (33)). Nicht einmal den Nachdruck des Textes der (hier übersetzten) *Isagoge* von 1976 findet der Hg. erwähnenswert.³ Dafür gibt er sehr interessante Andeutungen zu dem von ihm benutzten, von einem frühen Leser handschriftlich annotierten Exemplar sowie zu einer von ihm entdeckten Sammlung *Goclenia* (7, 185). Für den interessierten Leser sowie für die Forschung hätten hier konkretere Hinweise aufschlussreich sein können. Wie hinreichend belegt sein dürfte, lässt die Präsentation des Metaphysikwerkes des Goclenius einiges zu wünschen übrig. Dennoch bleibt dem Hg. wie auch dem Verlag zu verdanken, dass endlich

ein früher Vertreter jener im heutigen philosophiehistorischen Bewusstsein viel zu wenig beachteten deutschen Schulmetaphysik in einer wenn auch noch so sehr verbesserungsbedürftigen Übersetzung vorliegt. Die Kenntnis dieser Tradition mag zu einem adäquateren Verständnis der Transformation der Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur frühen Neuzeit beitragen. Voraussetzung philosophiehistorischer Erkenntnisse ist die Präsenz der Texte.

Claus Asbjørn Andersen (Bonn)

Reinhardt Brandt, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants „Streit der Fakultäten“: Mit einem Anhang zu Heideggers „Rektoratsrede“* (= *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 5*), Berlin: Akademie 2003, 210 S., ISBN 3-05-003859-4.

Wo man es mit einem von innen heraus wachsenden geordneten Ganzen, einem System von Erkenntnissen zu tun hat, hat man es nach Kant mit Wissenschaft zu tun. Wo das Thema Wissenschaft

¹ Die Stellen sind: Leibniz, *Disputatio metaphysica de principio individui*, in: *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Bd. 4, Berlin 1880, 21; Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* V cap. 6 q. 2 sect. 1, tom. II, Köln 1615, 361 f., Nachdruck Hildesheim 1964.

² Goclenius zitiert ohne weitere Stellenangaben Vessodus' alle Akzidenzien umfassende Verwendung von *qualitas*; vgl. hierzu *Vessodi via Dialectica*, 117 ff. (die Schrift ist ein Teil von *Vessodi Rhetorica et dialectica linguam cum mente in brevem ac facilem bene & Dicendi & Disserendi viam recte dirigit*, Lausanne 1571).

³ Vgl. folgende Nachdruck-Ausgaben der Werke des Goclenius: *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Frankfurt 1613, Nachdruck Hildesheim 1964; *Problemata logica*, 5 Teile, Nachdruck der Ausgaben Marburg Teil 1: 1597, Teil 2: 1596, Teil 3: 1599, Teil 4: 1597, Teil 5: 1596, Frankfurt 1967; *Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam*, Frankfurt 1598, Nachdruck Hildesheim 1976; *Conciliator philosophicus*, Kassel 1609, Nachdruck Hildesheim 1977. Zum nicht nachgedruckten Werk vgl. die umfängliche Zusammenstellung von Franz Joseph Schmidt, *Materialien zur Bibliographie von Rudolph Goclenius sen. (1547–1628) und Rudolph Goclenius jun. (1572–1621)*, Hamm 1979.

verhandelt wird, hat man es zudem immer auch mit etwas zu tun, das den Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen auszeichnet, d. i. die Möglichkeit des ideenbestimmten Denkens. Dementsprechend gilt Kant die Wissenschaft vor allem als eine Erkenntnissuche im Licht der Idee der Wahrheit. Hierbei steht die Suche nach subjektiven wie objektiven Gründen des Fürwahrhaltens jedoch zugleich in Beziehung zu anderen Ideen, insbesondere zu der Idee der Freiheit und der Sittlichkeit oder mit anderen Worten: zu den Ideen der praktischen Vernunft.

Vom ideenbestimmten Denken und dem Verhältnis der Ideen zueinander handelt auch Kants Schrift *Der Streit der Fakultäten*.¹ Freilich erschließt sich dieser Umstand nicht auf den ersten Blick. In der 1798 publizierten Schrift betrachtet Kant die Wissenschaft zunächst als ein gesellschaftliches und institutionell verankertes Phänomen. Als reales Gebilde soll sie ihren Ort in der Universität finden, welche nach Kant die einzig geeignete Stätte ist, um Wissenschaft zu betreiben, zu fördern und den nachfolgenden Generationen zu vermitteln. Bei der Erfüllung ihrer wissenschaftlichen Aufgabe darf die Universität daher auch durch keine Einschränkungen behindert werden. Kant gesteht dem Staat als Repräsentant von Herrschaft wie einer sich zum Sozial- und Wirtschaftskörper entwickelnden Gesellschaft zwar das Bedürfnis nach einem akademischen Nachwuchs zu, der mit brauchbaren Kenntnissen und nüchternpragmatischer Urteilsfähigkeit ausgestattet ist. Er fordert jedoch ebenso, dass die Rücksichtnahme auf die Zwecke des bürgerlichen Lebens an den Pforten der unteren Fakultät eine unverrückbare Grenze finden müsse: Die untere Fakultät, als Wirkstätte der Philosophie, solle zwar keine Befehle geben, aber doch „alle [...] beurteilen, die Freiheit habe[n]“ (A 9), die im wissenschaftlichen Interesse, d. h. mit der Wahrheit, befasst sind. In der unteren Fakultät soll Wissenschaft allein aus „eigener Weisheit“ (A 6) betrieben, gelehrt und öffentlich diskutiert werden. Kant betrachtet die untere Fakultät nicht nur als einen Ort, an dem sich Wissenschaft nach reinen Vernunftprinzipien selbst bestimmt, sondern an dem das wissenschaftliche Denken in der selbstbestimmten Kritik seiner Produkte und Grundlagen zugleich den „Fortschritt des Menschengeschlechts zum Besseren“ (A 157) befördern soll. In diesem Sinne unterstreicht Kant, der Ertrag jeglicher vernünftiger Selbstbestimmung des Denkens habe zwar nicht in der Vermehrung der Moralität der Gesinnung, aber doch in der „Vermehrung der Produkte ihrer Legalität in pflichtmäßigen Handlungen“ (A 157) zu liegen.

Der Titel der von Reinhard Brandt 2003 veröffentlichten Studie zielt somit direkt auf den systematischen Kern der Kantischen Schrift, d. i. die Frage nach dem Verhältnis von Selbst- und Fremdbestimmung in der Verteidigung der Idee der Wissenschaft und der institutionellen Verortung moderner Wissenschaft an der Universität. Es gehört zu den großen Vorzügen der von Brandt vorgelegten Arbeit, die systematische Einheit der drei Streitfälle unter dieser Perspektive zu entwickeln, den Gedanken der Selbstbestimmung als Leitidee der Interpretation zu nutzen und in dessen Licht auch die Stellung der ‚Streitschrift‘ im Kantischen Gesamtwerk zu betrachten. Brandts Interpretation geht dementsprechend weit darüber hinaus, lediglich „den Antagonismus zwischen den drei oberen Fakultäten und der unteren Fakultät exemplarisch“ (155) vorzuführen. Der Autor begnügt sich nicht damit, den innerakademischen Charakter der Schrift zu verdeutlichen, Forschungsstand, Entstehungsgeschichte, stilistische Feinheiten und den „eigentümlichen Charakter der Schrift“ (9 ff.) zu erläutern. Anknüpfend an seine früheren Arbeiten macht Brandt überdies vielfältige „Traditionsstränge transparent“ (19) und belegt in ebenso präziser wie plausibler Argumentation, dass und inwiefern die Universitätsschrift aus der Idee der praktischen Philosophie entworfen und als Realsystem der Vernunft (18) konstruiert ist. Brandts Erörterungen der allgemeinen und übergreifenden Universitäts- und Fakultätsfragen sowie der einzelnen Streitfälle intendieren folglich immer auch, „die einzelnen Bestrebungen des komplexen Baus“ (19) freizulegen, die Entstehungsgeschichte des Ganzen und die Bedeutung einzelner Aspekte für das systematische Ganze transparent zu machen.

Diese Lesart erweist sich insbesondere in der Diskussion des Streits zwischen juristischer und philosophischer Fakultät als konstruktiv. Gegen die Hauptlinie der Forschung kann Brandt die These begründen, wonach sich die in der Streitschrift von 1798 formulierte Geschichtsauffassung nicht in eine völlige Kontinuität mit früheren Entwürfen Kants bringen lässt: Erst im *Streit der Fakultäten* trete an die Stelle einer Idee zu einer allgemeinen Geschichte „die Rechtsidee in der Geschichte“ (127), womit Geschichte nicht mehr als ein „von der Vorsehung nach einer Idee geordnetes System gesehen“ werde, „dessen einheitliche Wirkkräfte paradoxerweise in den antagonistischen Neigun-

¹ Verweise beziehen sich im Folgenden auf Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Band VII, Berlin 1900 ff.

gen der Menschen liege“ (127). Vielmehr verlagere Kant die Ursache jeglichen Fortschritts in die ideenbestimmte Selbstbestimmung des Menschen oder in „die geschichtswirksame Rechtsidee kollektiver menschlicher Subjekte“ (127).

Nachdem Brandt die Bedeutung der vernünftigen Selbstbestimmung des Denkens, des freien Urteilens nach Prinzipien des Denkens überhaupt im Hinblick auf die einzelnen Streitfälle erörtert hat, kontrastiert er den Kantischen Ansatz im Anhang seiner Untersuchung mit Heideggers Rektoratsrede. Diese nutzt er als „völkisch“ voraufklärerisches Gegenstück und als Negativfolie (I) zu Kants Idee von der Universität als einer nach einem eigenständigen Prinzip, dem Antagonismus von Selbst- und Fremdbestimmung, organisierten Stätte ideenbestimmter Wissenschaft. Gegen Heidegger führt er den Nachweis, dass weder der Begriff der Freiheit noch der Begriff der Wissenschaft zu „seiner Wahrheit zurückgebracht“ (181) werden könne, sofern er lediglich im Hinblick auf die „Existenzmystik der Einbildungskraft“ (183) ausgelegt und damit seines kosmopolitischen wie vernunfttheoretischen Charakters beraubt werde. Wenngleich die Rektoratsrede bereits vielfach erörtert wurde, gelingt es Brandt aufgrund seiner systematischen Perspektive, nicht nur deren substanzielle Schwächen offen zu legen, sondern zudem mit einer bis dahin fehlenden Deutlichkeit die Tragweite zu veranschaulichen, die eine Missachtung des Zusammenhangs zwischen den vernunfttheoretisch bestimmten Ideen der Wahrheit und der Sittlichkeit haben kann.

Leider erlaubt sich Brandt nicht, auch im Hinblick auf die aktuelle Debatte um die Zukunft der Universitäten die Folgen einer ideen- oder vernunftvergessenen Diskussion im Einzelnen zu verdeutlichen. Er versteht seine Untersuchungen zwar als einen Beitrag zur aktuellen Debatte um die Zukunft der Universitäten (Vorrede), wendet sich dieser Diskussion aber nur in Form weniger allgemeiner Anmerkungen im Schlussteil (155–166) seiner Studie zu. Dementsprechend kritisiert er zwar die allseits greifbare Kolonialisierung der Wissenschaft durch die kapitalistische Ökonomie als dritte Gefährdung der Universität nach Kirche und Staat, belegt diese These jedoch nicht mehr an konkreten Beispielen. Indes bietet die aktuelle Hochschulpolitik reichlich Anknüpfungspunkte für einen solchen Nachweis: So konkretisiert sich die neue Freiheit der Universität derzeit vor allem in Maßnahmen wie der Übertragung der Dienstherrenfähigkeit, des Berufsrechts oder der Finanzautonomie auf die Hochschulen. Der Zugewinn an operativer Autonomie ist jedoch nicht mit einer Stärkung der Autonomie der Wissenschaft im Sinne Kants zu

verwechseln, sondern verweist auf die Entschlossenheit des Staates, die Universitäten künftig weitgehend den Gesetzen des Marktes, des Wettbewerbs und der ökonomischen Rationalität zu überantworten – womit die Prinzipien der Universitätsautonomie (im kritischen Sinne) in der Tat auf eine subtilere Weise destruiert werden dürften, als dies durch Kirche und Staat je möglich war (Vorrede, 166).

Wenngleich Brandt darauf verzichtet, sich eingehender über eine konkrete Organisationsform der Universität der Zukunft zu äußern, welche zur Selbstbehauptung der kritischen Idee der Wissenschaft beitragen könnte, macht auch die negative Kritik deutlich: Die Autonomie der Wissenschaft wird sich ohne die Lösung der Organisationsfrage (13) nicht erfolgreich verteidigen lassen. Um dieser Lösung unter den Bedingungen einer sich globalisierenden und sich zunehmend den Prinzipien des New Public Management unterwerfenden Wissensgesellschaft näher zu kommen, wird es somit vor allem darauf ankommen, weiterhin öffentlich die seitens des Staates betriebene Ablösung der Autonomie der Wissenschaft durch die Managementautonomie der Universitäten zu kritisieren. Es gilt, diese Entwicklung als eine zeitgenössische Form des Versuchs transparent zu machen, die Idee der Wahrheit aus der Beziehung zur Idee der Sittlichkeit und der Idee der Freiheit zu lösen und damit auch die Kantische Vorstellung zu verabschieden, dass Staat, Politik und Wissenschaft ebenso wie Recht und Moral gleichermaßen in der der Idee der Freiheit verankert sind.² Anknüpfend an die Überlegungen im *Streit der Fakultäten* wird es allerdings ebenso erforderlich sein, die Wissenschaft daran zu erinnern, dass ihre Autonomie immer auch die Pflicht zum disziplinübergreifenden Streit sowie zum öffentlichen Vernunftgebrauch außerhalb der Universitätsmauern einschließt.

Zusammenfassend ist festhalten: Brandt verdeutlicht neben den werkimmanenten Bezügen auch den systematischen Gehalt wie das kulturpolitische Streitpotential der Kantischen Schrift. Es wird sichtbar, dass es sich um eine Streitschrift wider die pragmatische Reorganisation der Universität unter Verzicht auf die kritische Idee von Wissenschaft, Freiheit und Vernunft handelt, welche den Leser letztlich mit der Frage konfrontiert, nach welchen Ideen die Gesellschaft ihre Entwicklung steuern sollte. Die Untersuchung Brandts ist daher

² Zur Debatte vgl. unter anderem: Kimmich, D. / Thumfart, A. (Hgg.): *Universität ohne Zukunft?*, Frankfurt am Main 2004.

allen zu empfehlen, die an einer sorgfältigen Textanalyse unter werkimmanenten und historischen Aspekten sowie am systematischen Potential der Kantischen Schrift interessiert sind und überdies der Annahme offen gegenüberstehen, dass gerade angesichts der realexistierenden Zwänge des praktischen Handelns und der politischen Kompromisse ideenbestimmtes Denken und Handeln unverzichtbar sind.

Elke Völmicke (Bonn)

Wolfgang Class / Alois K. Soller, Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (= Fichte-Studien-Supplementa, Bd. 19), Amsterdam / New York: Radopi 2004, XII + 571 S., ISBN 90-420-0979-9.

Fichtes transzendental-idealistische Grundlagentheorie, die so genannte Wissenschaftslehre, zählt bekanntlich zu den Denksystemen der Philosophiegeschichte, die sich nur sehr schwer erschließen lassen. Dies hängt zum einen damit zusammen, dass Fichte die Wissenschaftslehre zeit seines Lebens kontinuierlich umgearbeitet hat. So weisen die heute verfügbaren 15 Fassungen der Wissenschaftslehre nicht nur Veränderungen in der Darstellung auf, sondern teilweise auch in der inhaltlich-systematischen Ausrichtung. Daher lässt sich von der Wissenschaftslehre Fichtes nicht sinnvoll sprechen.

Der Zugang zu Fichtes Denken wird zum anderen durch die eigenwillige sprachliche Gestaltung der Texte erschwert. Fichte steht der schriftlichen Fixierung philosophischer Gedanken ausgesprochen skeptisch gegenüber, weil auf diese Weise verhindert wird, dass Philosophie dynamisch erfasst und die Systematik selbstständig nachvollzogen wird. Infolgedessen verzichtet er oftmals bewusst auf eine einheitliche Verwendung der Terminologie. Dem entspricht es auch, dass Fichte die Wissenschaftslehre fast ausschließlich über den mündlichen Vortrag verbreitet hat. Bei den heute vorliegenden Fassungen der Wissenschaftslehre handelt es sich daher überwiegend um Kollegnachschriften, die von seinen Hörern angefertigt wurden.

Eine Ausnahme stellt die frühe *Grundlage zur gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 dar, die bis heute als wichtigste Quelle für die Erschließung von Fichtes transzendental-idealisiertem Denksystem gilt. Zu dieser einzigen von Fichte selbst autorisierten Publikation der Wissenschaftslehre haben Wolfgang Class und Alois K. Soller nun den ersten durchgehenden Kommentar vorgelegt. An-

gesichts der spätestens seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts stetig zunehmenden Fichte-Forschung ist eine solche fortlaufende textnahe Erläuterung dieser schwierigen Schrift dringend erforderlich.

Der Kommentar versucht, Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (nach der Textedition der Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften) von ihrer Entstehungsgeschichte her zugänglich zu machen. So werden erklärungsbedürftige Passagen und Wortverwendungen vorwiegend im Rückgriff auf frühere und spätere Äußerungen Fichtes sowie auf Quellen aus Fichtes Zeit, insbesondere Briefe und Rezensionen, erläutert. Die Hinzuziehung von zeitgenössischer Sekundärliteratur, Class und Soller zufolge unter dem Gesichtspunkt der Textnähe ausgewählt, steht in der vorliegenden Kommentierung an zweiter Stelle.

Der Kommentar beginnt mit einer Vorbemerkung der beiden Verfasser, der sich Informationen zur Textgrundlage und -gestaltung, zur Vorgehensweise sowie zu den Grundzügen der Fichte-Rezeption entnehmen lassen. Es folgt ein „Kommentar zum Titel“ und ein „Kommentar zur Vorrede“. Der anschließende „Kommentar zum Ersten Teil“ bezieht sich auf die vieldiskutierten drei Grundsätze der Wissenschaftslehre. Den Hauptteil bilden der „Kommentar zum Zweiten Teil“, in Fichtes Text mit dem Titel „Grundlage des theoretischen Wissens“ versehen, sowie der „Kommentar zum Dritten Teil“, den Fichte mit „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“ überschreibt. Im Anhang des Kommentars befindet sich ein Literaturverzeichnis mit der zitierten Primär- und Sekundärliteratur und ein Sachregister. Bei letzterem handelt es sich um ein Verzeichnis ausschließlich der direkten Nennungen in Fichtes Text.

Die Stärke des Kommentars liegt in der Zusammenstellung und Aufbereitung historischer Dokumente aus der frühen Wirkungsgeschichte der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. So erhält der Leser bereits in den Erläuterungen zum Titel über fünf Seiten hilfreiche Informationen über den philosophiehistorischen Kontext von Fichtes Schrift. Intertextuelle Bezüge sowie die vielfältigen Zitate aus Briefwechseln ermöglichen ein differenzierteres Verständnis von Fichtes Ansinnen, dem Philosophiesystem ein vollständiges Fundament („Grundlage“) zu geben. Beispielsweise lassen Äußerungen Fichtes in früheren Schriften erkennen, dass die methodische Forderung, ein philosophisches System von einem ersten Grundsatz her zu entwickeln, auf die Schrift *Über das Fundament des philosophischen Wissens* seines Zeitgenossen

Karl Leonard Reinhold zurückgeht. Zudem erfährt der Leser aus einem Brief Fichtes an Reinhold, dass Fichte sich hiermit zwar gegen die Darstellung der kantischen Transzendentalphilosophie wendet, er in ihr aber ebenfalls den Anspruch erkennt, das System aus einem ersten Grundsatz herzuleiten. Bei Kant sei dies der Satz, dass jeder Gegenstand unter den Bedingungen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung stehe. Diese Äußerungen Fichtes aus externen Dokumenten machen erkennbar, dass er den Begriff „Grundlage“ in Analogie zu Kants Begriff der Kritik verstanden wissen will (5), was in der Forschung bisweilen ignoriert wird.

Eines der Hauptthemen des Kommentars stellt die ausführliche Erläuterung der drei Grundsätze dar, von denen Fichte sein gesamtes philosophisches System in theoretischer wie praktischer Hinsicht ableitet. Die Grundsätze, davon insbesondere der erste unbedingte Grundsatz „Das Ich setzt ursprünglich sein eigenes Sein“, haben bereits Fichtes Zeitgenossen einige Rätsel aufgegeben. Entsprechend kann im Kommentar auf zahlreiche Dokumente wie Rezensionen aus Fichtes Zeit und inhaltsreiche Briefwechsel, so z. B. die Korrespondenz zwischen Fichte und Jacobi, verwiesen werden. Zwar kann der analytische Gewinn der Grundsatzsystematik mit Blick auf den Gehalt der eigentlichen Subjektivitätstheorie angezweifelt werden, zumal sich Fichte in späteren Vorträgen von dieser Theoriestruktur abgewendet hat; eine eingehende Kommentierung scheint aber sinnvoll, da auch in der späteren Wirkungsgeschichte nicht selten allein die Grundsätze stellvertretend für das gesamte Denksystem Fichtes rezipiert wurden. Hinzu kommt, dass insbesondere an dieser Stelle von Fichtes Werk etliche erläuterungsbedürftige Grundbegriffe eingeführt werden. So ermöglicht die ausführliche Kommentierung dieses komplizierten Teils der Wissenschaftslehre, Fichtes spezielle Verwendung von Ausdrücken wie „setzen“, „Tathandlung“, „bestimmen“ nicht nur für sich betrachtet, sondern auch – ganz im Sinne von Fichtes Schriftkritik – nuancenreich in leicht voneinander abweichenden inhaltlichen Zusammenhängen zu erfassen.

Die Erläuterungen geraten allerdings vereinzelt in eine sachliche Schieflage, da die Verfasser ausgerechnet methodische Parallelen zwischen der Grundsatzsystematik und der Vorgehensweise der überarbeiteten späteren Wissenschaftslehre erkennen wollen. So wird etwa im Zusammenhang mit dem ersten Grundsatz, genauer mit der darin thematisierten Abstraktion von der Bewusstseins-tatsache $A = A$, auf das so genannte Reflexionspostulat in der *Ersten Einleitung in die Wissen-*

schaftslehre von 1797 verwiesen (36). Das Reflexionspostulat zielt jedoch anders als die im Kommentar hervorgehobene Stelle darauf, eine geistige Haltung zu vermitteln, welche die Beobachtung eigener Bewusstseinsvollzüge ermöglicht. Und gerade hierin besteht nach Fichte die Überlegenheit der später revidierten Methode, die als solche auch im Titel der zeitgleich gehaltenen Vorlesung *Wissenschaftslehre nova methodo* figuriert, gegenüber der Grundsatzsystematik. Diese nicht nur methodischen, sondern auch systematisch folgenreichen Unterschiede werden im Kommentar teilweise unnötig verwischt.

Systematische Fehler dieser Art wären vermeidbar gewesen, wenn die Verfasser zeitgenössische Forschungspositionen insgesamt breiter hinzugezogen hätten. Dass gerade auch in jüngerer Zeit eine rege Auseinandersetzung mit Fichtes Philosophie stattfindet, vermittelt die Literaturliste nicht. Auch bleiben einschlägige Beiträge aus dem Ausland – insbesondere aus den USA – unerwähnt, denen die deutsche Fichte-Forschung wichtige Impulse und neue Perspektiven verdankt. Die Berücksichtigung von Autoren wie etwa Frederick Newhouse, Wayne Martin, Daniel Breazeale hätte den Kommentar gerade in systematischer Hinsicht bereichern können.

Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die philologische und wissenschaftliche Aufbereitung der zitierten Dokumente. Angesichts der spezifischen Ausrichtung des Kommentars, Fichtes Schrift primär über historische Dokumente und werkinterne Verweise zu erschließen, ist es umso problematischer, dass zahlreiche der angeführten Fundstellen z. B. aus Briefkorrespondenzen nicht im Original, sondern direkt aus der Textsammlung *Fichte im Gespräch* von Erich Fuchs zitiert werden. Ferner fällt negativ ins Gewicht, dass die Zitierweise der vielen intertextuellen Bezüge insbesondere Lesern, die mit Fichtes Werken noch wenig vertraut sind, nicht immer unmittelbar verständlich sein wird. Die Titel der zitierten Schriften erscheinen in abgekürzter Form, und der Leser sucht leider vergeblich nach einem Abkürzungsverzeichnis der zitierten Werke. Es kann daher verwirrend sein, wenn man etwa liest „Die spezielle theoretische Philosophie sieht Lauth im *Grundriss* niedergelegt ...“ (4). Das Verzeichnis der zitierten Arbeiten Fichtes, in dem man Hinweise auf Abkürzungen eigentlich vermuten würde, weist zudem Unvollständigkeiten auf. So fehlt z. B. die von Hermann Immanuel Fichte herausgegebene Werkausgabe, die im Kommentar vereinzelt angeführt wird. Außerdem wäre ein Register der im Kommentar genannten Personen zweckmäßig gewesen, um insbesondere von den

historischen Erläuterungen zielgerichteter und differenzierter profitieren zu können.

Die beiden Verfasser haben sich mit dem Kommentar von Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* ein hohes Ziel gesteckt und damit hohe Erwartungen beim Leser geweckt. Diese werden allerdings nur teilweise erfüllt. Abgesehen von den genannten formalen Mängeln besteht die Leistung des Kommentars darin, dass er die frühe Wirkungsgeschichte erstmalig in gebündelter Form zugänglich macht und der Leser dabei auch literarische und ungewöhnliche Quellen wie etwa eine „Buchhändler-Ankündigung im Intelligenzblatt“ zur Kenntnis nehmen kann. Für Leser mit philosophiehistorischem Interesse ist dies zweifellos gewinnbringend. Leser mit systematischem Interesse kommen hingegen weniger auf ihre Kosten. Bei der Lektüre des Kommentars bleibt die systematische Bedeutung von Fichtes Subjektivitätstheorie weitestgehend verdeckt, was unter anderem auf die lückenhafte Einbindung zeitgenössischer Forschungsliteratur zurückzuführen ist.

Katja Crone (Halle / Berlin)

Christiane Liermann, *Rosminis politische Philosophie der zivilen Gesellschaft (= Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Neue Folge, Bd. 108), Paderborn u. a.: Schöningh 2004, 548 S. kart., ISBN 3-506-71691-3.*

G. W. F. Hegel hatte mit den Worten, „daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist“, genau jenen geistesgeschichtlichen Hintergrund des 19. Jahrhunderts zusammengefasst, der dafür verantwortlich ist, dass Antonio Rosminis politische Philosophie bislang nicht zu den erwähnenswerten Werken politischen Denkens der Neuzeit gezählt wird. Rosmini war einfach, wie Liermann die Situation der Wirkungsgeschichte der rosminischen Politik auf den Punkt bringt, „der liberal-nationalen Historiographie zu *katholisch*“ (16). Umso verhängnisvoller erweist sich vor dem Hintergrund dieser Konstatierung die ebenso zutreffende Feststellung, dass er andererseits „den Katholiken zu *liberal*“ war. Eine ungünstigere Konstellation kann es für eine mögliche Rezeption der politischen Philosophie Rosminis wohl nicht geben. Dieses Faktum, das einer bisherigen Wahrnehmung derselben denkbar effektiv entgegenstand, scheint sich jedoch nun, eineinhalb Jahrhunderte nach dem Ableben dieses Mannes, für den sich langsam das Epitheton eines der größten italienischen Denker des 19. Jahrhunderts ein-

bürgert, als denkerische Herausforderung ersten Ranges und von immenser Aktualität angesichts einer Epochenschwelle des Staats-Kirchen-Verhältnisses zu erweisen.

Gerade diesen entscheidenden Punkt des politischen Denkens Rosminis in begrifflicher Klarheit herausgearbeitet und in seinen Facetten dargelegt zu haben, ist das Verdienst der kürzlich erschienenen Studie von Christiane Liermann. Als Vizektorin des deutsch-italienischen Begegnungs- und Tagungszentrums „Villa Vigoni“ am Comer See für die Präsentation einer deutsch-italienischen Dialogfigur ersten Ranges selbst geradezu prädestiniert, ordnet sie sich mit der Wahl des universitären Begleiters dieser Arbeit, Francesco Traniello (Turin) bewusst in die Linie der neueren Erforschung der rosminischen Politik seit etwa 50 Jahren ein, um diese nun für das deutsche Denken auf ihren begrifflichen und aktuellen Punkt zu bringen. Mit Traniellos Studie aus dem Jahr 1963, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, wurde, flankiert von den Arbeiten D'Addios, Campaninis und Mercadantes, jenes geschichtliche Fehlurteil über das politische Denken Rosminis mit einem Schlag widerlegt, nach welchem Rosmini von der politischen Materie schlichtweg nichts verstanden hätte (De Sanctis, Croce, Piovani). Es wurde herausgestellt, dass Rosminis Staatsverständnis durchaus als „liberal“ – keinesfalls jedoch als „laizistisch“ – zu bezeichnen ist, weswegen gerade seine Verhältnisbestimmung zwischen „zivilen“ und „religiöser“ Gesellschaft neuzeitlichen Kriterien standhält und ein auch heute noch gültiges Diskussionsmodell – mit Abstrichen – bereitzustellen vermag. Genau die Kennzeichnung des rosminischen Staatsverständnisses als „liberal“ beinhaltet jedoch noch immensen Klärungsbedarf, wie die durch diese Studien entfachte und bis heute nicht abgeschlossene Diskussion um den rosminischen „Liberalismus“ zeigt. Bereits in dieser Diskussion stellte Liermann in einigen Arbeiten aus den 1990er Jahren heraus, dass Rosmini einen Liberalismus *sui generis* vertrete und deshalb Vorsicht geboten sei, wenn dieser in fremden Kontexten *tout court* als Liberalist apostrophiert werde. Damit reagierte sie unzweifelhaft auf einige Ansätze einer breiteren Rezeption der rosminischen Philosophie der Politik in Deutschland, die in Unkenntnis der rosminischen Originaltexte und des begrifflich-konzeptionellen Hintergrundes Rosminis diesen schlagwortartig als „Liberalisten“ importierten. Liberalismus „eigener Art“ meint bei Rosmini, dass dieser den „Liberalismus“ *per se* niemals als Gegensatz zum Katholizismus betrachtet hatte, sondern lediglich jene Spielart als katholizismusfeindlich

ansah, wie sie zu seiner Zeit dezidiert gegen die katholische Lehre gewandt wurde und als solche auch ihren historischen Siegeszug angetreten hatte. Rosmini, selbst systematisch versierter Philosoph und Theologe, weiß aber zu trennen und innerhalb des Katholizismus jene Reformelemente einzufordern, die damals höchst an der Zeit waren. Seine hauptsächlichsten Kritikpunkte waren die Trennung von Klerus und Laien im Gottesdienst, die unzureichende philosophische und theologische Grundbildung der Geistlichen, die Uneinigkeiten und Rivalitäten der Bischöfe untereinander, die weit reichende Einflussnahme der weltlichen Macht auf die Bischofsnennungen sowie jene Knechtschaft, welche die Kirchengüter der Kirche auferlegen, indem sie diese an Maßstäbe irdischen Reichtums binden. Seine programmatischen Forderungen formulierte er in seiner wohl berühmtesten Schrift, *Die Fünf Wunden der Kirche*, die 1849 als Reformwerk auf den Index gesetzt wurde. Die Freiheit der Kirche vom Staat als notwendiges Fundament einer den neuzeitlichen Bedingungen angemessenen Formulierung des Staats-Kirchen-Verhältnisses ist für Rosmini unabdingbar mit einer inneren Reform der Kirche selbst verknüpft. Seine Mahnrede wendet sich damit nicht an die Staaten, sondern an die Kirche selbst; sein Liberalismus erwächst aus einer ekklesiologischen Reflexion über die Fundamente der Kirche und über ihr Verhältnis zum Staat und steht damit niemals außerhalb der Kirche, sondern von Anfang an in deren Innerem. Genau diese Konstellation brachte es aber mit sich, dass er in der Folge vom intransigenten katholischen Flügel als „Liberalist“, von den Liberalen aber als „Katholik“ abgestempelt werden sollte.

Das zur Aufbereitung der politisch-„liberalen“ Reflexionen Rosminis unabdingbare theoretische Grundlagenwerk als notwendige Referenz für alle, die in Zukunft in Deutschland über das politische Denken Rosminis handeln werden, hat Liermann indes selbst bereitgestellt. Dadurch knüpft sie an das Erbe Franz Xaver Kraus' und Alfred Dyroffs an, die um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert angesichts der allgemeinen Diffamierung der rosminischen Philosophie und Theologie im katholischen Kontext bzw. der schlichten Indifferenz für Rosmini außerhalb desselben dessen politisches Denken zum Anlass nahmen, auch „auf deutsch“ über Rosmini zu sprechen. Und auch für die textliche Basis der rosminischen Originalschrift hat Liermann bereits selbst Sorge getragen, als sie 1999 die *Filosofia della politica* ins Deutsche übertrug – zuvor waren lediglich einige Fragmente auf deutsch zugänglich.

Bereits im hinführenden, nach den einleitenden

Motivationen an zweiter Stelle stehenden Kapitel „Biographie und Werk“ (26–43) stellt Liermann in der Einordnung der für die weitere Untersuchung relevanten Werke in die persönliche wie intellektuelle Entwicklung Rosminis dessen zentralen Gedanken der gesamten politischen Philosophie heraus: Jede menschliche Gesellschaft sei „personal“ zu interpretieren bzw. „anthropologisch“ rückzubinden. Mit dieser auf seinen philosophisch-theologischen Grundreflexionen beruhenden Einsicht, die letztlich vor seinem christlichen Horizont zu betrachten und zu bewerten ist, setzt sich Rosmini dann mit den neuzeitlichen Vertragslehren (Locke, Hobbes, Rousseau), dem Traditionalismus (De Maistre, von Haller), dem Frühsozialismus (Godwin, Saint-Simon) bzw. dem Liberalismus (Constant, Tocqueville) auseinander.

Im ersten inhaltlichen Kapitel, „Politik als Theorie und als Praxis“ (3. Kap., 44–100), führt die Vf.in in das politische Denken Rosminis im Kontext dessen damaligen geistesgeschichtlichen Umfeldes ein. Und auch hier wird deutlich, wie Rosmini als Denker gerade nicht dadurch Aufsehen zu erregen sucht, dass er möglichst scharfe, utopistische Thesen entwirft, sondern eher, indem er die Stärke und Solidität der theoretischen Grundlagenreflexion in den Vordergrund stellt: Statt Schreckens- und Zerfallsszenarien der Gesellschaft zu malen, entwickelt er den Versuch einer Wandlung der Gesellschaft von innen heraus (50). Gleichwohl entwirft er die theoretische Reflexion über diese Wandelbarkeit vom Ende bzw. der Selbstauflösung von Gemeinschaften her (85 ff.) und entwickelt dadurch im Gegensatz zu allen zeitgenössischen Entwürfen, die vom „Beginn“ von Staat und Gemeinwesen ausgehen, ein neues interpretatives Kriterium. Rosmini hält weiterhin die vernünftige Reflexion auf die Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaft, auf ihre Werte und Ziele – und nicht eine Flucht in die Praxis – für das unabdingbare Fundament jedes politischen Agierens (63).

Das vierte Kapitel bildet gewissermaßen das fundamentalpolitische Grundlagenkapitel, in welchem Liermann den rosminischen Begriff der „Gesellschaft“ darlegt (101–206). Auch für den Aufbau der *società civile* als „Objekt der Politik“ (101) gilt, dass Rosmini diesen nicht von subjektiven Motivationen der Gesellschaftsgründer, sondern einzig vom „Ende“ bzw. „Zweck“ (*fine*) der Gesellschaft her bestimmt. Dabei wendet er zunächst dezidiert gegen die Bestimmung der Gesellschaft in der katholischen Tradition ein, diese habe immer einen bestimmten Gesellschaftstyp vor Augen gehabt, niemals aber systematisch nach den allgemeinen Charakteristika gefragt (111 ff.). Andererseits hält

er den neuzeitlichen Reflexionen entgegen, diese würden die staatliche Verfasstheit zur einzig möglichen Weise der *società* erheben, andere Gesellschaften – wie beispielsweise die Kirche – aber aus dieser Definition apriori ausschließen. Es gilt für Rosmini also, zunächst theoretisch nach dem Wesen der „Gesellschaft“ als solcher zu fragen und dann in einem zweiten Schritt die bürgerliche Gesellschaft als Sonderform von „Gesellschaft“ zu begreifen (115). Und wieder führt dies auf Rosminis grundlegende philosophisch-theologische Anthropologie zurück. Diese verschafft sich ihrerseits in jener theoretischen Konzeption Rosminis Ausdruck, die Liermann als das „Konvergenz-Theorem“ bezeichnet (144): Für Rosmini hängen Stabilität und Zustand einer Gesellschaft weniger an ihrem konkreten Typ, sondern vielmehr an der „Konvergenz“ zwischen innerer und äußerer Gesellschaft, d. h. an der Widerspiegelung von Geisteshaltung, Mentalität und Sitte der Bevölkerung in den äußeren politisch-juridischen Regelungen. Liermann macht gerade in dieser Konzeption Parallelen zu Montesquieu, Balbo und Sismondi aus; man könnte – bei allen Differenzen – auch an die Volksgeisttheorie von Savignys und deren Anhänger denken. Grundlegend für diese Konzeption ist weiterhin ein umfassendes Verständnis von Solidarität (122 f.), wodurch Rosmini mit Recht zu den Begründern dieses neuzeitlichen sozialetischen Begriffs zählen muss, der in seiner weitesten gesellschaftlichen Ausprägung sogar die Gemeinschaft mit Gott umfasst (175). Dies ergibt sich, kurz angedeutet, aus der rosminischen Anthropologie, die gleichsam „natürliche“ wie „übernatürliche“ Anthropologie ist. Hiermit ist gleichzeitig die universelle Gesamtkonzeption genannt, die es für Rosmini möglich macht, zwischen der rein bürgerlichen Gesellschaft und der religiösen zu differenzieren. Eine begründungstheoretische Absorption des Weltlichen in das Religiöse vermeidet Rosmini dadurch, dass er die Gemeinschaft mit Gott nicht an den Grund der menschlichen Gesellschaft stellt, sondern auch hier wieder vom „Ziel“, dem „Ende“, her argumentiert.

Die nach diesen Ausführungen längst fällige, gleichwohl bereits angedeutete, anthropologische Integration liefert Liermann dann in der nötigen Ausführlichkeit im folgenden Kapitel über das „Glück“ (207–221). Die wirklich persönliche Note, gleichsam die „Kür“ verleiht sie ihrer Untersuchung hernach in den „Kulturgeschichtlichen Betrachtungen“ (222–285). So kann sie in origineller und zutreffender Interpretation die rosminische Philosophie der Politik auch als „Kulturgeschichte in soziologischer Absicht“ bezeichnen (228). Denn

hier liegt der eigentliche historische Verankerungspunkt der Glückssuche und damit der Gemeinschaftsbildung der Menschen vor. Vor diesem Hintergrund wird es dann möglich aufzuzeigen, in welchen Punkten Rosmini nun konkret die Missverständnisse individuiert, denen das politische Denken der Neuzeit unbesehen Folge leistet (7. Kap., 286–378): das Fortschrittsversprechen, der freie Markt und das Glücksversprechen. Diese drei Missverständnisse sind für Rosmini dabei drei Facetten der spezifisch neuzeitlichen Problematik, eine stete Nachfrage an Gütern zu evozieren, verbunden mit der Illusion, diese auch stets befriedigen zu können. Dieses Streben sollte schließlich auch die Religiosität in der Neuzeit ersetzen. Im Auseinanderklaffen von neuzeitlichem Fortschrittsoptimismus und tatsächlicher menschlicher Machbarkeit erkennt Rosmini das grundlegende Moment der Instabilität der neuzeitlichen politischen Gemeinwesen. Das *bonum* des Menschen könne aber, so der rosminische Fundamenteinwand, nicht auf ein politisch-wirtschaftlich herstellbares utilitaristisch-materialistisches Wohl reduziert werden (312). In diesem Sinn richtete Rosmini seine Kritik gegen alle immanentistisch-utopistischen Konzeptionen eines Morelly, Godwin oder Saint-Simon (320 ff.). In diesem Zusammenhang muss sodann ebenso Rosminis Demokratiekritik Erwähnung finden (331 ff.): Auch die Demokratie kann nicht *per se* als die vielversprechendste Verwirklichungsform des *bonum commune* gelten; vielmehr erkennt Rosmini auch in der Demokratie eine tendenzielle Gefahr zum Despotismus der Massen – eine Kritik, in der er sich an Tocquevills Einwand der „Tyrannei der Massen“ anlehnt.

Das theoretische Fundament der originellen rosminischen Position in seiner umfassenden Auseinandersetzung mit den Konzeptionen politischer Ordnung in Vergangenheit und Gegenwart stellt Liermann sodann im achten Kapitel über die „politische Schule des Christentums“ heraus (379–415). Rosmini erkannte in den christlichen Tugenden längst nicht nur die Mittel für das jenseitige Glück, sondern sprach ihnen eminent politische Bedeutung zu, wodurch er dem Christentum konkretere politische Bedeutung beimaß (383). Das Christentum ist demzufolge nicht individuelle Glückseligkeit, sondern zeitigt sozial-politische Auswirkungen für die menschliche Gesellschaft, die deswegen auch empirischer Nachprüfbarkeit zugänglich sind: Entgegen jedem Geschichts determinismus befreie das Christentum die Gesellschaft und ihre Regierung von den „blinden“ Trends der Gesellschaft selbst und gibt den Regierenden darüber hinaus die Fähigkeit, tatsächlich diszipliniere

rend und lenkend auf das Volk einwirken zu können (393). Die politische Bedeutung des Christentums hat mithin bei Rosmini keine ideologische Stoßrichtung, sondern ist in seinem anthropologischen Grundverständnis fundiert.

Die beiden abschließenden Kapitel zu den „Grundfragen der politischen Ordnung“ (416–449) und zur „Glücksuche und Regierungskunst“ (450–504) vollziehen nach, wie nach Rosmini eine konkrete praktische Umsetzung dieses theoretischen Anspruchs aussehen könnte. Die Psychologie nimmt für Rosmini diesbezüglich eine entscheidende Stellung ein, sowohl auf der Seite der Regierten als auch – insbesondere – auf Seiten der Regierenden. Sie wird von Rosmini dabei eminent wertbezogen verstanden. Auch diese Konsequenz resultiert aus der rosminischen Grundkonzeption, welche das Glück als Zweck menschlicher Gesellschaften ansieht. Hier verwirklicht sich, was Liermann bereits im Einführungskapitel als das grundlegende Anliegen der rosminischen Politik herausgestellt hatte: Sie ist nämlich kein intellektueller Selbstzweck, sondern in ihrem innersten Grund „Politikberatung“ (20; 506). Diese Beratung ist nicht auf die subjektive Machtfülle eines oder vieler Einzelner ausgerichtet, sondern an jenem Ziel, das wiederholt als das grundlegende *fine* der Gesellschaft nach Rosmini herausgestellt wurde: das gesellschaftliche *bonum*, was auf staatlicher Ebene als Verwirklichung beinhaltet, „den Bürgern freiheitliche Entfaltung und Partizipation zu ermöglichen“ (506).

Im vorliegenden Band Liermanns wird dem deutschen Leser eine Zusammenfassung des politischen Denkens Rosminis präsentiert, die in ihrer Vollständigkeit als Handbuch bezeichnet werden kann, in ihrer Ausführlichkeit als Grundlagenwerk, in ihrer exakten Quellenarbeit als Kommentar. Es liegt eine sehr gute Analyse der rosminischen Philosophie der Politik im Gesamt der Geschichte der politischen Ideen unter besonderer Berücksichtigung der politischen Lehren der Neuzeit vor. Dafür ist der Vf. in größtes Lob auszusprechen. Manchmal hätte man sich vielleicht deutlichere Akzentuierungen der persönlichen Kritik der Vf. erwartet; gerade zum Rosmini in seinem politischen Denken dafür reichhaltige Ansatzmöglichkeiten gibt. Auch fehlt eine dezidierte Herausstellung derjenigen konkreten Aspekte der rosminischen Politik, welche auch heute noch Aktualität im systematischen Diskurs der politischen Philosophie beanspruchen können; bzw. genauso eine klare Benennung des Zeitbedingten in der rosminischen *Filosofia della politica*. Aber kann nicht gerade aus der Wirkungsgeschichte des rosminischen

Denkens die Erkenntnis gewonnen werden, dass ein Denker zunächst das Recht hat, kritisch vorgestellt zu werden, bevor die – berechtigten – Einwände erhoben werden? Eineinhalb Jahrhunderte nach Rosminis Tod ist Christiane Liermann dieses Verdienst bezüglich der rosminischen Politik erstmals geglückt.

Markus Krienke (München)

Christian Graf, Heinrich Barths Erkenntnis der Existenz im Kontext heutiger Denks (= Philosophie interdisziplinär, Bd. 10), Regensburg: Roderer 2004, 108 S., ISBN 3-89783-442-1.

Der schweizer Philosoph Heinrich Barth (1890–1965) hinterließ ein umfangreiches und bis heute kaum rezipiertes Werk. Es ist die Pointe der von Christian Graf vorgelegten Hinführung, die Eigenwilligkeit von Barths Denken, dem eine größere Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen versagt blieb, nicht um einer breiteren Öffentlichkeit willen zu nivellieren, sondern die in ihr liegende Kraft im modernen und postmodernen Diskurs selbst zu erproben, mit dem Resultat, dass gerade dieses Denken die Fähigkeit besitzt – unter anderem im vorbehaltlosen Aufdecken von etablierten und nicht mehr befragten philosophischen Grundmustern und –prämissen –, dem Horizont zeitgenössischer Philosophie neue, überraschende Perspektiven zu eröffnen. Weil Graf von Barth aus denkt, der seinerseits ein geschichtlich abgestütztes Denken pflegt, wird der Untersuchungsrahmen weit genug für die Berücksichtigung der Tatsache abgesteckt, dass der Verfasser der *Erkenntnis der Existenz* (1965) nicht gleichsam vom Himmel gefallen ist.

Schon Barths Herkunft verlangt nach einer systematischen Überprüfung der Grundmuster, die in den engeren Koordinaten des Neukantianismus und seiner Zeit gegeben sind. So könnte sich die dürftige Rezeptionslage auch dann grundsätzlich ändern, wenn Barth als der „verspätete Nachzügler“ der Marburger Schule der Neukantianismusforschung in den Blick gerät, die sich seit den achtziger Jahren verstärkt um eine differenzierte und problemorientierte Bestimmung von Neukantianismus bemüht. Die Behebung des Irrtums, dass es sich hierbei um eine homogene Strömung handle, die sich auf zwei sauber abgegrenzte Schulen verteile, welche in keinerlei Bezug zueinander und zur übrigen damaligen Gegenwartsphilosophie gestanden hätten, kommt der Barth-Rezeption zugute, indem sie beispielsweise Barths gebietsübergreifendes Verständnis von *Erkenntnis* im Neukantianismus situieren kann, ohne sie zugleich

an jene theoretisch-wissenschaftliche Inspiration heften zu müssen, die den Marburgern nachgesagt wird. Dass die *Erkenntnis der Existenz* keine theoretische Frage ist, begründet Barth in seiner Grundlegungsschrift *Die Philosophie der praktischen Vernunft* (1927) in Anknüpfung an die kantische Unterscheidung mit der Autonomie der praktischen Vernunft.

Analog zu N. Hartmann und E. Cassirer, die ebenfalls bei H. Cohen und P. Natorp studiert hatten, lässt sich für Barth die herausragende Eigenständigkeit seiner philosophischen Konzeption als ein inhaltliches Kriterium für das Maß anführen, mit dem der Abstand zu den Marburger Lehrern gemessen werden muss. Während bei Cassirer der Abstand mit der zunehmenden Bedeutung des symbolischen Denkens allmählich wächst, vollzieht Hartmann einen scharfen Schnitt, indem er im Kampf gegen den Marburger logischen Idealismus einen Umbruch zur Ontologie vollzieht. Im Gegensatz zu Hartmann hält Barth an der Idee der Vernunft als einem letzten Systemprinzip gegen metaphysisch-ontologische Begründungsstrategien fest. Die Entgegensetzung erhellt, was bei einer Leugnung von Barths Herkunft schwerer zu begreifen sein dürfte, nämlich den durchgehenden Zusammenhang seiner Existenzphilosophie mit dem schon oft tot gesagten (Letzt-)Begründungsethos.

Weil Barths Denken ontologische und anthropologische Fixierungen ausschließt, zeichnet sich seine existenzphilosophische Position in einem wesentlich radikaleren Sinne als ein „nachanthropologisches Philosophieren“ aus, als es vergleichsweise M. Heidegger, K. Jaspers und J. P. Sartre von H. Schnädelbach zugesprochen wird. Entsprechend kritisch hat sich Barth mit Heidegger und seinem späteren Basler Kollegen Jaspers auseinandergesetzt.

Barths *Philosophie der Erscheinung* (die beiden gleichnamigen Teilbände erscheinen 1947 und 1959) legt zwar den Vergleich zu E. Husserls Phänomenologie nahe, aber die latente Ontologie und der theoriegeleitete Zugriff, mit dem die Erscheinung von der Handlung und dem Ereignis losgelöst werden, liegt Barth aus Gründen der Priorität der Aktualität des Erkennens vor ihrem Bewusstwerden (bei letzterem setze Husserls Bewusstseinsphilosophie erst ein) fern. Die drei skizzierten Linien: Erkenntnis – Existenz – Erscheinung formen eine Trias, deren Behandlung Barth nicht erwartungsgemäß den Gebieten der Theorie und Wissenschaft, Ontologie und Anthropologie, sowie Phänomenologie und Bewusstseinsphilosophie überlässt.

Grafs Untersuchung beleuchtet die unter ande-

rem in diesen Gebieten herrschenden Grundmuster und -prämissen, in die sich Barths Trias nur um den Preis ihrer Zerstückelung einfügen lässt. Hier wird in einem ersten, der Metaphysikkritik gewidmeten Schritt deutlich, dass die nachträgliche Bemühung der theoretischen Erkenntnis, sich durch Abstraktion, Analyse, Hypostasierung oder durch das Unterschieben der Dichotomie von Subjekt und Objekt die Erscheinung verständlich zu machen, immer schon von ihrem zeitlichen und ereignishaften Charakter absehen muss, weshalb sie der von Barth (analog zum zeitgenössischen Kontext) intendierten *Rehabilitation sinnlicher Erkenntnis als Zeitlichkeit* zuwiderläuft. Barths Metaphysikkritik gilt somit vor allem der Verkennung der Erscheinung, die den Einzelnen vielmehr schon im alltäglichen Erfahrungsbereich anspricht, wo sie nichtsdestoweniger durchgehend auf die Erkenntnis und den Begriff bezogen ist. Gerade die existentielle Erkenntnis ist aber imstande, der Zeitproblematik frontal zu begegnen, wie Graf betont.

Zwei metaphysikkritische Aspekte hebt Graf besonders hervor. Dies ist erstens die Aufwertung der Zeitlichkeit der Erscheinung, auf die Barth mit der Wendung vom „Erscheinen der Erscheinung“ verweist. Der auf die Erkenntnis eines Seienden bezogene Begriff des Phänomens, der davon absieht, dass die Erscheinung erscheint, erweist sich durch die Vernachlässigung der Ebene der Ereignishaftigkeit als ungeeignet. Zweitens wird dadurch, dass die Doppeldeutigkeit von Erscheinendem und Erscheinen die ganze Erscheinung ausmacht, die Dichotomie von Subjekt und Objekt vermieden und die Ebenendifferenz, die das Substanz-Akzidenz-Modell voraussetzt, aufgelöst. In Ergänzung zu Grafs Hinweis auf die Kunsttheorie, in welcher Barths Absage an einen platonisierenden Idealismus Beachtung gefunden hat, muss auch aus erkenntnistheoretischer Perspektive anerkannt werden, dass es sich bei der Rede von der Subjekt-Objekt-Relation immer schon um eine Explikation, und nicht etwa – wie prominent N. Hartmann annimmt – um eine Deskription einer Realrelation handelt.

Eine interessante Perspektive für die (bildende) Kunst eröffnet Barths wesensmäßige Bestimmung der Erscheinung als *ästhetische Einheit*. Dabei scheint auf den ersten Blick die Kunst sich gerade die Veränderung bzw. Desintegration zunutze zu machen, die das ästhetische Gebilde durch den Ausfall des unscheinbarsten visuellen oder akustischen Moments erfährt. Im Alltag oder in der Wissenschaft ist dies praktisch immer der Fall, wenn irgendein phänomenales Element, wie eine Nuance in der Stimme oder ein gewisser Licht-

kegel, keine Rolle spielt oder aus der Betrachtung ausscheidet. Dieser Desintegration entgegenzuwirken, worum es Barth geht, könnte Graf zufolge eine Perspektive für eine Kunst sein, die im Verzicht auf abstrakte Negation von Alltagswelt und Traditionen ihr Gebiet inmitten der täglichen Umwelt des Menschen findet.

Dass Barth die Erscheinung durchgängig auf Erkenntnis bezogen denkt, ohne sie einer der beiden antagonistischen Positionen des Konstruktivismus (dieser fasst sie als bestimmungsloses Material zu subjektiven Welterschöpfungen) oder der ontologisierenden Phänomenologie (infolge des Übergewichts der Rezeptivität der Wahrnehmung gewinnt der Gegensatz von Oberfläche und Tiefe, Vordergrund und Hintergrund wieder an Plausibilität) Preis zu geben, begründet Graf mit der Erkenntnisfrage, die sie uns stellt. Erscheinung sei deshalb nicht bedeutungslos, vielmehr eröffne sie erst die Dimension von Sinn und Bedeutung. Der Bezug auf die Erkenntnisfrage als einer *praktischen Frage* scheint mir der springende Punkt zu sein, in dem sich Barth von anderen mit der Konstitutionsproblematik erkenntnistheoretisch befassten Positionen (der Vergleich zu E. Cassirer wäre hier interessant) unterscheidet.

Wie sollte es aber ohne erneute verräumlichende Deutung dessen, was unter Erscheinung zu verstehen ist, möglich sein, von ihrer ‚Tiefe‘ zu sprechen? Während die anti-essentialistische Stoßrichtung der Postmoderne die Tradition verwirft, wobei sie sich in ihrer bloßen Negation der ‚Tiefe‘ jetzt umso ausschließlicher an ‚Oberfläche‘ klammert, findet Barth im Anschluss an Leibniz’ Theorem von der intensiven Unendlichkeit der Erfahrung die gesuchte Alternative. Immerhin sind außer dem Menschen auch Wesen denkbar, denen unter anderen gnoseologischen Voraussetzungen eine andere Wirklichkeit erscheint. Nicht nur aktuelle, sondern auch potentielle Erscheinungen (so die Leibnizsche Unterscheidung) umfasst auch das intensiv-unendliche menschliche Geschehen, die in ihm aber keine aktuelle Gegenwart erlangen. Die Weisen potentieller Erscheinung verdeutlichen, dass die Erscheinung anstatt nur Oberfläche anzuzeigen, eine Tiefendimension hat.

Graf zieht aus der *Rettung der Tiefe der Erscheinung*, mit der Barth Widerspruch gegen die destruktive Tendenz der Metaphysik einlegt, die Parallele zu Barths *Rettung der Subjektivität*, der eine scharfe Subjekt- und Subjektivismuskritik vorhergeht, wie sie am ehestens in ähnlicher Weise im Umfeld der Hermeneutik und Phänomenologie vorherrscht. Hier kehren die Stichwörter „nachanthropologisches Philosophieren“ und „Priorität

der Aktualität des Erkennens“ als zwei wichtige Grundpfeiler von Barths Position zurück. Barths vordringliche Kritik gilt der Vorstellung von einem verfügbarmächtigen, menschlichen Subjekt, das dank seiner vermeintlichen Ausstattung mit besonderen Fähigkeiten als Produktionsstätte von Sinn lokalisiert werden darf. Die Zentrierung dieser Vorstellung, forciert durch die Begriffe Ich-Mitte, Bewusstsein und Seele, verdeckt aus Barths Sicht das, worauf es für die praktische Vernunft ankommt, nämlich auf das Telos („das, woraufhin die Existenz existiert“), das für die Ausrichtung der Existenz konstitutive Bedeutung hat. Ebenfalls verdeckt wird die Sinnhaftigkeit der zweckbestimmten Handlung, wenn mittels der Kategorie der Kausalität dem Handelnden bzw. dem Ich als der Ursache einer Wirkung die Priorität eingeräumt wird. Denn mit der bevorzugten Aufmerksamkeit für den Handelnden rückt zwar die Potentialität seines Handlungsvermögens in den Blick, nicht aber die Aktualität der Handlung selbst, die zum Anlass existentieller Erkenntnis wird.

Obwohl Barth das auf die Sicherung des Wissens abzielende Projekt Erkenntnistheorie fremd bleibt, artikuliert sich seine Kritik des Subjektivismus nach Graf doch innerhalb eines gnoseologischen Rahmens und nicht im Rückgriff auf eine wie auch immer zu verstehende Ontologie, von der sich die Hermeneutik einen Ausweg erhoffe. Barth spreche anstelle von ‚Erkenntnistheorie‘ von ‚Gnoseologie‘, weil sie für ihn eine neutrale Dimension des Denkens bedeute, der aufgrund der logischen Priorität der Erkenntnis vor dem Sein der Primat hinsichtlich einer Begründung der Philosophie zukomme. Graf’s Hinweis auf die Begründungsebene macht kein Geheimnis daraus, dass mit ihr der Abstand zur neukantianischen Herkunft schmilzt, während er sich in Bezug auf das heutige Denken vergrößert. Eine unaufhebbare Distanz bleibt zum Anthropozentrismus bestehen, den Barth schon in seiner *Philosophie der praktischen Vernunft* polemisiert. So mag die Berufung auf die „menschliche Vernunft“ allzu selbstverständlich erscheinen, nach Barth ist sie das jedoch gerade nicht, da wir es keineswegs mit „dem Menschen“, sondern mit einzelnen individuellen Menschen zu tun haben, die wir jeweils gerade insoweit kennen, wie sie „in die Erscheinung treten“.

Der Rettung der Subjektivität schaltet Graf ein durch seine analytische Stringenz und Ironie beeindruckendes Kapitel über die Dichotomie von Subjekt und Objekt vor, die in Form zweier Aspekte, eines „konfrontativen Schemas“ (als einer symmetrischen Konstellation zweier gegenüberliegender Positionen) und der auf ihm beruhenden

„Immanenzprämisse“ (hier erhält der Ausgangspunkt der Perspektive das Übergewicht) auch und gerade im Bereich der *Sprache* aufzuspüren ist, in den die Problematik – sei es z. B. auf der einen Seite durch Gadamers These von der Sprache als einer ‚Zwischenwelt‘ oder auf der anderen durch den Interpretationismus Nietzsches, wie letztlich auch durch das radikale Bekenntnis zum ‚Gefängnis der Sprache‘ – lediglich verschoben wird. Der Umgang mit Gegensätzen insgesamt unterscheidet Barth von Bestrebungen, sie durch eine womöglich trügerische Synthese aufzuheben. Statt dessen hält er daran fest, dass die bestehende spannungsreiche Beziehung ein Zusammendenken bzw. eine Kognition der *Opposita* erfordert, wenn ihr Weiterdenken möglich bleiben soll. Graf spricht in diesem Zusammenhang von der Ausrichtung auf Einheit als den Fluchtpunkt der philosophischen Bemühungen Barths, mit der er freilich die moderne Einheitskritik auf den Plan rufe. Er streicht heraus, dass infolge Barths Entwicklung des Begriffs der ästhetischen Einheit die Erscheinung kein *Apeiron* bedeute, weshalb es sie auch nicht im Zeichen einer chaotischen Mannigfaltigkeit auszulegen gilt, sondern dass sie letztes, unüberholbares Prinzip ist in der Gleichursprünglichkeit von Einheit und Mannigfaltigkeit. Die Einheit als Fluchtpunkt wird daher transzendental, in radikaler Diskontinuität zur Erfahrungswelt gedacht, und das heißt nicht als ein *Oppositem*, sondern als Voraussetzung. Wie auch sein Rückgriff auf die spätantike Logosophie, die wechselseitig zu verstehende Beziehung zwischen Kontingenz und Logos, zeigt, ist Barth traditionellen Beständen gegenüber nicht negativistisch eingestellt. Graf bevorzugt daher den Begriff der Neudeutung zur Kennzeichnung von Barths Umgang mit dem Subjekt-Objekt-Schema.

Mit der Rettung der Subjektivität geht ebenfalls ihre Neudeutung einher. Denn das für Barths Rettung zentrale Motiv der Individualität lässt sich offenbar nicht ohne weiteres auf den modernen Individualitätsbegriff beziehen, und das heißt nicht ohne Entkopplung von der engen Korrelation mit dem Selbstbewusstsein. Um dem Begriff jeder Vergegenständlichung des Selbst einen Riegel vorzuschieben, dessen ‚Sein‘ z. B. auch nach P. Ricoeur vielmehr nur noch auf Dauer bezeugt werden kann, erweist Graf die moderne Auffassung der menschlichen Individualität als Individuation bzw. Form des praktischen Vollzuges als den geeigneten Hintergrund für eine positive Auslegung der Nicht-Gegenständlichkeit. Für Barth gibt es lediglich ein *principium individuationis*, das alle Seinsbereiche abdeckt: die Erscheinung.

Ein Ausrufezeichen verdient der in diesem Un-

tersuchungsteil fruchtbar gemachte Aspekt der Medialität und auf der sprachlichen Ebene die Wiederentdeckung des griechischen Mediums, das dem dominierenden Aktiv-Passiv-Schema gewichen ist. Eigens diesem vernachlässigten Themenfeld gewidmet ist das Bulletin Nr. 9/Mai 2003 der Heinrich Barth-Gesellschaft, in dem sich der nachdrückliche Hinweis auf die Relevanz für die komparativistische Philosophie findet. Denn von der leitenden Grundform des Mediums, die die Handlung oder der Vollzug selbst bildete, sind vor allem in der westlichen Sprache höchstens mediale Restbestände (z. B. „Es regnet“) verblieben, um der sich ereignenden Erscheinung Ausdruck zu verleihen. So erstaunt es wenig, wenn bestimmte chinesische oder japanische Konzepte mit den Schemata von Subjekt-Objekt oder Aktiv-Passiv sich nicht oder nur ungenügend darstellen lassen. Umso mehr wäre demnach die Erkenntnistheorie gehalten, ihre Konzepte auf unterschwellige Dichotomien zu prüfen. Für Barth bildet die Subjektivität die Dimension der Erkenntnisaktualisierung, also jene Handlung oder jenen Vollzug, für den auch das Schema Spontaneität-Rezeptivität angesichts der medialen Auslegung hinfällig wird. Wenn diese Gegensätze fallen oder vielmehr zusammenfallen, wie anhand der Koinkidenz von aktiv und passiv sowie der Gleichzeitigkeit des Verschiedenen (Merleau-Ponty) präzisiert wird, dann ist nicht einzusehen, aus welchem Grund wir es nun mit Graf für zwingend halten sollten, dass die Rezeptivität die Vorbedingung von allem Spontanen oder Aktiven sei. Trifft dies wirklich die Meinung Barths, der sich doch vor allem gegen eine ontologisierende Phänomenologie wendet? Zudem weckt der Platztausch der vier *Opposita* ein theoretisches Bedenken. Schon N. Hartmann verwehrte sich gegen die nun nahe liegende Gleichsetzung von Rezeptivität mit Passivität.

Ein interessanter Punkt, der noch einer Diskussion harrt, ist der offenbare Gegensatz von Barths Integration der Tradition zu jenen Strömungen der Moderne und Postmoderne, die alles Fragmentarische, Brüchige, Dissonante und Diskontinuierliche maßlos bevorzugt, während sie die klassischen Ideale entsprechend verachtet. Graf vermutet, dass hierbei eine theoretische Prämisse hereinspielt, indem die klassische Mitte, das harmonische Ganze für langweilig gehalten würde und so auf der Kehrseite die Beschäftigung mit Brüchen und Rissen interessanter, weil komplexer erscheine. Allerdings sei die Prämisse unhaltbar und der Gestus des Aufbrechens geschlossener Zusammenhänge längst zur öden Routine geworden. Auf wen bezieht Graf seine Kritik, auf die Künstler oder ihre Interpreten? Jedenfalls dürfte kein Klassiker der literarischen

Moderne oder Postmoderne bekannt sein, der routinemäßig Rahmen und Risse produzieren würde. Wohl gibt es unzählige neuere Bücher, die bereits im Titel eine handwerksmäßige Routine im Umgang mit Fragmentisten, Rissen, Selbstaufspaltungen usw. erkennen lassen, gerade weil die damaligen Krisen (der Identität, des Erzählens, der Wahrnehmung) uns heute längst habituell geworden sind und deren Auslöser (Psychoanalyse, Technik usw.) inzwischen zum festen Bestandteil des Alltags gehören. Graf zielt auf das philosophische Paradigma der Dekonstruktion (Derrida) ab, wenn er demgegenüber die Anerkennung einfordert, dass vielmehr das paradoxe Zusammenspiel von Differenzierung und gleichzeitiger Entdifferenzierung, Pluralisierung und gleichzeitiger Vereinheitlichung die Gesetzmäßigkeit heutigen Denkens bestimmen. Ob dieses Zusammenspiel oder jenes von Krise und Alltag, der Anknüpfungspunkt an die Auffassung Barths besteht schließlich in der Einsicht, dass jedes Sinngeschehen von seiner Aktualisierung her verstanden werden muss, die sich im Rahmen einer individuellen Existenz ereignet. Aus diesem Grund bleibt auch die Textinterpretation ein Problem der Koexistenz.

Indem die Offenheit und Unabschließbarkeit der Erkenntnissuche auch das zentrale Motiv der Fundierungsebene bildet, repräsentiert sich das der transzendentalen Begründung und dem System gewidmete Schlusskapitel auf eine überraschend zugängliche Weise. Hier erhält die verbreitete Skepsis gegen das theoretische Erkenntnisprojekt mit Barths transzendentalem Prinzip der Existenz alles andere als neue Nahrung. Graf zeigt, wie das Streben nach vertiefter Wirklichkeitserkenntnis vielmehr von dem Anspruch entlastet wird, ein *fundamentum inconcussum* freilegen zu müssen, auf dem sich für die Ewigkeit bauen lässt, und wie Relativität und Perspektivität der Welt unter transzendentalem Vorzeichen erst radikal denkbar werden, ohne nihilistische Konsequenzen nach sich zu ziehen. Barths Konzeption des Transzendentalen setzt voraus, dass die menschliche Erkenntnissuche nicht umhin kann, über den Bereich des Konkret-Wirklichen hinauszugreifen. In diesem Sinne ist die Wirklichkeit unserer Erfahrung nicht Antwort, sondern eine offene Frage, die unter mannigfaltigen Perspektiven weiterverfolgt werden kann. So wird noch einmal verständlich, dass Barth mit seiner programmatischen Wendung: „Nicht beruht die Erkenntnis auf dem Menschen, sondern der Mensch auf der Erkenntnis“ gegen den Transzendenzverzicht polemisiert, der in Form von angeblich unüberschreitbaren Grenzen (die „menschliche Vernunft“ oder das „Gefängnis der Sprache“) vor-

zuliegen scheint. Zwar wird mit der transzendental begründeten Gnoseologie die Entfernung zum gängigen Begriff von Erkenntnistheorie unübersichtbar, aber gerade weil in ihrem Zentrum die transzendente Begründung der Existenz steht, gewinnt der Begriff der *Erkenntnis der Existenz* bei Barth eine Bedeutung, die auch im Feld der Existenzphilosophien ihresgleichen sucht und deshalb eine noch längst nicht erschöpfte gebietsübergreifende Bereicherung bietet.

Kirstin Zeyer (Trier)

Maurice Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München: Fink 2005, 195 S. ISBN 3-7705-3691-6.

Wie bewahrt man einen Text vor seinem „Buchunglück“, d. h. vor dem Absturz in die Banalität des schwarz auf weiß Gedruckten, in dem das, was zu sagen war, scheinbar restlos aufgeht? Wie bewahrt man ihn vor einer Banalisierung, die darauf hinausläuft, im Text nur noch eine „Thematik“ zu erkennen, deren Umrisse sich vermittels möglichst eindeutiger Aussagen erkennen lassen sollten? Mit Blanchot wäre zu antworten: indem man als Leser dem Missverhältnis zwischen zu Sagendem und Gesagtem Rechnung trägt, von dem sich das Buch auf eine Weise inspiriert zeigt, die es hart an die Grenze des Scheiterns bringt. Wer als Leser nicht einem Überschuss des Mit-Geteilten auf der Spur bleibt, der im Geschriebenen nicht aufgeht, wird diesem Wagnis des Buches nicht gerecht werden können. Blanchot geht dieses Wagnis inspirierten Schreibens, das sein drohendes Scheitern nicht beschönigt, rückhaltlos ein; mit der Folge, dass sein Schreiben und Denken der Schrift (des Desasters) vor eine unmögliche Aufgabe gestellt scheinen. Als unmöglich erscheint diese Aufgabe freilich nicht primär deshalb, weil Blanchot praktisch *nicht Mögliches* unternimmt, sondern insofern er mehr oder weniger überzeugend die Herausforderung vor Augen führt, zu Sagendes, das sich der Aufhebung im Gesagten entzieht, ihm gleichwohl so einzuschreiben, dass sich die geläufigen Begriffe gleichsam verschieben, die wir uns vom Reden, Schreiben und Denken machen. Diese Einschreibung müsste die Spur einer *positiven Unmöglichkeit* im Herzen des Gesagten als Antwort auf eine zugleich unvermeidliche und unerfüllbare Herausforderung selbst aufzeigen können. Blanchot ist denn auch nicht davon überzeugt, in der *Erkennbarkeit* dessen, was ein Text zu denken gibt, liege die einzige Chance des Denkens. Und für ihn steht keineswegs fest, was Denken heißt, angesichts all dessen, was uns zu denken gibt. Für ihn muss das

Denken vom Gegebenen her immer wieder den Faden verlieren (132), um sich in Zonen vorzuwagen, wo mit Plausiblen, Wahrscheinlichem, Logischem, dem üblichen Rüstzeug eines sublnaren Denkens nicht einfach weiterzukommen ist, ohne dass man sich aber damit begnügen könnte, zu verstummen. Zwischen Sprache und Schweigen ist die Grenze (wie auch Wittgenstein wusste, 160) nicht eindeutig gezogen. Zwischen „sprechendem“ Schweigen und Un-Sagbarem, Gesagtem, das (freiwillig oder unfreiwillig) Dinge verschweigt, und Un-Denkbares bewegt man sich vielfach in Grauzonen, ohne dass schon ein für alle Mal entschieden wäre, wozu Sprache und Denken taugen. So riskiert Blanchot „prekäre“ Worte, ohne jemals sicher zu sein, gedacht (176) oder an absolut Un-Sagbares und Un-Denkbares gerührt zu haben. Worte wie Eklat, Bruch, Zerbrechen, Fragment fungieren in diesem Buch wie Leuchtzeichen in einem desaströsen Dunkel, von dem wir nicht wissen, inwieweit es begrifflich aufgehellt werden kann. Blanchot wird mit Gewinn nur lesen, wer nicht von vornherein davon überzeugt ist, das Dunkle sei nur das Negative oder die Abwesenheit eines erloschenen Lichts, das Fragment nur Bruchstück eines (wiederherzustellenden) Ganzen und Heilen, in dessen finaler Identität es aufzuheben wäre (157, 162, 170). Als Nicht-Identisches, das *nur verschieden* wäre, entkäme es nach bewährtem Denkmuster der Herrschaft des Einen ohnehin nicht (159). *Die Schrift des Desasters* führt uns indessen nicht in ein Dunkel bloßer Verschiedenheit, sondern des Befremdlichen, das sich dem Schema von Identität und Differenz entzieht und dennoch nicht aufhört, das Reden, Schreiben und Denken herauszufordern. Weit entfernt, nur als Gegenstand aufzutreten, dessen sich eine von ihm unabhängige Sprache bemächtigen könnte, sucht das Befremdliche die Schrift selbst heim. An ihr, im Akt des Lesens, wiederholt sich performativ, wovon die Rede ist in einem „Sagen jenseits des Gesagten“, im ständigen Widerruf des Anspruchs, das Desaströse aussagen zu können, und im Verfahren einer Indiskretion, die es dennoch „verrät“ (125, 127, 140). Was die Schrift – doppelsinnig – verrät, soll *ein* Ereignis sein, „das sich nicht von der Sinnstiftung verbergen lassen“ muss, „die es durch seinen Entzug ermöglicht“ (126). Die Besonderheit dieses Buches liegt nicht darin, Spuren positiver Un-Möglichkeit an den Grenzen zwischen prosaischer und poetischer Rede nachzugehen (wie es Blanchot zuvor in Auseinandersetzung mit Mallarmé, Breton und Sartre versucht hatte)¹. Sie liegt vielmehr darin, diese Herausforderung auf ein bestimmtes historisches – und schon dadurch nicht zur Gänze absolut

fremdes – Ereignis zu beziehen. – Wer Blanchot bis hierher gefolgt ist, findet paradoxerweise gerade dort festen Grund eines das Ereignis identifizierenden Denkens, wo er gar nicht mehr zu erwarten war. Das Ereignis wird eindeutig als „Holocaust“ benannt, „mit dem wir aufwachen und nicht werden aufhören aufzuwachen“ (106). Blanchot unterlässt es, nach diesem Wir zu fragen. Es soll sich um ein „absolutes Ereignis der Geschichte“ handeln. In ihm sei wirklich „alles verloren“ gegangen, „auch das bewahrende Denken“ (64). Kann man sich dann noch denkend in ein desaströses Terrain des Un-Denkbaren vorwagen, um dort Ereignisse als Gegenstände vorzufinden? Wäre nicht zwischen einem (erforschbaren) historischen Ereignis einerseits und dem Befremdlichen an ihm andererseits, das auf desaströse Weise die Erfahrung, die Rede, das Schreiben und Denken heimgesucht hat, zu unterscheiden? Muss der Befund, dass uns das fragliche Ereignis als bis heute nachwirkendes Widerfahrnis radikal befremdet, jeden Versuch vereiteln, es historisch zu begreifen? Gilt das am Ende *für jedes* Ereignis, *insofern* es nur unaufhebbar befremdet, oder in besonderer Weise *für gerade dieses* Ereignis? Wie wäre in diesem Fall die fatale Konsequenz zu vermeiden, das genannte Ereignis hinsichtlich seines desaströsen Charakters geradezu zu privilegieren? Wer dürfte dann noch wagen, es auch nur mit anderen, verheerenden Ereignissen zu konfrontieren bzw. zu vergleichen? Gelangen wir nicht *erst durch den Vergleich* dessen, was die Opfer der fraglichen Ereignisse hier wie dort versehrt hat, zu einer gewissen Einsicht in die *Un-Vergleichbarkeit des Verglichenen und derer, deren Schicksal man dem historischen Vergleich unterzogen hat*? In einer nicht-europäischen Perspektive kann dieses Buch als geradezu provinziell erscheinen – es sei denn, es wird als Angebot dazu verstanden, einer radikal befremdlichen Heimsuchung unseres Vertrauens in Sprache und Denken nachzugehen, die sich auch an anderen Ereignissen abgezeichnet hat. Nur wer das fragliche Ereignis nicht ganz und gar enthistorisiert, kann ein solches Angebot machen. Wer es in eine absolut unpräsenzierbare, nicht zu vergegenwärtigende, „unvor-denkliche Vergangenheit“ (23, 28, 144) entrückt, entzieht nicht nur jedem Vergleich, sondern gerade auch der Einsicht in die Un-Vergleichbarkeit des Verglichenen den Boden. Zwar wehrt sich auch Blanchot dagegen, das Ereignis in ein absolutes Vergessen ausscheren zu lassen. Selbst Unsägliches, das den Verstand verlieren lässt, wenn man

¹ Vgl. dazu Gelhard (2005).

ihm zu nahe kommt, muss eine nachträgliche Spur im Sprechen und Denken hinterlassen (107, 110). Doch räumt er angesichts des Unsäglichen, das auch die philosophische Sprache überfordert, selbst einem es „bewahrenden Schweigen“ keine Chance ein, diese Spur zu verraten. Was würde dieses Schweigen noch von einem „Beschweigen“ unterscheiden, das es der historischen Forschung hierzulande bekanntlich Jahrzehnte lang erlaubt hat, sich mit dem fraglichen Ereignis überhaupt nicht eingehender zu beschäftigen? Wird es davon nachträglich tangiert? Die Alternative kann nicht lauten, Reden und Schreiben oder Schweigen; Bezeugung eines Un-Denkbares oder historischer (im Grunde ahnungsloser) Diskurs. Wer das Ereignis nur noch einem – es nicht einmal mehr bewahrenden – Schweigen anvertraut, gerät in eine Zone der Ununterscheidbarkeit dieses Schweigens von unverzeihlichem Vergessen. Wer es – im Geist einer fragwürdig rechtschaffenen Moral – vorrangig dem historischen Diskurs zu denken überlässt, ignoriert allzu oft, wie sehr wir vom Ereignis zu einer rückhaltlosen Revision dessen herausgefordert werden, was angesichts des Un-Denkbaren noch unter Denken und Sprechen vorzustellen ist. (Kaum eine Spur dieser von Blanchot aufgeworfenen Fragen bleibt, wenn es nur noch darum geht, „ob man die ausstehenden Sätze zu Auschwitz in einer philosophischen Sprache zu formulieren versucht, die eher spekulativ an der Gedankenfigur orientiert bleibt, wie von einem Undarstellbaren Zeugnis abgelegt werden kann, oder ob man der Vermutung folgt, dass das geschichtliche Neue von Auschwitz viel eher über eine Kooperation von Philosophie und historischer Forschung zu erfassen sein dürfte“². Wenn dieses „Erfassen“ als solches gar nicht mehr diskutiert werden soll – insofern man die Sorge um Undarstellbares, Unsagbares und Undenkbares einfach hinter sich lässt –, so bräuchten wir uns mit den Schriften nicht nur Blanchots und Lyotards, dem einzigen, dessen Schriften in diesem Zusammenhang wenigstens genannt werden, sondern auch Kofmans, Derridas, Levinas' und Ricœurs gar nicht weiter zu befassen. Ich bin vom Gegenteil überzeugt.³) Wenn das Desaster aber „alles ruiniert“, wie können wir es dann denken im Zuge einer Annäherung, die ihrerseits in den Bann des Desasters zu geraten droht? Kann das Desaster eine Spur im Denken, in einem fortan versehrten Denken des Versehrten, hinterlassen? Wäre auf diese Weise die Gewalt eines verständnislosen Verstehens zu vermeiden (96)? Wie weit kann sich das Verstehen einer Realität annähern, wo alle Realität zugrunde geht (43, 52)? Bis zum Zerreißen angespannt liest sich der Text Blanchots *nicht* dort,

wo er in direkter Rede über diese „Realität“ spricht, sondern dort, wo er Spuren einer „erscheinungslosen Fragmentierung“ des Sprechens, Schreibens und Denkens nachgeht, die sich an einer „zusammenhängenden Oberfläche“ (74) sinnvoller Worte abzeichnen müssen, und wo er Indizien einer „Entschriftung in der Schrift“ (16), eines Verstummens *im* Sagen und Gesagten, das „immer noch etwas“ zu besagen scheint (20), zur Sprache bringt. Auf diesem dunklen Weg gelangt Blanchot zum Begriff eines *kryptischen* Sprechens (44, 165), das immerfort das zu Sagende *begräbt und dadurch zeigt*, ohne es zu enthüllen (166). (Ohne Sprache zeigt sich nichts, sagt Blanchot mit Wittgenstein.) So wird jedes „Resultat“ einer Arbeit des Sprechens und Denkens, der Trauerarbeit verweigert (47, 50, 55, 61). „In der Trauerarbeit ist es nicht der Schmerz, der arbeitet: er wacht.“ (69) Auch hier führt uns Blanchot in unbedachtes Gelände. Eine philosophische Revision der Trauer, die nicht nur „arbeitet“, um das Verlorene endlich verloren zu geben, vergessen zu können und zu unbeschwertem Überleben zu befreien, steht aus. Und ob man der vor Jahrzehnten von H. Arendt erhobenen Forderung, die „philosophische Dignität“ des Schmerzes anzuerkennen, in historischer Perspektive gerecht geworden ist, mag man bezweifeln. Für Blanchot manifestiert sich kryptisches Reden, Schreiben und Denken *fragmentarisch* (78). Zerbrechlich aber ist ursprünglich nicht der Text oder das Gedachte, sondern ein „verantwortliches Ich“ (146) – nicht, weil es „aufs Ganze geht“ oder ursprünglich ganz und heil wäre und sich mit einer nachträglichen, nur als Beschädigung einzustufenden Fragilität auseinander zu setzen hätte, sondern weil es nur als gebrochenes existiert und als solches spricht, schreibt und denkt. Nur ein in sich bereits gebrochenes Wesen kann Zerbrechlichkeit anders erfahren denn als Beschädigung, Un-Heil und Un-Ganzheit. Nur ein in sich zerbrechliches Wesen wird sich als sensibel erweisen für die Zerbrechlichkeit Anderer. So gesehen kann die Zerbrechlichkeit nicht als unbedingt zu Überwindendes gelten – obgleich sie Schlimmeres als den Tod bedeuten kann: nämlich zerbrochen am Leben zu bleiben, zerstört sich dahinschleppen. Zum Verständnis dessen reicht eine an der Fragilität von „ganzen“ Dingen orientierte Philosophie der Zerbrechlichkeit kaum hin. Solange Heil und Ganzheit die Perspektive der Überwindung eines fragmentarischen und heil-losen Lebens vorgeben, wird

² Zimmermann (2005), 9 f.

³ Vgl. Liebsch (1999).

auch das Denken nur vor Letzterem fliehen. Dieser Flucht des Denkens will Blanchot Einhalt gebieten. Aber gewiss nicht, um seine Leser einem „ergebnislosen“, alles ruinierenden Desaster einfach auszuliefern. Tatsächlich präsentiert er nämlich ein „Resultat“: die Verantwortung für den Anderen, die jeder Freiheit vorausliegt (23, 34). Einer in der Tat verbreiteten Banalisierung der Verantwortung entgegen (37) offeriert Blanchot sie als das, was noch dem Desaster standzuhalten verspricht. So gesehen hätte es kein Desaster *der Verantwortung* gegeben, die wir dem Anderen wie ein zu haltendes Versprechen schulden (29). Auch hier hält sich Blanchot von der geschichtlichen Erfahrung fern. Konfrontiert sie uns nicht doch mit der Frage, ob sich eine gewaltsame Freiheit zu radikaler Verantwortungslosigkeit befreit hat? Besagt Verantwortung nur „Offenheit für den Anderen in seinem Unglück“ oder auch Offenheit für den Anderen *als* Unglück; Verantwortung selbst dort noch, wo er uns als radikaler Feind entgegen tritt (37)? In diesem Falle wäre die Verantwortung in ihrer Maßlosigkeit am Ende ihrerseits „desaströs“ (39f.) und eine geradezu „wahnsinnige“ Ethik würde uns abverlangen, dem Anderen gerecht zu werden über jedes ethische, rechtliche oder politische Maß hinaus. Hier berührt sich Blanchots Denken zweifellos mit dem Verlangen nach einer *unbedingten* Gerechtigkeit, nach einer *messianischen, ethisch radikal überforderten Politik*, wie es unter anderem bei Derrida laut geworden ist (173). Diese Gerechtigkeit „wartet nicht“, sie ist unbeding – jeder souveränen Freiheit entzogen – hier und jetzt angesichts jedes Anderen (sei er auch unser radikaler Feind) gefordert. Nur eine derart unbedingte Ethik schließt keinen Anderen von vornherein aus – um den Preis aber, jeden Unbekannten einer letztlich „unbestimmbaren Fremdheit“ (112) auszuliefern, in der auch die Ethik keinen festen Boden mehr unter den Füßen hat. (Um diese Frage rankte sich eine viele Jahre währende, bis heute aber nicht systematisch ausgetragene Auseinandersetzung zwischen Blanchot und Levinas, die von erheblicher Bedeutung sein dürfte für das in jüngster Zeit viel diskutierte Problem eines unaufhebbaren Missverhältnisses zwischen Ethik und Politik im Zeichen der Fremdheit des Anderen.) Hier rückt der Andere in eine bedrohliche Nähe, und zwar gerade dann, wenn wir nichts mit ihm gemeinsam zu haben scheinen und wenn er als radikaler Feind auftritt, mit dem schlechterdings keinerlei Gemeinschaft denkbar erscheint. Soll man demgegenüber bei einer beschränkten Verantwortung, einer (rechtlich, politisch) bedingten Gerechtigkeit Zuflucht suchen, die sich vor einem „Zuviel des Guten“ (der

Gerechtigkeit oder der Verantwortung) in Acht zu nehmen hätte? Gerade damit würde sich die um eine ursprünglich *unbeschränkte* Verantwortung und *unbedingte* Gerechtigkeit *verkürzte Politik* der Unverantwortlichkeit und der Ungerechtigkeit angesichts derer ausliefern, die der jeweiligen, sich in ihrer Beschränkung (oder Beschränktheit) gegen jede ethische Überforderung verteidigenden Ordnung nicht angehören. Dem widersetzt sich eine messianische Politik im Zeichen einer konfessionell nicht zu vereinnahmenden *re-ligio*, die auch den radikalen Feind nicht von Verantwortung und Gerechtigkeit ausnimmt. Aber „wenn, wie Levinas es etymologisch behauptet, die Religion das ist, was verbindet, was ist dann mit der Nicht-Bindung, die jenseits der Einheit uneinig macht, [...] ohne doch jeden Bezug abzubrechen oder ohne aufzuhören, in diesem Bruch oder in dieser Abwesenheit von Bezug, noch eine Beziehung zu eröffnen? Muß man dafür nicht-religiös sein?“ (84) Muss man demgegenüber religiös in einem konventionellen Sinne des Wortes sein, um auf eine „Gemeinschaft ohne Gemeinschaft“⁴ zu bauen, in der sich Verantwortung und Gerechtigkeit noch angesichts einer desaströsen Fremdheit zu bewähren hätten? Wenn ja, dann wird dieses Denken des Desasters tragischerweise niemals allen, im Zeichen des Desasters „der Gattung beraubten Menschen“ (43) zu denken geben. Es wird nur einigen, die sich heute unter dem fragwürdigen Schutzdach einer religiösen Tradition versammeln, Rückbindung versprechen, nicht aber denen, die ihr, im Namen eines anderen oder desselben Gottes, bereits das nächste Desaster bereiten. Brisanter könnte die Frage in dieser Hinsicht kaum lauten, mit der uns Blanchots Buch an den Grenzen philosophischen Denkens konfrontiert: ob wir je sicher sein dürfen, gedacht zu haben.

Literatur:

- Blanchot, M. (1983), *La communauté inavouable*, Paris.
 Derrida, J. (2002), *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M.
 Gelhard, A. (2005), *Das Denken des Unmöglichen. Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots*, München.
 Liebsch, B. (1999), *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br. / München.
 Zimmermann, R. (2005), *Philosophie nach Auschwitz*, Reinbek.
 Burkhard Liebsch (Bochum)

⁴ Vgl. Derrida (2002), 398; Blanchot (1983).

Ute Guzzoni, Sieben Stücke zu Adorno, Freiburg / München: Alber 2003, 142 S., ISBN 3-495-48090-0.

Unpräzise wie der Titel des schmalen Bandes sind die in ihm versammelten Studien der Freiburger Philosophin Ute Guzzoni. Im Ausgang von Adornos Begriff des Nicht-Identischen variieren sie ein Thema, das die Verfasserin in ihrem 1981 erschienenen, aber längst vergriffenen Buch *Identität oder nicht* zuerst entfaltet hat. Umso dankbarer ist man für diese sich über ein Vierteljahrhundert erstreckende Werkauswahl. Ob es sich dabei um die Summe von Guzzonis philosophischen Bemühungen handelt, sei dahingestellt. Gewiss aber gewinnt die Eigenwilligkeit ihrer Denkbewegungen im Spannungsfeld von Adorno und Heidegger in diesen konzentrierten Essays ein deutliches Profil. Nichts wird vorausgesetzt, sparsam und verhalten setzt die Verfasserin philosophische Terminologie und wissenschaftlichen Apparat ein, jedes Wort, jede Formulierung hat ihr eigenes Gewicht. „Das Denken denkt schon Gedachtes, aber es denkt dieses Gedachte anders, als es gedacht war.“ (125) Das ist philosophisches Programm so sehr wie Selbstbeschreibung.

Jedes dieser Stücke, die sich mal mehr, mal weniger von Adorno leiten lassen, kann für sich stehen; zusammen ergeben sie kein Ganzes im Sinne einer Totalität, sondern einer Konstellation. Dass Konstellation als erkenntnistheoretisches Ideal keineswegs den Verzicht auf messerscharfe Argumentation und systematische Ordnung bedeutet, erweist sich an den Einzelanalysen ebenso wie an der Gesamtanlage des Buchs. Umsichtig wird der Begriff der Nicht-Identität zunächst eingeführt und in drei Essays unter wechselnden Gesichtspunkten beleuchtet. Abschluss dieses Teils und Mitte des Buchs bildet eine unerwartet kritische Auseinandersetzung mit Adorno, die die folgende Öffnung des Untersuchungsfeldes vorbereitet. Die drei letzten Essays suchen Adorno dann im Dialog mit anderen wie Heidegger, Hegel, Derrida und Lyotard auf.

Eingangs führt Guzzoni vor, warum es ein Missverständnis ist, Nicht-Identität als Negation oder gar als Alternative des die abendländische Philosophie seit der Antike beherrschenden Identitätsprinzips aufzufassen. Der im Identitätsbegriff zum Ausdruck kommende Imperativ der Identifikation setzt Nicht-Identität stets schon voraus. „Die Identität ist Identität von Identischen, die zugleich auch nicht identisch sind.“ (11) Nicht das Identitätsdenken als solches sei also zu kritisieren oder zu negieren, sondern es sei der Unhaltbarkeit seines eigenen

Ausschließlichkeitsanspruches zu überführen. Nur so könne Nicht-Identität zum Korrektiv der problematischen Konsequenzen des Identitätsprinzips werden.

Mit diesen grundsätzlichen Überlegungen erinnert Guzzoni an eine eigentlich seit Hegel verbindliche Komplexität des Identitätsbegriffs, die pauschalisierende Vernunft- und Subjektivitätskritik allerdings häufig unterschlagen und damit hinter ihr kritisches Ziel zurückfallen. Das ist im Kern Guzzonis Kritik postmoderner Vernunftkritiker, insbesondere Lyotards. In dem entsprechenden Essay *Nachdenkliches zur Vernunftkritik* weist sie Lyotard die unkritische Übernahme einzelner Vernunftkriterien nach. Die unreflektierte Präsenz des juristischen Diskurses (Urteil, Legitimität etc.) ist ein Beispiel für die Durchsetzungsmacht des Identitätsprinzips bis in seine Kritik hinein. Außerdem weist Guzzoni darauf hin, dass die postmoderne Vernunftkritik ihrerseits identifikatorisch verfährt, indem sie (Zweck)Rationalität und Vernunft schlechterdings ineins setzt. Aus der Beharrlichkeit des Identitätsprinzips leitet sie aber nun nicht den unumstößlichen Primat der *einen* Vernunft ab, sondern legt sie umgekehrt der mangelnden Radikalität der Vernunftkritiker zur Last. Am bedenklichsten scheint ihr letztendlich, dass Kritiker wie Lyotard Antwort auf die in Bedrängnis geratene und fragwürdig gewordene Vernunft in der Selbststeuerung autonomer Systeme suchen. Ablehnen muss sie folglich Lyotards Vorschlag, statt das Subjekt zu heilen, vom Subjekt zu heilen, „indem wir es noch flüssiger machen und in die Anonymität, die Verwaisung, die Unschuld und die zufällige Pluralität des Begehrens mit seinen kleinen Wunschmaschinen eintauchen“ (107). Dies ist wohl die einzige Stelle dieses so besonnen argumentierenden Buches, an der seine Verfasserin spürbar in Zorn gerät. Obwohl sie weiß, dass der in ihren Augen skandalöse Begriff der ‚Wunschmaschine‘ nicht von Lyotard stammt (sondern von Deleuze und Guattari), lässt sie es sich nicht nehmen, ihn „als eine der grauenhaftesten und entlarvendsten Bildungen der philosophischen Terminologie überhaupt“ (107 f.) zu denunzieren. Die begriffliche Verschmelzung der Autonomie des Wünschens mit der sich gedankenlos reproduzierenden Maschine wird zum Emblem der heute mehr denn je kurrenten Topik der Selbststeuerung autopoetischer Systeme. Und sie ist Guzzoni zutiefst suspekt. Was sie dagegen anbietet, ist mit keiner der geläufigen Positionen verrechenbar. Sie beruft sich nicht auf Habermas, dessen Unterscheidung zwischen handelnder und kommunikativer Vernunft sie nicht mitmacht; es bleibt dabei, dass

alles menschliche Tun und Lassen als Herrschaftspraxis interpretiert werden kann. Aber kritische Distanz hält sie auch zu Adornos Pathos des heroischen Individuums auf verlorenem Posten. Jenseits dieser Optionen tastet sie nach einem anderen Weg. Gemäß der Einsicht in die prinzipielle Vorgeschichte alles Gedachten und die darin beschlossene Möglichkeit anders zu denken, lässt sie sich von Lyotard selbst den Begriff der ‚Empfänglichkeit‘ zuspieren und verfolgt seine möglichen Äquivalente bei Sloterdijk und Adorno. Die Gegenüberstellung von Adornos Konzept aktiver Passivität und Lyotards Empfänglichkeit treibt deren Differenzen hervor und ineins damit Guzzonis eigene Position: „Lyotards Empfänglichkeit führt nicht zu einer Kommunikation des Unterschiedenen, weil er für die beiden Seiten einer solchen Kommunikation keinen Ort mehr lässt, wenn sich die Sache der Tendenz nach in Mächte, Kräfte und Spielzüge aufgelöst hat und der vernehmende und sprechende Mensch zu einem Durchgangsfeld für jene geworden ist.“ (110)

Vor diesem Hintergrund unternimmt das letzte Kapitel den Versuch, Heideggers Äquivalent von Empfänglichkeit, die Gelassenheit, mit dem kommunizieren zu lassen, was Guzzoni bei Adorno als „den langen und gewaltlosen Blick auf den Gegenstand“ des Denkens erkannt hat. Dabei wird auch ihr eigenes Denken rückblickend am hier entwickelten Ideal gemessen, das dem perspektivisch und zeitlich veränderlichen Gegenstand seine offene Vielgestaltigkeit zugestehen möchte. Einen solchen Vergleich braucht Guzzoni nicht zu scheuen. Aber vielleicht sind einem gerade deshalb jene Momente so sympathisch, wo sie sich, wie in der Auseinandersetzung mit Lyotard, eine Unbesonnenheit leistet. Das mag etwas zu tun haben mit der Tendenz der Besonnenheit zur Neutralisierung, auch zum Monologischen. Wo Diskussionskontexte ausgeblendet werden, verlieren Differenzen ihren Umriss. Zwar betont Guzzoni immer wieder, dass ein phänomenologisches Verhalten die Anwesenheit anderer Mitdenker prinzipiell einschließt, aber den äußerst verdichteten Essays ist dann doch mancher Kontext zum Opfer gefallen. Insbesondere im Falle des zentralen Aufsatzes über *Selbsterhaltung und Anderssein* wäre ausführlichere Berücksichtigung der Bedeutung dieses Topos in der Philosophie des 20. Jahrhunderts hilfreich gewesen.

Denn der philosophische Begriff der Selbsterhaltung markiert einen Scheideweg auf dem Feld der modernen Vernunft- und Subjektivitätskritik. Auf der einen Seite gibt die Richtung Heideggers Behauptung vor, Subjektivität von Descartes bis

Nietzsche sei stets nur als Selbsterhaltung im Sinne der Selbstermächtigung gedacht worden. Von anderer Seite her hat unter anderem Hans Blumenberg geltend gemacht, dass Selbsterhaltung auf Selbstbewusstsein nicht reduzierbar sei, sondern praktischen Lebensvollzug ebenso voraussetze wie das Wissen um diese Dependenz. Aber Blumenbergs Beitrag zur Diskussion fehlt bei Guzzoni ebenso wie entsprechende Hinweise auf Heidegger, Arendt und Benjamin oder Henrich und Ebeling fehlen. Das ist umso bedauerlicher, als Guzzoni diese Auseinandersetzung um eine wichtige Perspektive bereichert. Zunächst schließt sie sich Heideggers Auffassung an, dass Selbsterhaltung vor allem Herrschaft sei, über das Selbst und über das ihm Fremde. Aber durch die Unterscheidung zwischen Selbsterhaltung des Einzelnen und der Gattung nimmt die Sache bei Guzzoni eine dialektische Wendung. Mit der Institutionalisierung der Selbsterhaltung in Form der Gesellschaft tritt nämlich die Selbsterhaltung des Subjekts in Widerspruch zur Selbsterhaltung der Gesellschaft. Die Alternative zu einer Auffassung der Gesellschaft als „selbständig funktionierende[n] Gesamtsubjekt[s]“ (73) lautet, sie „als geschehendes Verhältnis sein zu lassen“ (71). Das heißt zuerst, dass kein Weg hinter die Selbsterhaltungstendenz zurückführt und heißt weiter, dass allein der dialektische Weg noch offen ist. Folglich liegt für Guzzoni die Chance, die Unwahrheit des Selbsterhaltungsprinzips zu erfahren, gerade in der Tatsache beschlossen, dass das sein Selbst erhaltende Subjekt andere Subjekte als bloße Objekte, nämlich als Mittel seiner eigenen Selbsterhaltung erfährt: „[I]ndem dem Einzelnen jene Identität selbst angetan wird, die er um seiner Selbsterhaltung willen dem ihm Anderen antut, vermag er sie als Grenze, als Negation seines eigenen So- und d. h. Andersseins zu begreifen, zu kritisieren und zu verändern“ (75). Freigesetzt wird damit die Erfahrung des Selbst als einer Zweierheit: „Die Nichtidentität des einen Selbst gegenüber dem anderen ist das Anderssein des Du gegenüber dem Ich. [...] [I]n diesem Bezug wesenhaft Nichtidentifizierbarer ist die Unwahrheit des Selbsterhaltungsprinzips und der nach seinen Zwecken und seinem Bild geschaffenen gesellschaftlich bestimmten Wirklichkeit gesetzt“ (75 f.).

Das Motiv reziproker Anerkennung ist so durch und durch Hegelianisch, dass man begreift, warum Guzzoni ihr Buch *Sieben Stücke zu Adorno* genannt hat, denn es war Adornos negative Dialektik mit offenem Ausgang, die das Erbe Hegels antrat, dem sich Guzzoni verpflichtet weiß, auch wenn viele Züge ihrer intellektuellen Physiognomie Heidegger geschuldet sind. Nicht jeder wird sich ihrem Ver-

trauen in die Macht der Dialektik und der Selbstreflexion anschließen können. Selten aber dürfte ein Plädoyer für sie so überzeugend ausgefallen sein wie in diesen überaus lesenswerten Studien.

Ihre Überzeugungskraft gewinnen diese selbst dialektisch aus der Abwesenheit von Überzeugtheit. Wie fern der Verfasserin jeglicher Dogmatismus ist, lässt sich an ihrer Adorno-Kritik ermessen. In dem Kapitel über *Das Glück der Lotophagen* entwickelt sie am Detail der Interpretation der Homerischen Lotophagen-Episode in der *Dialektik der Aufklärung* Adornos geschichtsphilosophische Konstruktion in toto. Indem sie die Leidensgeschichte der Arbeit, des Triebverzichts und der Duldung bei Adorno als Prämisse seines Glücksbegriffs erkennt und kritisch relativiert, rührt sie an das Herzstück der Dialektik von Hegel bis Adorno und modifiziert damit das Vertrauen in die Dialektik, das den Aufsatz über *Selbsterhaltung und Anderssein* zu tragen schien. Wo die sieben Essays solchermaßen miteinander kommunizieren, gewinnt das Buch die Dialogizität zurück, die seine diskursive Askese gelegentlich vermissen lässt.

Eva Geulen (Bonn)

Wibke-Marie Stock, *Geschichte des Blicks. Zu Texten von Georges Didi-Huberman* (= *Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft* 19), Berlin: Logos 2004, 145 S., ISBN 3-8325-0677-2.

Sprunghaft vollzieht sich Erkenntnis, wenn bislang Ungesehenes durch eine Verschiebung des Blicks jäh evident wird. 1893 vollzog Aby Warburg eine solche Blickverschiebung, die für die Kunst-, aber darüber hinaus für die gesamten Kulturwissenschaften richtungweisend bleiben sollte. Bei der Betrachtung von Botticellis *Geburt der Venus* lenkte Warburg das Augenmerk von der hieratischen Schönheit der antiken Göttin, auf die sich die Exegeten herkömmlich fokussierten, auf das seitliche Spiel des Haarschopfes im Wind. Erst wenn man, so Warburg, jenes befremdliche Lebendigwerden an den Grenzen der sonst so reglosen Gestalten Botticellis erkennt, erst wenn der Blick vom eindeutigen Bildmittelpunkt abschweift zu den in der Unschärfe der Peripherie beweglich werdenden Rändern der Körper, wird das grundsätzliche Pathos des Bildes verständlich.

Diese leichte Seitwärtsbewegung, die, mit Warburg'schen Begriffen, auch als Verschiebung vom „zentralen Subjekt“ zum „bewegten Beiwerk“ zu charakterisieren ist, findet ihr Nachleben in der Schule des Sehens, zu der Georges Didi-Huberman einlädt.

Beispielhaft ist die Blickverschiebung, die der französische Kunsthistoriker und Philosoph – fast exakt ein Jahrhundert nach Warburg und ebenfalls in Florenz – an der italienischen Malerei vorführt. In *Fra Angelico. Unähnlichkeit und Figuration* von 1990¹ wird die Aufmerksamkeit von der bereits umfassend interpretierten Schatten-Madonna des Angelico im San Marco-Kloster auf die untere Hälfte des Freskos verlegt. Von der Kunstgeschichte traditionell ungewürdigt und zum bloßen Beiwerk degradiert, weil die darauf abgebildeten Farbflecken nicht in die erprobten ikonographischen Schubladen zu passen scheinen, wird diese lediglich parergonale, da nichtmimetische Farbfläche für Didi-Huberman zum Ausgangspunkt, um das Herz des abendländischen Bildverständnisses – den Mechanismus der Ähnlichkeit – von dieser Randstellung aus zu hinterfragen. In einer synoptischen Montage der Bilder des Beato Angelico und der philosophischen Konzepte der Hochscholastik gelingt es Didi-Huberman, für den zentralen *Figura*-Begriff eine zweite genealogische Linie nachzuweisen, welche im Gedanken der Unähnlichkeit ihren Ursprung hat.

Wenn auch nicht immer so spektakulär wie in *Unähnlichkeit und Figuration*, vollzieht sich jene Blickverschiebung in den disparaten Texten des Bildessayisten stets von neuem und verrät – über das jeweilige Thema hinweg – eine beständige Reflexion über die Grenzen des Sicht- und Sagbaren. Dass die erste Monographie über Georges Didi-Huberman im deutschsprachigen Raum – und zum Zeitpunkt des Erscheinens auch die erste umfassende Studie überhaupt – diese Blickverschiebung nicht nur thematisiert, sondern gekonnt an ihrem Gegenstand selbst vornimmt, ist daher nur konsequent, doch mitnichten selbstverständlich. In der Tat wird der Name Didi-Huberman noch immer mit einzelnen Werken und Themen assoziiert: etwa der frühen *Erfindung der Hysterie* (1982), wo anhand der Bildsammlung des Freud-Lehrers Charcot das photographische Unbewusste der Psychoanalyse beleuchtet wird;² der Panofsky-Kritik, die mit *Vor einem Bild* (1990) anhebt und in der noch unübersetzten Monumentalstudie zu Warburg *L'image survivante* (2002) fortgesetzt wird;³ oder aber den Erkundungen der pathischen Dimension von Bildern, der Didi-Huberman ausgerechnet am Beispiel des *minimal art* nachgeht.⁴ Entscheiden-

¹ Didi-Huberman (1995).

² Didi-Huberman (1997a).

³ Didi-Huberman (2000), (2002).

⁴ Didi-Huberman (1997b).

der – wenngleich auch schwieriger zu fassen – als diese Stationen und Themen sind indessen die in jenem eigensinnigen Werk gewählten Wege, um sich der schillernden Vieldeutigkeit und Eigenmächtigkeit der Bilder zu nähern.

Diese Wege der Sprache, die zugleich stets die Nichteinholbarkeit des Ikonischen in die Taxonomie des Wortes bezeugen, stellen für die Berliner Philosophin Wiebke-Marie Stock in mehrfacher Hinsicht die Herausforderung im Didi-Huberman'schen Schreiben dar. Die erste Herausforderung betrifft den Kommentar: Wie ist über ein Denken zu schreiben, das um die Unmöglichkeit seines eigenen Gegenstandes kreist? Der Versuchung widerstehend, Didi-Hubermans Theorie(n) des Bildes zu rekonstruieren, fährt Stock vielmehr dessen eigentümliche Blickbewegungen nach. Kein „referieren“, sondern textnahes „vorführen“ (9) beansprucht mithin diese *Geschichte des Blicks*, die sich nach einer cursorischen Einordnung des Œuvres von den bekannten Hauptwerken abwendet, um vielmehr an zwei kleineren Texten, die im Anhang in deutscher Übersetzung abgedruckt sind (106–130), die charakteristische Schreibweise des Autors in actu nachzuvollziehen. Die zwei Aufsätze, die Stock auswählt, sind symptomatisch für Didi-Hubermans Bemühen, die Genese des Sichtbaren in all jenen Beunruhigungen des Sehens aufzuspüren, wo das vertraut Geglaubte unsicher zu werden beginnt. Wenn der Titel des ersten Aufsatzes (*Der Erfinder des Wortes ‚photographieren‘*) suggeriert, es ginge um die Dunkelkammern des 19. Jahrhunderts, wird von dem Leser stattdessen verlangt, sich in die gleißende Hitze der Sinaiwüste zu versetzen, wo ein gewisser Philotheos – irgendwann zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert – die Einprägung des Lichtes in die Netzhaut zur Erfahrung des Numinosen werden lässt. In seiner Beschreibung dieses mystischen Erlebnisses, die in der *Philokalia*, einer Schriftensammlung der Wüstenväter, enthalten ist, „erfindet“ der Mönch gleichsam einen Ausdruck, den die Moderne für sich zu pachten glaubte: „*photeinographeisthai*“, das buchstäbliche „Sich-Einschreiben des Lichtes“. Kundig rekonstruiert Stock den philosophiehistorischen – insbesondere neuplatonisch-dionysischen – Hintergrund, darüber hinaus jedoch werden die Rückwirkungen vorgeführt, die dieser „Fund“ (18) über das Anekdotische hinweg auf die moderne Fotografietheorie haben könnte. Im Gegensatz zu einer indexikalischen Theorie der Einschreibung des Sichtbaren sei in der Erfahrung des Philotheos stattdessen der Gedanke einer Zersetzung des Sichtbaren angelegt. Das „*photeinographeisthai*“ bildet nichts ab, vielmehr löst das Licht das Gesehene auf, um den Ort

eines reinen Sehereignisses ohne Sichtbares zu markieren. In dem zweiten Aufsatz (*Der Mensch, der in der Farbe ging*) exemplifiziert Stock, wie die Blickbewegung buchstäblich eine Schreibbewegung in Gang setzt, welche in drei Stationen vom alttestamentlichen Bilderverbot im Buche Exodus über mittelalterliche Goldwände bis hin zu den Monochromen des amerikanischen Gegenwartskünstlers James Turrell führt. Nach Analyse diverser im Text agierender Denkmotive wird erläutert, wie die Idee der *chôra*, die laut Platon nur durch ein „hybrides Denken“ (*Timaios* 52b) zu erfassen sei, in dieser „Fabel des Ortes“ seine literarische Umsetzung findet. Der Ort der Bilder sei nicht durch begriffsdefinitorisches Handwerk zu bestimmen, sondern allein durch eine „visuelle Phänomenologie“ (93), die ein dichtes Beschreibungsgeflecht zwischen Bild und Betrachter entwickelt und so den Beweis führt, dass Bildlichkeit selbst stets nur im hybriden Zwischen der Kreuzung der Blicke verortet werden kann.

Jede Geschichte des Bildes muss folglich – so die Autorin, die hier einen Gedanken aufrollt, der sowohl bei Georges Didi-Huberman als auch bei Gottfried Boehm und Roland Barthes präsent ist – bei einer Geschichte der Blicke beginnen. Doch wie ist das zu schreiben, was sich selbst nirgendwo niederschreibt? Die im dritten Teil (75–86) erläuterte Antwort bildet zugleich die Pointe der Studie: als *Geschichte*. Durch das Verfahren der Narrativierung wird es laut Stock möglich, Bilder nicht allein als diskursive Gegenstände unter anderen zu betrachten, sondern mittels eines Durchgangs *durch* Bilder vertraute Gewohnheiten außer Kraft und den Blick in Bewegung zu setzen. Dass eine solche Schreibweise an der Grenze zwischen wissenschaftlicher und literarischer Prosa liegt, macht für Stock deren Chance aus; zugleich setzt sich ein derart hybrides Schreiben von beiden Seiten der Gefahr der Kritik aus. Ohne für Didi-Hubermans Stil den Status des wissenschaftlichen Textes zu beanspruchen, plädiert die Autorin dennoch im entscheidenden vierten Kapitel (87–105) für die Notwendigkeit einer philosophischen Auseinandersetzung mit dessen Werk. Eben jenes „Risiko des Nicht-Nachweisbaren“ (89), dem sich jedes Schreiben ausstellt, welches die Logik vergangener Blicke nachzuvollziehen sucht, führe dem Forscher die Fragilität des eigenen Vorgehens vor Augen. Während die Tradition stets Sehen und Wissen assoziierte, demonstriere Didi-Hubermans Werk umgekehrt, wie sich beim Sehen eines Bildes unser Wissen stets von neuem als nicht-adäquat erweist. Statt als Gegenbegriff zu Sehen und Wissen muss jene originäre Situation des Nicht-Wissens viel-

mehr als deren Grundbedingung verstanden und daher jedes Schreiben, das diese Situation induziert, als philosophisches interpretiert werden.

Mit *Geschichte des Blicks* liegt eine umsichtige und doch bündige erste Einführung in Didi-Hubermans Werk vor. Allzu kurz fällt lediglich das dritte Kapitel zur „Geschichte des Blicks“ aus, in dem man, über die Reflexionen zur Fiktion hinaus, gern etwas mehr erfahren hätte über die methodischen Implikationen einer Verschiebung vom bildtheoretischen zum „blicktheoretische[n]“ (75) Ansatz, sowie über die Frage, ob es so etwas wie eine „Historizität“ des Blicks gibt, die bei Didi-Huberman bisweilen vorschnell mit dem Hinweis auf den unausweichlichen „Anachronismus“ jeder Bildbetrachtung abgewiesen wird. Dessen ungeachtet ist jedenfalls zu würdigen, wie es der Autorin gelungen ist, gerade aus den scheinbar theorieärmsten Texten Didi-Hubermans deren philosophischen Gehalt herauszudestillieren, der noch immer zu sehr von den anderen Aspekten in den Schatten gestellt wird. Mit Wiebke-Marie Stocks Monographie ist einer philosophischen Rezeption des französischen Bilddenkers nun endlich der Weg geebnet.

Literatur:

- Didi-Huberman, G. (1995), *Fra Angelico. Unähnlichkeit und Figuration*, München.
 – (1997a), *Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot*, München.
 – (1997b), *Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes*, München.
 – (2000), *Vor einem Bild*, München / Wien.
 – (2002), *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris.
 Emanuel Alloa (Paris)

Rainer Thurnher / Wolfgang Röd / Heinrich Schmidinger, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie (= Geschichte der Philosophie, hg. v. W. Röd, Bd. XIII)*, München: Beck 2002, 431 S., ISBN 3-406-49275-4.

Robert Josef Kozljanič, *Lebensphilosophie. Eine Einführung*, Stuttgart: Kohlhammer 2004, 255 S., ISBN 3-17-018354-0.

Rolf Kühn, *Leben. Eine Besinnung*, Freiburg / München: Alber 2004, 134 S., ISBN 3-495-48112-5.

Christian Möckel, *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff (= Cassirer-Forschungen, Bd. 12)*, Hamburg: Meiner 2005, XIV + 408 S., ISBN 3-7873-1708-2.

Lebensphilosophien haben nicht gerade einen guten Ruf in der Zunft. Es mag daher Zufall sein, dass gleich mehrere Bände zum Thema erschienen sind. Vielleicht gibt es aber auch einen Zusammenhang zum Aufblühen der Lebenswissenschaften, das eine philosophische Thematisierung des Lebens wieder attraktiv erscheinen lässt. Vor allem unter dem Stichwort Dilthey ließe das zudem eine Stärkung geisteswissenschaftlicher Aspekte in vorwiegend bio-wissenschaftlich geprägter Landschaft erhoffen oder befürchten, je nachdem. Freilich verlangt eine Klärung solcher Mutmaßungen zunächst einfach eine Verständigung darüber, was Lebensphilosophien überhaupt mit dem Thema verbinden.

Nun ist die Darstellung der Philosophie Diltheys eine undankbare Aufgabe. Zahllose Anläufe, Entwürfe, systematisch wichtige Veränderungen lassen sich nur schwer zu ‚der‘ Philosophie Diltheys verdichten. Seine Philosophie gehört zu denjenigen, bei denen es ausnahmsweise einmal hilft, zunächst etwas *über* sie zu lesen. Nun ist nicht alles gleichermaßen hilfreich. Eines der wichtigen und durchgehend anerkannten Hilfsmittel zur Aneignung der Diltheyschen Philosophie ist der von Georg Misch verfasste Vorbericht zum Band V von Diltheys *Gesammelten Schriften*. Jede Auseinandersetzung mit Dilthey wird alsbald darauf stoßen. Selbst wenn man diesen Bericht nicht für „vorzüglich“ (Kozljanič, 133) hält, so ist er unbestritten wichtig, wie auch Röd, Verfasser des Teils *Lebensphilosophie*, weiß (375, Anm. 45). Misch wendet sich nun entschieden *gegen* die Lesart, Dilthey sei es primär und ausschließlich um eine Grundlegung der Geisteswissenschaften gegangen; Dilthey habe gerade nicht nur das für die Geisteswissenschaften

nachholen wollen, was Kant für die Naturwissenschaften begründet habe. „Die eigentliche Intention muß tiefer liegen“, und Misch gibt auch noch konkrete Suchanweisungen, wo sich das „Ungenügende“ jener bereits damals weit verbreiteten Lesart Diltheys zeigt (Misch, in Diltthey GS V, XIX f.). Nun mag es sein, dass man Misch an dieser Stelle nicht überzeugend findet. Aber was soll man von einer Einführung aus dem Jahre 2002 halten, die diese Position von Misch schlicht ignoriert? „Diltthey betrachtete es als seine Aufgabe, für die Geisteswissenschaften [...] das zu leisten, was Kant für die Naturwissenschaften geleistet hatte.“ (Röd, 114f.) Das steht dort kommentarlos und ohne Verweis auf Entwicklungen bei Diltthey oder gar auf Mischs Einwände.

Konsequenterweise kann Röd Diltthey *dann* rechnen, an Kants Projekt völlig vorbei gezielt zu haben (114; 371, Anm. 11). Während es einer Transzendentalphilosophie „um die Bedingungen jeder möglichen Empirie“ (115) geht, betreibt Diltthey ein einzelwissenschaftliches Geschäft und suche die Grundlegung der (Geistes-) Wissenschaften in der Psychologie. Es ist unbestritten, dass Diltthey hier schwankend und wenig eindeutig ist; vieles spricht für die Einschätzung Bollnows, dass Diltthey letzten Endes „zur psychologischen Auffassung zurück[kehre]“ (373, Anm. 28). Aber offenkundig kann man nur dann „zurückkehren“, wenn man eine *andere* Problemstellung verfolgt. Diltheys Rede von „Lebenskategorien“ fragt dem *Anliegen* nach nach der historischen Relativität von *Transzendentalien*. Ihm ist die Unterstellung suspekt, dass jene Bedingungen der Möglichkeit von Empirie eineindeutig, mithin überhistorisch und überkulturell bestimmt werden können. *Demgegenüber* hält er emphatisch daran fest, dass Kategorien und Transzendentalien nur „im Leben selbst“ zu finden sind, und dass wir Menschen nicht in der Lage sind, solcherart Bedingungen der Möglichkeit von außen anschauen zu können. *Insofern* kann es sich nicht um ein Projekt der Kritik der *reinen* Vernunft, sondern besserfalls um das Projekt der Kritik einer *historischen* Vernunft handeln. Aber klar ist, dass das Anliegen eine Kritik der *Vernunft* ist, und gerade nicht eine Naturalisierung oder eine Historisierung jener Bedingungen der Möglichkeit von Empirie. Diltthey will weder eine evolutionäre Erkenntnistheorie, die die transzendente Fragestellung Kants erst gar nicht verstanden hat, noch will er Philosophie auflösen in Wissensgeschichte oder Wissenssoziologie (vgl. 120). Röds Verdikt ist hilfreich gegen Positionen à la Kozljanič, der Diltheys Beschworung des „ganzen Menschen“ (gegen die Reduzierung auf „bloße Denk-

tätigkeit“, Röd, 116; Kozljanič, 120f.) euphorisch begrüßt und weder merkt noch thematisiert, dass darin die Möglichkeit der Preisgabe der transzendentalphilosophischen Fragestellung liegt. Aber an Diltthey selbst zielt dieses Verdikt vorbei und zementiert nur umgekehrt das Vorurteil, *gegen* das Diltthey anschreibt: dass die Vernunft eine zu sein habe und eo ipso nicht historisch sein könne.

Röds Diltthey-Kapitel besticht durch eine lapidare und gedrängte Kürze, die manch erhellenden Blick bietet. Sachlich hat es als ein Beitrag zur Problematik einer Grundlegung der Geisteswissenschaften einen gewissen Wert; schon als Einführung in die Hermeneutik Diltheys ist es problematisch; ein Beitrag zur Einführung in die Lebensphilosophie Diltheys ist es ganz sicher nicht. Das kündigt sich in der einseitigen Vorab-Einführung (113) bereits an: Es ließen sich „zwei Hauptrichtungen“ der Lebensphilosophie unterscheiden: die Klärung der Methode der Geisteswissenschaften einerseits (Paradigma Diltthey) und „eine metaphysische Deutung des Lebens“ andererseits (Paradigma Bergson). *Lebensphilosophie* scheint mir weder das eine noch das andere zu wollen. Wohl lassen sich unterschiedliche Zugänge und Vehikel einer Kritik der historischen Vernunft ausmachen.

Auch die Kapitel *Der Historismus, Henri Bergson* und *Vertreter der Lebensphilosophie im weiteren Sinne* frapieren durch ihre betonte Nicht-Thematisierung dessen, worin denn das Lebensphilosophische dieser Philosophien gesehen wird. Lebensphilosophien thematisieren alle, man weiß nicht recht wie, das Leben. Oder nicht doch das Erleben? Und sie tun das selbstverständlich auf irrationalistische Weise! Diese Ungeklärtheit, wovon denn im Namen von Lebensphilosophie überhaupt die Rede ist, wird freilich den Lebensphilosophen zur Last gelegt, und nicht dem eigenen Klärungsunwillen. Wer noch nicht wusste, welches die Vorurteile weiter Teile der akademischen Philosophie gegenüber der Lebensphilosophie sind, wird zufriedenstellend und abschließend belehrt: „Die Lebensphilosophie gehört der Vergangenheit an. Ihre Schwächen waren auf die Dauer nicht zu übersehen. Sie war nicht imstande, einen klaren Begriff des Lebens zu entwickeln, und sie erhob den fragwürdigen Anspruch, im unmittelbaren Erleben bzw. in der Intuition das Wesen der Wirklichkeit erfassen zu können.“ (159) Solche Verdikte treiben dann freilich auch Stilblüten. Selbst Hans Michael Baumgartner würde als Lebensphilosoph resp. Postmoderner durchgehen: „Die Bedeutung der Narration wurde später von Vertretern der sog. Postmoderne mit ähnlich irrationalistischer Tendenz betont.“ (157)

Nun gibt es Bücher, an denen sich solche Verdikte bewähren können. Kühn besinnt sich darauf, dass das Leben – so das Motto mit Fichte – „notwendig selig“ sei. Eine Meditation zielt „nicht in erster Linie auf Erkenntnis ab“, sondern auf dasjenige, was jedem Erkennen „absolut“ vorausgehe und was insofern „niemals zum Gegenstand einer Theorie werden“ kann (15). Dabei gebe es nur „eine einzige praktische Regel“, nämlich „sich nur an *seine* Eindrücke und Gefühle zu halten“ (14). Das darf man nun aber nicht als Privatsache, gar als Autismus verstehen; der Trick liegt darin, dass das Befolgen dieser Regel eine Art List des Lebens ist, denn dabei soll das Leben „sich selbst so aussagen, wie es in jedem Lebendigen zu jedem Augenblick spricht“ (23). Machen wir die Probe und beginnen ganz vorne: bei den „Grundlagen“.

„Es gibt für uns Menschen nichts, was nicht erlebt wäre.“ (19) – *Mein* Eindruck ist, dass ich das nicht recht verstehe. Ich kann mich jedenfalls nicht erinnern, die Rechtwinkligkeit eines Dreiecks oder gar die Peano-Axiome je „erlebt“ zu haben. Dennoch gehöre ich zu jenen Menschen, für die es Derartiges durchaus „gibt“, wenn auch vielleicht nicht so handfest wie Laternenpfähle. – Der nächste Satz bringt eine leichte Verschiebung: „Alles, was ist, muß von uns gelebt werden, um sein zu können.“ – Abgesehen davon, dass mir viele Menschen bekannt sind, die eher umgekehrt formulieren würden, dass etwas sein muss, um gelebt werden zu können, und dass sich dann schon von daher die Frage stellt, ob solche Menschen nur schlecht zu hören, wenn das Leben selbst sich in ihnen ausspricht, so kann ich mich als Leser ja nicht damit retten, vermutlich nur falsch gehört zu haben. Ich kann ja *lesen*, dass dort die Formulierung „etwas erlebt“ und „etwas gelebt“ dasselbe meint. Nun bin ich in der Zwickmühle: Halte ich mich nur an *meine* Eindrücke, dann halte ich diese Gleichsetzung für einen Unsinn. Da ich aber schon jene „praktische Regel“ für einen Unsinn halte, habe ich das Folgeproblem, *meinen* Eindruck als einen allgemeineren zu kommunizieren. Das ist dann, wie man in philosophischer Tradition weiß, in der Tat ein eigen und heikel Ding. Für den Augenblick kann ich nur hilflos aussteigen und mich an eine andere, jener Besinnung damit äußerlichen Traditionslinie halten: „Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem nichts weiter zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; – mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieser ist, auf die Übereinkunft mit anderen zu dringen, und ihre Existenz nur in der zustande

gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtsein.“ (Hegel, Werke 3, Frankfurt/M., 64 f.)

Kozljanič gibt eine schöne und plausible Begründung, warum (noch) eine Einführung in die Lebensphilosophie Sinn macht oder gar nützt. Bis dato seien solche Einführungen in der Regel Darstellungen *von außen* – von Rickert („neukantianisch-transzendentalphilosophisch“) über Albert („ontologisch“) und einigen anderen bis zu Fellmann („sprach- und subjektphilosophisch“). Ausnahmen dieser Regel seien einzig Lersch und Bollnow, bei denen jedoch insofern ein „gewisser Mangel“ vorliege, als sie die Lebensphilosophie ausschließlich thematisch, nicht aber in der „immanenten[n] Folgerichtigkeit ihrer eigenen Entwicklung“ darstellen (11). In dieser Grundhaltung, Lebensphilosophien aus sich selbst heraus verstehen zu wollen, liegt der Gewinn der hier vorgelegten Einführung: es ist nicht schon vorher klar, dass Lebensphilosophien irrational, präfaschistisch, raunend oder sonstwie anti-modern sind, sondern hier ist man eingeladen, erst einmal zu schauen und sich überraschen zu lassen. Dabei steht freilich fest, dass das „Projekt Lebensphilosophie“ eine „nach wie vor ernstzunehmende und faszinierende Alternative des Denkens“ (11 f.) darstellt.

Folgt man dem Autor, dann gibt es ein auszeichnendes Grundthema bzw. Grundanliegen von Lebensphilosophien. Es handele sich um *Gegenbewegungen*, nämlich um solche Philosophien, die eine genetisch primäre „theoretisch unbefangene“, in diesem Sinne „naive Lebenserfahrung“ rehabilitieren wollen – rehabilitieren beinahe gegen alle anderen: „[O]b antike, mittelalterliche oder neuzeitliche Denker: fast alle haben sie der naiven Lebenserfahrung grundlegend misstraut, haben sie in ihrem prärationalen lebensnahen Eigenrecht nicht anerkannt, haben sie bekämpft“ (13). Und demgegenüber sei das erklärte Anliegen von Lebensphilosophien, „mit gutem philosophischen Gewissen unseren Sinnen und unseren sinnlichen Lebenserfahrungen wieder [zu] trauen und auf ihrer Basis durch gründliche Besinnung zu einem tieferen und philosophischen Lebenswissen zu gelangen“ (ebd.). Das *Ergebnis* von Lebensphilosophien sei „abstrahierte Lebenserfahrungs-Wissenschaft“, mithin Theorie und nicht mehr naiv; aber die *Basis* von Lebensphilosophien bleibe „immer“ die naive Lebenserfahrung. Lebensphilosophien seien also solche philosophischen Bemühungen, die eine besinnende Bewegung „von (möglichst) unmittelbarer Lebenserfahrung“ zu einem reflexiven Lebenswissen vollziehen, wobei von vornherein anzumerken sei, dass *Lebenserfahrung* mehr sei als bloße Selbsterfahrung, nämlich immer auch *Welterfahrung* (12 f.).

Hier liegt eine nicht unerhebliche Weichenstellung der gesamten Darstellung: Kozljanič identifiziert den eingeklagten unhintergehbaren Grund allen Wissens eines (naiv) gelebten Wissens mit „möglichst unmittelbarer“ Erfahrung. Das heißt dann folgerichtig, dass jede Vermittlungsleistung als eine Entstellung jener naiven Lebenserfahrung anzusehen ist. Dort, wo solche Vermittlungen pragmatisch unvermeidbar sein mögen – *möglichst* unmittelbar –, werden sie der vermeintlich idealen Basis nicht gerecht; es gibt dann gleichsam noch Entwicklungsbedarf, hinsichtlich der propagierten Basis Vermittlungsleistungen weiter abzuschleifen, um jener Unmittelbarkeit näher zu kommen. Der Autor ist sich dieser Weichenstellung freilich nicht bewusst. Geradezu unbekümmert hält er es für selbstevident, dass naive Lebenserfahrung auch eine unmittelbare Lebenserfahrung zu sein habe. Das verbaut zum einen, die Kritiken an diesem Grundansatz von Lebensphilosophie ernsthaft würdigen zu können, und zum anderen, reale Alternativen *innerhalb* der Lebensphilosophie überhaupt wahrnehmen zu können: Es gibt einen anderen Begriff von *Intuition*, der nicht dem Intuitionismus frönt, worauf bereits Rickert aufmerksam gemacht hatte (vgl. auch Möckel, 52f.), und an den die Dilthey-Schule anknüpft (vgl. Josef Königs *Der Begriff der Intuition* von 1926).

Hinsichtlich Auswahl und Schwerpunktsetzung wartet diese Einführung mit durchaus sehr bedenkenswerten Überraschungen auf. So geht einer der Vorschläge dahin, gegen eingeführte Üblichkeiten einen Begründer der Lebensphilosophie auszuzeichnen. Das als solches ist bemerkenswert, wobei man streiten mag, ob das der Gewinn oder die Voraussetzung jener gewollten „organisch-genetischen“ Darstellung ist; sicher auch bedenkenswert ist der Vorschlag, Friedrich Schlegel als diese Stiftungsfigur auszuzeichnen. Letztlich bleibt das Votum etwas willkürlich, da es nicht gegen Alternativen (z. B. Schelling oder Pascal) profiliert wird. Ein deutlicher Gewinn ist, in dieser Einführung etwas über Carl Gustav Carus zu erfahren, der ansonsten als Lebensphilosoph nicht gerade prominent ist. Dafür erfährt man nichts über Guyau – was deutlich macht, worum es bei solchen Auswahlproblemen immer auch geht: um pragmatische Entscheidungen. Nicht zuletzt ist bemerkenswert, ein Kapitel zu dem Neuen Phänomenologen Hermann Schmitz zu finden. Dessen Ansatz ist erklärtermaßen kein lebensphilosophischer, gilt dort aber als Inspirator und unerreichtes Vorbild zukünftiger Lebensphilosophie.

Diesseits solcher Auswahl- und Begründungsprobleme hat das Buch eine entscheidende Schwä-

che, die letztlich auch solche Willkürlichkeiten generiert. Trotz Hegel, Dilthey, Simmel, die nachdrücklich, wie der Autor weiß (124 ff., 143), die Eigenbedeutsamkeit und Eigengesetzlichkeit des ‚objektiven Geistes‘ gegenüber den wollenden Individuen herausgestellt haben, kann Kozljanič in einer Philosophie bzw. in einem Text nichts anderes sehen als das Ergebnis von Absichten von Autoren. Philosoph XY wollte dieses sagen und auch noch jenes, was dann mehr oder weniger ausgeführt, überzeugend, konsistent ist. Aufgabe der Darstellung ist dann konsequenterweise, die je ‚aus lebensphilosophischer Sicht sinnvollen und tiefen Gedanken‘ von den ‚unreifen, willkürlichen und spiritualistischen zu trennen‘ (31). Wenn man schon wüsste, was die lebensphilosophische Sicht ist, warum liest man dann den entsprechenden Autor, hier: Schlegel? Wollte man nicht dort erst erfahren, was gewisse Pointen von Lebensphilosophien sind? „Schopenhauer hätte sich weniger an rationalistischen Schulphilosophien wie Descartes und Kant orientieren sollen und mehr an lebendigen Denkern wie Schlegel und Jacobi. Doch das hat er nicht.“ (54) Die Konsequenz von Kozljanič ist bemerkenswert: Es gibt nun keine Bemühung zu erklären, warum Schopenhauer denn das wohl nicht tat, sondern es wird, wiederum aus schon feststehender ‚lebensphilosophischer Sicht‘ der Befund für „durchaus beklagenswert“ angesehen (ebd.). Mithin wird aus der Philosophie ein Baukasten, aus dem man einige, einem selber passende Ansichten bewahren kann und andere unpassende oder störende verwerfen, sprich: nach eigenem Bilde weiterentwickeln kann. Was diesseits der erklärten An- und Absichten der Autoren wohl die Struktur oder das Problem von Texten ist, gerät so erst gar nicht in den Blick. Man muss nur das Nietzsche-Kapitel z. B. mit dem Nietzsche-Buch von Eugen Fink vergleichen, um den Verlust zu bemerken. Der Vorschlag, Schlegel als Stiftungsfigur auszuzeichnen, ist bedenkenswert; die Begründung bleibt unbefriedigend, denn Schlegel vergleichbare ‚Ansichten‘ gibt es zuhauf.

Das führt zu eigentümlichen Distanzlosigkeiten. Die von Carus transportierte und inhaltlich keinesfalls unschuldige Terminologie wird beinahe ungebrochen übernommen. Doch was soll auch noch heutzutage „faszinierend“ daran sein, wenn in einem ernstgemeinten, grundlegenden und emphatischen Sinne von „wahrhaft gesunden Gedanken“ (72 ff., hier: 76) die Rede ist? Solche Distanzlosigkeiten kippen dann gelegentlich in inhaltliche Schieflagen um, da lediglich ‚Ansichten‘ verteidigt oder kritisiert werden, aber kein Anker im sachlichen Problem geworfen wird. Ein Beispiel: Klages

gilt explizit als Entdecker der „Ausdrucks-wahrnehmung“ (171). Doch die solcherart Ausdrucks-wahrnehmung definierende Figur der *sympatheia* ist zum einen sehr viel älter und (mindestens) griechisch-antikes Gedankengut, und zum anderen indiziert das *sym* (das „Miterregen“) gerade ein logisches Zugleich; *sympatheia* meint traditionell gerade nicht (vgl. dagegen 169, 174) eine Wirkung der (beseelten) Phänomene auf uns (statt einer Projektionstheorie, die im Ausdrucksverstehen nur Anthropomorphisierungen sehen will). Kozljanič stößt auf das sachliche Problem als entscheidende Differenz zwischen Klages und Schmitz (229 ff.), aber die logische Seite dieser Differenz ist ihm völlig fremd. Ganz generell mangelt es dieser Einführung an einer ernsthaften Rekonstruktion der grundlegenden Einwände gegen Lebensphilosophien. „Ein belehrendes Beispiel“ (241, Anm. 402) ist der Umgang mit Rickert. Dort liege großenteils „unfruchtbare Polemik“ (ebd.) vor, die für den „originären Impuls“ der Lebensphilosophie „keinen Sinn und kein Verständnis hat“ (249). Dass eine Kritik von außen zu „Schwierigkeiten“ (Bollnow) des Begreifens führt, ist das eine; dass man sich eine Rückübersetzung solcher Kritik von außen in eine inner-lebensphilosophische Darstellung meint schenken zu können, ist etwas ganz anderes.

Bedenklich wird diese Schwäche im Kapitel *Lebensphilosophie und Nationalsozialismus* (19 ff.). Auch dort ist ausschließlich von Inhalten die Rede, die man vertreten sollte oder nicht, die die Lebensphilosophen vertreten haben oder auch nicht, an die die Nazis anknüpfen konnten oder auch nicht. Entscheidende Argumentationsfiguren sind, dass die fraglichen Philosophen (prä-)faschistische Ansichten hatten oder aber nicht, dass sie in ihrem sonstigen Leben „menschensfreundlich“ waren oder aber nicht. Damit ist Kozljanič bei der eigentlichen Kritik an der Lebensphilosophie noch gar nicht angekommen. Die „Idee des tragischen Heroismus“ beispielsweise hängt sicher nicht daran, dass jemand explizit das rohe Bild malt, „auf verlorenem Posten ‚heroisch‘ auszuharren bis zuletzt“ (25). Jene Idee ist vielmehr eine Denkfigur, und hängt mithin an einer bestimmten Struktur (z.B. der dezisionistischen, wie sie v. Krockow herausgearbeitet hat). Eine ausschließlich inhaltliche Bestimmung dieser „Idee“ ist eine völlige Verharmlosung, der alle ‚feinsinnigeren‘ Varianten des Beschwörens des abstrakten Dass einer Entscheidung entgehen müssen. Damit ist nicht gesagt, dass Lebensphilosophien *doch* präfaschistisch sind – das zu klären bliebe jetzt immer noch zu tun. Aber die entsprechenden Ausführungen dieser Einführung sind eine einzige Beruhigungsspielle. Dagegen sind

die Einsichten Cassirers von grundsätzlich anderem Gehalt. Der muss nicht danach schauen, ob die Autoren Faschisten waren, sondern kümmert sich um den philosophischen Gehalt von Texten (vgl. Möckel, 379, 381, pass.)

Möckel macht deutlich, dass es keine Willkür war, dass soeben Cassirer als Alternative genannt wurde. Denn zunächst muss es erstaunen, dass es überhaupt einen Zusammenhang zur Lebensphilosophie gibt. In einem Klima, in dem Lebensphilosophien hemmungslos als irrationalistisch gelten, ist Cassirer klarerweise kein Lebensphilosoph. Und das ist so klar, dass es nicht einmal ein Thema sein musste. Einzig Werle und Orth hatten, mehr oder weniger ohne Konsequenzen, auf Nähen aufmerksam gemacht (Möckel, 141; vgl. 15 f.). Insofern kann man der Selbsteinschätzung des Autors vorbehaltlos folgen, dass dem nun vorgelegten Band der Cassirer-Forschungen das Verdienst zukommt, die *durchgehende* Auseinandersetzung Cassirers mit dem Begriff des Lebens und darüber vermittelt auch mit Lebensphilosophien akribisch aufzuzeigen. Nunmehr muss man Cassirers explizite Hinwendung zu den Lebensphilosophien in den späten 20er Jahren nicht mehr beargwöhnen, denn das erweist sich in doppelter Hinsicht als Konsequenz seines Philosophierens seit dem Leibniz-Buch. Cassirer fühlt sich durch die unter dem Titel des Lebens thematisierten Problemstellungen herausgefordert; und er lehnt zugleich die Lösungsangebote des Intuitionismus ab, denn er bestreitet von Anfang an die Möglichkeit eines *unmittelbaren* Zugriffs auf Phänomene des ‚Lebens‘. In diesem Sinne ist Cassirers Philosophie durchaus vergleichbar mit dem Diktum Rickerts, dass man bei der (nötigen) Thematisierung des Lebens mit dem Leben allein nicht auskomme; und als Formel bietet sich geradezu an, Cassirers Philosophie als die um gewisse Tragizismen bereinigte Explikation lebensphilosophischer Skizzen Simmels zu begreifen. Im Zentrum dieses doppelten Verhältnisses zum Problem des Lebens steht die Auseinandersetzung mit Goethe (74 f., 82 ff., pass.). Diese Entwicklung zu rekonstruieren, ist das Hauptanliegen der Arbeit von Möckel. Deshalb hat er sich für eine chronologische und gegen eine sachlogische Anordnung entschieden (22 f.). Das scheint mir genauso wohlbegründet zu sein wie die Einteilung der relevanten Phasen der Cassirerschen Entwicklung. Freilich zahlt er dafür den Preis gelegentlicher Redundanzen, und so manche Kürzung hätte dem Band wohl nicht geschadet. Ob diese Arbeit gleich „einen neuen Blick auf die Philosophie der symbolischen Formen erlaub[t] und erforder[t]“ (383, vgl. 188 f.), sei dahingestellt; aber ganz zwei-

fellos kann man dem Band nur wünschen, die Cassirer-Forschungen tatsächlich zu „beleben“.

Worin aber liegt der sachliche Gewinn? Lebensphilosophien beharren auf zwei grundsätzlich zu unterscheidenden Wissensweisen, die man vielleicht als verständiges Wissen einerseits, intuitives Wissen andererseits bezeichnen kann. Es gibt ganz unterschiedliche Begründungen dieser Unterscheidung, und auch ganz unterschiedliche Standardbeispiele für die jeweiligen Wissensweisen – *dass* dieser Unterschied gemacht wird, und *dass* darin ein grundsätzlicher, nicht aufeinander reduzierbarer Unterschied gesehen wird, ist Lebensphilosophien gemeinsam. In der einen oder der anderen Form kennt jede Lebensphilosophie eine Wissensweise, die auf der Basis einer so genannten Subjekt-Objekt-Unterscheidung nicht begreifbar sei; vielmehr sei von einer eigenen Wissensweise auszugehen, die indifferent ist gegenüber jener Unterscheidung. In den Worten Diltheys: Der Gegenstand intuitiven Wissens „steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sondern sein Dasein ist für mich ununterschieden von dem, *was* in ihm für mich da ist“ (GS VII, 139); oder auch: hier bestehe „nicht der Unterschied zwischen einem Gegenstand, der erblickt wird, und dem Auge, welches ihn erblickt“ (zit. nach Misch, Vorbericht des Herausgebers; GS V, LXXX).

Im Selbstverständnis vieler Lebensphilosophien ist dieser Unterschied so zu verstehen, dass es sich bei intuitivem Wissen um eine Weise *unmittelbaren* Wissens handle. Cassirers Philosophie steht nun vehement und überzeugend dagegen. Die *Philosophie der symbolischen Formen* ist entschieden eine Philosophie, der prinzipiell alle Weisen unseres Wissens als *vermitteltes* Wissen gelten; nirgends seien Menschen in der Situation eines direkten Zugriffs auf das zu Erkennende. Cassirer wendet das gegen Lebensphilosophien genauso wie gegen alle Spielarten des Positivismus, und Möckel zeigt dies als einen durchgehenden Zug der Cassirerschen Entwicklung. Falls es denn noch nötig war, und man es nicht schon bei Hegel gelernt hatte, dann haben sich solcherart Lebensphilosophien mit Cassirer gleichsam erledigt, oder vorsichtiger formuliert: die Begründungslast für Formen vermeintlich *unmittelbaren* Wissens hat auch Cassirer in überzeugender Weise in die Höhe getrieben, und man möchte hoffen: in unerreichbare Höhe.

Die Güte der Philosophie Cassirers liegt nun, wie Möckel überzeugend zeigt, darin, dass sie die Lebensphilosophie nicht einfach für falsch erklärt, sondern sich ernsthaft mit ihr auseinandersetzt. Dann aber handelt man sich ein Folgeproblem ein, das man nur entweder ignorieren, bewältigen oder

an dem man scheitern kann. Lebensphilosophien beharren auf einem *grundsätzlichen* Unterschied jener beiden Wissensweisen. Wenn man nun aufzeigt, dass dieser Unterschied nicht in dem Unterschied zwischen Unmittelbarkeit und Vermitteltheit liegen kann, dann muss man, sofern man sich tatsächlich auf die Lebensphilosophien einlässt, diesen Unterschied implizit oder explizit anders bestimmen. Das Verblüffende ist nun, dass es weder bei Cassirer noch bei Möckel dazu explizite Ausführungen gibt. Und das wiederum heißt, dass dieser Unterschied lediglich implizit ‚am Werke‘ ist – und zwar notorisch schwankend. Überall dort, wo Cassirer darauf insistiert, dass *all* unser Wissen vermitteltes Wissen ist, dort gerät jener Unterschied zweier Wissensweisen zu einem lediglich graduellen: dann ist jenes so genannte intuitive Wissen eben auch genau so vermittelt wie verständiges Wissen auch. Man muss den Unterschied dann nicht bestreiten – im Gegenteil bietet unter anderem die an der Dreiteilung von Ausdruck, Darstellung und Bedeutung orientierte Unterscheidung von Mythos, Sprache und Wissenschaft sehr elaborierte Formen, solche Unterschiede festzuhalten. Aber so sicher eine Vermitteltheit durch die symbolische Form der Sprache eine andere ist als eine durch die Wissenschaft oder den Mythos, sind sie für Cassirer nicht *als Vermittlungen* andere. Bei allem Bemühen, der tatsächlichen Vielfalt menschlicher Vermittlungsformen gerecht zu werden, kann und will Cassirer (im Rahmen *dieses* Argumentationsstranges) nicht verhindern, in der Wissenschaft dann doch den höchsten, sprich: besten Grad von Vermitteltheit zu sehen.

Auf der anderen Seite stößt Cassirer selbst immerzu auf solche Phänomene, die innerhalb von Lebensphilosophien den Anlass gaben, von einem *grundsätzlichen* Unterschied zweier Wissensweisen auszugehen. Genau hier liegt die relative Veränderung, die man bei aller Kontinuität der Auseinandersetzung mit dem Begriff des Lebens und den Lebensphilosophien in der Epoche von 1927–1932 ausmachen kann (18, 147). Cassirer konzipiert dort eine Phänomenologie der Ausdruckswahrnehmung, die er als „Quelle und unterste Schicht der symbolischen Leistungen“ (188) entdeckt, und die somit den symbolischen Formen im engeren Sinne noch zugrundeliegen. Und das bedeutet eben, dass man diese Sphäre der Ausdrucksphänomene nicht im gleichen Sinne als eine symbolische Form ansprechen kann. Hier muss Cassirer von einem „ursprünglichen ‚Symbolcharakter‘“ reden, der vom „eigentlichen Symbol“ gerade deshalb zu unterscheiden ist, als hier die Differenz von Zeichen und Bezeichnetem noch nicht auftritt (195). Hier

kann man also nicht von einem „sekundären Akt der Deutung“ (197) reden – und stößt somit exakt auf das, was Lebensphilosophien mit jenem Wissen, das jeder Subjekt-Objekt-Unterscheidung zugrundeliegt, im Blick hatten. Hier scheint „etwas gefunden, was Cassirer mit den Lebensphilosophen Spengler und Klages teilt“: eine „vorbegriffliche, nichtdiskursive Ausdrucksweise“ (199). Und folglich drängt sich hier sofort auch die Rede von Unmittelbarkeit auf; mit Schwemmer konstatiert Möckel, dass hier „die einzige Form der Unmittelbarkeit [liegt], die Cassirer anerkennt“ (193).

Das kann nun nicht das letzte Wort sein, denn sonst wäre Cassirer ja schlicht einer jener Lebensphilosophen, die er im anderen Argumentationsstrang so vehement ob ihrer Anrufung von Unmittelbarkeit kritisiert. Er muss aufzeigen, inwiefern sein eigenes Akzeptieren von Unmittelbarkeit verträglich ist mit einer *generellen* Kritik am Modus der Unmittelbarkeit (332 f.). Cassirer behilft sich damit, beide Aspekte für „korrelativ“ zu halten. Aber das heißt einfach, Unmittelbarkeit und Vermitteltheit auf verschiedene, wenn auch gleichzeitig realisierte Hinsichten zu verteilen; ein logisches Zugleich ist ihm zutiefst fremd (178), denn darin kann er wohl nichts anderes als einen logischen Widerspruch sehen. So akzeptiert er einerseits die Unmittelbarkeit dieses Wissens, das sich in Ausdrucksphänomenen manifestiert, aber er beharrt andererseits darauf, dass eine Verständigung darüber nur in vermittelter Weise möglich ist (194, 385, pass.). Man weiß nicht recht, warum das ein Einwand gegen Lebensphilosophien sein soll – mehr und anderes müssten diese auch nicht behaupten. Aber genau dadurch handelt sich auch Cassirer all diejenigen Probleme ein, die er selbst so überzeugend kritisiert. Er muss jetzt „subjektives“, und d. h. hier: rein individuell-privates Wissen unterscheiden (also überhaupt kennen und als gegeben akzeptieren) von objektiviertem Wissen. Und das wiederum heißt, dass er selbst nun akzeptiert und sogar betont, dass jegliches objektiviertes Wissen – mithin jegliches qua einer symbolischen Form vermitteltes Wissen – im „subjektiven Lebensgefühl“ wurzelt; bzw. in die andere Richtung: „Die Sprache ist für Cassirer die ‚erste »gemeinsame Welt«, in die die Individuen eintreten.“ (324) Deutlicher kann man nicht aussprechen, dass Cassirers Sphäre des Geistes das Ergebnis nachträglicher Vergemeinschaftung ist (vgl. 226 ff., pass.). Falls man akzeptiert, dass *die so interpretierte* Sphäre der Ausdrucksphänomene den symbolischen Formen noch zugrundeliegt, dann akzeptiert man, dass im letzten Grunde Individuen je ihre eigenen Bedeutungen generieren, um *dann* vor dem Folgepro-

blem zu stehen, sich mit den anderen darauf zu verständigen, ob sie wohl das gleiche meinen. Man kann jetzt höchstens noch das Hase-und-Igel-Spiel spielen, und all die Passagen bei Cassirer zitieren, in denen er genau diese Konsequenz nicht will. ‚Eigentlich‘ weiß er nämlich, dass gerade auch das „subjektive Lebensgefühl“ so unvermittelt nun auch wieder nicht sein kann. Eine Vermitteltheit dieses Gefühls selbst, und nicht nur die Vermitteltheit einer gemeinsamen Verständigung darüber, ist der Sache nach bereits akzeptiert, wo das Verhältnis zum Mitmenschen seinerseits als „Basisphänomen“ akzeptiert ist (310 f., 326 f.). Letztlich bleibt Cassirer erbaulich: das, was das eigentliche Problem ist, gilt als Lösung, und wie Möckel bestätigt, als „überzeugendste Erklärung“ (387): Obwohl die Ausdrucksphänomene „selbst der Unmittelbarkeit des Lebens verhaftet sind [...], tritt in ihnen eine erste ideelle Prägung (Formung) zutage“ (ebd.). Auch eine „erste“ ideelle Prägung wäre aber mit Cassirer bereits eine Vermittlung. Wie beides *zugleich* der Fall sein soll, bleibt wohl das Geheimnis des ewigen Hin und Her des Lebens.

Man soll nicht den Boten für die Botschaft schlagen. Das Anliegen von Möckel ist die Rekonstruktion der Philosophie Cassirers im Hinblick auf die Lebensphilosophien. Ganz ohne Zweifel ist das gelungen, und es wird jetzt hoffentlich nicht weiter möglich sein, mit Cassirer zu philosophieren *und* sich all derjenigen Probleme enthoben zu sehen, die die Lebensphilosophien gestellt haben. Und ohne Zweifel ist damit eine mögliche Lösungsstrategie dieser ‚lebensphilosophischen‘ Problemstellungen rekonstruiert. Dass sie aporetisch bleibt, muss man wohl zugestehen; dass das bereits als solches eine Kritik an Cassirer ist, wird man verneinen müssen: es mag sein, dass es gar keine nicht-aporetische Lösung gibt. Mindestens ist es eine *spezifische* Lösung, was der noch ausstehende Vergleich mit der Anthropologie Plessners und der Lebensphilosophie von Misch (1994 aus dem Nachlass veröffentlicht) weiter deutlich machen könnte. Auch Plessner und Misch stoßen (auf je eigene Weise) auf jene Sphäre der Ausdrucksphänomene als Sphäre der Indifferenz gegenüber einer Subjekt-Objekt-Unterscheidung. Beide verweigern aber, anders als Cassirer, auch an dieser Stelle die Rede von Unmittelbarkeit und postulieren dort eine grundsätzlich andere Weise der Vermitteltheit. Misch hat diesen Aspekt sehr nachdrücklich herausgehoben und sich genau dadurch von jenen Lebensphilosophien abgegrenzt, die auch Cassirer so überzeugend kritisiert. Und Plessners Rede von „vermittelter Unmittelbarkeit“ ist logisch etwas ganz anderes als die Verteilung beider Momente

auf verschiedene Hinsichten. Ob es nicht-aporetische Lösungsstrategien sind, ist noch unausgemacht, aber der Vergleich lohnt allemal. Dies auf ganz anderer Basis möglich gemacht zu haben, ist ein nicht unerhebliches, wiewohl nicht beabsichtigtes Verdienst des Buches von Möckel.

Volker Schürmann (Leipzig)

Hermann Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?* (= Lynkeus. Studien zur Neuen Phänomenologie, Bd. 8), Rostock: Ingo Koch 2003, X + 435 S., ISBN 3-937179-00-3.

Das Zeitalter der „Systeme“ der Philosophie sei endgültig vorbei, erklärte Martin Heidegger Mitte der dreißiger Jahre, wohl mit Blick auf die unvollendeten Versuche von Lotze, Cohen und Rickert. In der deutschen Nachkriegsphilosophie ist diese Einschätzung fast Gemeingut geworden. So lädt Jürgen Habermas die Sache nur in seiner Weise moralisch auf, wenn er uns einschärft: „Philosophische Systeme sind seit Hegels Tod guten Gewissens nicht mehr zu haben.“¹ Diese These hat eine allgemein-historische und eine persönliche Ebene. Allgemein-historisch heißt das: Hegels System ist untergegangen, sein Begriff eines „Systems der Philosophie“ aber scheint sich durchgesetzt zu haben; abweichende Vorstellungen sind in diesem Punkt undenkbar, die Philosophiegeschichte ist, zumindest was „Systeme“ angeht, an ihr Ende gekommen. Persönlich: Wem hier konkret Probleme mit seinem Gewissen prophezeit werden, ist Habermas' Bonner Studienkollege Hermann Schmitz, der von 1964 bis 1980 in zehn Büchern ein „System der Philosophie“ vorgelegt hat. Das war ein optimistisches Unternehmen, weil sein Verfasser daran geglaubt hat, dass umfangreiche Untersuchungen auch gelesen werden. Tatsächlich erleichterte es der antiquiert klingende Titel aber einer durch die Gesamtmenge des Publizierten überforderten Öffentlichkeit, den bequemen Weg der Ignoranz zu gehen. Blickt man einmal hinter die „klassizistische Fassade“ (Jens Soentgen), dann sind die Themen der einzelnen Bände eher geeignet, das Interesse des Zeitgenossen zu wecken: Die Gegenwart, Der Leib, Der Leib im Spiegel der Kunst, Der leibliche Raum, Der Gefühlsraum, Der Rechtsraum, Das Göttliche und der Raum, Die Wahrnehmung, Die Person, Die Aufhebung der Gegenwart. Unmittelbare Vertrautheit stellt sich aber auch auf dieser Ebene noch nicht ein, ebenso wenig wie beim Blick in die Inhaltsverzeichnisse. Wer sich ein fundiertes Urteil bilden wollte, kam um die Lektüre eines erheblichen Teils der über 5000 Seiten nicht herum.

Das Ganze war als eine Neue Phänomenologie gedacht. Seit Abschluss dieses Werkes hat Schmitz neben einer zusammenfassenden Darstellung (*Der unerschöpfliche Gegenstand*, 1990) eine Reihe von Aufsatzsammlungen veröffentlicht, die als Einführung dienen sollen.² Das vorliegende Buch gehört dazu; einige Teile wurden eigens dafür verfasst, bei anderen handelt es sich um Vorträge aus den letzten Jahren. Diese Kombination führt im Gesamttext zu einer Reihe von Wiederholungen bei der Einführung zentraler Begriffe, die dem einen Leser willkommen, dem anderen lästig sein mögen. Eine Einschränkung muss schon an dieser Stelle gemacht werden: Ob das Buch den angestrebten Zweck, die Einführung in ein eigenständiges Philosophieren weitab vom mainstream, wirklich leisten kann, ist fraglich. Der routinierte Schmitz-Leser wird sich freuen über Differenzierungen, Erläuterungen, neue Anwendungen bekannter Topoi, der Anfänger indessen wird es nicht leicht haben. Worauf alle genannten Einführungspublikationen notgedrungen verzichten müssen, ist die Fülle der im Hauptwerk zur Begründung und Veranschaulichung herangezogenen Quellen aus den verschiedensten Kontexten. Solch ausgedehnte Arbeit mit Quellen zeugt von einem besonderen Selbstverständnis: Schmitz' Philosophieren zeichnet sich dadurch aus, dass es über seinen Ausgangspunkt, die menschliche Lebenserfahrung, ausführlich Rechenschaft abzulegen sucht, statt diesen – wie nicht selten in der Philosophie – möglichst rasch zum Zwecke freischwebender Spekulation zu verlassen. Die eigentlich rätselhafte Tendenz zum Transzendieren dessen, was Menschen erleben, kann selbst wieder Motiv für ein Philosophieren werden, das sich betont kritisch mit den Vorgängerleistungen auseinandersetzt. Schmitz' „Neue Phänomenologie“ entspringt der Beirung darüber, dass sich das Denken zu weit von der unwillkürlichen Lebenserfahrung entfernt hat (i, 9, 368). An dieser Stelle zeigt sich eine Nähe zum Denken des frühen Heidegger³: „Dieses Feld des Nächsten ist faktisch am wenigsten entdeckt. Diese Wirklichkeit ist durch überlieferte Fragestellungen vergessen.“⁴ Zu den Schemata, die das traditionelle, von der Erfahrung entfremdete Denken leiten, gehören beispielsweise: Körper – Seele (für die Anthropologie), Innenwelt – Außenwelt (für die Erkenntnistheorie), Substanz – Akzidens (für die On-

¹ Habermas (1985), 224.

² Vgl. Schmitz (1980), (2)1992), (1997).

³ Vgl. Großheim (2003), 405–407.

⁴ Heidegger (1992/93), 162.

tologie). Zum Teil genießen diese Philosopheme unter Experten kein großes Ansehen mehr, doch ist ihre hintergründige Wirkung bei genauer Betrachtung erstaunlich ungebrochen, zumal sie sozusagen eher aus der Mode gekommen als konsequent widerlegt und durch überzeugendere Modelle ersetzt sind.

Was der Besinnung an Stoff aus der Lebenserfahrung so entzogen wird, macht die bevorzugte Thematik der Neuen Phänomenologie aus und wird in der vorliegenden Einführung von verschiedenen Seiten untersucht: So der in der Gegend des eigenen Körpers ohne Zuhilfenahme des Sehens und Tastens spürbare eigene Leib, der zwischen den traditionellen Instanzen sicht- und tastbarer Körper und ortloser Seele zu verschwinden droht. Zwar sind wir bei aller Leibvergessenheit praktisch weiterhin ausgesprochen leibliche Wesen, doch gilt diesem Gegenstand seltsamerweise keine theoretische Aufmerksamkeit, ja er muss erst – wie Habermas in den achtziger Jahren beobachtete – gegen den cartesianischen Dualismus zu „philosophischem Rang“ erhoben werden. Ein solches Vorhaben ist mühsamer als es klingt, weil es gegen vielerlei Vorurteile anzukämpfen hat. So scheint ein sich selbst nicht genug reflektierender Intellektualismus das Leibliche (aber auch andere Aspekte menschlicher Lebenserfahrung) lediglich als etwas schlicht Faktisches, nicht aber als einen Gegenstand begrifflicher Besinnung und damit wissenschaftlicher Erforschung aufzufassen. Die Bereitschaft, das Leibliche als ein philosophisches Gegenstandsgebiet gelten zu lassen, setzt daneben eine Sensibilität für die Anomalien des traditionellen anthropologischen Dualismus voraus. Zu diesem Problembewusstsein gelangt eine Philosophie nicht, wenn sie den Menschen als Untersuchungsobjekt ohne weiteres preisgibt an Psychologie, Psychiatrie, Soziologie, Biologie, Medizin, Gehirnphysiologie etc. Das wäre eine Missachtung der Aufgabe der Philosophie. Der Schmitz in vielem am nächsten stehende frühe Heidegger erklärt: „Ausgang sowohl wie Ziel der Philosophie ist die faktische Lebenserfahrung.“⁵ Das bedeutet, „daß Philosophie nicht in allgemeinen abgezogenen Definitionen besteht, sondern immer ein Element der *faktischen Lebenserfahrung* ist“⁶, und dazu gehört – von Heidegger weitgehend übersehen – wesentlich die Erfahrung des Menschen mit seinem Leib. Diese (wie viele andere vernachlässigte Phänomene) eingehend zu studieren und der begrifflichen Besinnung zugänglich zu machen, ist Ziel der Phänomenologie von Schmitz. Man kann deren Eigenart vielleicht am besten durch die Bemerkung charakterisieren, dass sie eine der antiken Wurzeln des

Philosophierens, die an den Menschen als Gattungswesen gerichtete Aufforderung „Erkenne dich selbst!“, so ernst nimmt wie nur möglich. Vielleicht werden wir durch die Gewohnheiten unseres Faches, durch unsere Neigung zu komplizierten Ausdrucksformen dazu verführt, solche schlicht formulierten Sätze zu unterschätzen.

Der Versuch, sich „mit begreifender Sensibilität an besonnene Rechenschaft vom affektiven Betroffensein in seiner nuancierten Mannigfaltigkeit“ heranzutasten (ii), führt zu Revisionen innerhalb der Phänomenologie. Die historische phänomenologische Bewegung ist nicht allein aus äußeren Gründen gescheitert, sie hat sich auch in philosophischen Sackgassen festgerannt. Daraus gilt es inhaltliche Konsequenzen zu ziehen. Wer über das Verhältnis der Neuen Phänomenologie zur älteren Näheres erfahren möchte, bekommt im vorliegenden Band vor allem an zwei Stellen Auskunft. Zu Anfang findet sich unter dem Titel *Alte und Neue Phänomenologie* ein kurzer Vortragstext vom Bonner Kongress der *Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie* aus dem Jahr 2002. Am Ende sind ausführlichere Stellungnahmen zu Husserl, Heidegger und Merleau-Ponty abgedruckt. Der Eingangstext zeigt unter anderem die Differenz im Phänomenbegriff. Für Schmitz ist ein Phänomen für jemand zu einer Zeit ein Sachverhalt, dem der Betreffende dann trotz Variation seiner Annahmen nicht im Ernst den Glauben entziehen kann, dass es sich um eine Tatsache handelt (1). Dieser (doppelt relativierte) *Sachverhaltsbegriff* eines Phänomens – zu dem Schmitz übrigens durch Paul Lorenzen angeregt wurde – soll den alten *Sachbegriff* ersetzen, den die Formel ausdrückt, Phänomen sei, was sich zeigt. Die Bedeutung der doppelten Relativierung kann man sich anschaulich machen, wenn man zum Vergleich Max Schelers Definition heranzieht: „Philosophie ist ihrem Wesen nach streng evidente, durch Induktion unvermehrbar und unvernichtbar, für alles zufällig Daseiende ‚a priori‘ gültige Einsicht in alle uns an Beispielen zugänglichen Wesenheiten und Wesenszusammenhänge des Seienden, und zwar in der Ordnung und dem Stufenreich, in dem sie sich im Verhältnis zum absolut Seienden und seinem Wesen befinden.“⁷ Von solchen Absolutheits-Ansprüchen, die das Projekt zu Recht in Verruf gebracht haben, verabschiedet sich die Neue Phänomenologie.

Schmitz hat einmal früher erklärt, dass er seine

⁵ Heidegger (1995), 15.

⁶ Heidegger (1993), 36.

⁷ Scheler (⁵1968), 98.

phänomenologischen Bemühungen am ehesten noch denen von Merleau-Ponty vergleichen möchte, doch seien ihm diese zu vage.⁸ Dieses knappe Urteil wird nun ausführlicher begründet (382–404). Mag die detaillierte Distanzierung von Merleau-Ponty auch im einzelnen berechtigt sein, beim Blick auf das gesamte Feld der Philosophie überwiegt doch die Gemeinsamkeit. Nicht an den auf der Hand liegenden thematischen Übereinstimmungen – die im Übrigen auch Schmitz selbst nicht vollkommen verkennt – soll dies illustriert werden, sondern an einem grundsätzlichen Punkt, der das Selbstverständnis des Faches berührt. Ein kürzlich veröffentlichter Band zeigt Merleau-Ponty in der Diskussion mit Kritikern, die ihm eine Umkehrung des gewöhnlichen Sinnes von Philosophie vorwerfen. Gestritten wird über die Frage, ob die Philosophie darin bestehe, sich auf die Welt, auf die Dinge einzulassen, oder ob sie nicht in einer Bewegung bestehe, die diesem Sich-Einlassen gerade entgegengesetzt ist. Die Kritiker erklären an historischen Beispielen, dass gerade die Distanzierung von der gewöhnlichen Wahrnehmung zum Wesen der Philosophie gehöre.⁹ Es kann an dieser Stelle nur angedeutet werden, dass diese Auffassung von Philosophie, gegen die sich Merleau-Ponty wehren muss, auch heute verbreitet ist (was Schmitz unterschätzt) und dass Schmitz insofern in der Gesamtbetrachtung des Faches ohne Zweifel auf Seiten seines französischen Vorgängers steht. Diese grundsätzliche Gemeinsamkeit könnte man mit einem Blick in die „Phänomenologie der Wahrnehmung“ noch weiter fundieren.

Den Abschluss des Bandes bilden „Bemerkungen zu Waldenfels“. Diese beziehen sich auf eine Schmitz-Kritik, die Bernhard Waldenfels in seinen *Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes* veröffentlicht hat.¹⁰ Schmitz' Replik zeigt – wie auch der ebenfalls im vorliegenden Band abgedruckte Briefwechsel mit Thomas Fuchs über Gefühle –, wie sehr der Vf. eigentlich auf derartige Kritik angewiesen ist, weil sie ihm Gelegenheit gibt, seinen Standpunkt gegen Missverständnisse abzugrenzen (gegen Waldenfels z.B. in der klärenden Unterscheidung von „Anderem“ und „Fremdem“, 412 ff.). Waldenfels reagiert mit seiner Kritik bereits auf die wachsende Schmitz-Rezeption der letzten Jahre. Vielleicht führt diese ja auch einmal zu einer vergleichenden Untersuchung über den Begriff „System der Philosophie“ bei Schmitz und Hegel.

Literatur:

- Großheim, Michael (2003), „Heidegger und Hermann Schmitz. Phänomenologie gegen Psychologismus, Reduktionismus, Introjektionismus“, in: D. Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart / Weimar, 405–407.
- Habermas, Jürgen (1985), *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (1992/93), „Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (1925)“, in: *Dilthey-Jahrbuch* 8, 143–180.
- (1993), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920), hg. v. C. Strube, Frankfurt a.M. (= Gesamtausgabe Bd. 59).
- (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/21), hg. v. M. Jung und T. Regehly; 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1921), hg. v. C. Strube; 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19) hg. v. C. Strube, Frankfurt a.M. (= Gesamtausgabe Bd. 60).
- Merleau-Ponty, Maurice (2003), *Das Primat der Wahrnehmung*, hg. v. L. Wiesing, übers. v. J. Schröder, Frankfurt a.M.
- Scheler, Max (⁶1968), *Vom Ewigen im Menschen*, hg. v. M. Scheler, Bern / München (= Gesammelte Werke Bd. 5).
- Schmitz, Hermann (1980), *Neue Phänomenologie*, Bonn.
- (²1992), *Leib und Gefühl*, Paderborn.
- (1997), *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*, Berlin.
- Waldenfels, Bernhard (1999), *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M.
- (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. v. R. Giuliani, Frankfurt a.M.
- Michael Großheim (Rostock)

⁸ Vgl. Schmitz (²1992), 30.

⁹ Vgl. Merleau-Ponty (2003), 55–60.

¹⁰ Vgl. Waldenfels (2000), 267–284. Zuvor bereits ähnlich Waldenfels (1999), 42–49.

Manfred Gawlina, *Interpersonalità e prassi. Per una filosofia trascendentale dell'economia e del diritto* (= *Testimonianze*, Bd. 27), Neapel: La Città del Sole 2001, 155 S., ISBN 88-8292-042-9.

Was ist der Unterschied zwischen der ökonomischen und der philosophischen Betrachtung derselben wirtschaftlich-politisch-juridischen Prozesse, wie sie heute wie niemals zuvor unser Leben bedingen? Der Philosoph betrachtet diese von ihrem „Ende“ her; „Ende“ nicht als ökonomische Gesamtkalkulation verstanden, als Kosten-Nutzen-Rechnung, sondern im Sinne des „Zweckes“, *et respice finem*. Diese Fragestellung bezieht ihre Berechtigung nicht erst vor dem Hintergrund eines möglichen, den heutigen Menschen stets als Damoklesschwert bedrückenden Kollapses der wirtschaftlichen Aufwärtsbewegung, in welchem die Ökonomie ihre eigenen Kinder verschlingt, sondern bereits aus der transzendentalphilosophischen Rückbezüglichkeit der ökonomischen Prozesse auf sich selbst, bzw. auf den Grund ihrer Genese und Legitimation.

Das erste Kapitel seiner Untersuchung zur Grundlegung einer „Transzendentalphilosophie der Ökonomie und des Rechts“ stellt Gawlina in diesem Sinn unter die Überschrift „Welches ‚Ziel‘ für die Wirtschaft?“ Bereits die einführende Fundamentalthermeneutik der beiden Dimensionen wirtschaftlicher Handlungsabläufe in Raum und Zeit auf der einen bzw. in finaler Zweckgerichtetheit auf der anderen Seite (14 ff.) zeichnet die doppelte Dimensionalität dieser Studie vor: Sollen wirtschaftliche, juristische, politische Abläufe über ihre interpersonale Kommunikativitätsstruktur transzendentalphilosophisch in der Zweckfrage rückgebunden werden, ist eine Dimension menschlicher Praxis vonnöten, die quer zu einer horizontalen Rationalitätsstruktur steht. In Entgegensetzung zu jener philosophischen Einschätzung von Nietzsche bis Habermas, die einen Letztbegründungsversuch des wirtschaftlichen (und nicht nur wirtschaftlichen) Handelns ausblendet – freilich unter Verlust des Freiheitsbegriffs (34 f.) – arbeitet Gawlina in Rückgriff auf die transzendentalphilosophischen Ansätze Kants und Fichtes eine Neubestimmung der „Praxis“ aus: Insbesondere aus seiner Interpretation des kategorischen Imperativs erwächst die Figur einer „aszetischen“ Praxis, die als Kontrapunkt und „Alternative“ (36 ff.) zur Zivilisation des „ökonomischen Prinzips“ und des „realen wirtschaftlichen Funktionismus“ die „aszetische Ermöglichung der Technik“ selbst darstellt (45), d. h. die Ermöglichung der Technik in einer Dimension, die nicht aus dieser selbst hervorgeht, weil sie zu dieser quer – vertikal – steht. Nur dies

kann – kantianisch – den Unterschied zwischen „Preis“ und „Wert“ begründen (47).

Wie kann solch eine Spontaneität der Vernunft allerdings begründet werden? Dies führt in den elaborativen Kern der Argumentation Gawlinas und hier zu einer konzeptionell ausgereiften Diskussion der vernünftigen Spontaneität bei Kant. Führt nicht deren Verankerung in der transzendentalen Apperzeption des „Ich denke“ zu einem Anthropomorphismus bzw. Anthropozentrismus, wenn man diese radikal zu Ende denkt (52)? Nicht, wenn Gawlinas Analyse Recht behält, dass Kant selbst die Spontaneität der Vernunft nochmals eine Ebene höher verankert, das „Ich denke“ mithin übersteigt und seinerseits ermöglicht. Diese Instanz ist mithin nur transzendentalphilosophisch erreichbar, denn sie liegt nur und immer schon in synthetisch-apriorischer Einheit mit dem „Ich denke“ selbst vor. Die Synthese aus dem reinen Ich und der Intelligenz ist Voraussetzung aller vernünftigen Urteile und verwirklicht sich schließlich in Raum und Zeit. Fichte identifiziert aus dieser Einsicht heraus die Identität des Selbstbewusstseins mit der Vernunft. Wird die Vernunft im Handeln selbst zugänglich, dann wird die transzendentalphilosophische Reflexion auf das Handeln zu jener gesuchten philosophischen Letztbegründungsfrage (56). Unter der Idee der Freiheit verwirklichen sich die „Zwecke“, denen kein ontisches Eigendasein zukomme; sie realisieren sich somit in der praktischen Vernunft, in der aktiv-spontanen Konstruktivität dieser Vernunft selbst. Die „Zwecke“ sind nicht in einem die Handlungen transzendierenden Bereich angelegt, sondern artikulieren sich in der Finalitätsstruktur praktischer Vernunft, sie sind menschlichen Entwürfen und Erfahrungen – raumzeitlich – offen. Ein von daher neu interpretiertes Urteilsverständnis führt Gawlina zu einem Handlungsbegriff, der über eine rein abstrakte Handlungstheorie bzw. Kommunikationstheorie hinausgeht, da er den Begriff von „Praxis“ im oben hergeleiteten Sinn begreift (70 f.). Handeln und Kommunizieren sind keine reinen „Medien“ („Mittel“) mehr; die Weberische Theorie der Rationalisierung und Bürokratisierung dieser Prozesse wird dabei als nur die eine Seite der Medaille der Wirklichkeit „Kommunikation und Handeln“ erkannt. Die betrieblichen Kommunikationsabläufe, so Gawlina im resümierenden Schlussabschnitt des ersten Kapitels, sind keine reinen Mechanismen, sondern stehen damit unter der Verantwortung der Vernunft, derjenigen der Individuen genauso wie der der Institutionen. Über die Analyse der betrieblichen Kommunikationsabläufe gelingt es damit Gawlina, die obige Begründung der „End-“ und Zweckdimension vernünftiger

kommunikativer Handlungen auch auf das „Problem der Institutionen“ zu übertragen (80 ff.) und ein Handeln von Firmen ausschließlich nach den „Trends“, nach kurzfristigen ökonomischen Motiven, als „strukturellen Missbrauch“ des Faktors Ökonomie, der Mittel – nicht Ziel – ist, zu kennzeichnen.

Die Unterteilung der verschiedenen Ziele rational-praktischen Handelns in drei Gruppen, die juristischen, politischen und ethischen (66), nimmt Gawlina im zweiten Abschnitt auf, um sie in einen neuen Begründungszusammenhang interpersonaler Praxis zu integrieren. Basis dieser Integration und Weiterführung des ersten Kapitels ist eine Theorie der Interpersonalität, die er in Anlehnung an Jacobi und Fichte bzw. an Pareyson und Lauth entwickelt. Diese Theorie zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Interpersonalität nicht als kausal-substantialistische Relation der theoretischen Spekulation zuordnet, sondern diese im Rahmen praktischer Vernunft vom Moment der Handlung her begreift (92 f.). Dadurch wird es Gawlina möglich, Interpersonalität auf der Basis der im ersten Teil entwickelten theoretischen Urteilkonzeption zu formulieren und damit die juristische Dimension (wie dann auch die des Politischen) als grundlegendes Strukturmoment interpersonaler Relation selbst zu erkennen. Interpersonalität ist nicht lediglich die äußere Relation zweier Subjekte („Ich“), sondern vollzieht sich wesentlich in und durch Rationalität; die Vernunft selbst avanciert zum Medium dieser Relation. Damit wird die transzendente Dimension, die Idee der Freiheit, zum inneren Moment und zur Voraussetzung der Interpersonalität selbst (102). Explizit wendet sich Gawlina gegen die Konzeptionen von Buber und Levinas wie auch gegen diejenigen von Husserl und Sartre, denen er auch die Ansätze von Heidegger, Arendt und Jaspers zuordnet. Dagegen Kant und Fichte für eine neue theoretische Begründung des Rechts im Begriff des Interpersonalen fruchtbar machend, weist er im Folgenden alle Konzeptionen zurück, die das Recht einerseits auf eine rein empirisch nachvollziehbare Konfliktbewältigung reduzieren bzw. dieses andererseits als reines Epiphänomen des Ethischen charakterisieren (113 f.). Seine Neubestimmung des Rechts lässt dieses seinerseits nicht aus einer rein privaten Ich-Du-Relation entstehen, sondern fundiert es aufgrund der interpersonalen Rationalität in einer umfassenden, „kosmopolitischen“ Weise, die deswegen auch die Natur als Lebensgrundlage der anderen umfasst (122 f.). Erst durch die Eigenbegründung des Rechts in der Interpersonalität und nicht auf Moral und Ethik kann dieses in seiner spezifischen Bedeutung

für letztere als deren Öffnung in den gesellschaftlichen Raum hinein deutlich gemacht werden; Recht ist deswegen weder ein rein ethisches noch ein rein gesellschaftliches, sondern ein kulturelles Phänomen. Es wird – und dies nimmt wiederum den ersten Teil auf – zur notwendigen Integration des Ökonomischen wie auch zur Basis des Politischen. Es ist aber genauso Konsequenz dieser transzendentalphilosophischen Interpretation des Rechts, das es sich in dieser seiner Funktionalität nicht verabsolutiert, sondern Mittel, Instrument, bleibt. Damit wendet sich die Analyse Gawlins auch in eine Kritik an der Jurisprudenz bzw. an einer Absorption derselben in den Zusammenhang politischen Agierens (131 ff.).

Gawlina erzielt mit seinen stets knappen und präzisen Überlegungen nichts Geringeres als eine Neuinterpretation des Verhältnisses Wirtschaft – Recht – Politik auf der Basis eines transzendentalphilosophisch neu interpretierten Intersubjektivitätsbegriffs, der auf eine Neudefinition des Institutionenbegriffs als solchen hinzielt. Charakteristisch für diese Konzeption ist die Stellung des Rechts, dem eine konstitutive Funktion in der gesellschaftlich-interpersonalen Dimension selbst zukommt. Dadurch rückt das Recht institutionentheoretisch in jene Begründungsfunktion, welche das immer virulenter werdende Problem des Juridischen artikuliert und zu lösen versucht: Das Recht redimensioniert und integriert das Ökonomische wie das Politische, darf sich jedoch nicht verabsolutieren, sondern muss seine eigene Zweckbezogenheit anerkennen, welche auf eine interpersonal verstandene Kultur gerichtet ist. Gawlina präsentiert mit seinen Ausführungen nichts Geringeres als eine Fruchtbarmachung des transzendentalphilosophischen Ansatzes Kants und Fichtes für die gegenwärtige wirtschaftsethische Problematik einerseits bzw. für Begründungsfragen einer Rechtsethik andererseits. Gerade letzter Teil, in dem Gawlina mehr skizziert und andeutet denn begründungstheoretisch ausführt, wird diesbezüglich noch weiterzudenken sein. Eine wertvolle Basis dafür bereitgestellt zu haben, ist das große Verdienst des Vf., das hier ausdrücklich hervorgehoben sein soll.

Markus Krienke (München)

Philippa Foot, Die Natur des Guten, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, 162 S., ISBN 3-518-58396-4.

Seit einigen Jahrzehnten ist die moralphilosophische Debatte, insbesondere analytischer Provenienz, von einem Rückgriff auf antike Fragestel-

lungen geprägt. Nicht eine auf die rationale Rechtfertigung von Einzelhandlungen fokussierte Theorie der Moral, sondern eine *Ethik des guten Lebens* soll die Probleme lösen helfen, die in den Debatten um die moralische Heiligkeit und die Integrität von Personen, die Fragmentierung des Guten und die Schizophrenie der Moral oder auch moralische Zufälle und Dilemmata formuliert werden.¹ Der modernen Tugendethik kommt hierbei eine besondere Rolle zu, da sie sich von vorneherein als ein Gegenentwurf zu den Theorien der Moral versteht, die in den genannten Debatten auf dem Prüfstand stehen.² Nicht die Rechtfertigung von Einzelhandlungen durch Rekurs auf ein universelles Handlungsprinzip und einen idealen unparteilichen Akteur, sondern die Bewertung der handelnden Person unter Maßgabe eines Ideals menschlicher Vorzüglichkeit, ihr Charakter und ihre Tugendhaftigkeit in konkreten Handlungssituationen kennzeichnen die Tugendethik. Philippa Foots tugendethische Konzeption kann hierbei als einer der fortgeschrittensten Versuche einer systematischen Positionierung gelten, wobei ihre jüngste Publikation die Überlegungen aus *Virtues and Vices*³ nicht nur vervollständigt, sondern in mancher Hinsicht auch modifiziert. Letztlich jedoch lässt sich ihre ausgearbeitete, dezidiert naturalistische Tugendethik als vorläufiger Abschluss der Überlegungen verstehen, die sie als metaethische Objektivistin begann – wertende und moralische Urteile sind demnach logisch mit Tatsachenaussagen verknüpft, die ihrerseits gleichsam objektive Gründe für wertende und moralische Urteile darstellen –, und nunmehr als naturalistische Ethikerin fortführt – zu eben diesen Tatsachen gehöre nämlich auch die Natur des Menschen.

Zu Beginn skizziert Foot eine Theorie natürlicher Normen (*natural norms*), die sich aus den Bedingungen und Notwendigkeiten der menschlichen Lebensform ableiten ließen. Wie jedes Lebewesen sei auch die Spezies Mensch kategorisch kennzeichnbar durch die Bedürfnisse, natürlichen Lebensbedingungen, Verhaltensoptionen und Fähigkeiten, die konstitutiv für die natürliche Qualität dieser Spezies – ihren Selbsterhalt, ihre Reproduktion und ihre Entwicklung – sind⁴ (Kapitel 2).

Das natürliche Gutsein und die natürlichen Normen für Menschen gründeten nur zum Teil auf seinem Tierwesen, wichtiger seien etwa sprachliche Kommunikation, das Bedürfnis nach Kooperation und nach der Schaffung abstrakter Güter wie Wahrheit, Kunst, Spiel und Gelehrsamkeit. Der „Tugendstatus bestimmter Dispositionen“ des Menschen verdanke sich „ziemlich allgemeinen Tatsachen des menschlichen Lebens“ (67), denen

der Status natürlicher Normen zukomme (Kapitel 3).

Der Übergang von natürlichen Normen zu moralischen Normen kann laut Foot durch eine Rationalitätskonzeption verständlich gemacht werden, die auf das *ergon*-Argument des Aristoteles zurückweist. Demnach drückt sich die Natur des Menschen in einem wesenhaften Tätigsein, einer spezifischen Tüchtigkeit aus, nämlich der Vernunft. Rationales Überlegen, Entscheiden und Handeln sind Ausdruck der menschlichen Befähigung, nach Gründen zu handeln,⁵ und wer das in besonders vortrefflicher Weise vermag, gilt als ein besonders vortrefflicher Mensch. Welche Gründe gute Handlungsgründe darstellen, könne mit einer Theorie der egoistischen Interessenverfolgung oder einer Humeschen Theorie der Wunscherfüllung nicht befriedigend erfasst werden, da diese lediglich instrumentelle bzw. zweckrationale Gründe in den Blick nähmen und blind für genuin moralische Handlungsgründe blieben (Kapitel 4).

Handlungsgründe seien jedoch intrinsisch mit moralischen Gründen verknüpft, d. h. es gäbe eine Rationalität tugendhaften Handelns, um die jeder vernünftige Mensch wisse, der die moralischen und nicht-moralischen Gesichtspunkte seines Tuns bei seinen Handlungsentscheidungen berücksichtigt. Der vernünftige Mensch ist somit (auch) ein tugendhafter Mensch, der über ein hohes Maß an Klugheit (*phronesis*) verfügt und über die bloße Zweck-Mittel-Optimierung hinaus eine Bewertung

¹ Wichtige Beiträge sind etwa Wolf (1982); Williams (1984); Nagel (1996); Stocker (1976); Gowan (1987).

² Das sind insbesondere der utilitaristische Konsequentialismus, die kantianische Deontologie sowie der Liberalismus Rawlsscher Prägung.

³ Foot (1978).

⁴ „Die *Aristotelian categoricals* geben an, wie etwas im Lebenszyklus dieser Art geschieht. Und alle wahren Aussagen über die Bedeutung dieses oder jenen Merkmals, über seinen Zweck und ggf. seine Funktion, müssen auf diesen Lebenszyklus bezogen sein. Die Art und Weise, wie ein Individuum *sein sollte*, wird durch das festgelegt, was für Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung notwendig ist“ (53).

⁵ „Menschen haben nicht nur das Vermögen, über alle Arten von Dingen theoretisch nachzudenken, vielmehr können sie auch *Gründe* dafür sehen, so und nicht anders zu *handeln*. Und wenn man ihnen sagt, sie sollten eine bestimmte Sache statt einer anderen tun, können sie fragen: ‚Warum?‘“ (80 f.).

und Auswahl der *richtigen* Ziele vornehmen, zwischen moralisch wichtigen und weniger wichtigen Dingen unterscheiden, moralische Urteile treffen und entsprechend handeln kann. Allerdings wehrt Foot sich gegen einen moralischen Absolutismus, indem sie moralische Gründe nur als eine Art von Gründen neben anderen ansieht und sich gegen einen generellen Vorrang moralischer gegenüber anderen rationalen Gründen für Handlungen ausspricht. Was einen Menschen gut macht, sei nicht die Moral, sondern praktische Rationalität: „daß man tut, was man tun *sollte*“ (93) (Kapitel 5).

Die wesentlichen Schritte der Argumentation für „natürliches Gutsein“ (so lautet auch der englische Originaltitel: *Natural Goodness*) sind für Foot mit der Konzeption natürlicher Normen und natürlicher Qualität und der Konzeption praktischer Rationalität als Klugheit geleistet. Was noch aussteht, und für eine Ethik des guten Lebens zentral ist, ist die Beantwortung der Frage, ob der gute Mensch auch ein gutes Leben führt. Foots Vorstellung vom Gutseins eines menschlichen Lebens hängt natürlich eng mit ihren Überlegungen zum Gutsein des Menschen zusammen, was Rationalität und Tugendhaftigkeit eine hervorgehobene Stellung in einem gelingenden Lebens sichert. So wird Glück (*happiness*) zwar als zum guten Leben zugehörig anerkannt, jedoch das Maß, in dem ein gutes Leben auch ein glückliches Leben ist, als kontingent betrachtet: Man müsse Glück haben – z.B. von tragischen Zufällen verschont bleiben – um auch ein glückliches Leben zu haben. Desweiteren lehnt Foot ein bloß hedonistisches Verständnis von Glück (als *pleasure*) ab – schließlich würde kein vernünftiger Mensch, selbst um eines hohen Maßes der Lust willen, ihn selbst oder seine Fähigkeiten herabsetzenden Handlungen zustimmen. Auch wird die Erreichbarkeit von Glück durch unmoralische Handlungen logisch ausgeschlossen, daher könne es keine „glücklichen Schurken“ geben. Glück wird von Foot verstanden „als die Freude [*gladness*, Einf. E. Ö.] am Guten, d. h. als die Freude, die man erlebt, wenn man die richtigen Ziele erreicht bzw. verfolgt“ (129), in diesem Sinne ist Glück als zentrales Element eines guten Lebens zu betrachten (Kapitel 6).

Philippa Foots ethischer Naturalismus gründet in interessanter Weise auf einer Rationalitätskonzeption, die durch substantielle Aussagen über das menschliche Leben unterfüttert wird. Demnach sind Menschen Vernunftwesen, d. h. sie sind in der Lage, Gründe zu erkennen und nach ihnen zu handeln. Zu dieser Vernunftkompetenz gehört auch eine normative oder phronetische Kompetenz: die Fähigkeit, moralische Gründe zu erkennen und als

Handlungsgründe anzuerkennen. Ob sich Menschen als moralisch oder nicht verstehen wollen, ob sie objektive Werte verfolgen wollen oder nicht, hängt eng mit ihrer Fähigkeit zusammen, die Verbindlichkeit des moralisch Richtigen und moralisch Wertvollen anzuerkennen, die ihrerseits durch Reflexion auf das, was das Gute des Menschen ist, erwiesen werden kann. Natürliche Normen stellen hierbei den Hintergrund von moralischen Normen dar: Das, was das Gute des Menschen als das besondere Wesen, das er im Unterschied zu anderen Wesen ist, ausmacht, bestimmt, was als normativ kraftvoll, was als moralisch gut gelten kann. Wenn man etwas über das natürliche Gutsein des Menschen weiß, weiß man auch, welche Art von Personen wir sein sollen, welchen Charakter wir ausbilden sollen, welche Art von Leben wir führen sollen, damit wir als gute Menschen, die ein gutes Leben führen, gelten können. Das „Gute“ ist in dieser Konzeption der „Richtigkeit“ von Handlungen vorgeordnet: Die Handlungen des Tugendhaften gelten als gut, d. h. moralisch richtig, weil der Tugendhafte gut darin ist, ein Mensch zu sein, und weil er die dem Menschen angemessene Lebensform repräsentiert. Der normative Begriff des Guten wird an den Vollzug der Lebensform – und der damit notwendig einhergehenden Tugenden – gebunden, die in Übereinstimmung mit der Natur des Menschen steht.

Wie jede naturalistische Ethik steht auch Foots Tugendethik unter dem Verdacht eines Fehlschlusses – wird hier nicht der logisch unzulässige Versuch unternommen, aus rein deskriptiven Aussagen normative Aussagen abzuleiten? Zur Verteidigung der Konzeption Foots kann gesagt werden, dass die Vorstellung von einem Gutsein des Menschen, das durch eine natürliche, weil wesenseigene Lebensform realisiert wird, lediglich bedeutet, dass Menschen gut sind – und es ihnen gut geht –, wenn sie dasjenige tun, was sie ihrer Art nach am besten können. Ein tugendhaftes Leben zu leben erfüllt bereits dieses Ziel: die Realisierung der natürlichen Lebensform. Somit wird kein logischer Schluss von Seinsaussagen über die Natur des Menschen zu normativen Sollensaussagen gezogen und der Sein-Sollens-Fehlschluss David Humes greift Foot nicht an.

Hingegen scheint der naturalistische Fehlschluss Georg Edward Moores Foots Konzeption zu treffen, da sie die Frage nach der moralischen Qualität von Handlungen mit der Frage vermischt, welche Dinge von Natur aus gut sind. Diese zweite Frage wird *funktionalistisch* beantwortet. Demnach lässt sich für Menschen eine Funktion (*ergon*) bestimmen, die Entitäten der Art Mensch zukommt, und die

sie nach Maßgabe einer entsprechenden Tauglichkeit (*arete*) gut oder schlecht erfüllen können. Gemessen an der Präsenz der spezifischen Tauglichkeit können Menschen als funktionalistisch gut oder defekt beurteilt werden. Die erste Frage beantwortet Foot hingegen *perfektionistisch*, indem sie die Bedeutung von *arete* als funktionales Gutsein, als Tauglichkeit, erweitert. *Arete* heißt dann nicht nur Tauglichkeit, sondern auch Vorzüglichkeit, Tugend und moralische Vortrefflichkeit. Für das Verständnis des tugendhaften Menschen ist nicht nur Qualität im funktionalen Sinne, sondern auch die moralische Billigung, das moralische Gutsein, Voraussetzung. Tugend ist in Foots Konzeption gut, wenn sie zuträglich ist für die Person *und* Tugend ist (moralisch) gut, wenn sie lobenswert ist. Es handelt sich also um einen bewertenden Ausdruck mit normativem Gehalt: Tugendhaftigkeit bzw. Tugenden geben vor, wie Menschen sein sollen, und stellen Kriterien zur Beurteilung nicht nur der funktionalen, sondern auch der moralischen Güte einer Person bereit. Diese Ineinsetzung von dem, was das Gute des Menschen ist und die Grundlage von natürlichen Normen bildet, und menschlichen guten Handlungen, die moralische Normen konstituieren, ist vom *open-question*-Argument des naturalistischen Fehlschlusses betroffen: man kann sinnvollerweise die Frage stellen, ob eine tugendhafte Person, die gut darin ist, ein Mensch zu sein, auch *wirklich* moralisch gut ist.

Diese Kritik tut den komplexen und weitreichenden Überlegungen Foots aber letztlich keinen Abbruch, da es ihr in überzeugender Weise gelingt, eine systematische tugendethische Position zu skizzieren, die alle bekannten Vorzüge der Tugendethik – etwa Kontextsensitivität, Personen- nicht Handlungszentriertheit, Tugenden statt der Rechtfertigung von Einzelhandlungen, „dicke“ statt „dünn“ moralische Begriffe – auf das (einigermaßen) sichere Fundament einer wesenseigenen Vernunfthaftigkeit des Menschen zu stellen. In jedem Fall ist die Lektüre lohnenswert und für diejenigen, die sich für die Ethik des gelungenen Lebens bzw. die Kritik an den rationalen Moraltheorien interessieren, ein Muss.

Literatur:

- Foot, Philippa (1978), *Virtues and Vices*, Oxford.
 Gowans, Christopher (Hg.) (1987), *Moral Dilemmas*, Oxford.
 Nagel, Thomas (1996), „Die Fragmentierung des Guten“, in: ders., *Letzte Fragen*, Bodenheim, 181–199.
 Stocker, Michael (1976), „The Schizophrenia of

Modern Ethical Theories“, in: *The Journal of Philosophy* 73, 453–466.

Williams, Bernard (1984), „Personen, Charakter und Moralität“, in: ders., *Moralischer Zufall*, Königstein, 11–28.

Wolf, Susan (1982), „Moral Saints“, in: *The Journal of Philosophy* 8, 419–439.

Elif Özmen (München)

Jonathan Dancy, *Ethics without Principles*, Oxford: Clarendon Press 2004, x + 229 S., ISBN 0-19-927002-3.

Gibt es moralische Prinzipien, mit deren Hilfe man eindeutig bestimmen kann, wann eine Handlung moralisch richtig ist? Zeichnet sich ein moralisch Handelnder also durch die Kenntnis von Prinzipien und eine gewisse Prinzipienfestigkeit aus? Oder erfordert moralisches Handeln ein detailliertes Eingehen auf den Situationszusammenhang, das sich nicht mehr in Prinzipien kodifizieren lässt? Über diese alten Fragen ist in den letzten Jahren eine neue Debatte entbrannt, in der sich die sogenannten Generalisten und Partikularisten gegenüberstehen. Während Generalisten behaupten, dass sich Moral ohne Prinzipien nicht denken lässt, machen Partikularisten geltend, dass Prinzipien in der Moral entbehrlich, wenn nicht gar schädlich sind und dass die Möglichkeit moralischen Urteilens nicht an der Existenz von Prinzipien hängt. Einer der prominentesten und gleichzeitig radikalsten Partikularisten, Jonathan Dancy, hat nun seinen Partikularismus in einem Buch verteidigt, das den programmatischen Titel *Ethics without Principles* trägt.

Wenn Dancy seine Position ‚extrem‘ nennt (3), dann ist zunächst Vorsicht angebracht, denn Dancys Kernthese bezieht sich nur auf die *Möglichkeit* von moralischem Denken und Urteilen (82), nicht aber unbedingt auf unsere derzeitige Moral. Andererseits gibt sich Dancys Partikularismus insofern mit Recht radikal, als er auf einer fundamentalen Ebene ansetzt. Um das zu verstehen, lohnt es, einen Blick auf die Position zu werfen, die W. D. Ross in seinem 1930 erschienenen Buch *The Right and the Good* vertreten hat und die man einen moderaten Partikularismus nennen kann (Dancy zu Ross: 5 ff., 118 ff.).

Ross nimmt in seinem Buch eine Vielzahl von moralischen Prinzipien an, die er allgemeine Prinzipien der prima-facie-Pflicht nennt.¹ Diese Prinzi-

¹ Ross (1930), 30.

pien benennen Faktoren, welche Handlungen richtig machen können. Ross' Prinzipien können nun im Einzelfall in Widerstreit miteinander geraten. In solchen Fällen sind mehrere Faktoren präsent, die gemäss der Prinzipien unterschiedliche Handlungsoptionen richtig machen würden, wenn sie denn die einzig relevanten Faktoren wären. In einer solchen Situation kann man nun nach Ross die richtige Handlungsoption nicht mehr aus den Prinzipien ableiten. Dennoch haben die Prinzipien bei Ross eine wichtige Funktion für die Moral: Sie benennen Faktoren, die in moralischer Hinsicht stets für eine Handlung sprechen. Diese Faktoren verlieren auch dann ihre normative Kraft nicht, wenn sie sich in Konfliktfällen gleichsam nicht durchsetzen.

Genau an dieser Stelle setzt Dancy an. Im Kern bestreitet er, dass sich Faktoren benennen lassen, die kontextunabhängig eine Handlung richtig machen. Entsprechend verlieren bei ihm Prinzipien selbst den begrenzten Status, den ihnen noch Ross zugestanden hatte.

Bei alledem will Dancy keinem moralischen Skeptizismus das Wort reden (1). Dancys These besagt nicht, dass Handlungen gar nicht moralisch richtig oder falsch sein können; ihm kommt es vielmehr darauf an zu sagen, dass die Faktoren, welche Handlungen richtig machen, zu disparat sind, als dass man eine Prinzipienethik konzipieren könnte. Dancys Diktion ist sogar realistisch (140), er redet von Richtigkeit als einer Eigenschaft wie jeder anderen und stellt die metaphysische (141) Frage in den Vordergrund, was Handlungen realiter richtig macht.

In seinem Buch verhandelt Dancy nun den Partikularismus in einem allgemeineren Rahmen, nämlich dem von praktischen Gründen. Weil Dancy meint, dass die Gegner der Partikularisten, die Generalisten also, Missverständnissen über Gründe auflügen (15), ist sein Buch über weite Teile ein Beitrag zum Verständnis von Gründen. Praktische Gründe sind dabei für Dancy Faktoren, die für oder gegen eine Handlung sprechen, deren Wirkungen aber durch Gegengründe überwogen werden können (pro-tanto-Gründe oder „contributory reasons“). Diese Gründe müssen nicht moralischer Natur sein; als Faktoren, die auch für die *moralische* Beurteilung einer Handlung relevant sind, könnten Gründe aber – wenigstens theoretisch – in moralischen Prinzipien aufgeführt werden.

Nach Dancy widersetzen sich jedoch Handlungsgründe einer Kodifizierung in Prinzipien, da sie in komplexer Weise interagieren und vom Kontext abhängen. Dabei kann es vorkommen, dass ein Faktor, der einmal für die Handlung eines be-

stimmten Typs spricht, in anderen Kontexten gegen eine Handlung desselben Typs spricht und damit seine Valenz umkehrt. So spricht die Tatsache, dass A Schmerz empfindet, zwar im Allgemeinen gegen den Handlungstyp, A mit einem Messer die Haut aufzuritzen. Wenn sich A jedoch gegen sein Schmerzempfinden abhärten will und ein entsprechendes Training absolviert, dann spricht eben dieser Faktor (das Schmerzzufügen) auf einmal *für* den besagten Handlungstyp. In anderen Fällen mag derselbe Faktor völlig irrelevant sein.

Die These, dass die Valenz von Gründen mit dem Kontext und dem Vorliegen anderer Gründe variiert, nennt Dancy Holismus. Der Holismus ist der zentrale Schritt zum moralischen Partikularismus. Bevor er den Holismus bezüglich von Gründen etabliert, bereitet Dancy im ersten Teil seines Buches die Einführung des Holismus vor. Dabei führt er zunächst den Begriff des pro-tanto-Grundes ein und argumentiert dafür, pro-tanto-Gründe nicht durch andere Begriffe zu erklären, sondern als Primitiva zum Ausgangspunkt der Theoriebildung zu machen (Kapitel 2). Basal ist dabei die Beziehung „Faktor/Grund X spricht für die Handlung des Typs H“ (mit „sprechen für“ übersetze ich hier Dancys „to favour“). Diese Beziehung darf nicht mit anderen Relationen verwechselt werden (Kapitel 3). So sprechen bestimmte Gründe oft nur dann für eine Handlung eines Typs H, wenn bestimmte Anwendbarkeitsbedingungen („enabling conditions“, 39) erfüllt sind. Die Tatsache etwa, dass ich etwas versprochen habe, ist nur dann ein Grund, das Versprechen zu halten, wenn ich das Versprechen freiwillig gegeben habe, einhalten kann etc. (38 ff.). Dass ich das Versprechen freiwillig gegeben habe und einhalten kann, ist aber kein weiterer Grund für die Handlung, sondern regelt lediglich die Operabilität des ersten Grundes, nämlich dass ich das Versprechen gegeben habe. Wie Dancy weiterhin in Kapitel 4 zu zeigen versucht, haben viele metaethische Theorien Probleme, die Relation „ein Faktor spricht für eine Handlung“ angemessen zu rekonstruieren.

Für die Etablierung des moralischen Partikularismus ist der zweite Teil des Buches entscheidend. Dancy argumentiert darin zunächst einmal für den Holismus bezüglich praktischer Gründe (Kapitel 5 und 6). Ausschlaggebend sind dabei nicht nur Beispiele wie unser obiges, die zeigen, wie die Valenz von Gründen mit dem Kontext variiert (74), sondern auch eine Analogie mit theoretischen Gründen, die nach Dancy unbestrittenerweise holistisch operieren. Im Detail ist Dancys Holismus übrigens durchaus liberal und schließt die Existenz einzelner kontextunabhängiger oder invarianter Gründe

nicht kategorisch aus (77). Dancy sagt dazu jedoch: „On the picture I want to promote, the occurrence of invariant reasons should be viewed as something of a surprise, as an odd excrescence, almost, on a generally particularist canvas“ (118).

Nun gibt es aber einen recht offensichtlichen Einwand gegen Dancys Holismus, der wieder und wieder im Buch auftaucht (besonders Kapitel 6). Es scheint nämlich, als könne man die Kontextabhängigkeit von Gründen einfach vermeiden, indem man diese genauer spezifiziert. Vielleicht ändert sich die Valenz von Schmerz-Zufügen mit dem Kontext, aber die Valenz von ‚Jemandem Schmerz zufügen, der dies nicht will‘ dürfte weitaus weniger variabel sein. Durch eine hinreichend genaue Beschreibung der Gründe, so also die Hoffnung, kann man vielleicht invariante Gründe konstruieren, die garantiert für oder gegen eine Sache sprechen.

Der entscheidende Gegeneinwand, den Dancy gegen diese Strategie vorbringt, lautet, dass eine solche komplexe Beschreibung, wenn sie denn möglich ist, selber nicht mehr notwendig einen Grund benennt, also etwas, das für eine Handlung spricht. Wenn ich beispielsweise jemandem anders gegenüberstehe, der Hilfe braucht, dann ist es die Tatsache, dass der andere Hilfe braucht, was für eine Hilfeleistung spricht, und nicht die Tatsache, dass der andere Hilfe braucht und dass er die Hilfe verdient und dass ich die einzige Person bin, die helfen kann – so wenigstens Dancys Intuition. Um diese Intuition zu stützen, kann man als Analogie die Kausalrelation betrachten (vgl. 45). Nehmen wir dazu an, dass A durch die Einnahme eines Medikaments wieder gesund wurde. Die Ursache von A's Heilung ist eindeutig die Einnahme des Medikaments, auch wenn der Heilerfolg von anderen Faktoren abhängig war, etwa davon, dass A keine anderen Medikamente zu sich nahm, sich schonte etc. Genauso bleibt nach Dancy das Hilfsbedürfnis des anderen der Grund zum Handeln, auch wenn dieser Grund nur unter bestimmten Bedingungen gleichsam seine Wirkung entfalten kann.

Der Holismus hinsichtlich praktischer Gründe führt nun aber nicht ohne weiteres auf den Partikularismus bezüglich der Ethik. Denn während es bei praktischen Gründen allgemein um das ‚Sprechen für eine Handlung‘ geht, dreht sich die Debatte um die Prinzipien letztlich um die Frage, was eine Handlung richtig macht (79). Es bedarf also eines zusätzlichen Argumentes. Dancy argumentiert nun wie folgt: Da für ihn Eigenschaften wie Richtigkeit in einer nicht näher spezifizierten Weise von Gründen abhängen (16f.), wäre es aus seiner Sicht selbstsam, wenn Handlungen durch ein paar Faktoren

richtig gemacht würden (80). Die Unordnung, die gleichsam im Bereich der Gründe vorherrscht, macht es unwahrscheinlich, dass sich auf einer höheren Ebene eine Ordnung findet, die sich in Prinzipien kodifizieren ließe (82). Wenn man die ganze Angelegenheit aus der Perspektive der Gründe betrachtet, dann sieht man einfach nicht mehr, warum Prinzipien für die Moral notwendig sein sollten – und die Auffassung, dass die Moral nicht von Prinzipien abhängen muss, ist gerade der Partikularismus.

Der restliche zweite Teil des Buches (Kapitel 7 und 8) ist vor allem der Auseinandersetzung mit Dancys Kritikern wie R. Crisp, B. Hooker oder J. Raz gewidmet.² Außerdem versucht Dancy zu zeigen, dass sein Partikularismus keine unlösbaren Folgeprobleme für das Verständnis von Moral aufwirft. So nimmt er sich in Kapitel 8 etwa den Einwand vor, dass sein Holismus jegliches Wissen über Gründe unmöglich mache, und entwickelt eine Epistemologie normativen Wissens (158f.). Dabei geht Dancy von der Priorität des Einzelfalls aus, gibt aber Möglichkeiten an, wie wir aus einem Einzelfall für einen anderen lernen können. Als eine wichtige Konsequenz erzwingt der Holismus auch eine Neuinterpretation praktischen Überlegens, das Dancy nicht mehr als schließend oder inferentiell auffassen kann (101 ff.).

Im dritten Teil seines Buches beschäftigt sich Dancy mit dem Begriff des Wertes („value“). Ausgangspunkt ist dabei G. E. Moores Begriff des ‚intrinsischen Wertes und seine Doktrin von der ‚organischen Einheit‘, derzufolge der Wert eines Ganzen nicht mit der Summe der Werte seiner Teile identisch sein muss. Dabei geht Moore davon aus, dass der intrinsische Wert eines Teiles unabhängig vom Kontext feststeht. Dancy entwickelt demgegenüber eine holistische Theorie, nach der selbst der intrinsische Wert eines Gegenstandes vom Kontext abhängt (Kapitel 9, insbesondere 170f.) und kritisiert Moore (Kapitel 9 und 10). Offenbar überträgt er mit seiner Werttheorie Strukturen, die er bereits für Gründe reklamiert hatte, auf Werte. Das ist alles andere als ein Zufall, denn für Dancy ist der Wert eines Gegenstandes ein Grund, diesen Gegenstand zu erhalten, zu pflegen etc. (177). – In Kapitel 11 stellt Dancy dann eine Analogie zur Sprachphilosophie her und entwirft ein Bild sprachlicher Kompetenz, für das die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke in gleicher Weise holistisch ist wie die Valenz von Gründen. Kapitel 12

² Einige kritische Essays zu Dancys Partikularismus findet man in Hooker / Little (2000).

schließlich erkundet Konsequenzen von Dancys Wertholismus für Entscheidungen.

Wie steht es nun aber insgesamt mit dem Partikularismus in der Ethik? Hat uns Dancy gute Gründe an die Hand gegeben, die einen ethischen Partikularismus rechtfertigen?

Wenn man sich Dancys Argumentationen im Detail ansieht, kommen einem schnell Bedenken. Zunächst gelingt es dem Autor nicht, die beiden Hauptstränge des Buches, nämlich Prinzipien und Gründe in sachlich überzeugender Weise zusammenzuführen. Wenn die Theorie der Gründe absolut entscheidend für die Frage nach den Prinzipien ist, dann muss es einen allgemeinen Zusammenhang zwischen Gründen und Prinzipien geben. Ein solcher Zusammenhang wird aber nie klar spezifiziert (ein paar Bemerkungen finden sich auf 76). Stattdessen gleitet Dancy bereits in seinem Einleitungskapitel ohne besondere Motivation von der Rede über Prinzipien in den Jargon der Gründe über. Dass der Unterschied zwischen Gründen und Prinzipien wichtig werden kann, sieht man etwa an folgender Überlegung: Vielleicht mag es ja sein, dass der Komplex ‚Der andere braucht Hilfe und er verdient die Hilfe und ich bin die einzige Person, die helfen kann‘ aus formalen Gründen keinen Grund mehr darstellt, aber daraus folgt nicht, dass dieser Komplex nicht ein wesentlicher Bestandteil eines Prinzips sein kann, eines Prinzips vielleicht sogar, dass aufgrund seiner Spezifität gute Chancen besitzt, universell, d. h. für alle Kontexte, gültig zu sein. Denn es ist ja nicht ausgemacht, dass ein Prinzip nur einen Grund benennen darf – warum sollte ein Prinzip nicht auch die Wirkung von Gründen *unter bestimmten Bedingungen* angeben können?

Dancy selber erwägt diese Alternative (81), verwirft sie aber. Warum? Grob gesagt, weil es ihm aus der Perspektive der Gründe nicht notwendig erscheint, dass es moralische Prinzipien geben muss (82; s. oben). Aber dieses Argument überzeugt nicht. Denn aus einer anderen Perspektive heraus kann es ja absolut notwendig sein, dass es moralische Prinzipien gibt. Außerdem ist die entscheidende Frage wieder, was Handlungsgründe mit Moral zu tun haben, und solange das nicht feststeht, kann man aus den Gründen nicht viel über die Moral lernen. Spätestens an diesem Punkte fragt sich der Leser auch, was Dancy mit seiner Hauptthese, derzufolge die Möglichkeit von Moral nicht von Prinzipien abhängt, genau meint. Im welchen Sinne ist hier von Möglichkeit die Rede? Ist „Möglichkeit“ hier nur epistemisch gemeint, d. h. sieht Dancy keinen notwendigen Grund, auf die Existenz moralischer Prinzipien zu schließen?

Oder ist die Moral in einem ontologischen Sinne von Prinzipien unabhängig? Diese zweite, ontologische Lesart klingt ungleich gewichtiger, aber man fragt sich, was mit einer solchen ontologischen These gemeint sein könnte. Insgesamt fällt auch auf, dass Dancy in seinem Buch kaum substantielle Aussagen über die Moral trifft. Als Leser wundert man sich daher, wie eine These, die eine radikale Sicht der Moral artikulieren soll, fast ohne jegliche gehaltvolle Aussagen über Sinn und Wesen der Moral begründet werden kann.

Zu den argumentativen Problemen kommt, dass das Buch in stilistischer Hinsicht nicht eben glanzvoll geschrieben ist. Für den Leser sind Dancys Ausführungen ziemlich harte Kost, insbesondere fehlen den Kapiteln leider oft kompakte Zusammenfassungen, die den Weg durch das Buch ebnen. Dennoch wirft das Buch interessante Fragen auf und dürfte mit seinen provozierenden Thesen Anstoß für künftige Diskussionen geben.

Literatur:

Hooker, Brad / Little, Margaret (Hgg.) (2000), *Moral Particularism*, Oxford.

Ross, W. David (1930), *The Right and The Good*, Oxford.

Claus Beisbart (Konstanz)

Detlef Horster, *Was soll ich tun? Moral im 21. Jahrhundert*, Leipzig: Reclam 2004, 149 S., ISBN 3-379-20111-1.

Mit seinem Buch *Was soll ich tun?* hat Detlef Horster eine anregende Basis für moraltheoretische Diskurse geliefert. Die Bandbreite der Probleme, die er anspricht und behandelt, ist angesichts des schmalen Umfangs des Buchs erstaunlich. Es ist deswegen nicht verwunderlich, dass Horster die Frage, die er im Titel seines Buches stellt, innerhalb der 130 Seiten nicht beantworten kann.

Gleich zu Beginn seines Buches weist er darauf hin, dass er just das auch gar nicht will. „Moralphilosophen können und sollen keine Antwort darauf geben, wie sich jemand in einer konkreten Situation zu verhalten hat, doch könnten sie dazu beitragen, den moralischen Konflikt zu klären“ (14). Es entsteht damit eine gewisse Spannung zwischen verschiedenen, zum Teil stillschweigenden und zum Teil expliziten Ansprüchen, die Horster erhebt – sowie zwischen diesen Ansprüchen und dem, was er selbst einlösen kann.

Diese Spannung ist keineswegs unfruchtbar. Sie

treibt Horster an, vom „Ursprung der Moral“, den er im Dekalog des Alten Testaments sieht, bis hin zu Luhmann und Putnam oder von Quellen empirischer Anthropologie bis hin zu diversen Beispielen aus anderen Kulturkreisen. In der Offenheit gegenüber solchen Quellen, in der Auswahl seiner Fürsprecher und in der Kombination aus gekonntem Zitieren und kreativen Gegenüberstellungen verschiedener Analysen brilliert Horster. Dadurch ist ein gelungenes Werk entstanden, welches deutlich Position bezieht und für diese Position hart argumentiert.

Horster will beweisen, dass Freiheit und Autonomie, die er als Basisbegriffe aller Moralkonzepte versteht, aus der „christlichen Tradition stammen“ (57). Tatsächlich gelingt es ihm, zu demonstrieren, dass sämtliche Formen der aufklärerischen Ethik mit „der“ christlichen Tradition und „dem“ christlichen Glauben (natürlich muss in so einem kurzen Text von einem sehr vereinfachten und vereinheitlichten Bild ausgegangen werden) vereinbar sind – doch dass die wichtigsten Elemente des Christentums mit denen der Aufklärung (wie etwa Freiheit und Autonomie) korrelieren können, will ja auch niemand wirklich bestreiten. Allerdings gelingt Horster der Nachweis eines ontogenetischen Zusammenhangs zwischen diesen Elementen nicht. Das ist aber nicht problematisch. Horster braucht einen solchen Nachweis überhaupt nicht, um seinem weiteren Vorhaben – der Aufzeichnung bestimmter „objektiver Werte“ – nachzugehen. Es ist nur verwunderlich, dass er diesem Nachweis so viel Energie und Platz widmet. Problematisch in diesem Zusammenhang ist allein Horsters Begründungsstrategie. Er gibt oft seine eigene Stimme zugunsten von Zitaten ab und bezieht damit seine argumentative Kraft aus dem Zitieren anderer Autoritäten – wie etwa Troeltschs Aussage, dass die Idee der Menschenrechte „zuerst ein religiöser Gedanke“ sei, der „dann säkularisiert [...] und überwuchert“ wurde (59). Leider bleibt dem Leser nichts anderes übrig als Troeltsch zu glauben – oder nicht. Dass Horster an dieser Stelle nicht überzeugt, hängt zum Teil damit zusammen, dass er sich zu sehr auf die argumentative Überzeugungskraft seines Zitierens verlässt. Das ist bedauerlich, insbesondere deswegen, weil Horster selbst so prägnant und bildhaft schreibt.

Horster lässt keinen Zweifel daran, dass er Kognitivist ist. Es geht ihm nicht in erster Linie um moralische Werte, auf deren Gültigkeit in bestimmten Kontexten man aufgrund intersubjektiv ausgetragener Verfahren legitimerweise einen Anspruch erheben kann. Es geht ihm um „objektive Werte“ (64). Horster glaubt, diese als solche erken-

nen zu können. Nicht nur im epistemologischen Zusammenhang sind diese Werte als „objektiv“ anzusehen, sondern anscheinend auch im metaphysischen: „es gibt“ (90) diese Werte, die „seit Jahrtausenden gelten“ (77). Unmissverständlich ist auch der Hinweis darauf, um welche Werte es sich hierbei genau handelt: um die moralischen Regelungen, die man im Dekalog finden kann. Horster lässt auch keinen Zweifel daran bestehen, dass er eine Form von Intuitionismus vertritt: „Wir sagen nicht, man dürfe nicht foltern, weil das unmoralisch ist [...], sondern wir wissen, dass man das einfach nicht tut. Und wenn wir darüber nachdenken und Gründe nennen wollen, dann sagen wir, weil es schlecht für einen Menschen ist [...]“ (76). Das Vermögen, welches es ihm ermöglicht, diese Werte als gültig und objektiv zu erkennen, ist allein der *common sense* (74 ff.). Horster selbst aber müsste es erstaunlich finden – weil jede Person über *common sense* verfügt bzw. daran teil hat –, dass nicht alle Leserinnen und Leser seinen Thesen zustimmen werden.

Man kann Horsters Hauptthesen auch so, wie er sie darstellt, nicht ohne weiteres zustimmen. „Regeln, die aus dem Dekalog stammen, wie die, [...] dass man nicht stiehlt oder dass man die Verantwortung für das Wohlergehen seiner alten Eltern übernimmt, gelten für uns so selbstverständlich wie mathematische Wahrheiten“ (64). Es mag sein, dass die „Regel“, man dürfe nicht stehlen, einen (moralisch rechtfertigbaren) Anspruch auf Geltung erheben kann – oder besser: dass wir Menschen einen (moralisch rechtfertigbaren) Anspruch zu Recht darauf erheben können, dass die Maxime, man solle nicht stehlen, eine Form von Gültigkeit beanspruchen muss. Damit kann aber keineswegs gesagt werden, dass solche Maximen „wie mathematische Wahrheiten“ „gelten“. Die Art und Weise, wie wir herausfinden können, ob und inwieweit Sätze zu Recht als wahr bezeichnet werden können, hängt stark davon ab, um welche Form von „Wissen“ es sich dabei handelt. „Ich weiß, dass zwei plus zwei gleich vier ist“, „Ich weiß, dass ich meine Frau liebe“, „Ich weiß, dass Paris die Hauptstadt von Frankreich ist“, „Ich weiß, wie man eine Flasche Rotwein aufmacht“ oder „Ich weiß, dass man nicht stehlen darf“ (um nur einige Beispiele zu nennen) sind alles Sätze, deren Gültigkeit eine jeweils andere epistemologische Überprüfung benötigt. Horster verwischt hier mehrere Ebenen, die man auseinander halten muss.

Dass Horster so sehr auf die „objektive“ Geltung von moralischen Regeln aufgrund ihrer faktischen (aber auch: kontingenten) Akzeptanz in einer Gesellschaft setzt, wird für ihn spätestens dann pro-

blematisch, wenn es um die gleichzeitige Erhebung von disjunktiven Ansprüchen geht. Das Problem wird von Horster nicht häufig geschildert, aber es kommt vor, wie etwa bei diesem Beispiel: „Dem Gebot der Fürsorgepflicht für die Neugeborenen kommen die Eipo, ein Eingeborenenstamm auf Neuguinea, in einer Weise nach, die uns mindestens fremd ist. Wenn die Versorgung nicht sichergestellt ist, töten sie die Neugeborenen nach der Geburt. Wir sehen hier ebenfalls, dass man dem moralischen Gebot der Fürsorge in höchst unterschiedlicher Weise nachkommen kann.“ (81)

Der Widerspruch zu dem immer wieder als objektiv gültig bezeichneten Gebot, man dürfe nicht töten, kann nicht damit erklärt werden, dass moralische Regeln in „verschiedenen Kulturen“ eine „Modifikation“ erfahren können – angeblich aus „Vergleichbarkeit mit mathematischen Axiomen und logischen Schlüssen“ (80f.). Horster scheint aber hier tatsächlich zu meinen, dass der Eipo-Stamm nach Regeln handelt, die „universellen Charakter“ (ebd.) hätten. Der Leser mag sich fragen: Soll Kindermord bloß eine merkwürdige Form von Fürsorge sein? Was „gilt“ denn nun (ob „objektiv“, „axiomatisch“ oder sonstwie): Tötungsverbot oder die Fürsorgepflicht? Horster lässt somit die Frage offen, *warum* solche „objektiven“ Werte „gelten“, und für wen.

Horsters Verlass auf das, was (vielleicht kontingenterweise) als akzeptiert „gelten“ kann, ist auch ein systematisches Problem. Für ihn hat Moral „die Funktion, in sozialen Systemen die Erwartungen und Erwartungserwartungen [...] nicht zu enttäuschen. Moralische Regeln führen dazu, dass ich erwarten darf, was ich erwarte“ (41). Dies sei ein „Argument dafür, dass moralische Regeln objektiv sind und nicht jeder frei darin ist, sich eine Präferenzskala moralischer Werte zu bilden“ (ebd.), denn: „Wäre das der Fall, würde gesellschaftliches Handeln kollabieren, aber das tut es offenbar nicht“ (ebd.). Sicherlich ist Horster zuzustimmen, dass Moral auch diese Funktion des gesellschaftlichen Stabilisierens erfüllen *kann*. Das kann aber auch eine tyrannische Diktatur. Deswegen ist sein Schluss – „Ohne objektive moralische Regeln könnte das soziale Handeln nicht stattfinden“ (ebd.) – nicht überzeugend, denn auch „soziales Handeln“ kann durch andere gesellschaftliche Stabilisationsfaktoren (wie etwa drakonische Sanktionen) stattfinden. Will man etwa unterscheiden können zwischen Moral (als kontingenterweise, faktisch akzeptierte gesellschaftliche Praktiken) und Ethik (als philosophische Untersuchung der Moral) oder will man tatsächlich akzeptierte Praktiken kritisch reflektieren, so müssen moralische

Regeln anders verstanden werden als allein im Sinne einer Gewährleistung für Erwartungsverhalten.

Trotz der großen Schwierigkeiten, die seine Thesen aufwerfen, ist Horsters Buch eine faszinierende und anregende Lektüre. Horster erweckt eine höchst dialogische Atmosphäre, bei der er ständig mit dem Leser und mit anderen Autoren, die er häufig zitiert, im Gespräch ist. Spannend sind die Streitgespräche mit seinen Kontrahenten. Horster lässt zum Beispiel John Mackie ausführlich zu Wort kommen: Mackie beteuert, dass wir *glauben*, dass bestimmte Werte den Status der Objektivität haben sollten, dass diese aber lediglich subjektiver Natur seien – oder zumindest, dass deren Geltungsbereich durch intersubjektiv definierbare Regeln bestimmt werden müsse. „Darauf muss ich entgegen“, wie Detlef Horster deutlich antwortet, „dass Werte, die seit Jahrtausenden gelten, heute nicht neu abgestimmt werden müssen“ (77). Natürlich kommt es hier darauf an, was man unter „gelten“, „abgestimmt“ oder „müssen“ versteht, doch der Leser kann sich freuen über Horsters ehrliche *straightforwardness* – auch dann, wenn man seine Argumente nicht (immer) gelten lassen kann.

Horsters Buch ist deswegen lohnenswert und interessant. Sein Stil ist direkt und unkompliziert, und dieser wird dafür sorgen, dass Neulinge im Bereich der Philosophie einen einfachen – und auch wahrscheinlich genussvollen – Zugang zu dem Thema finden werden. Horster bedient sich einer Palette von interessanten Beispielen, die nicht selten aus dem alltäglichen Leben stammen. Der dialogische Charakter seiner Ausführungen wird sicherlich vor allem eine junge Leserschaft dazu ermutigen, über die Natur von Werten intensiv nachzudenken.

Ian Kaplow (Hannover / Berlin)

Rainer Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, 808 S., ISBN 3-518-29282-X.

„Toleranz im Konflikt!“ hebt als Imperativ auf das Moralische und Politische der Toleranz im Streit konkurrierender oder sich gegenseitig ausschließender Überzeugungen ab. Als Aussage drückt der Titel der 2003 erschienenen Habilitationsschrift des Frankfurter Philosophen Rainer Forst zugleich die Ambivalenz des Begriffs und den Pluralismus der zahlreichen Konzeptionen zur Toleranz aus (12 ff.). Es ist demnach ein mehrdimensionales Desiderat zur Frage der Toleranz in Theorie und Praxis, auf das Forst mit einer beein-

druckend informativ und detailliert gestalteten Monografie antwortet. Mit der Intention, zum einen das Konfliktlösungspotenzial der Toleranz als praktisch-politisches und moralisches Handlungsprinzip zu eruieren und zum anderen den Konflikt in den theoretischen Diskursen selbst aufzulösen, stellt der Vf. eine Konzeption der Toleranz vor, die den grundlegenden Kern des Prinzips herauschält und anderen Konzeptionen vorgelagert wird. Der Weg dorthin führt über eine umfangreiche Rekonstruktion der historischen Entwicklung des Begriffs und der Pluralität der verschiedenen theoretischen Toleranzbegründungen von der Antike bis zur Gegenwart (Kap. I-VIII). Daran anschließend, im zweiten Teil des Buches (Kap. IX-XII), begründet Forst systematisch die von ihm favorisierte, stark an Kant orientierte, rationalistische *Respekt-Konzeption der Toleranz* auf einer moralphilosophischen wie epistemologischen Ebene (IX-X). Toleranz ist demnach Ausdruck des Respekts gegenüber Anderen als autonome moralische Personen und basiert auf dem reziprok und allgemein geltenden Recht der Rechtfertigung als grundlegendem (moralischen) Prinzip, dessen die tolerante Person aus praktischer Vernunft heraus einsichtig ist. Beschlossen wird die Abhandlung mit einer Anthropologie der toleranten Person sowie einer Prüfung der Konzeption an paradigmatischen Konflikten in der sozialen Wirklichkeit (XI-XII).

In gewohnt analytischer Genauigkeit schickt Forst der historischen Betrachtung eine formale Darstellung der Bedeutung, Kontexte, Praktiken und Diskurse der Toleranz voraus. Dabei differenziert der Vf. – begrifflich Rawls folgend – zwischen *mehreren Konzeptionen* und *einem Konzept* der Toleranz: Ein Konzept umfasst den zentralen Bedeutungsgehalt des Begriffs, Konzeptionen hingegen sind die spezifischen miteinander konkurrierenden und gegebenenfalls konfligierenden Interpretationen der in dem Begriff enthaltenen Bestandteile (30f.). Zu diesen Bestandteilen des Kerns der Toleranz zählen verschiedene Kontexte (persönliche, berufliche, religiöse, politische, ethische etc.) sowie Gründe für Toleranz (Liebe, pragmatisches Kalkül oder wechselseitiger Respekt). Außerdem bezieht sich Toleranz als Relationsbegriff auf verschiedene Subjekte (Individuen, Gruppen, Staat) ebenso wie auf verschiedene Objekte (Überzeugungen, Praktiken etc.) und Stufen (von Duldung über Respekt und Anerkennung bis hin zu Wertschätzung und aktiver Förderung). Zur weiteren Charakterisierung des Begriffs unterscheidet der Vf. verschiedene Komponenten der Toleranz: Jenseits von Gleichgültigkeit ist die Toleranz eine Melange aus Ableh-

nung und Akzeptanz zugleich.¹ *Per definitionem* enthält der Begriff a) eine Ablehnungskomponente: Dass ich mich tolerant zeige und eine andere ethische Überzeugung, die meiner (ethisch) widerspricht, neben meiner dulde, impliziert zugleich, dass ich jene andere Überzeugung (aus „vernünftigen“ Gründen, 32) ablehne – andernfalls handelte es sich entweder um Indifferenz oder um Affirmation. Der Ablehnungskomponente gegenüber steht b) die Akzeptanzkomponente, wonach es positive Gründe gibt, die *für* eine Tolerierung sprechen, ohne dass dadurch aber die negative Bewertung an sich aufgehoben wird. Beide Komponenten kulminieren im Vermögen der Toleranz als des „Miteinander[s] im Dissens“ (12).

Hinsichtlich der theoretischen Konzeptionen, die Forst historisch zuordnet, unterscheidet er zwischen 1. Erlaubnis-Konzeption, 2. Koexistenz-Konzeption, 3. Respekt-Konzeption, und 4. Wertschätzungs-Konzeption und modifiziert damit systematisch die Unterscheidungsvarianten, wie man sie in anderen Toleranzuntersuchungen, etwa bei Otfried Höffe, findet.² In der historischen Praxis lassen sich vor allem die beiden ersten Interpretationen ausmachen, bei denen sich Toleranz als pragmatisches, prudentielles und politisches Kalkül erweist: Toleranz ist demnach faktisch nicht um ihrer selbst willen intrinsisch wertvoll, sondern dient als Mittel zum Zweck, wie etwa der Friedenssicherung (im politischen Kontext) oder schlichtweg der Harmonie (im privaten Kontext). Erlaubnis- und Koexistenz-Konzeption unterscheiden sich in der Konstellation der Toleranzpartner: Während in der Erlaubnis-Konstellation ein Machtgefälle zwischen den Tolerierenden und den Tolerierten (einer Mehrheit und einer Minderheit) herrscht, besteht in der Koexistenz-Situation ein Gleichgewicht zwischen zwei gleich starken Gruppen, die sich reziprok tolerieren. Bei der Respektkonzeption (45ff.) handelt es sich im Gegensatz dazu nicht um eine pragmatisch-instrumentell, sondern um eine *moralisch* begründete Form der Toleranz im Sinne von wechselseitiger Achtung. Wichtig ist hierbei der Respekt der moralischen Autonomie des Einzelnen und seines *Rechts auf Rechtfertigung* von Normen, die *reziprok-allgemeine* Geltung beanspruchen können (46). Respektiert

¹ Vgl. etwa auch Jaspers (?1948), 671, der die Toleranz explizit von der Gleichgültigkeit abgrenzt, die „das Bestehenlassen ohne jegliches Interesse“ darstelle, während Toleranz als „positiver Vollzug der Anerkennung“ verstanden werden müsse.

² Vgl. Höffe (2002) und (2000).

wird die *Person* des Anderen, toleriert werden seine *Überzeugungen* und *Handlungen*. Die Respekt-Konzeption berücksichtigt entweder a) formale Gleichheit (öffentlicher Personen/Staatsbürger) oder b) qualitative Gleichheit (ethisch-kultureller Identitäten). Die vierte Form, die Wertschätzungs-Konzeption (47 f.), ist anspruchsvoller als die Respekt-Konzeption; es geht nicht nur um die gegenseitige Achtung als ethisch autonome Personen (des eigenen Lebens) bzw. als moralische und rechtlich Gleiche und Mitglieder einer rechtsstaatlich verfassten Gemeinschaft, sondern um die wechselseitige *Anerkennung* im Sinne von Wertschätzen (*für-wertvoll-halten*) der ethischen Überzeugungen und Praktiken des Anderen. Die Ablehnungskomponente muss bestehen bleiben, wenn es sich auch hierbei noch um eine Toleranzkonstellation handeln soll (48).

Forst präferiert die dritte Variante: eine rationalistisch begründete, normativ-epistemologische *Respekt*-Konzeption der qualitativen Gleichheit (697), die eine autonome moralische Grundlage hat, „welche letztlich in einem bestimmten Begriff praktischer (rechtfertigender) Vernunft und moralischer Autonomie gegründet liegt“ (20). Die in der Tradition der Diskursethik stehenden normativen Hauptkriterien Reziprozität und Allgemeinheit und das Prinzip der Rechtfertigung³ sind der Kern dieser Toleranzuntersuchung ebenso wie der anderen moralphilosophischen Aufsätze und Monografien Forsts.⁴ Der Vf. zeichnet die Toleranz – wie Rawls⁵ – als „eine besondere Tugend der Gerechtigkeit“ (615) sowie als diskursive Tugend der praktischen Vernunft aus. Im Zentrum steht die Frage nach rechtfertigenden Gründen für bestimmte Handlungsfreiräume bzw. Freiheitsbeschränkungen (589), das heißt: Die Normen, die für Freiräume bzw. für deren Beschränkungen gelten, müssen teilbar und objektiv sein in dem Sinne, dass sie niemand vernünftigerweise zurückweisen kann (593, Anm. 5)⁶ – und zwar im Rahmen eines diskursiven Prozesses, dessen Adressaten die moralisch Betroffenen sind (593). Reziprozität bedeutet, dass keine der betroffenen Parteien für sich bestimmte Rechte beanspruchen darf, die sie anderen verweigert, und dass der Diskurs (die Formulierung, Begründung und Bewertung) nicht einseitig erfolgen darf. Allgemeinheit bedeutet, dass alle Betroffenen das gleiche Recht haben, Rechtfertigungen vorzubringen bzw. einzufordern, sowie dass die Gründe von allen einsichtig sind und die Ansprüche einer jeden Person bedacht werden. Im moralischen wie politischen Kontext geht es um die Grundfragen der Gerechtigkeit, auf die sich das Rechtfertigungsprinzip richtet. Es herrscht – ganz in der Tradition Kanti-

scher Moralphilosophie – das Primat und die Autonomie der Moral. Der Andere soll – unter dem kategorischen Imperativ der Selbstzweckformel – als Wesen mit einem Recht auf Rechtfertigung geachtet werden, wofür es keiner weiteren Gründe bedarf als die seines Menschseins (597 f.)⁷ respektive die seiner Würde im Kantischen Sinne (418 ff., 693): „Entscheidend ist dabei, [...] dass der Respekt für die Autonomie der anderen Person [...] eine Achtung für die Würde des Anderen als sich moralisch selbst bestimmendes, Gründe gebendes und Gründe empfangendes Wesen darstellt, dem man *als Gleicher* gegenübersteht und gute Gründe für moralisch relevante Handlungen schuldet.“ (420) Forst gelingt es, mittels der Respekt-Konzeption der wechselseitigen und allgemeinen Rechtfertigung sowohl die Autonomie der Person als auch die besondere Identität zu verknüpfen. Dabei wird er einem ethischen Wertepluralismus und einem moralischen Universalismus zugleich gerecht. Wichtig ist die Unterscheidung zwischen Ethik und Moral (600 ff.)⁸, die Forst im Sinne der diskurs-theoretischen Unterscheidung und nach dem Vorbild des französischen Theoretikers Pierre Bayle (1647–1706), dem für die Forst'sche Konzeption wichtigsten Toleranzvertreter neben Kant, vornimmt. Bayle liefert die Grundlage der normativ-epistemologischen Begründung der Toleranz, „die auf universalen und übergeordneten Konzeptionen von Vernunft und Moral beruht“ (316) und zu einer „fairen Form der Toleranz“ (ebd.) führt. Hier finden sich auch bereits die Prämissen, die Forst später übernimmt: das Prinzip der wechselseitigen Rechtfertigung, die autonome Fähigkeit jeder Person zur moralischen Einsicht, die Endlichkeit der Vernunft, die Bereitschaft zur Selbstrelativierung⁹ und die Trennung von Glauben und Wissen (312 ff., 317, 331 ff., 614, 660). Die Basis des Prinzips der reziproken und allgemeinen Rechtfertigung sind moralische Normen, nicht ethische Werte. Anders als Vertreter einer holistischen Ethik, die die Möglichkeit einer von Werten unabhängigen Moral negieren – so etwa Ludwig Siep – aber auch anders als

³ Vgl. exemplarisch: Habermas (1996), 60.

⁴ Vgl. u. a. Forst (2002), 223.

⁵ Rawls (1975).

⁶ Forst übernimmt hier die deontologische Formulierung Scanlons (1998), 4: „which no one could reasonably reject“. Vgl. zur Objektivität der gerechtfertigten Gründe: Forst (1996), 366 f.

⁷ Vgl. Scanlon (1998), 103–106.

⁸ Vgl. auch Forst (2001).

⁹ Vgl. dazu auch Forst (1996), 365.

Vertreter einer Trennung der beiden Bereiche in Öffentliches und Privates oder Objektives und Subjektives – wie Thomas Nagel – unterscheidet Forst Ethik und Moral nicht als zwei geschiedene Kontexte, sondern interpretiert die Dichotomie nach Kantischem Vorbild (422) vielmehr als verschiedene Rechtfertigungskategorien, die in allen Kontexten des menschlichen Lebens gleichzeitig präsent sein und miteinander in Konflikt geraten können. In den Kontexten werden dabei unterschiedliche Fragen gestellt, die von den betroffenen Personen unterschiedlich beantwortet werden müssen.¹⁰ Mit dieser kategorialen Unterscheidung zwischen dem Ethischen und Moralischen präzisiert er die Toleranzdefinition Rawls' und betont, „inwiefern es eine bestimmte, *von ethischen Lehren unabhängige* Konzeption *moralisch praktischer Vernunft* ist, die *im Raum des Politischen* zur Rechtfertigung von Gerechtigkeitsprinzipien führt, welche für die politische Grundstruktur gelten und auf dem Wege der Verfassungs- und Gesetzgebung positiv-rechtliche Geltung erlangen, im Kern aber *moralische* Prinzipien sind, die eine eigenständige moralische Geltung haben.“ (617, Hervorh. im Orig.) In diesem Zusammenhang wird die auch in seinen anderen konzeptuellen Untersuchungen charakteristische Prämisse der „vernünftigen Kontextdifferenzierung“ (638) deutlich, die das Bewusstsein des Selbst über die verschiedenen Kontexte der Toleranz (ethischer, politischer und moralischer Kontext, 357 ff.) und über die „Bürden der Vernunft“ (639) sowie die Bereitschaft des Individuums, sich entsprechend zu verhalten, impliziert. Hier wird zugleich der starke Personenbegriff und das komplexe Selbstverhältnis der Person, das Forst für seine Konzeption der Toleranz voraussetzt, deutlich: Die tolerante Person besitzt die „dianoetische Fertigkeit [...] der Trennung zwischen ethischer und moralischer Wahrheit“ (660), ein reflexives Bewusstsein, die Fähigkeit zur Kontextdifferenzierung und zum autonomen praktischen Denken und Urteilen innerhalb dieser Kontexte sowie die Fähigkeit der Selbstrelativierung (666). Mit dem Tugendkatalog des „starken Selbst“ (667), das sich je nach Kontext als ethische oder moralische Person, als Rechtsperson oder als Bürger versteht (682)¹¹, begegnet Forst den kritischen Einwänden der Selbstlosigkeit, der Charakterlosigkeit sowie der Spaltung des Selbst (667 ff.) und schreibt der toleranten Person eine differenzierte praktische Identität zu, „deren Zusammenhang sich durch ein kohärentes Verhalten in verschiedenen Kontexten der Rechtfertigung herstellt, in denen sie sich verantworten kann“ (671).

Die umstrittenen Punkte dieser ansonsten ä-

Berst bemerkenswerten Abhandlung bleiben schließlich dann auch jenes hohe Personenideal sowie der allem zugrunde liegende Vernunftuniversalismus, das Ideal der moralischen, rationalen Autonomie und die Frage, warum der Respektbegriff nicht gänzlich den umstrittenen Toleranzbegriff – der mit Begriffen wie Repression, Norm und Normabweichung konnotiert ist – ablöst. Am Schluss aber ist festzuhalten, dass sowohl die komplexe historische Rekonstruktion als auch die systematische Konzeption eine wichtige Bereicherung für die Politische Philosophie, insbesondere die zeitgenössischen Anerkennungstheorien, darstellen, und dass Forsts Konzeption zum Prinzip der Rechtfertigung hier differenziert in den aktuellen Toleranzdiskurs integriert wird.

Literatur:

- Forst, R. (1996), *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a.M.
- (2001) „Ethik und Moral“ in: L. Wingert / K. Günther (Hgg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M., 344–371.
- (2002), „Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit“, in: R. Stücker / U. Steinvorth (Hgg.), *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Berlin, 215–232.
- Habermas, J. (1996), „Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral“, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M.
- Höffe, O. (2000), „Toleranz: Zur politischen Legitimation der Moderne“, in: R. Forst (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt a.M., 60–76.
- (2002), „Toleranz“, in: *Lexikon der Ethik*, München, 265–267.
- Jaspers, K. (1948), *Philosophie*, Berlin / Göttingen / Heidelberg.
- Rawls, J. (1975), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. von H. Vetter, Frankfurt a.M.
- Scanlon, T. (1998), *What We Owe To Each Other*, Cambridge, Mass.

Susanne Schmetkamp (Bonn)

¹⁰ Vgl. ebd., 367, 369.

¹¹ Vgl. ebd., 424 ff.