

## BUCHBESPRECHUNGEN

*Marcel van Ackeren, Heraklit. Vielfalt und Einheit seiner Philosophie (= Berner Reihe philosophischer Studien, 34), Bern u. a.: Peter Lang 2006, 168 S., ISBN 3-03910-815-8.*

Heraklit hat wie kaum ein anderer Denker seinen philosophischen Nachfolgern und Exegeten Rätsel aufgegeben. Sein Denken und seine Sprache wurden schon in der Antike als so „dunkel“ bzw. „rätselhaft“ empfunden, dass nur ein delischer Taucher die Tiefe seiner Gedanken ausloten könnte. Dies hat – zumindest im Falle des heutigen Interpreten – seine Hintergründe natürlich auch in der „fragmentarischen“ Überlieferung seiner Philosophie mit allen damit verbundenen textkritischen Folgekosten, aber mindestens ebenso sehr in der Sache dieses Denkens selbst. Marcel van Ackeren hat nun eine kleine, aber durchaus ambitionierte Studie vorgelegt, deren Untertitel schon seine Herangehensweise verrät: Er möchte die Philosophie Heraklits in ihrer Vielfalt zeigen, indem er verschiedene Themenkreise untersucht, um die herum sich jeweils entsprechende Fragmente gruppieren lassen; zugleich will er jedoch die diesen Themenkomplexen zu Grunde liegende Einheit des heraklitischen Denkens in den Blick bekommen, von dem aus sich seine Philosophie in toto verstehen lässt.

Nach einer Einleitung (13–26), die wesentlich der Diskussion der problematischen Quellenlage und der Exposition der Anlage der Studie dient, wendet sich van Ackeren in seinem zweiten Kapitel (27–60) der heraklitischen Kritik an Wissensansprüchen anderer zu. Diese setzt an den bloßen Meinungen der Masse an, in denen sich eine umfassende Entfremdung von der Quelle des wahren Wissens, d. h. vom Logos, artikuliert. Heraklit fasst die epistemischen Zustände des Meinens und Wissen in die Metaphorik von Schlafen und Wachen, womit die Diskreditierung des Meinens radikale Züge annimmt: Wer schläft, begibt sich in eine idiosynkratische, nur ihm zugängliche Welt (Diels/Kranz fr. 22 B 89, im Folgenden DK), und landet damit in einer kognitiven Isolation. Van Ackeren betont, dass Heraklit mit dieser Kritik nicht allein sich primär auf die Sinnlichkeit stützende Unwahrheiten im Hinblick auf einzelne Gegenstände der Außenwelt anvisiert, sondern vielmehr eine umfassende Wirklichkeitssicht aufs Korn nimmt, die zahlreiche Dimensionen involviert: Der episte-

mische Schlummer als eine dauerhafte Struktur betrifft auch die Möglichkeit einer adäquaten Selbsterkenntnis und die Maßstäbe in der Beurteilung wie auch in der Gestaltung eigener Praxis (40); neben den epistemischen stehen damit auch immer praktische Belange im Horizont dieser Kritik Heraklits. Diese macht sich nun nicht nur am somnambulen Wirklichkeitsverhältnis der Masse fest, sondern auch an dessen Quellen, d. h. an den „Autoritäten“, auf deren Urteil die Masse vertraut. In dieser Linie interpretiert van Ackeren die teilweise beißende heraklitisches Kritik an Sängern und Dichtern als eine „Traditionskritik“, die nicht zuletzt die ungeprüfte Übernahme der Meinungen anderer anvisiert (43–51). Ganz in diesen Sinne fordert Heraklit selbst die Menschen auf, nicht auf ihn persönlich, sondern auf den Logos zu hören (DK 22 B 50). Doch nicht jede Form der Suche führt zum Logos, wie seine Grundsatzkritik an den Forschungen des Pythagoras belegt: Diese schöpfe ihr Wissen nicht aus sich selbst, sondern entpuppe sich als eine auf bloßer Kompilation gegründete „Vielwisserei“ (52–60).

Diese Kritik an der Polymathie ist dabei durchaus methodischer Natur und schließt auch die unter vielen Philosophen der Antike so gepflegte Reisetätigkeit mir ihrer Fülle rein empirischer Beobachtungen ein. Denn nicht nach außen, sondern nach innen führt der heraklitisches Weg zur Erkenntnis des Logos, wie er im dritten Kapitel (61–100) rekonstruiert wird: Ausgehend von einem höchst verschieden übersetzten wie auch verstandenen Fragment (DK 22 B 101) deutet van Ackeren die Selbsterforschung als das grundlegende Moment der heraklitisches Epistemologie, so dass philosophisches Wissen letztlich immer nur autodidaktisch gewonnen werden kann. Trotzdem hat diese Selbstfindung, wie jüngst auch A. A. Long herausgestellt hat,<sup>1</sup> eben gerade keinen persönlich-subjektivistischen, sondern objektiven Charakter, insofern das Ganze der Wirklichkeit (und damit auch das Selbst) vom Logos als dem Einen und Weisen bestimmt wird. Philosophieren vollzieht

<sup>1</sup> Vgl. hierzu A. Long, „Finding Oneself in Greek Philosophy“, in: M. van Ackeren / J. Müller (Hg.), *Antike Philosophie verstehen / Understanding Ancient Philosophy*, Darmstadt 2006, 54–71, bes. 62 ff.

sich somit wesentlich in der Reflexivität des Denkens. Die Sinneswahrnehmung wird damit, wie van Ackeren herausstellt (69–80), als epistemischer Modus nicht komplett diskreditiert, kann aber für die Erkenntnis des Logos letztlich keine notwendige Bedingung (z. B. im Sinne einer protreptischen Funktion) bilden. Vielmehr gilt eine genau umgekehrte Relation: Sinnliche Wahrnehmung kann nur dann wahr und förderlich sein, wenn sie gewissermaßen „theoriegeleitet“ ist, also das durch Selbsterkenntnis erlangte Wissen vom Logos die Empirie anleitet. In diesem Sinne schlägt van Ackeren in Abgrenzung von der Methodologie der ihm vorausgehenden ionischen Naturphilosophie für Heraklit vor, „der auf den Logos gerichteten Selbsterforschung temporäre und kausale Priorität vor der sinnlichen Wahrnehmung einzuräumen“ (78). Ein solches erkenntnistheoretisches Modell basiert natürlich auf einem spezifischen Zusammenhang von Seele und Logos (vgl. 81–100), in dem erstere durch Rekurs auf den allgemeinen kosmischen Logos vernünftig ist. Van Ackeren deutet die Beziehung von seelischem und kosmischem Logos unter Miteinbeziehung des Feuers als „materialeum Aspekt“ (90, 93) dabei in stoischen Kategorien, und zwar durchaus auch in ethischem Sinne unter Bezugnahme auf die zenonische Formel des „Lebens im Einklang mit dem Logos“.

Damit sind wir bei den Grundzügen der heraklitischen Ontologie und Kosmologie angekommen, die van Ackeren unter dem Titel „Die Harmonie und Einheit der Gegensätze“ (101–127) behandelt. Das Einheitsmoment liegt hierbei in einer dynamischen Harmonie sich nicht statisch gegenüberstehender Gegensätze, sondern einander widerstrebender Elemente gleichen Ursprungs, die immer wieder zusammenkommen und sich absondern. Dieses zyklische und kontinuierliche Geschehen wird nach van Ackerens Meinung auch durch die „Flussformel“ zum Ausdruck gebracht, die er gegen den von Platon und Aristoteles geprägten Vorwurf verteidigt, damit eine relativistisch-skeptische Position zu propagieren (108 f.). Er plädiert statt dessen im Anschluss an A. Graeser für einen „weichen Heraklitismus“, der durchaus noch Identifizierungen zulässt und in dem die Flussformel einfach den Akzent darauf legt, dass die Stabilität der sinnlich wahrnehmbaren Welt letztlich eine Funktion der Bewegung ist. Der als reziproker Wandel verstandene Fluss gründet dabei im herrschenden Prinzip des Kriegs bzw. Streits. Diese ontologisch-kosmologischen Zusammenhänge haben dann auch Konsequenzen für die angemessene Form von Erkenntnis bzw. Weisheit: Eine Sache ist nur dann wirklich erkannt, wenn die an ihrer Kon-

stitution beteiligten Gegensätze richtig erfasst sind; Heraklits geflügeltes (und von Heidegger massiv vereinnahmtes) Wort von der Natur, die sich zu verbergen liebt (DK 22 B 123), hat dann den Sinn, auf die unter der sinnlichen Oberfläche verborgen wirkenden Strukturen aufmerksam zu machen, deren Erkenntnis erst eine auf Weisheit gegründete umfassende Weltsicht ermöglicht. Dass mit der Einheit der Gegensätze unauflösbar ein Moment der Relationalität verknüpft ist, führt deshalb auch nicht in eine schrankenlose Relativität, weder in epistemologischer noch in praktischer Hinsicht, wie van Ackeren in Absetzung von späteren sophistischen Thesen über die Beliebigkeit menschlicher Setzungen betont (123 f.).

Diesen und ähnlichen praktischen Aspekten, die in der Forschung meist wenig Beachtung finden, ist dann das fünfte Kapitel (129–148) gewidmet. Van Ackeren widerspricht vehement der Einschätzung, „Heraklit sei nur an einem Aufstieg von der Welt der menschlichen Praxis hin zum kosmischen Logos interessiert. Er war vielmehr der Ansicht, dass nur die Kenntnis vom kosmischen Logos, dem Einen oder Weisen, eine gelingende Praxis ermöglichen“ (130 f.). In den überlieferten Fragmenten zur Ethik und Seelenlehre sieht er grundsätzlich intellektualistische und antihedonistische Grundmotive am Werk, die jedoch nicht in einen Asketizismus einmünden (133–142). Die allgemeine Zielvorstellung ist hier ein von der Vernunft bestimmtes Leben, das auf der Basis einer umfassenden Weltsicht das wahre Gute verfolgt, anstatt scheinbare Güter zu erstreben, und dabei gegen äußere Einflüsse weitgehend immun ist. Heraklits politische Aussagen (142–148) lassen nach van Ackeren strukturell eine naturrechtliche Begründung und Fundierung staatlicher Gesetze erkennen, insofern der Logos über seine ontologische Dimension hinaus noch eine normative Dimension besitzt: „Die Physis ist Grund und Referenz aller korrekten Wirklichkeitsbeschreibungen und zugleich Fundament der menschlichen Vorschriften.“ (145) Insofern gute Gesetzgebung auf Weisheit bzw. Wissen des Logos (als allseitig bestimmender Struktur des Kosmos) beruht, lässt sich hier eventuell in nuce die Idee eines platonischen „Philosophenkönigtums“ erahnen, wie sie van Ackeren andeutet (146 f.). Das Stichwort „Platonismus“ scheint auf jeden Fall insofern gerechtfertigt zu sein, als hier eindeutig eine ontologisch-metaphysische Fundierung staatlicher Ordnung vorliegt.

In seinen abschließenden Überlegungen (149–157) konturiert van Ackeren noch einmal eindeutig den Logos als wesentliches Zentrum der Philosophie Heraklits (150: „Festzuhalten ist, dass der Lo-

gos alles bestimmt.“), sodass nur dessen Erkenntnis eine umfassende und v. a.: richtige Wirklichkeits-sicht ermöglicht. Trotz der temporalen und kausalen Vorrangigkeit dieser Erkenntnis folge jedoch daraus „keine Trennung oder gar Hierarchisierung von philosophischen Disziplinen“ (152), insofern alle Bereiche des Lebens (Denken, Sprache, Handeln, äußere Umgebung, Kosmos) eine einzige Wirklichkeit konstituieren. Damit ist auch eine strenge Dissoziation von Theorie und Praxis letztlich hinfällig.

Die Studie stellt letztlich ein Plädoyer dafür dar, das herakliteische Wort: „Weisheit ist, Wahres zu sagen und zu tun“ (DK 22 B 112) verbatim zu verstehen, sodass eine Theorie und Praxis umspannende Wirklichkeits-sicht zum Vorschein kommt. Besonders verdienstvoll und originell ist die Entwicklung dieses Modells aus der Kritik an den je nur partiell ausweisbaren Wissensansprüchen anderer sowie die Aufzeigung seiner Konsequenzen für die praktische Gestaltung des menschlichen Lebens in Ethik und Politik. Damit unterläuft (und unterminiert) van Ackeren gewissermaßen die herkömmlichen Kategorisierungen Heraklits als ontologischer Metaphysiker, Naturphilosoph, Anthropozentriker oder praktischer Denker (Gadamer) zu Gunsten eines nuancierten Gesamtbilds, in dem die verschiedenen Themenkreise seines Denkens in ihren Facetten deutlich werden, ohne dass die hinter dieser Vielheit stehende Einheit aus den Blick gerät. Über die generelle „Kompatibilität“ bestimmter Theoriestücke, die van Ackeren antizipatorisch im Blick auf spätere philosophische Schulen klassifiziert, wäre sicherlich noch einiges zu diskutieren, etwa im Blick auf das Verhältnis „stoischer“ Kosmologie und „platonischer“ Ethik. Doch dies sind schon weniger Fragen an den modernen Interpreten als an den antiken Autor.

Methodisch geglückt ist der Ansatz, Heraklit selbst möglichst oft zu Wort kommen zu lassen, also viele seiner Fragmente in geeigneter thematischer Abfolge in den einzelnen Kapiteln zu gruppieren. Dies wirkt zwar manchmal etwas repetitiv (DK 22 B 56 wird etwa auf S. 31, 42 und 43 kurz hintereinander drei Mal zitiert), aber auf diese Weise werden auch inhaltliche und terminologische Zusammenhänge äußerst transparent gemacht, und die Berührungspunkte mit dem eingangs erwähnten „dunklen“ bzw. „rätselhaften“ Stil Heraklits schwinden zunehmend: „Heraklits Sprache ist deliberativ dunkel und rätselhaft, aber er will damit nicht ausdrücken, dass es für den Menschen keine klare Erkenntnis der Wirklichkeit gibt oder dieser selbst Dunkelheit und Rätselhaftigkeit inhärent

sind. Im Gegenteil: Viele seiner Sätze sind erstaunlich luzid.“ (66)

Van Ackeren diskutiert dabei in souveräner Manier die einschlägige ältere und rezente Forschungsliteratur aus dem deutschsprachigen und dem angelsächsischen Raum, ohne sich in allzu kleinteiligen Detaildiskussionen zu verlieren. Seine Ausführungen zur Epistemologie und Metaphysik (Kap. 3–4) sind vom erfolgreichen Bemühen getragen, den in der Forschung höchst kontrovers diskutierten herakliteischen Ausführungen einen möglichst kohärenten Sinn abzugewinnen. Philosophische Probleme, wie etwa die Frage nach der grundsätzlichen Verträglichkeit der temporalen Kopräsenz von Gegensätzen in einer Sache mit der Gültigkeit von Nichtwiderspruchsprinzipien, werden dabei nicht ausgeblendet, aber in Befolgung des „principle of charity“ eher zu Gunsten Heraklits ausgelegt (113–119); hier sind natürlich gerade im Blick auf die behauptete Einheit der Gegensätze auch kritischere Lesarten möglich.<sup>2</sup> Doch trotz aller möglichen Differenzen im exegetischen Detail oder in der philosophischen Bewertung bleibt die Fruchtbarkeit des grundsätzlichen Ansatzes der Studie bestehen: Wenn Heraklit mit Weisheit einen „umfassende[n] Einblick in die Verhältnisse der Welt“<sup>3</sup> (Th. Buchheim) meint, muss man dies als Interpret in der Vielfalt davon betroffener Perspektiven ernst nehmen, ohne dabei den Blick für die Einheit des untersuchten Denkens zu verlieren. Die „vorsichtige Interpretation“ (17) van Ackerens entpuppt sich somit bei näherem Hinsehen als beherzter und gelungener Zugriff, der zu weiteren Diskussionen anregt.

Jörn Müller (Bonn)

Philippe Vallat. *Farabi et l'École d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique (= Études musulmanes 38)*. Paris: Vrin 2004, 432 S., ISBN 978-2-7116-1707-4.

Das philosophische Wirken Alfarabis (gest. 950) kann sicher als zweiter Anfang der arabischen Philosophie aufgefasst werden, wenn man den ersten Anfang bei Alkindi und seinem Zirkel ansetzt, dessen Tätigkeit in unmittelbarem Zusammenhang

<sup>2</sup> Vgl. etwa die analytisch klare Diskussion der inhärenten Probleme bei Christof Rapp, *Die Vorsokratiker*, München 1997, 79–86, auf die van Ackeren leider nicht eingeht.

<sup>3</sup> Thomas Buchheim, *Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt*, München 1994, 87.

stand mit der Übersetzungsbewegung des philosophischen Erbes der griechischen Antike in die arabische Sprache und die arabisch-islamische Kultur. Wenn Alfarabi von Avicenna und seit Avicenna dann regelmäßig als „zweiter Lehrer“ nach Aristoteles selbst bezeichnet wird, so drückt das die im Wortsinne fundamentale Bedeutung aus, die seine Philosophie für die gesamte spätere Tradition der arabischen Philosophie besessen hat, sowohl für Avicenna im Osten als auch für die andalusischen Aristoteliker. Die richtige Lektüre von Alfarabis philosophischem Werk ist daher unabdingbar für unser Verständnis der arabischen Philosophie in ihrer Gänze. Erstaunlich ist daher die geringe Zahl der Versuche, eine umfassende Deutung der Philosophie Alfarabis zu geben oder auch nur bestimmte Teilbereiche einer ausführlichen Analyse zu unterziehen, die über die Lektüre eines einzelnen oder einiger weniger Texte hinausgeht. Umso begrüßenswerter ist deshalb das von Philippe Vallat vorgelegte Buch, das nicht weniger versucht als eine Neubegründung des Studiums von Alfarabis Philosophie, die alte, verfehltene Sichtweisen und hermeneutische Voreinstellungen aufbrechen und eine zusammenhängende Interpretation von Alfarabis Logik, Erkenntnistheorie, Metaphysik und Politik leisten soll.

Das in neun Kapitel aufgeteilte Buch gliedert sich in drei thematische Teile, deren erster unter dem Titel „Farabi entre Platon et Aristote“ eine grundsätzliche Positionsbestimmung vornimmt und in Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Interpretationsansätzen einen Rahmen für die Deutung von Alfarabis Werk etabliert. Alfarabi, so die These, liest Aristoteles im Sinne der neuplatonischen Schule von Alexandria, von der er direkt beeinflusst ist. Der zweite Teil, „Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique“, widmet sich der erkenntnistheoretischen Funktion, die Alfarabi den einzelnen Disziplinen des aristotelischen Organons (unter Einschluss von Rhetorik und Poetik) zuweist. Der Autor bemüht sich hier zu zeigen, dass die Logik Alfarabis an einer neuplatonischen Epistemologie und Ontologie ausgerichtet ist. Der dritte Teil, „L'Organon mimétique“, spürt dem Moment der Analogie nach, welches das Verhältnis von Politik und Religion zur Philosophie bestimmen soll; die Analogie verknüpfe die mimetische Tätigkeit von Alfarabis Philosophenherrscher mit der zuvor analysierten stufenförmigen ontologischen und epistemologischen Ordnung, insofern diese durch die Nachahmung des Höheren durch das Niedere bestimmt werde. Daraus ergibt sich ein neuplatonisches Einheitsprinzip für Alfarabis gesamte Philosophie.

Überzeugend ist ohne Zweifel die Kritik des Autors an einer Reihe moderner Interpretationen (Kapitel II), die in der einen oder anderen Weise den Blick auf Alfarabis Philosophie verstellen. Dazu gehört der von Leo Strauss aufgebrachte Generalverdacht einer esoterischen Ausdrucksweise, der dazu führt, Alfarabi gegen den Sinn der Mehrheit der Texte zu lesen und in sein Schweigen oder seine Abweichung von antiken Vorlagen verborgene Hinweise auf seine eigentliche Position hineinzudeuten (85 f.).<sup>1</sup> Dazu gehört auch die gewissermaßen entgegengesetzte Tendenz R. Walzers, nämlich Alfarabi als bloßen Reproduzenten antiker neuplatonischer Texte zu sehen, bei dem man folglich mit keinem kohärenten philosophischen Entwurf zu rechnen hätte. Dieser Ansatz, so Vallat, habe die Strauss-Schüler und insbesondere M. Mahdi und M. Galston dazu gebracht, ihre Unterscheidung einer esoterischen von einer exoterischen Bedeutungsebene auf das Verhältnis aristotelischer und neuplatonischer Elemente in Alfarabis Philosophie zu übertragen. Die neuplatonische Emanationsmetaphysik, die Alfarabi offen vertritt, werde bei ihnen als philosophisch nicht ernst zu nehmender Beschwichtigungsversuch der religiösen Einstellung gedeutet (88 ff.). Am ausführlichsten geht der Autor schließlich auf die von S. Pines in einigen Artikeln aus den achtziger Jahren vertretene These ein, die sich zum Großteil auf Zeugnisse von Ibn Bāǧǧa (?), Ibn Ṭufail und Averroes stützt, Alfarabi habe, zumindest in seinem verlorenen Kommentar zur *Nikomachischen Ethik*, die Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntnis verneint. Vallat macht Pines' unbelegte Vorannahmen sichtbar und seziiert vor allem seine Auslegung der kleinen, Ibn Bāǧǧa zugeschriebenen, *Verteidigung Alfarabis*, die Pines zu einer Bestätigung des in dieser Schrift genannten Vorwurfs umgedeutet hatte, Al-

<sup>1</sup> Die negativen Auswirkungen dieser hermeneutischen Exzesse auf die Erforschung der arabischen Philosophie insgesamt hat bereits Gutas klargemacht, vgl. D. Gutas (2002), „The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy“, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, 5–25. Was allerdings die angemessene Auslegung von Alfarabis Paraphrase der platonischen *Nomoi* angeht, die in diesem Zusammenhang eine zentrale Stellung einnimmt, so ist das letzte Wort über Quellen und Hintergründe noch nicht gesprochen. Vgl. dazu St. Harvey (2003), „Did Alfarabi Read Plato's *Laws*?“, *Medioevo* 28, 51–68.

farabi erkenne die Möglichkeit einer intellektuellen Glückseligkeit und Unsterblichkeit nicht an.<sup>2</sup>

Als hauptsächliches Gegenbild des Autors entpuppt sich bei näherem Hinsehen jedoch G. Endress mit seiner wirkmächtig vorgetragenen Einschätzung<sup>3</sup>, bei Alfarabi würde das klassische neuplatonische Modell vom göttlichen Platon und Aristoteles als logisch-wissenschaftlichem Heranführer, wie es sich eben bei Alkindi noch findet, umgekehrt. Vallat dagegen beschreibt Alfarabis Vorgehen als Neuplatonismus, der aus Mangel an platonischen Quellen mit aristotelischen Mitteln verfährt oder, wie er es pointiert ausdrückt, als „Platonismus ohne Platon“ (157). Einer der zentralen Punkte, an dem Endress Alfarabis Wende zu Aristoteles festgemacht hatte, war nun das Ablegen der platonischen Anamnesislehre, die Alkindi sich zu Eigen gemacht hatte, Alfarabi aber als bloße Metapher für die aristotelische Wissenschaftslehre der *Zweiten Analytiken* deutet.<sup>4</sup> Gegen diese Auffassung nun ist sozusagen die gesamte Argumentation Vallats aufgestellt. Liegt nämlich, nach Ausschaltung der beschriebenen Vorurteile, Alfarabis neuplatonische Position in der Metaphysik klar zu Tage, dann bedarf es nur einer an der skalären Ontologie orientierten Theorie hierarchisch organisierter Erkenntnisniveaus, die eine Wiedererinnerung reiner Formen vollziehen, um Alfarabis philosophisches Projekt insgesamt als neuplatonischen Entwurf beschreiben zu können. Dies gilt, zumal Alfarabis politische Philosophie – und darin sieht der Verfasser den Kern seiner These (vgl. 27 f., 328) – als der Versuch erscheint, die durch den philosophischen Lehrer geleitete Erkenntnis mit anderen Mitteln auch auf die Masse auszudehnen, damit diese an der philosophischen Erkenntnis und der ihr korrespondierenden Glückseligkeit teilhabe. Die Erkenntnistheorie wird so zum Angelpunkt zwischen Metaphysik, Logik und Politik.

Es ist jedoch, bei allen reichhaltig dokumentierten und mit Profit zu lesenden Ausführungen, gerade dieser entscheidende Punkt, an dem der Rezensent dem Vf. nicht Folge leisten kann. Aus seiner Sicht hat der Autor an mancher Stelle Alfarabis Schriften nach Belegen für neuplatonische Theorieelemente durchkämmt und deren Systematik dann aus den Werken antiker Autoren substituiert oder bereits vorausgesetzt. Symptomatisch dafür ist, dass Vallat Alfarabi die Kenntnis einer großen Anzahl antiker Schriften zuschreibt, deren arabische Überlieferung unzureichend oder gar nicht belegt ist.<sup>5</sup> Störend wirkt insbesondere auch, dass die vom Vf. herauspräparierte Systematik in den seltensten Fällen durch eine zusammenhängende Auslegung von längeren Texten unterfüttert

wird, gerade etwa in den Bereichen der Epistemologie und der Metaphysik. Selbstverständlich wird nicht an Interpretationen einzelner Passagen und der Herstellung zahlreicher Verknüpfungen gespart, jedoch stets in der Perspektive, irgendeine Verwandtschaft oder einen bestimmten Punkt zu beweisen, sodass der Leser letztlich keinen wirklichen Überblick erhält, der es ihm erlauben würde, den Beitrag von Vallats Interpretation zu beurteilen und dann in seinem Wert auch richtig zu schätzen. Auf der anderen Seite nimmt der Autor zu Recht für sich in Anspruch (28), als Erster dem technischen Vokabular Alfarabis die nötige Aufmerksamkeit geschenkt und damit Zusammenhänge erst sichtbar gemacht zu haben. Auch die Hinweise auf Parallelen in griechischen Texten sind natürlich sehr beachtenswert und sollten Ausgangspunkt für nähere Untersuchungen sein, die

<sup>2</sup> Hier ist allerdings zweierlei anzumerken: zum einen, dass viele der gemachten Einwände bereits 1993 von H. A. Davidson vorgetragen worden sind, und zum anderen, dass die Zuschreibung der Abhandlung an Ibn Bāǧǧa mit guten Gründen in Zweifel gezogen worden ist. Siehe: H. A. Davidson (1993), „Maimonides on Metaphysical Knowledge“, in: *Maimonidean Studies* 3, ed. A. Hyman, New York 1992–1993, 49–103, hier: 55–67. Vgl. Auch al-ʿAlawī: *Rasāʾil falsafīya li-ʿAbī Bakr bin Bāǧǧa, nuṣuṣ falsafīya ġair manšūra*, Beirut 1983, 19 – 21; 37 – 52. Im Blick auf die gesamte Diskussion des „Forschungsstandes“ wäre es wünschenswert gewesen, dass der Autor sich nicht auf die zweifellos notwendige Abgrenzung von den abgelehnten Positionen beschränkt hätte, sondern auch die unparteiischen Interpretatoren, die er durchaus mit Zustimmung zitiert, hätte zu Wort kommen lassen; dazu zählen sicherlich D. Black, J. Lameer und für Alfarabi als Metaphysiker besonders Th.-A. Druart.

<sup>3</sup> Vgl. G. Endress (1997), „L'Aristote arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître“, in: *Medioevo* 23, 1–42, hier 25–34. Der Autor grenzt sich auch durchaus explizit von Endress ab (77).

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 30 f.

<sup>5</sup> Zum Beispiel: Simplicius, *Kommentar zum Handbuch Epiktets* (58, 249); *Kommentar zu den Kategorien* (42, 357); *Kommentar zur Physik* (48, 68); Porphyrius (?), *Kommentar zum Parmenides* (68 ff.); Ammonius, *Kommentar zu den Kategorien* (348); Olympiodor, *Prolegomena* (77, Anm. 3); unbekannt Version der pseudo-aristotelischen *Theologie* (82).

dann jedoch systematischer vorgehen und einen großflächigeren Textvergleich leisten müssten. Trotz seiner nicht unerheblichen Einwände hat der Rezensent daher mit den Darlegungen des Vfs. nicht ungerne gerungen und ist zu neuem Nachdenken über die Kohärenz der Philosophie Alfarabis angeregt worden. Das folgende Resümee und die damit verbundenen Anmerkungen können, angesichts der vielen behandelten Aspekte, freilich nur eine stets zu knappe Auswahl von Punkten ansprechen.

Mit der biografischen Fragen gewidmeten Einleitung setzt der Autor den Grundton seiner folgenden Ausführungen. Zwei Punkte insbesondere bereiten die Hauptthesen des Buches vor. Zum einen soll der scholastische Charakter des weitaus größten Teils von Alfarabis Werken aufgezeigt werden; es handelte sich demnach in der Mehrheit um (autorisierte) Nachschriften seiner Schüler, welche an der philosophischen Schule studierten, die er zunächst in Bagdad und dann in Damaskus und möglicherweise Aleppo geleitet haben soll. Eine Bemerkung in seinem Kommentar zu *Peri hermeneias*, die schon der Übersetzer F. W. Zimmermann bemerkt hat<sup>6</sup>, scheint nämlich darauf hinzuweisen, dass er sich in einem mündlich erteilten Unterricht an Studenten richtet. Zum anderen geht Vallat – ohne die von den meisten Forschern zurückgewiesene These vom Verbleiben der 529 aus Athen ausgewiesenen Philosophen in Harrân<sup>7</sup> offen zu übernehmen (20) – auf Grund von eigenen Angaben Alfarabis doch vom Überleben einer neuplatonischen Schultradition in dieser Stadt aus und interpretiert seinen Aufenthalt „bei den Griechen“, von dem ein Biograf spricht, als Aufenthalt bei seinem Lehrer Yuḥannā Ibn Ḥailān in Harrân. Diesen nestorianischen Christen hatte Alfarabi in seiner kleinen Schrift *Über das Erscheinen der Philosophie* als eines der letzten Glieder in der Kette der Überlieferung der Schule von Alexandria benannt. Das Ziel des Autors, Alfarabi auch in seinem persönlichen Lernen und Lehren in die neuplatonische Schultradition einzureihen, ist klar erkennbar und er kommt denn im Verlaufe seiner Argumentation auch immer wieder auf diese biographischen Elemente zurück, um die Ergebnisse seiner inhaltlichen Analyse von Alfarabis Texten zu untermauern. Es ist daher nicht nebensächlich, darauf hinzuweisen, dass die dargestellten Schlussfolgerungen auf recht mageren Hinweisen beruhen. So ist es erstaunlich, dass der Autor zu den Ausführungen von D. Gutas<sup>8</sup>, der viele der benutzten biographischen Nachrichten mit guten Gründen für mehr oder weniger freie Erfindungen erklärt hat, nicht Stellung nimmt. Etwas undurchschaubar ist

zudem sein Umgang mit der Harrân-These, die wieder ins Spiel gebracht wird, zum Beispiel wenn Vallat im ersten Kapitel argumentiert, dass aus chronologischen Gründen die philosophischen *Prolegomena* des Neuplatonikers David nicht als Quelle von Paulus Persa<sup>9</sup> und damit mittelbar als Quelle für Alfarabis Einleitung und Einteilung der Philosophie in Frage kommen. Stattdessen sollen die Ähnlichkeiten mit Simplicius' Kommentar zu den *Kategorien* auf Alfarabis Kenntnis dieses Textes hinweisen, die nur über einen Verbleib des Atheners in Mesopotamien und die Existenz einer neuplatonischen Schule oder zumindest Bibliothek dort zu erklären sei (42).

Das erste Kapitel des Buches, „Farabi et Platon“, dient einer ersten Bestimmung der Position, von der aus laut Verfasser die Lektüre Alfarabis erfolgen muss. Es werden viele verschiedene Facetten angesprochen, welche einerseits den in der Einleitung hergestellten Kontakt zur Schulüberlieferung weiter ausloten und andererseits Alfarabis Bezugnahmen auf Platon und die platonische Philosophie charakterisieren sollen. Vallat kommt hier zu dem Ergebnis, dass Alfarabi eine nicht unbedeutende, aber doch beschränkte Kenntnis zumindest von den Dialogen *Timaos*, *Apologie*, *Parmenides*, *Phaidon* und den Büchern VI–VII der *Politeia* hatte, vor allem jedoch, dass diese Kenntnisse viel eher den Stempel einer neuplatonischen Interpretation als einer unabhängigen Platonlektüre tragen. In Einzelnachweisen für verschiedene direkte (und mögliche indirekte) Zitate und Verweise auf Platon bemüht sich der Autor zu zeigen, dass hier in den meisten Fällen Referate und Interpretationen in

<sup>6</sup> Vgl. F. W. Zimmermann: *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, translated with an introduction and notes by F. W. Zimmermann, London 1981, xxiv.

<sup>7</sup> Vgl. dazu die Rezension von C. Luna (2001), „R. Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*“, in: *Mnemosyne* 54/4, 482–500; siehe auch R. L. Fox (2005), „Harran, the Sabians and the Late Platonist ‚Movers‘“, in: *The Philosopher and Society in Late Antiquity*, Essays in honour of Peter Brown, ed. A. Smith, Swansea, 231–244.

<sup>8</sup> Dimitri Gutas (1999), „Fārābī: I. Biography“, in: *Encyclopedia Iranica*, vol. 9, New York, 208–213.

<sup>9</sup> Das war die Vermutung von Gutas, vgl. D. Gutas (1983), „Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdad“, in: *Der Islam* 60, 231–267.

neuplatonischen Texten zu Grunde liegen, welche er durch – einen leider stets nur punktuellen – Vergleich als Alfarabis Quellen zu etablieren versucht. Ein systematisch und methodisch zentrales Beispiel ist die Zurückverfolgung der Metaphysik des Einen, von der Vallat – zu Recht wie der Rezensent meint – konstatiert, dass sie sich in einer Vielzahl von Schriften Alfarabis findet und von ihm Aristoteles zugeschrieben wird. Diese Zuschreibung wäre, laut Vallat, auf die Rezeption der pseudo-aristotelischen *Theologie* zurückzuführen, die Alfarabi in einer uns unbekanntem Fassung gelesen hätte, eine Fassung welche zum Teil auf der *Parmenides*-Interpretation des Porphyrius beruhte (82). Anhand der verschiedenen Erwähnungen des Parmenides in Alfarabis Schriften, stellt Vallat nämlich eine Verbindung zwischen Alfarabis metaphysischer These, dass die Erste Ursache das einzig wahrhaft Seiende sei, und dem Porphyrius zugeschriebenen Kommentar des *Parmenides* her, der das Eine mit dem reinen Sein identifiziert.<sup>10</sup> Gegen die platonische Grundausrichtung scheint ein aus drei Schriften – *Erlangung der Glückseligkeit* (*Tahşil al-sââda*), *Philosophie Platons*, *Philosophie des Aristoteles* – bestehendes Werk Alfarabis zu sprechen, da die im mittleren Teil vorgenommene knappe Beschreibungen der platonischen Dialoge die Philosophie Platons zur Vorbereitung und Vorübung für die aristotelische zu machen und so die neuplatonische Leseordnung umzukehren scheint. Aber, so die Pointe, die Vallat im dritten Kapitel entwickelt, die *Philosophie des Aristoteles* ist eine neuplatonisch zugeschnittene Lektüre von Aristoteles' Werk.

Dies ist einer der geschlossensten und überzeugendsten Teile der Arbeit, in dem der Autor die grundsätzliche Struktur und Ausrichtung der *Philosophie des Aristoteles* untersucht. Er zeigt, dass Alfarabi das philosophische Projekt des Aristoteles im Ausgang vom ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* mit seiner Frage nach der eigentümlichen Tätigkeit und dem wahren Ziel des Menschen konstruiert. Dabei geht er jedoch in einer neuplatonischen Weise über Aristoteles hinaus, insofern er dieses Ziel in den Rahmen der Zielgerichtetheit des Kosmos als Ganzen einordnet und seine Erkenntnis damit von der metaphysischen Erkenntnis abhängig macht. Der Durchgang durch die aristotelischen Wissenschaften erhält somit eine psychagogische Funktion. Am Ende steht die Konjunktion mit dem aktiven Intellekt, der die Rolle eines formalen, finalen und effizienten Prinzips für die sublunare Welt hat (vgl. auch 167, 176–179). Diese Zielführung imitiert und komplettiert der Philosoph, indem er die politische Ordnung eines vollkommenen Staates schafft, der dies deshalb ist,

weil er den Menschen zur Realisierung seines Ziels – der (theoretischen) Glückseligkeit – führt. Der Autor spricht hier zu Recht von einer „Anthropo-Kosmologie“, die übrigens auch von M. Geoffroy im Vergleich mit der Position des Averroes herausgearbeitet worden ist.<sup>11</sup>

Diesen Rahmen versuchen die übrigen Kapitel des Buches auszufüllen. So zeigt der Autor zunächst (IV) anhand einiger Schriften Alfarabis zur Einführung in die Philosophie die grundlegende Funktion auf, die Alfarabi der Logik zuweist, insofern sie den Menschen in die Lage versetzt, die ihm von Natur aus bekannten ersten Begriffe zu klären, zu ordnen und zur Gewinnung wissenschaftlicher Erkenntnis zu kombinieren. Dadurch kommt dem Philosophen als Lehrer, insofern er diesen Prozess in Gang setzt und leitet, eine salvatorische Aufgabe zu, die ihre kontinuierliche Fortsetzung in seiner politischen Berufung findet.<sup>12</sup> Damit gewinnt das aristotelische Organon eine besondere Bedeutung. Anknüpfend an die Untersuchungen von D. Gutas hebt Vallat hervor, dass Alfarabis Einbeziehung von Rhetorik und Poetik in das Organon und die Rede von entsprechenden rhetorischen und poetischen Syllogismen an eine bestimmte neuplatonische Tradition anknüpft, wie sie sich etwa bei Elias und David findet. Neu ist jedoch die Parallelisierung der Schriften des Organons mit dem platonischen Höhlengleichnis, wie Alfarabi sie in seiner *Didascalía in Rhetoricam Aristotelis* herstellt. Die Bewegung von den Kategorien zu den *Zweiten Analytiken* erfüllt demnach die Funktion des Aufstiegs aus der Höhle zu wissenschaftlicher Erkenntnis, während insbesondere *Rhetorik*, *Sophistische Widerlegungen* und *Poetik* die Rückkehr in die Höhle zum Zweck der Erziehung der Masse darstellen. Dieser bestechende Ansatz bildet einen der Angelpunkte von Vallats gesamter Interpretation, seine erkenntnistheoretische Verwertung geht jedoch nicht auf. Dies zeigt sich sogleich an der Funktion der *Topik*, welcher der Autor besondere Aufmerksamkeit schenkt und für die er auf Grund einer (nur

<sup>10</sup> Vgl. Pierre Hadot (1961), „Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide“, in: *Revue des études grecques* 74, 410–438.

<sup>11</sup> Vgl. Averroës, *La béatitude de l'âme*, éd., trad. et études par M. Geoffroy et C. Steel, Paris 2001, 36–42.

<sup>12</sup> Der Artikel 2 dieses vierten Kapitels trägt übrigens einen falschen Titel. Die Bezeichnung „Le but de chacun des traités de l'*Organon* et la place des *Topiques*“ (172) beschreibt vielmehr den Inhalt des folgenden Kapitels.

einmal belegten) Einreihung zwischen den beiden *Analytiken* eine naturphilosophische Funktion konstruiert: Da die in der *Topik* behandelten dialektischen Syllogismen nach der klassischen Beschreibung mehr wahr als falsch sind, sollen sie das epistemologisch adäquate Werkzeug für die Erkenntnis der Natur sein, in der es anders als in der Metaphysik (und dem Beweis) keine absolute Notwendigkeit gibt. Ohne diese Argumentation hier im Einzelnen widerlegen zu können, weist der Rezensent nur darauf hin, dass mehrere angebliche Belege nicht genug kontextualisiert worden sind. Das Wunschdenken, das hier am Werk ist, offenbart sich am besten in der Bemerkung, Alfarabi spreche niemals „mit solcher Überzeugung“ von Beweisen, wie in Bezug auf die neuplatonische Metaphysik, die er Aristoteles zuschreibe (191).

Mit dem sechsten Kapitel kommt man zum durch den Untertitel des Buches beschriebenen Kernthema: von den Erkenntnisprinzipien zur politischen Philosophie. In Ausfüllung des beschriebenen pädagogischen Programms der Philosophie geht es dabei um die Aufklärung des Ursprungs und der Beschaffenheit der ersten Begriffe, sowie um die Methode ihrer Läuterung. Die vorgetragene Analyse zeigt hier eine Verschmelzung aristotelischer, stoischer und neuplatonischer Theorieelemente auf. Die ersten Begriffe sind die Kategorien und die unter sie fallenden Begriffe, mit denen der gesunde Mensch von Natur (*fiṭra*, ein Begriff, welcher die stoische Konzeption der Natur mit der kosmo-noetischen Rolle des aktiven Intellekts bei der Entstehung verknüpft) aus begabt ist, die er jedoch zunächst in Form philosophisch ungeklärter Vorannahmen (*bādī al-rāʾy*, Verknüpfung der stoischen Konzepte der Prolepsis und der Prohairesis) besitzt, deren eigentliche Form durch Wiedererinnerung in Form von logisch-philosophischer Klärung wiederhergestellt werden muss. Diese Theorie soll getragen werden von der Übernahme der neuplatonischen Idee vom dreifachen Status der Universalien, wobei diese in ihrer ontologisch primären Form (im Modus der Ununterschiedenheit) im aktiven Intellekt beziehungsweise in Gott angesiedelt sind. Dieses Erkenntnisniveau könne, wie Vallat aus Aussagen Alfarabis über die Äquivalenz unserer Begriffe in Bezug auf das erste Prinzip und die übrigen Seienden schließt, nur durch einen epistemischen „Sprung“ (*haḡama ʿalā*) erreicht werden, welcher der plotinischen *prosbolē* verwandt sei. Die detailreichen und sorgfältig gearbeiteten Ausführungen haben einen entscheidenden Mangel: Sie zeigen nur ein Gesicht Alfarabis und gehen auf seine Erkenntnistheorie im engeren Sinne, wie sie sich nicht nur im *Muster-*

*staat*, sondern auch im Traktat *De intellectu* findet, nicht ein. Hier hat aber M. Geoffroy gezeigt, dass Alfarabi in *De intellectu* – obgleich auf neuplatonischen Umwegen – „eines der Grundprinzipien der Philosophie des Aristoteles, den Empirismus der Erkenntnis“ „in den Horizont der arabischen Philosophie zurückgeführt“ hat.<sup>13</sup> Bedenkenswert ist weiterhin die durchaus richtige Beobachtung von E. Booth, dass bei Alfarabi die verstreuten Hinweise auf einen dreifachen Status der Universalien einem handfesten Hylemorphismus gegenüberstehen.<sup>14</sup>

Die Theorie der philosophischen Läuterung angeborener Ideen wird vom Autor in Kapitel VII weiter verfolgt, indem er sie mit der Zeichentheorie verbindet, welche von den alexandrinischen Autoren zur Bestimmung des Ziels und Gegenstandsbereiches (*skopos*) der aristotelischen *Kategorien* benutzt wurde. Vallat führt hier Simplicius und Porphyrius nicht nur als Zeugen an, sondern konstruiert Alfarabis Theorie auf der Grundlage ihrer Position, weshalb es genügen mag, auf die entsprechende Literatur zu diesen Autoren zu verweisen.<sup>15</sup> Der neuplatonischen Ontologie korrespondiert hier eine Zeichentheorie, die auf einem analogen Verhältnis zwischen Worten, abstrahierten Begriffen in der Seele und den Sachen selbst, also den Ideen, beruht. Alfarabi soll in seinem *Buch der Lettern* (*Kitāb al-hurūf*) in Übernahme des damit verbundenen Konzepts der doppelten Spracheinsetzung und mit seiner Unterscheidung erster und zweiter Intelligibilia dann eine Theorie der Wiedererinnerung beschrieben haben. Dabei erfüllen die sekundären Intelligibilia, die von der Wahrnehmung unabhängig sind, die bereits beschriebene Klärfunktion der Logik und bewirken damit angeblich auch für die primären Intelligibilia eine Loslösung von ihrer sprachlichen und sensuellen Vermittlung und den Aufstieg zu ihrer transzen-

<sup>13</sup> M. Geoffroy (2002), „La tradition arabe du *Peri nou* d’Alexandre d’Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l’intellect“, in: C. D’Ancona / G. Serra (Hgg.), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Padua 2002, 191–231, hier 231.

<sup>14</sup> Vgl. E. Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge 1983, 100 f.

<sup>15</sup> P. Hoffmann (1987), „Catégories et langage selon Simplicius – la question du ‚Skopos‘ du traité aristotélicien des ‚Catégories‘“, in: I. Hadot, *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie ...*, Berlin 1987, 61–90.



denen Wirklichkeit (im aktiven Intellekt). Der Rezensent kann dieser schon methodisch fragwürdigen Argumentation in kaum einem Punkt beipflichten, zumal die Belegstellen aus Alfarabis Werk häufig in ihrem Sinn verkehrt werden. So ist es – um nur ein einziges Beispiel herauszugreifen – im *Buch der Lettern* ganz deutlich, dass die sekundären Intelligibilia bloße Gedankendinge sind, die den primären nur als „begleitende Eigenschaften“ zukommen „insofern sie in der Seele sind“ (*lahīqu-hā min ḥaitu hiya fi l-nafs lawāhiq*).<sup>16</sup>

Die Ausführungen im dritten Teil des Buches (VIII–IX) beruhen ihrerseits auf der weiteren Analyse des genannten analogischen Bezeichnungsverhältnisses und seiner metaphysischen und politischen Auswertung. Es soll sich bei diesem Verhältnis nämlich eben nicht um eine viertermige (aristotelische) Analogie, also einen bloßen Vergleich zweier Verhältnisse handeln, sondern um eine dreitermige und also kontinuierliche (platonische) Analogie, wobei über Sprache und Begriffe eine schrittweise Annäherung an das wahrhaft Seiende stattfindet. Es handelte sich demnach um drei ontologische Sphären, die zueinander in einer Nachahmungs-, beziehungsweise Teilhaberrelation stünden. Wenn Alfarabi im *Buch der Lettern* eine Anpassung der Sprache an den Begriff und die Erhaltung oder Wiederherstellung einer Ähnlichkeit fordert, wird die psychagogische Funktion der Spracheinsetzung deutlich. Insofern Alfarabi diese Einsetzung auf menschliche Urheber zurückführt, deren ursprünglich richtige Erfassung dieses Ähnlichkeitsverhältnisses durch ein gesundes *bādī al-raʿy* (s. o.) die Angemessenheit der Sprache garantiert, überträgt er den mit einer solchen philosophischen Natur Begabten die Schaffung eines sprachlichen Kontextes, welcher dem Erwerb philosophischer Erkenntnisse nicht nur zuträglich ist (indem er ein fehlerhaftes *bādī al-raʿy* korrigiert), sondern ihn geradezu konditioniert.

Diese Erziehungstätigkeit setzt sich in der im letzten Kapitel (IX) betrachteten religiös-politischen Tätigkeit des Philosophen fort, die in der poetischen, respektive rhetorischen Imitation philosophischer Wahrheiten besteht. Die Verwendung poetischer Bilder und poetischer und rhetorischer Syllogismen wiederholt dabei die ontologische Abbild- und Teilhaberbeziehung in der Sphäre des Politischen. So wäre Alfarabis berühmte Beschreibung der Religion als Abbild der Philosophie und die Teilhabe der Masse an der Glückseligkeit der Philosophen im vollkommenen Staat denn auch keine fromme Lüge, sondern würde die tatsächliche abgestufte Ontologie widerspiegeln, welche Erkenntnistheorie und Politik zugrunde liegt.

Den ontologischen Aspekt der Analogie fasst Vallat in einem recht umfangreichen Anhang, „L'Analogie de l'être“, nochmals zusammen und verstärkt ihn mit zusätzlichen Argumenten. Seine These lautet, Alfarabi sei der Urheber des metaphysischen Modells der Seinsanalogie. J.-F. Courtine, der Vallats Buch in diesem Zusammenhang bereits sehr positiv bewertet hat, ist hier ohne Frage besser in der Lage als der Rezensent, den Kern der Ausführungen zu resümieren: „Philippe Vallat [...] trägt eine große Anzahl von neuen Elementen bei, die das, was wir, um es einfach zu machen, den ‚Ursprung der Sinnverkehrung‘ nennen – das heißt die Überlagerung der Homonyme *pros hen kai aph' henos* und der Homonyme *kat' analogian* – wohl zeitlich früher verorten.“<sup>17</sup> Der Rezensent gesteht, dass ihm viele Aspekte der Herleitung undeutlich geblieben sind und dass er, angesichts des Umfangs des Autors mit einigen Textstellen, nicht sicher ist, dass die Verknüpfung der im Kontext der Logik vorgenommenen Unterscheidung verschiedener Homonymietypen mit den Aussagen zum Seinsbegriff an anderen Stellen ganz die ihnen zugeschriebene Tragweite hat. Besonders erscheint es aber fraglich, ob die Analogie über die transkategoriematischen Begriffe hinaus eine allgemeine erkenntnistheoretische Bedeutung entfaltet. Um dies nur mit einem Beispiel anzudeuten, sei auf die Auslegung eines Passus aus Alfarabis *Großem Buch der Musik* verwiesen (352 f., 360 f.). Alfarabi spricht davon, dass die Seele, der Intellekt, die erste Materie und die abgetrennten Seienden, nicht mittels der Sinneswahrnehmung eines ihrer partikulären Subjekte erfasst werden können, sondern nur „auf dem Weg der Analogie“. Der Rezensent sieht darin keinen epistemischen Aufstieg zu einem ontologisch und epistemologisch herausgehobenen Niveau, sondern – wie das Beispiel der ersten Materie zeigt – die Methode der Erschließung von Grenzbegriffen; in diesem Sinne spricht nämlich bereits Aristoteles in der *Physik* von der Erkenntnis der Materie per Analogie.<sup>18</sup>

David Wirmer (Köln)

<sup>16</sup> *Alfarabi's Book of Letters (Kitāb al-hurūf), Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Arabic Text, edited with introduction and notes by Muhsin Mahdi, Beirut 1969, 64, 9 ff.

<sup>17</sup> J.-F. Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Paris 2005, 256.

<sup>18</sup> Vgl. Aristoteles, *Physik* I. 7, 191a 7 f.: „Die zugrundeliegende Natur nun wird durch Analogie erkennbar [*epistêtê kat' analogian*].“

Berthold Wald, *Substantialität und Personalität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter*, Paderborn: mentis 2005, 202 S., ISBN 3-89785-170-9.

Die hier vorgelegte Publikation ist die leicht überarbeitete Fassung der an der Universität Münster, FB Geschichte/Philosophie eingereichte Habilitationsschrift des Verfassers. Intendiert ist ausdrücklich nicht eine umfassende Darstellung der Thematik in Antike und Mittelalter, sondern die Inblicknahme der aus heutiger Sicht aktuellen Theorien der Person. Selbstbewusstsein, Identität und Relationalität sind die Konstitutiva des modernen Personverständnisses, die als Leitlinie der Analyse dienen. Das Ziel dieser Studie sei es, die modernitätstypischen Verengungen des Horizontes aufzudecken (11). Im ersten Teil („Unterwegs zu einer Philosophie der Person“) sei zu zeigen, inwiefern das Vorverständnis von Personalität, das die Antike bereitgestellt hat, die Aporien des neuzeitlichen Personbegriffs vermeidet und gleichzeitig die genannten Konstitutiva bereitstellt. Im zweiten Teil („Philosophie der Person im Anschluss an Boethius“) geht es unter dem Stichwort Substantialität darum, wie sich unter dem Einfluss der christologischen und trinitätstheologischen Personsspekulation des Mittelalters die Entwicklung von der aristotelischen Vorlage entfernte, ohne sie aufzugeben.

Unter der Überschrift „Philosophie der Person und Ontologie“ steht der erste Abschnitt (15–32). Wald charakterisiert das moderne Missverstehen der aristotelischen Substanzmetaphysik, das einen Widerspruch zwischen Substantialität und Personalität aufbaue. Exemplarisch hierfür steht Heideggers existentialphilosophische Auffassung vom Selbstsein der Person, die sich jeder substantialontologischen Definition entziehe (19). Ein zweites modernes Projekt ist der Versuch einer „Philosophie der Person“, die weder den Anspruch hat, den Begriff aus einem einheitlichen Prinzip der Weltdeutung noch aus der Eigenkategorialität der Person herzuleiten. Als Voraussetzung könne jedoch auch hier nicht auf eine Ontologie verzichtet werden. Dieses Problem zeichne sich bereits bei Kant ab, für den es „kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinung geben“ könne (21). Der dritte Problemkreis der Verstehenshindernisse hat John Locke als Gewährsmann. Das Sein der Person bestehe in deren Bewusstheit, was zur Folge hat: Der Personbegriff werde zum einen enger gefasst als der substanztontologische, weil das Menschsein nicht schon das Personsein impliziert. Zum anderen sei der Begriff aber weiter gefasst, weil auch Tiere oder intelligente Maschinen als Per-

sonen angesehen werden könnten. Diese Auslegung des Lockeschen Personbegriffs werde von Peter Singer vertreten. (26) Im vierten Problemkreis geht es dann um Singer. Dieser habe „die substanztontologische Deutung menschlicher Personalität als Derivat christlicher Theologie und nicht als eine ontologische begründete Alternative kritisiert.“ (28) Singer gehe dabei von der Voraussetzungslosigkeit vorchristlichen Vernunftgebrauchs aus. Wald zeigt auf, wie wenig diese These bei genauerer Einsicht in das aristotelische Werk historisch haltbar ist. Die Extension des Personbegriffs könne letztlich überhaupt nicht durch sozialhistorische Fakten entschieden werden, sondern bedürfe einer ontologischen Grundlage (31).

Nach diesem Aufriss der Aporien neuzeitlicher Persondiskussion wendet der Autor sich im zweiten Abschnitt dem antiken Vorverständnis von Personalität zu, wie es vor Aristoteles entwickelt wurde (33–50). Es geht ihm darum, die Festlegung auf die Perspektive der Moderne insofern zu hinterfragen, als die konstitutiven Personenmerkmale Relationalität, Selbstreflexion und Identität als immer schon bestimmend für das menschliche Selbstverständnis im Kulturraum der europäischen Philosophie ausgewiesen werden. Schon die Selbstwahrnehmung des antiken Menschen zur Zeit Homers zeige die Person in einem gesellschaftlich verfassten Kontext. Auch bei Platon werde, wie die Aufforderung „erkenne dich selbst“ zeige, die Aufmerksamkeit von einer absolut gesetzten Selbstreflexivität zu dem gelenkt, was in praktischer Hinsicht unbedingt zu wissen wäre. Über den Erweis der Unvergänglichkeit der Seele und ihrer Bezogenheit auf die Ewigkeit der Ideen wird andererseits deutlich, dass Identität nur der Seele und nicht dem ganzen menschlichen Individuum zukomme. Und gerade hier tut sich der Widerspruch auf zwischen der Allgemeinheit der Seele als der Ideenwelt zugehörig und ihrer Funktion als Prinzip von Individualität und Identität: „Die cartesianische *res cogitans* steht ebenso in der Nachfolge Platons wie die Reduktion der Person auf das ‚denkende Selbst‘.“ So endet die Entfaltung des Vorverständnisses (50).

Im dritten Abschnitt des ersten Teils folgt „Das Sein der Person im Anschluss an Aristoteles“ (51–101). Wald entwickelt seine Thesen anhand der einschlägigen aristotelischen Werke. Aristoteles komme das Verdienst zu, formal das Instrumentarium für die Definition bereitgestellt zu haben. Zudem habe er mit der Bestimmung des Menschen als *animal rationale* die Grundlage für die spätere Definition des Personbegriffs geschaffen. Entscheidend ist für die weitere Untersuchung die Bestimmung

des Menschen als *zoon politikon*. Als *zoon logon echon* müsse der Mensch das Leben in Gemeinschaft sinnvoll, und nicht nur naturhaft, vollziehen. Entgegen der subjektiv-individualistischen Perspektive der Neuzeit behauptet Aristoteles noch die ontologische Priorität der Gemeinschaft vor dem Individuum. Sprechen ist dabei „Teilhabe am gemeinsamen Logos.“ (62) Analog ist auch die Ausbildung sittlicher Urteilskompetenz an die soziale Partizipation gebunden. Die Ziele des Strebens müssten in der emotionalen und volitiven Struktur der Person verankert sein. Die Richtigkeit der Vernunft und des Begehrens seien nicht von Natur gegeben, könnten nicht aus der „(Selbst)Aufklärung“ des Handelnden gewonnen werden. Vielmehr würden sich die Ziele des Handelnden durch Erziehung herausbilden, „das heißt aber in Folge einer Vernunft, die nicht die eigene ist.“ (64) Damit sei die konstitutive Funktion der Relationalität des *zoon politikon* erwiesen.

Das Problem der Identität wird am Begriff der Seele entwickelt. Das Werden der Substanz (*ousia*) ist entscheidend für Personsein; diese *ousia* ist die Seele als Funktionsprinzip des Leibes. Das spezifische Vermögen der Erkenntnisbeziehung bestimmt dabei den Menschen *ganz* (74). Die Realität der Person ist eindeutig ontologisch bestimmt; das Selbstbewusstsein könne lediglich Erkenntnis Kriterium nicht aber Grund der Existenz sein (78). Hierin unterscheide sich Aristoteles vom neuzeitlichen Person-Verständnis, mit dem er nun etwas unvermittelt konfrontiert wird. Wenn Hume den Substanzbegriff als ‚uneinsichtige Chimäre‘ abgetan habe, so treffe dieser Angriff ebenso den Subjektbegriff der neuzeitlichen Reflexionsphilosophie wie den einseitig vom Selbstbewusstsein her konzipierten Personbegriff. Hier wird nun wiederum eine neue Folie für die Aristoteles-Interpretation aufgebaut: Peter Frederick Strawson als Vertreter einer Position, die die Defizite des Subjektbegriffs bei Descartes und Locke überwunden habe, „aber noch keines [d. i. kein Subjekt, M. B.] im Sinne von Aristoteles“ erreicht habe (80). Der logische Vorrang des Begriffs der Person bleibe ontologisch unbestimmt; sein Ansatz sei letztlich ein halbherziger Aristotelismus. Als Vertreter des Reduktionismus wird Derek Parfit angeführt. Person als Subjekt von Erfahrung sei hier nicht von ‚brain and body‘ und den daran anknüpfenden physikalischen und mentalen Ereignissen zu trennen. Identität lasse sich nur als Relation zwischen einzelnen Phasen verstehen (82). Nach der Benennung dieser im Hinblick auf ein angemessenes Verständnis der Person defizitären Entwürfe wendet sich Wald wiederum dem Aristoteles-Referat zu, um bei ihm die Lösung

zu finden. Die unter prädikationstheoretischem Aspekt in der *Kategorienschrift* entwickelte Differenzierung von Substanz und Akzidenz müsse, wenn eine sinnvolle Zuschreibung möglich sein soll, in der Ontologie neu gelesen werden. Die Sackgasse der rein prädikationstheoretischen Bestimmung der Substanz wird diesmal an Willard van Orman Quine aufgezeigt (88). ‚Mensch‘ aber sei nach Aristoteles mehr als nur der materielle Kern, er bezeichne das Ganze: „Mit dem Wesen des Menschen kann darum nur die in der spezifischen Differenz zu anderen Lebewesen bezeichnete *energeia* seiner Vernunftnatur gemeint sein, die sein ganzes Wirklichsein als Mensch bestimmt.“ (96) So könne der Mensch nur „Natur und Person zugleich“ sein, wie es die Definition des Boethius als grundlegend für die mittelalterliche Rezeption aufgreift (100). Hiermit leitet Wald über zum zweiten Hauptteil seiner Arbeit, der „Philosophie der Person im Anschluss an Boethius“. Nach einer kurzen Skizze der terminologischen Entwicklung des Personbegriffs bei den Kirchenvätern (105–108), wird gezeigt, wie Boethius die Grenzen sprachlicher Konventionen und die damit einhergehenden Probleme im Rückgriff auf aristotelische Philosophie überwindet. Der weitreichende Erfolg des boethianischen Ansatzes sei darauf zurückzuführen, dass er seine Aufmerksamkeit auf die Gründe des Scheiterns der theologischen Rede richtete. Der theologische Irrtum könne nur philosophisch begründet sein. Wald resümiert: „Die philosophische Theorie der Person ist keine Erfindung der (christlichen) Philosophie, sondern ein Weg, diesem Wissen um die Sonderstellung und die Eigenart des einzelnen Vernunftwesens zu mehr Klarheit zu verhelfen.“ (116) Anschließend werden zwei mittelalterliche Ansätze referiert, die den Versuch unternähmen, den Personbegriff aus dem anthropologisch-christologischen Kontext zu lösen und im Kontext der Trinitätstheologie zu präzisieren. Richard von St. Viktor und Bonaventura (117–132). Der letzte und ausführlichste Abschnitt des zweiten Teils ist nun der „Ontologie der Person bei Thomas von Aquin“ gewidmet (133–181). Die einzelnen Lehrstücke werden ausführlich anhand der Texte erarbeitet, wobei jeweils die Rückbindung an die aristotelische Vorlage erfolgt. Wald betont mehrfach, dass es die theologische Spekulation sei, die die philosophische Klärung evoziere. Die Einheit von Mensch und Person wird vor dem Hintergrund der christologischen Zwei-Naturen-Lehre dargestellt. Abzulehnen sei dabei ein „Aufbau der Person“ im Sinne einer schichtweisen Zusammensetzung (150). Verdeutlicht wird dies anhand des Verständnisses von Abstraktion und Separation,

wie Thomas es im Kommentar *Super Boethium De Trinitate* entwickelt: „Die Unterscheidung von Separation und Abstraktion besagt also, dass ‚Zusammensetzung‘ der Person bei Thomas nicht als quidditativ aufgebaute Struktureinheit formal eigenständiger Sachgehalte zu verstehen ist.“ (158) Das Einzigartige an der thomanischen Auffassung sei es nun, dass er die Formen als Seinsprinzipien verstehe, die durch ein gemeinsames Sein verbunden sind; im *esse commune* kommen alle Formen überein. Thomas übernimmt das aristotelische Konzept, nach dem in der *anima rationalis* die verschiedenen Lebensfunktionen integral enthalten sind. Dieser Seinsakt, die Seele, erweist sich schließlich als Individuationsprinzip. Den Abschluss bildet eine Betrachtung der Würde der Person. Thomas verstehe darunter die „Selbstzwecklichkeit der Person aufgrund ihrer rationalen Natur“ (176). Ausdruck dieser Würde ist das Handeln der Person. Ontologisch sei diese Würde somit unverlierbar, auch wenn sie moralisch verfehlt werden könne. Das Selbstverhältnis der Vernunft ist schließlich der Kern der Unmittelbarkeit der Person und Grund der moralischen Würde. Hier endet der Überblick.

Abgeschlossen wird der Band mit Verzeichnissen und Register. Das Quellen- und Abkürzungsverzeichnis listet antike, mittelalterliche und neuzeitliche Autoren mit den zitierten Ausgaben (183–186). Es folgt das Literaturverzeichnis (187–198). Im Personenregister sind die Autoren der untersuchten Quellen wie die der Sekundärliteratur gemeinsam genannt (199–202).

Schauen wir auf das Ganze, so fällt auf, dass die Positionen moderner Philosophie jeweils nur mit wenigen Strichen skizziert werden, um deren Ungenügen herauszustellen, während Aristoteles und Thomas als die Vertreter für Antike und Mittelalter detailliert analysiert werden – ohne dass dabei die Grenzen dieser Ansätze, zumal für modernes Denken, deutlich gemacht würden. Während im ersten Teil bei der Darstellung des aristotelischen Ansatzes punktuell Verbindungslinien zur modernen Fragestellung aufgezeigt werden, entfällt dies im zweiten Teil ganz. Die Reflexion des boethianischen Personbegriffs bleibt auf die mittelalterliche Perspektive beschränkt. Die Rückbindung an die Ausgangsfrage, eine genaue Verortung von Selbstbewusstsein, Identität und Relationalität, bleibt aus.

Nun würde der Leser sich eine Zusammenfassung der Ergebnisse oder ein Nachwort mit dem systematischen Ertrag der Studie wünschen, die aber zwischen dem Ende des zweiten Teils und den Registern nicht zu finden ist. So können wir nur

mutmaßen, dass der Autor das von ihm in der Einleitung benannte Ziel erreicht sieht: modernitätstypische Verengungen des Personverständnisses durch Rückgriff auf antike und mittelalterliche Substanzontologie überwunden zu haben. Inwiefern diese wenig originellen Impulse von der modernen Diskussion um Personalität aufgegriffen werden, mag der Rezeption dieser Studie überlassen bleiben.

Maria Burger (Bonn)

Tobias Hoffmann / Jörn Müller / Matthias Perkams (Hgg.), *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie. The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy (= Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Biblioteca 8)*, Leuven/Paris/Dudley: Peeters 2006, 377 S., ISBN 90-429-1779-2.

Das Problem der Willensschwäche (griech. *akrasia*, lat. *incontinentia*), also des Handelns wider besseres Wissen, gehört zu den klassischen philosophischen Themen, die seit der Antike kontrovers diskutiert werden. Im heutigen philosophischen Allgemeinbewusstsein sind dabei vor allem zwei Positionen bekannt: Der ethische Intellektualismus der Antike, der davon ausgeht, dass niemand wissentlich das Böse tun könne, und der Willensschwäche demnach auf Unwissenheit oder mangelndes Wissen zurückführt, sowie die Wiederentdeckung des Problems in den 60er/70er Jahren des 20. Jahrhunderts, vor allem im handlungstheoretischen Ansatz Donald Davidsons. Die dazwischen liegende Periode, zu der das Mittelalter (im wahrsten Sinne des Wortes!) zählt, scheint dem philosophischen Interesse entzogen – den Grund vermuten die Herausgeber in ihrer Einleitung, von der an späterer Stelle noch die Rede sein wird, darin, dass die seit der Spätantike einsetzende Einführung eines autonomen Willenskonzeptes der Willensschwäche die philosophische Pointe nimmt, insofern mittels eines Konzeptes vom Willen als autonomes Deziisionsvermögen ein Handeln gegen die eigene rationale Einsicht kein wirkliches Problem mehr darstellt (14). In Konsequenz dessen sei eine eigene Erforschung der mittelalterlichen Positionen zur Willensschwäche als unfruchtbar angesehen worden. Eine solche Begründung setzt meines Erachtens allerdings bereits eine gute Kenntnis des mittelalterlichen Willensbegriffs voraus, die eigentlich zu einem anderen Ergebnis kommen müsste! Doch wie dem auch sei: Die enge Verbindung zum Willensbegriff ist aus der mittelalterlichen Akrasie-Diskussion in der Tat nicht weg-

zudenken, ohne dass jedoch die philosophische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Willensschwäche sich dadurch in irgendeiner Weise als überflüssig erweise.

Gerade in Anbetracht der immer noch allerorts florierenden These von der Unfreiheit unseres Willens scheint es heute um so dringlicher, die von der aktuellen Diskussion in einem erstaunlichen Maße unberücksichtigte historische Dimension dieses Problemfeldes aus systematischem Interesse heraus zur Kenntnis zu nehmen. Dieser Forschungslücke ist der vorliegende Band, der aus einer von den Herausgebern organisierten Tagung, die im Sommer 2004 in Jena stattfand, hervorgegangen ist und vierzehn Beiträge (acht deutsch-, fünf englisch- und einen französischsprachigen) vereint, gewidmet. Das Spektrum reicht von Augustinus bis zur Reformation. Neben allseits bekannten philosophischen Größen wie Anselm von Canterbury (Bernhard Goebel), Petrus Abaelardus (Jörn Müller), Albertus Magnus (Martin J. Tracey), Thomas von Aquin (Tobias Hoffmann), Johannes Duns Scotus (Timothy B. Noone) und Wilhelm von Ockham (Matthias Perkams) kommen auch die unbekannteren, aber wichtigen Positionen der christlichen Neuplatoniker (Christian Schäfer), Bernhards von Clairvaux (Christian Trottmann), der *Summa Alexandrinorum* (Alexander Fidora), der franziskanischen Philosophie (Theo Kobusch) und des Korrektoistenstreites (Alexander Brungs) zur Sprache. Den Auftakt macht eine Einleitung der Herausgeber (Tobias Hoffmann, Jörn Müller, Matthias Perkams), der ein Beitrag zum aristotelischen Verständnis der Akrasie in Buch VII der *Nikomachischen Ethik* folgt (Terence H. Irwin); der letzte Beitrag widmet sich der Renaissance und Reformation (Risto Saarinen); der Band schließt mit Bibliographie und Autorenindex.

Nun lassen Sammelbände, insbesondere Tagungsakten, obwohl sie unter einer gemeinsamen thematischen Überschrift stehen, recht oft einen systematischen roten Faden vermissen. Dass der hier zu besprechende Band nicht in dieser Gefahr steht, verdankt er seiner ausgezeichneten Einleitung (5–37), die weit über die üblich gelieferte Synopse der Beiträge hinausgeht – und selbst diese liest sich wie eine kleine historische Gesamtdarstellung. Die Herausgeber beginnen mit einer systematischen Darstellung der „philosophische[n] Herausforderung der Willensschwäche“, die „als praktisches Problem das Selbstverständnis des Menschen als eines (1) vernünftig und (2) frei beziehungsweise selbstbestimmt handelnden Wesens auf den Prüfstand [stellt]“ (6). Es folgt eine „kurze Problemgeschichte der Willensschwäche“ (7), die

die bereits genannten Diskussionen der Antike und des 20. Jahrhunderts vorstellt. Ein dritter Abschnitt ist der philosophischen Debatte im Mittelalter gewidmet. Neben der Beschreibung der Forschungslage werden die spezifisch mittelalterlichen Problemhorizonte und -kontexte benannt: Zu nennen ist die von Robert Grosseteste angefertigte erste vollständige lateinische Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* 1246/47, die dem lateinischen Mittelalter die aristotelischen Ausführungen über die Akrasie in Buch VII zur Kenntnis brachte. Die Herausgeber weisen jedoch zu Recht darauf hin, dass man daraus nicht vorschnell schließen solle, „(1) dass vor 1250 aufgrund des Fehlens von Buch VII das Problem der Willensschwäche nicht wahrgenommen worden sei und (2) dass ab 1250 die Diskussion über Willensschwäche auf genuin aristotelische Kontexte beschränkt geblieben sei.“ (18) Zur Verdeutlichung dessen weisen die Herausgeber auf sechs nicht unmittelbar mit Aristoteles-Kommentierungen zusammenhängende Kontexte hin (18–22), in denen sich die mittelalterliche Diskussion bewegt: Die grundsätzliche Vorstellung der menschlichen Entscheidungs- und Willensfreiheit, die Tugendlehre, das Verständnis der Leidenschaften, die Lehre vom Gewissen, die praktische Selbsterfahrung innerer Konfliktsituationen (Paradebeispiel: Augustinus' *Confessiones*) und die Lehre vom Sündenfall. Die Rekonstruktion der lebhaften und kontroversen Auseinandersetzung der mittelalterlichen Philosophie mit dem Phänomen der Willensschwäche erfolgt dabei nicht (nur) aus historischem Interesse, sondern vermag – wie bereits die folgende Synopse der Beiträge (24–34) deutlich macht – einen überzeugenden systematischen Beitrag im Hinblick auf die gegenwärtigen Debatten zu leisten.

Ein letzter Abschnitt fasst noch einmal die Ergebnisse zusammen und macht darauf aufmerksam, dass die zu Beginn getroffene Feststellung, dass das Mittelalter einen neuen Willensbegriff einführt (bzw. im Gegensatz zur Antike überhaupt erst einen Willensbegriff einführt!) durchaus zutrifft; dies führt jedoch keineswegs zu einer Leugnung oder Marginalisierung von Willensschwäche, sondern macht im Gegenteil die Auseinandersetzung mit diesem Phänomen als Prüfstein der These einer personalen Selbstbestimmung – sei sie nun voluntaristisch oder intellektualistisch interpretiert – besonders dringlich erforderlich.

Die Einleitung überzeugt durch eine klare Strukturierung, die wichtige Stichpunkte sorgfältig und gut verstehbar, aber dennoch in der nötigen Kürze und Prägnanz darstellt. Insofern bietet sie das Rüstzeug, das erforderlich ist, um sich den Beiträ-

gen in der Vielfalt ihrer Perspektiven widmen zu können, ohne den roten Faden aus den Augen zu verlieren. Darüber hinaus dokumentiert sie eine Fülle von Forschungsliteratur und bietet so jeder/m an der Thematik Interessierten eine solide Basis für das eigene Weiterforschen.

Im Rahmen dieser Rezension wird es mir leider nicht möglich sein, auf alle Beiträge gleichermaßen einzugehen. Im ersten Beitrag („Will, Responsibility, and Ignorance: Aristotelian Accounts of Incontinence“) stellt *Terence H. Irwin* die aristotelische Position und ihre Interpretation durch Thomas von Aquin dar. Historisch betrachtet kehrt *Christian Schäfer* („Von Augustinus zu Johannes Damascenus. Das Problem der unausgesprochenen Willensschwäche bei den christlichen Neuplatonikern“) an den Anfang des Mittelalters zurück: Schäfer macht deutlich, wie der philosophische Hintergrund einer „normativen Ontologie“ (63), in der das Böse nur als *privatio boni debiti* verstanden werden kann, die Möglichkeit der freiwillig gewählten Selbstbestimmung beeinflusst. Willensschwäche bleibt eine punktuelle Abweichung von der Bestvorgebe des Guten, die auf den Einfluss der Leidenschaften zurückzuführen ist (86 f.) – als eine Folge des Sündenfalls.

Nach einer sehr komplexen, von *Bernd Goebel* präsentierten Analyse zu „Anselm von Canterbury über Willensstärke und Willensschwäche“ behandelt *Jörn Müller* „Das Problem der Willensschwäche bei Petrus Abaelardus“: „Die Philosophie Abaelards erweist sich als eine wahre Fundgrube für die inhaltliche Behandlung des Problems der Willensschwäche im Mittelalter.“ (143) – und dies trotz Unkenntnis der aristotelischen Position. Müller unterscheidet bei Abaelard eine motivationale von einer exekutiven Willensschwäche; bei ersterer besteht ein Bruch zwischen Denken und Wollen, bei der zweiten zwischen Wollen und Tun (134, 138, 143 f.). Das Problem liegt also auf der voluntativen, nicht kognitiven Ebene. Dennoch gilt auch für Abaelard: „Letztlich ist der Mensch von seiner rationalen Natur her darauf ausgerichtet, das von der Vernunft vorgestellte Gute auch im eigenen Wollen und Handeln zu verwirklichen.“ (144) Zugleich wird deutlich, dass die Lösung eines solchen durch fleischliche und seelische Schwäche hervorgerufenen inneren Konfliktes nur „auf tugendethischer Basis“ (141) zu suchen ist.

Bei Bernhard von Clairvaux, der zum ersten Mal den modernen Begriff ‚Willensschwäche‘ (*infirmitas voluntatis*; 147 f., 159) überhaupt benutzt, ist der Kontext der Erörterungen zur Willensschwäche ein explizit theologischer, nämlich der biblische Bericht des Petrus, der Christus in Todes-

angst dreimal verleugnet, obwohl das nicht seinem erklärten Willen, ein guter Jünger zu sein, entspricht. Aber *Christian Trottmann* („Bernard de Clairvaux sur la faiblesse de la volonté et la puerie de soi“) weist mehrfach daraufhin (149, 156), dass man die philosophische Stoßrichtung der Ausführungen dadurch nicht aus den Augen verlieren sollte. Der innere Konflikt des Willensschwachen beruht auf einer Selbsttäuschung in Bezug auf die Ordnung der eigenen Präferenzen (170), die im Moment der Handlung durchaus gewollt sind. Von einem unfreiwilligen Handeln (*invitus facere*) kann demnach keine Rede sein.

*Alexander Fidora* widmet sich der „[...] Behandlung der Unbeherrschtheit in der Summa Alexandrinorum“, ein von der *Nikomachischen Ethik* beeinflusstes ethisches Kompendium griechischen Ursprungs, das Mitte des 13. Jahrhunderts aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt wurde (173). Den originellen Beitrag zur Diskussion um die Willensschwäche sieht er in der Einführung des Begriffs der Erfahrung (187), die ganz im aristotelischen Sinne als Ausdruck fest habitualisierter Dispositionen den Handelnden vor ethischen (willensschwachen bzw. unbeherrschten) Verfehlungen zu bewahren vermag.

Nach einem Beitrag von *Martin J. Tracey* zu Albertus Magnus („Albert on Incontinence, Continnence, and Divine virtue“) behandelt *Tobias Hoffmann* („Aquinas on the Moral Progress of the Weak Willed“) anhand der Position des Thomas von Aquin die Frage, wie ein moralischer Fortschritt, der – wovon die Mehrzahl der bisher genannten Autoren überzeugt ist – zur Überwindung willensschwachen Handelns möglich sein soll, konkret aussieht, gerade angesichts der Tatsachen, dass erstens Wissen allein kein Heilmittel ist (221) sowie zweitens die Vervollkommnung des unter der Erbsünde stehenden Menschen ohne Gnade nicht erreichbar ist (223). Thomas hält daran fest, dass die auf den Einfluss der Leidenschaften zurückgehende Willensschwäche ein anthropologisches Grundfaktum ist, das unter den diesseitigen Bedingungen unmöglich permanent verhindert werden kann (233 ff.), sondern das punktuell immer wieder auftritt und nur durch die Tugenden der Mäßigung (*temperantia*) und Klugheit (*prudentia*) partiell überwunden zu werden vermag.

Alle bisher behandelten Positionen kommen darin überein, dass sie das Problem der Willensschwäche zwar auf der voluntativen Ebene ansiedeln und insofern den antiken Intellektualismus überwinden, dennoch aber daran festhalten, dass das Tadelnswerte am willensschwachen Handeln darin liegt, dass der Wille als vernünftiges natürli-

ches Streben nicht der Vernunft folgt, weil Triebe und Leidenschaften stärker sind. Die Möglichkeit eines autonomen Willens, der sich bewusst gegen die Vernunft, also etwa für das Böse um seiner selbst willen entscheidet, ist für diese Konzeptionen auszuschließen.

Dies ändert sich, wie *Theo Kobusch* in seinem Beitrag „Willensschwäche und Selbstbestimmung des Willens: Zur Kritik am abendländischen Intellektualismus bei Heinrich von Gent und in der franziskanischen Philosophie“ zu Recht konstatiert, mit Beginn der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, wenn „die Selbstbestimmung des Willens [...] zum Lösungswort einer ganzen Epoche [wird], das der thomasischen Vorstellung von der Selbstbestimmung des Menschen durch die Vernunft entgegengehalten wird.“ (249) Welche Konsequenzen hat der Primat des Willens für das Phänomen der Willensschwäche? Anhand der Positionen Heinrichs von Gent und des Petrus Johannis Olivi zeigt Kobusch auf, wie willensschwaches zum Ausweis willensfreien Handelns werden kann: „Die Desorganisation des Willens ist so die erste Ursache für die Desorganisation des Verstandes“ (255); „Es kann daher kein Erkennen angenommen werden, das das Wollen des Willens verursachen könnte.“ (259) Leider unterlässt es Kobusch aber, positive Konsequenzen aus diesem Befund zu ziehen. So besteht das Fazit seiner Ausführungen – nach der Darstellung der intellektualistischen Gegenpositionen, die sich ebenfalls das Phänomen der Willensschwäche nutzbar machen – darin, dass dieses gerade nicht als eindeutiger Hinweis für die Standpunkte des Voluntarismus oder Intellektualismus interpretiert werden kann (263). Es fragt sich aber, ob dies einer Position, die explizit von der Möglichkeit des Willens spricht, sich gegen das Vernunfturteil entscheiden zu können, *ohne dass dafür eine andere Ursache als der Wille selbst angenommen werden müsste*, hinreichend gerecht wird.

Die Debatte zwischen thomasischen Intellektualisten und franziskanischen Voluntaristen beschäftigt auch *Alexander Brungs* („Intellekt, Wille und Willensschwäche im Korrektorienstreit: Einheit des Menschen vs. Homunculi“). Letzteren wirft er vor, eine „wesentlich von Augustinus genährte [...] Anthropologie“ zu vertreten, „die zur Hypostasierung seelischer Vermögen neigt. Eine solche Hypostasierung kann überhaupt erst die Frage aufkommen lassen, ob der Intellekt oder der Wille ‚Verursacher‘ menschlicher Praxis im Sinne einer letzten, unhintergehbaren Kommandoinstanz sei.“ (269) Dies erlaubt interessante Parallelen zum modernen „Homunkulus-Fehlschluss“ (vgl. ebd.,

Anm. 16f.). Entgegen Brungs' These, dass die heimlich treibende Kraft der Voluntaristen die Aufrechterhaltung eben dieser dualistischen Anthropologie sei, vertritt *Timothy B. Noone* in seinem Beitrag „Duns Scotus on *incontinentia*“ die meines Erachtens zutreffende These, dass das übergeordnete Ziel des Voluntarismus in dem Nachweis besteht, dass jede Form von Nezessitarismus falsch sei (305).

*Matthias Perkams* unternimmt den Versuch, Wilhelm von Ockham vor vorschnellen voluntaristischen Interpretationen zu bewahren („Der schwache Wille. Ockhams Theorie der Unbestimmtheit des Willens als Auseinandersetzung mit dem Problem der Willensschwäche“), indem er die Bedeutung der praktischen Vernunft für Ockhams Willensbegriff herausarbeitet. Aufgrund seiner Unbestimmtheit bedarf der Wille einer Selbstfestlegung (320f.), die idealerweise mit der Ausrichtung auf das vernunftgemäße Gute einhergeht (323). Mangels der dafür erforderlichen Selbstbeherrschung (*continentia*) geht der Willensschwäche in der Umsetzung der Einsicht der Vernunft fehl.

Es kristallisiert sich jedoch mehr und mehr heraus, dass der Wille an sich unabhängiges Deziionsvermögen bleibt, das erst je nachdem, ob rationale Kriterien oder Triebe und Leidenschaften befolgt werden, als stark oder schwach bezeichnet werden kann. Dem entspricht die Einführung eines neuen Beispiels, das, wie *Risto Saarinen* in seinem Beitrag „Weakness of Will in the Renaissance and the Reformation“ beschreibt, die spätmittelalterliche Diskussion beherrscht: Medea den *Metamorphosen* des Ovid entnommene Akrasie, typischer Fall einer „clear-eyed *akrasia*“: „I see the better and approve it, but I follow the worse.“ (338). Für die reformatorische Theologie wird dies allerdings nicht zum Ausweis der Freiheit des Willens, sondern der Tatsache des sündigen Menschen, der sich seiner Sündhaftigkeit bewusst ist, aber (ohne Gnade) nicht zu wirklich guten Werken in der Lage ist (347).

Die reichhaltigen Ausführungen, die dieser hervorragende Sammelband zur Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie vereint, zeugen einmal mehr davon, wie hilf- und lehrreich ein Blick in die Philosophiegeschichte sein kann, denn gerade an diesem Problem zeigt sich, dass die Moderne keine entscheidend neuen Argumente in die Diskussion einzubringen hatte.

*Isabelle Mandrella (Bonn)*

Christel Fricke / Hans-Peter Schütt (Hgg.), *Adam Smith als Moralphilosoph*, Berlin/New York: de Gruyter 2005, 389 S., ISBN 3-11-018037-5.

Der anzuzeigende Sammelband diskutiert in durchweg sehr guten, teilweise exzellenten Beiträgen auf hohem Niveau Adam Smiths in seiner *Theory of Moral Sentiments* (1759, 1790) entwickelte Moralphilosophie. Beiträger sind zum einen ‚alte Hasen‘ der v.a. angloamerikanischen Adam Smith-Forschung (Ballestrem, Brown, Darwall, Fleischhacker, Griswold, Otteson), zwei Nestoren auf dem Gebiet der Gefühlstheorie (Robert C. Solomon, Allan Gibbard), und schließlich jüngere v.a. deutsche Philosophen, die noch nicht als Smith-Forscher ausgewiesen sind, sich aber mittlerweile mit ihm beschäftigen (Abramson, Andree, Fricke, Garrett, Lohmann, Mohr, v. Villiez). Adam Smith ist in ethicus mittlerweile kein Geheimtipp mehr wie noch vor 15 Jahren, als Tugendhat ihn für den deutschen Sprachraum in seinen *Vorlesungen über Ethik* (1993) wiederentdeckte – kürzlich wurde er gar „vielleicht der bedeutendste [Ethiker] seit Aristoteles“ genannt;<sup>1</sup> umso begrüßenswerter ist das Erscheinen dieses Bandes mit durchweg deutschen Texten, der das auch im deutschen Sprachraum wachsende Interesse an Adam Smith als Moralphilosoph nur weiter fördern kann (vgl. 11). (Gleichwohl wäre dem Band wegen der Qualität seiner Beiträge eine Übersetzung ins Englische zu wünschen, denn die Adam Smith-Forschung findet nun einmal nicht in Deutschland statt.)

Dieser Sammelband verdient seinen Namen wirklich, präsentiert er doch ganz verschiedene Perspektiven auf die Smith'sche Theorie, die zusammengenommen ein äußerst nuanciertes, wenn auch keinesfalls widerspruchsfreies Adam Smith-Bild ergeben. Das ist für *Theory of Moral Sentiments* insofern angemessen, als Adam Smith selbst einen Denkstil pflegt, den „systematisch“ und „methodisch klar“ zu nennen man sich doch eher zurückhalten würde; schon der formale Aufbau von *Theory of Moral Sentiments* ist alles andere als überzeugend. Smiths Stärke liegt in dem Reichtum der Perspektiven auf moralische Probleme und Situationen; er schreibt nicht eindimensional und hat auch keine eindeutigen Lösungen.<sup>2</sup> Das macht die Interpretation von *Theory of Moral Sentiments* nicht leicht; ein kurzer Blick in die Sekundärliteratur genügt, um zu sehen, dass sich jeder Interpret mehr oder weniger seinen eigenen Adam Smith zusammensetzen kann (und dafür auch irgendwo in *Theory of Moral Sentiments* die entsprechenden Zitate findet). Aber die hohe Streubreite der Interpretationen bildet eben auch noch auf der Metaebene

den offenen Charakter des Smith'schen Textes selbst ab und ist deshalb durchaus nicht (nur) als Negativum zu werten, sondern besser als Zeichen für die verschiedenen Potentiale von *Theory of Moral Sentiments*. Aus diesem Grund ist für den Band vielleicht eine Leseeinschränkung vorzunehmen: Er taugt nicht für Anfänger, sondern setzt die Lektüreerfahrung von *Theory of Moral Sentiments* als offenem Text (an dessen Offenheit der Leser manchmal auch durchaus verzweifeln kann) voraus. Die Herausgeber geben eine Zusammenfassung der 15 Beiträge (3–10) und haben sie in drei Gruppen gegliedert: *Theory of Moral Sentiments* als normatives Begründungsprojekt „im Blickwinkel von Fragestellungen, die in der aktuellen moralphilosophischen Diskussion eine wichtige Rolle spielen“, und im historischen Kontext des 18. Jahrhunderts. Die Gliederung eines Sammelbandes ist immer eine schwierige Sache, nach dem Kriterium „systematisch/historisch“ geht sie fast immer schief; ich nehme mir die Freiheit, die Beiträge im Folgenden in anderer Reihenfolge zu besprechen, als sie präsentiert werden.

Will man den Perspektivenreichtum als methodisches Prinzip von *Theory of Moral Sentiments* besser begreifen, bietet sich der exzellente Beitrag von Brown an („Moralische Dilemmata und der Dialogismus von Adam Smiths *Theory of Moral Sentiments*“, 190–213), die im Anschluss an Bachtin zu Beginn der 90er Jahre ein dialogisches Modell des moralischen Handelns und Urteilens entwickelt hat und dieses hier auch für „die stilistischen Merkmale der *Theory of Moral Sentiments*“ fruchtbar macht (192–194, 197). In der Tat kommt man mit *Theory of Moral Sentiments* besser zurecht, wenn man den Text nicht als ein Gebilde liest, in dem eine einzige Stimme, nämlich die des Autors Adam Smith, zu hören ist, sondern als einen Text, in dem der Autor verschiedenen Personen zuhört und sich auf deren verschiedene Stimmen einen Reim zu machen versucht; vielleicht ist ja – so weit geht Brown allerdings nicht – der Autor

<sup>1</sup> G. Falke, *Mozart oder über das Schöne*, Berlin 2006, 38.

<sup>2</sup> Demjenigen, der sich unter einem strikt systematischen Gesichtspunkt für Adam Smith interessiert, sei, was diesen Reichtum angeht, die schöne Spezialstudie von Garrett zu dem seit Williams und Nagel 1976 immer wieder diskutierten Problem des „moral luck“ empfohlen (160–177). Ich gehe auf sie im Folgenden nur deshalb nicht mehr ein, weil sie zum Verständnis von Smiths Gesamtposition meines Erachtens nichts beiträgt.



Adam Smith auf der Textebene das, was in seiner Theorie der „unparteiische Zuschauer“ ist – der, der allen zuhört und ein Urteil fällt, das allen gerecht wird. Man sollte sich, versucht man eine eindimensionale Lesart von *Theory of Moral Sentiments* zu vermeiden, allerdings davor hüten, in das andere Extrem zu verfallen und die „Stimmtheorie“ so zu verstehen, dass der Autor Adam Smith nur alle möglichen moralischen Ansichten zu einem großen Stimmengewirr gesammelt habe (vgl. 247); die Pflicht, wenn nicht Smiths, so doch des Interpreten ist es, auf Widersprüche zwischen den Stimmen hinzuweisen und eine Erklärung dafür zu finden, warum Adam Smith sie nicht kommentiert (was nicht immer der Fall ist). Hierfür ist der Beitrag von Abramson eine ganz hervorragende (und systematisch zentrale) Fallstudie („Tugendideale in Adam Smiths *Theory of Moral Sentiments*“, 214–250). Sie begnügt sich nicht damit, meines Erachtens überzeugend zwei sich widersprechende Modelle für vollendete Tugendhaftigkeit (und damit für die für Smith so wichtige Eigenschaft der „Selbstbeherrschung“ (*self-command*)) in *Theory of Moral Sentiments* nachzuweisen: „Entweder widersteht die vollkommen Tugendhafte jeder Versuchung, oder ihre Tugend besteht unter anderem darin, daß sie niemals in Versuchung gerät“ (240) – Aristoteles vs. Stoa. Sie macht sich darüber hinaus auch Gedanken, wie es zu diesem Widerspruch kommt, und weigert sich, das übliche Gemurmel der Philosophiehistoriker von den „verschiedenen Einflüssen“ zu übernehmen – so als wären Autoren vollkommen unfähig, sich wenigstens teilweise über die Herkunft ihrer Gedanken Rechenschaft abzulegen. Abramsons Reflexionen über „die Quelle des Adam Smith'schen Konflikts“ (240–248) beharren darauf, dass Adam Smith in der Ethik eine unverkürzte Problemlage behalten wollte und deshalb nicht bereit war, Theorieteile aufzugeben, die anderen Theorieteilen widersprechen – um den Preis des Widerspruchsvorwurfs (248).

Das beste Gegengift gegen eine vorschnelle systematische Vereinnahmung von *Theory of Moral Sentiments* für alle möglichen ethischen Diskussionen, die momentan geführt werden, bietet der Beitrag von Ballestrem („David Hume und Adam Smith. Zur philosophischen Dimension einer Freundschaft“, 331–346), der auf den unmodernen Zügen von Smiths Theorie beharrt, die sich v. a. aus seiner Benutzung teleologischer und theologischer Vokabulars und damit aus seiner „tiefergehenden Kritik an der Idee, moralische Grundnormen könnten etwas sein, was Menschen erfinden, statt es vorzufinden“ (339) ergeben (v. a. 338 ff.). Vielleicht ist die Formulierung, *Theory of Moral*

*Sentiments* sei „ein stoisch-deistischer Traktat“ (341), etwas zu pointiert – als Anzeige dessen, dass angeblich „systematische“ Inkonsistenzen bei Adam Smith schlicht aus der Vernachlässigung des teleologisch-theologischen Rahmenwerks entstanden sind, ist sie allemal gerechtfertigt. Systematische Benutzungen von Smiths Text sollten sich immer dessen bewusst bleiben, was sie ausblenden.<sup>3</sup> Wenn Abramson zum Schluss seinen Beitrags *Theory of Moral Sentiments* mit seinen verschiedenen Theorieteilen als „Zeichen eines Dialogs“ sieht, „der an einem Wendepunkt der Geschichte der Moralphilosophie geführt wurde“ (249), so ist Ballestrem's Plädoyer als gegenläufige Stimme zu hören: dass Adam Smith durchaus einen einheitlichen Rahmen für seine Theorie gesucht hat, den er mit seinem teleologisch-theologischen Vokabular skizziert hat. Die Spannung zwischen mit der „Stimmtheorie“ fassbarer Pluralität als Prinzip von Smiths Theorie und einem Theoriedesign, das eine einheitliche und möglichst widerspruchsfreie Theorie erzeugt, wird auf der Ebene von Smiths eigener Metatheorie deutlich, die er im siebten und letzten Teil von *Theory of Moral Sentiments* präsentiert; dort macht er zwar klar, welche Konkurrenztheorien als Antwort auf die Frage, durch welche Kraft oder durch welches Vermögen der Seele uns der Typus des Tugendhaften empfohlen werde (VII.1), er ablehnt, kann aber für seine eigene Theorie nur recht hilflos vier verschiedene „sources [Quellen]“ aufzählen (VII.iii.3.16), deren Verbindung untereinander und zu anderen Theoriestücken er völlig im Dunkeln lässt. Mohrs Beitrag zeichnet diese Smith'sche Metatheorie in ihrem historischen Kontext (Burnet, Shaftesbury, Hutcheson, Hume) nach („Moral Sense“ – Zur Geschichte einer Hypothese und ihrer Kritik bei Adam Smith“, 304–330; erhellend hierzu auch Darwall, 180–182); auch hier ist von den Smith'schen „Zweideutigkeiten“ explizit die Rede (326).

Ich lese die Beiträge des Bandes<sup>4</sup> unter einem

<sup>3</sup> Lehrreich ist hier die Lektüre des Beitrags von Gibbard („Angemessenheit und Mittelmaß – Wie Gefühle und Handlungen aufeinander abgestimmt werden“, 277–303), der Smiths telologisches Vokabular evolutionsbiologisch zu aktualisieren versucht (vgl. v. a. 283–289) – meines Erachtens mit wenig Erfolg; zur „Systemkonformität“ vgl. Ballestrem, 341.

<sup>4</sup> Ich erlaube mir, auf den Beitrag von Andree („Zur Natürlichkeit der Moralphilosophie Adam Smiths“, 347–374) nicht eigens einzugehen. Er geht meines Erachtens nicht über sein Buch *Sym-*

Verständnis der Smith'schen Position, das sich in folgenden vier Punkten skizzieren lässt: (I) Er spricht sich weder für einen strikten Universalismus noch für einen strikten Partikularismus aus, sondern für etwas, was man als „Kontextualismus“ rekonstruieren kann; (II) man kann ihn (*pace* Ballestrem) so lesen, dass er die These vertritt, dass die moralischen Maßstäbe, nach denen moralische Urteile gefällt werden, nicht vorgegeben sind, sondern innerhalb einer sozialen Gruppe in wechselseitiger Sympathie erzeugt werden; (III) für diese Erzeugung reicht weder eine argumentative Begründungsstrategie (Vernunft) noch ein schlichtes sich Hineinversetzen in den Anderen (Gefühl) aus, um ein valides Urteil über eine ethisch relevante Situation zu fällen, beides ist aber dafür notwendig; (IV) Maßstab für diese Erzeugung ist die berühmte Figur des „unparteiischen Zuschauers [impartial spectator]“; dieser ist weder eine reale empirische Person noch ein abstraktes Prinzip, sondern eine empirische Extrapolation konkreter Erfahrungen – und insofern ideal.

(I) *Fleischhacker* führt ausdrücklich eine partikularistische und eine universalistische Lesart von *Theory of Moral Sentiments* vor („Adam Smith und der Kulturrelativismus“, 100–127); partikularistisch sei Smith insofern, als in *Theory of Moral Sentiments* die Möglichkeit ausgeschlossen sei, mit anderen Mitgliedern einer Sozialität über die Moralität einer Handlung oder eines Urteils dann zu diskutieren, wenn den Positionen beider keine gemeinsame Norm zugrundeliegt; diskutiert werden könne nur über den falschen, d. h. interessegeleiteten und/oder uninformierten Gebrauch von Beurteilungsstandards, nicht aber über diese selbst; „radikale Kritik an einer Gesellschaft“ (115) sei bei Adam Smith nicht möglich. Zur Ausformulierung dieser Position mittels des Searle'schen Begriffs der „institutionellen Tatsache“ sind Teile von Ottesons Beitrag (20–25 und 30–32) hilfreich (Otteson akzeptiert wohl am weitestgehenden in diesem Band Smiths partikularistische Tendenzen); hinzuzuziehen sind ferner Gibbards – Adam Smith doch wohl etwas zu sehr aktualisierende – Überlegungen zur wechselseitigen Anpassung von Gefühlen zwischen Gruppenmitgliedern; auch sie können „radikale Kritik an einer Gesellschaft“, die Adam Smith durchaus kennt (vgl. v. a. III. 2), nicht erklären. Andererseits gibt es in *Theory of Moral Sentiments* genügend Stellen für die Beschreibung des Sympathieprinzips und des unparteiischen Zuschauers, die kaum eine andere als eine universalistische Deutung zulassen, weil sie von der Gleichheit aller Personen (und nicht nur von Freunden, Nachbarn und den Mitgliedern der eigenen Sozialität) und

damit der Gleichberechtigung von deren Gefühlen und Urteilen ausgehen müssen; insofern jemand mit einem anderen so sympathisiert, dass er sich vorstellt, wie ein unparteiischer Zuschauer die Lage, in der sich dieser andere befindet, beurteilen würde, praktiziert er diesen Gleichheitsgrundsatz, indem er von sich selbst in einer radikaleren Weise absieht als so, dass er für einen Abgleich seiner Interessen und Informationen mit denen anderer Personen sorgt (117; zur Nähe Smiths zu Kant vgl. 119 Anm., 124). Was bei *Fleischhacker* eher programmatisch klingt, wird von *Darwall* („Adam Smith über die Gleichheit der Würde und den Standpunkt der 2. Person“, 178–189) verständlich ausgeführt. Er sieht richtig, dass Unparteilichkeit bei Adam Smith (gegen Hutcheson und Hume) kein eigener externer Standpunkt, also ein nichtbetroffener Zuschauerstandpunkt sein kann, sondern „die *Art und Weise*, in der wir den Standpunkt des Akteurs oder den des Betroffenen einnehmen“ (182). Deswegen rekonstruiert *Darwall* Smith als Anerkennungstheoretiker *avant la lettre*. Letztlich geht es um eine „implizite Identifikation mit dem Anderen als einer Person, die einen unabhängigen Blickwinkel hat, und deshalb auch die Achtung des Anderen mit seinem eigenen Blickwinkel.“ (183 f.) Die Perspektive des unparteiischen Zuschauers ist also durchaus eine Teilnehmerperspektive (Darwalls Überlegungen zur normativen Basis der „Wealth of Nations 186–189 sind auch als Gegenentwurf zu Ottesons Überlegungen (s. u.) zu lesen).

*Fleischhackers* „Überlegungen zur Spannung“ zwischen Partikularismus und Universalismus (120–127) sind zwar hinsichtlich intellektueller Redlichkeit vorbildlich, kommen letztlich aber nicht weiter als zum Lob von Smiths Problembewusstsein und der Rede von seiner „ambivalente[n] Anziehungskraft.“<sup>5</sup> Eine Einsicht aber ist aus *Fleischhackers* Beitrag zu gewinnen, die er m. E. hätte stärker machen müssen: dass jede adäquate Theorie der Moral ein Theoriestück darüber beinhalten muss, wie sich ein universalistischer Stand-

---

*pathie und Unparteilichkeit. Adam Smiths System der natürlichen Moralität*, Paderborn 2003 hinaus, zu dem ich mich im *Philosophischen Jahrbuch* 113, 211–213 geäußert habe.

<sup>5</sup> „Die ambivalente Anziehungskraft, die Adam Smith für viele von uns hat, erwächst aus dem Problem, dass der unparteiische Zuschauer einem grundlegenden Respekt für alle menschlichen Wesen verpflichtet und zugleich in seinen Empfindungen geprägt ist durch die Gewohnheit einer besonderen lokalen Gesellschaft.“ (126)

punkt in partikularen Kontexten entwickeln kann (124). Was bei Fleischhacker Desiderat bleibt, wird im 3. und 5. Teil des Beitrags von v. Villiez („Sympathische Unparteilichkeit: Adam Smiths moralischer Kontextualismus“, 64–87) einer Lösung näherzubringen versucht (sie spricht denn auch 75 von Adam Smiths „vermittelnder Stellung zwischen einer universalistischen und einer partikularistischen Auffassung von Moral“). Mit der Unterscheidung von Annäherungsstandard und Idealstandard (76–80, vgl. auch Mohr, 326) kann gesagt werden, dass für Adam Smith in *jeder* Art von moralischem Urteil die Differenz zwischen der Realität wechselseitiger moralischer Beurteilung und der Vorstellung von ihrer Unverzerrtheit für den Urteilenden selbst eine Rolle spielt.<sup>6</sup> Dass diese Differenz eine genetische Seite hat, d. h. ausgebildet werden muss, wird 68–72 gezeigt.

(II-IV) Scheint die Charakterisierung von Smith als Kontextualisten noch einigermaßen unkontrovers, so ist es die Deutung des von Adam Smith vorgeschlagenen Erzeugungsverfahrens für moralische Maßstäbe und von Smiths These zum Verhältnis von Vernunft und Gefühl sicher nicht. In der Tat hängt die Plausibilität einer kontextualistischen ethischen Position davon ab, wie das Verfahren beschrieben wird, in dem moralische Normen entstehen, angewendet, bewährt und kritisiert werden. Unstrittig ist für einen kontextualistischen Standpunkt, dass diese Verfahren einerseits zwischen konkreten Individuen einer sozialen Gruppe vonstatten gehen müssen, andererseits eine Perspektive eröffnen müssen, die gruppentranszendent im Sinn einer wie auch immer zu denkenden Universalität ist. Es ist das Vertrackte, aber auch das meines Erachtens Wegweisende an Adam Smiths Position, dass er die fraglichen Verfahren nicht, wie es üblicherweise geschieht, als argumentzentrierte Prüfverfahren von Normen, ihrer Berechtigung, Anwendung und Kritik versteht, sondern als eine ganz wesentlich von wechselseitiger emotionaler Bezugnahme bestimmte Interaktion; deshalb ist für Adam Smith der „unparteiische Zuschauer“ auch keine metaphorische Abkürzung, d. h. Verbildlichung für sogenannte „Rationalitätsstandards“ bzw. Verfahren, sie zu bestimmen und mit ihnen umzugehen, sondern eine idealisierte einzelne Person mit Gefühlen. Originell und fruchtbar scheint mir hier v. Villiez' in Abgrenzung von Rawls gewonnene Charakterisierung des Smith'schen Konzeptes vom unparteiischen Zuschauer als „dichte Vorstellung von Unparteilichkeit“ (74, vgl. 84) zu sein, in der die eigenen Gefühle gerade nicht ausgeblendet, allerdings mit den Gefühlen anderer als eine Art Mitspieler (nicht un-

bedingt Kontrahenten, aber auch nicht Mitglieder der eigenen Partei) in Verbindung gebracht werden. Freilich verschenkt v. Villiez meines Erachtens diese Idee dadurch, dass sie Adam Smith zu sehr mit Rawls in Verbindung bringt und Unparteilichkeit als Standpunktübernahme anderer charakterisiert. Wenn man Smiths Charakterisierung Gottes als des höchsten unparteiischen Zuschauers in III.ii.33 (die von v. Villiez 71 f. wohlweislich weggelassen wird) nicht als historisch überholt abtun will, dann kann der unparteiische Zuschauer keine Abkürzung für ein Rollentauschverfahren sein: Gott fühlt nicht so, wie jemand fühlen würde, wenn er alles fühlen könnte, was alle Menschen anlässlich einer moralrelevanten Situation fühlen würden, wenn sie von ihren eigenen Interessen absähen, sondern er fühlt angemessen und billigt oder mißbilligt von daher die Gefühle anderer Personen.

(II) Diese Auffassung wird von den meisten Beiträgern des Bandes nicht geteilt; sie rekonstruieren den unparteiischen Zuschauer als Abkürzung für ein Verfahren. Otteson („Adam Smith und die Objektivität moralischer Urteile: Ein Mittelweg“, 15–32) beschreibt die Entstehung moralischer Maßstäbe analog zur Preisbildung auf dem Markt: Statt Waren werden Gefühle eingesetzt und getauscht, über deren Wert verhandelt werden muss; ist einmal verhandelt, so gibt es für die entsprechende Ware einen (natürlich korrigierbaren) Standard (16–20); der unparteiische Zuschauer kann deshalb nur recht wolkig als eine Art „Mittelwert“ zwischen Betroffenen und Beobachter beschrieben werden (26). Otteson übersieht zwar nicht, dass Adam Smith den Teilnehmern an einer moralischen Kommunikation ab ovo das Bewusstsein einer normativen Differenz zwischen dem, womit man sympathisiert, und dem, womit man sympathisieren sollte, unterstellt, er kann dies jedoch nur etwas hilflos als Smiths „Ansichten über die unveränderlichen Komponenten der menschlichen Natur“ kennzeichnen (23). Kommt Otteson in ethicus letztlich wohl doch über einen lokalen Marktmechanismus nicht hinaus, so verfällt Fricke („Genesis und Geltung moralischer Normen – Ein Gedankenexperiment von Adam Smith“, 33–63) in das andere Extrem. Sie sieht genau, dass das Konzept des unparteiischen Zuschauers als einer Person, die angemessen urteilt, so for-

<sup>6</sup> Adam Smith ist aber kein Habermas avant la lettre, weil er eine komplexe Verbindung von Gefühl und Urteil behauptet, die sich bei Habermas so nicht findet, vgl. dessen *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, 60 f.

muliert zirkulär ist („Der unparteiische Zuschauer sympathisiert nur mit angemessenen Empfindungen Betroffener, angemessen aber sind diejenigen Empfindungen Betroffener, mit denen ein unparteiischer Zuschauer sympathisiert oder sympathisieren kann“, 40, vgl. 56 f.); ihr Ausweg scheint mir originell, aber mit Adam Smith nicht gangbar: Da menschliche Personen unter Konflikten mit anderen Personen leiden, versuchen sie sie zu lösen, indem sie eine externe Instanz hinzuziehen. Im Einklang mit Smiths Text steht Fricke, wenn sie darauf Wert legt, dass der Konflikt nicht schon dann geschlichtet ist, wenn der unparteiische Zuschauer einen Richterspruch gefällt hat, den die Konfliktparteien akzeptieren müssen, sondern erst dann, wenn der unparteiische Zuschauer die Situation genau so empfindet wie sie – andernfalls bliebe es bei einem Konflikt zwischen einer Person und einem unparteiischen Zuschauer. Dies führt zur entsprechenden Modifikation der eigenen Gefühle, die v. a. auf deren Parteilichkeit zielt (48). Dreh- und Angelpunkt der Geschichte ist also die „Sehnsucht nach Übereinstimmung mit anderen“ (49 f.) – nur reicht diese natürlich nicht aus, um einen universellen Standpunkt zu erzeugen. Fricke's Lösungsvorschlag besteht letztlich darin, aus dem anthropologisch bei allen Menschen als fundamental angesetzten Vermögen zur Sympathie (vgl. dazu klug v. Villiez 65–68) ein „Bedürfnis nach der Sympathie anderer mit dem eigenen Empfinden und Handeln, ein Bedürfnis nach einer allgemeinen gegenseitigen Sympathie und Harmonie von Empfindungen“ zu stipulieren – was im Klartext ein Bedürfnis nach der Sympathie aller Menschen heißt („Jede und jeder muß sich um die Sympathie jedes und jedes anderen bemühen, wer auch immer diese oder dieser sein mag und wie verschieden auch immer diese oder dieser von ihr oder ihm selbst sein mag“, 59, vgl. 60 (mit ontogenetischer Abschwächung)). Der Kant'sche Zungenschlag ist unverkennbar (vgl. schon 35). Dann freilich ist von Smiths Kontextualismus nicht mehr viel übrig – und Fricke bleibt denn auch die Textbelege aus *Theory of Moral Sentiments* schuldig.

(III) Wie Fricke 38 f. betont, ist die Smith'sche Sympathie nicht Empathie, sondern Sich-in-den-anderen-Hineinversetzen unter einer normativen Differenz zwischen dem, was an Gefühlen billigenswert ist und dem, was nicht. Diese Eigentümlichkeit von Smiths Ansatz kann formal beschrieben werden als eine eigene These zum Verhältnis von Gefühl und Vernunft. Wie Lohmann („Sympathie ohne Unparteilichkeit ist willkürlich, Unparteilichkeit ohne Sympathie ist blind. Sympathie und Unparteilichkeit bei Adam Smith“, 88–99)

zeigt, hat Adam Smith in Ansätzen eine Theorie der Sympathie formuliert, in der ein „impliziter Begründungsanspruch“ dieser Sympathie formulierbar ist: Sympathisieren heißt nicht, sich in einen anderen hineinversetzen, sondern es so tun, dass man gleichzeitig damit das, wohinein man sich versetzt, auf seine Angemessenheit beurteilt (90–92; vgl. auch die Ausführungen Mohrs, 321–327). Das scheint mir der zentral neue Punkt bei Adam Smith zu sein. Lohmann sieht, wenn es um den allgemeinen Anspruch moralischer Normen geht, schwere Defizite in Smiths Theorie, die direkt mit diesem Konzept von Sympathie zusammenhängen: Sympathie kann sich nur auf das Wohl anderer Personen beziehen, der mit dem „unparteiischen Zuschauer“ prätendierte Allgemeinheitsanspruch kann sich aber nur aus der strikten Rationalität argumentativer Erwägungen ergeben – die eben, so Lohmann, niemals als die Summe aller konkret sympathisierender Perspektiven verstanden werden kann (98, vgl. schon 93 f.). Und so ergibt sich: „Gegen Adam Smith würde ich daher behaupten, dass das Kriterium der Unparteilichkeit nicht ein gemeinsam geteiltes Gefühl ist, sondern ein argumentatives, durch Überzeugung gewonnenes intersubjektives Einverständnis.“ (99) Gegen Lohmann würde ich behaupten wollen, dass Adam Smith eine Theorie der Sympathie entwickeln wollte, die schon den sympathisierenden Akt selbst nur unter dem Kriterium der Unparteilichkeit beschreiben kann – und dies deshalb (hier hat Fricke richtig betont), weil wir sympathiebedürftige Wesen sind. Freilich: Dem Scharfsinn Lohmanns eine positive Idee emotionaler Unparteilichkeit entgegenzusetzen, dürfte nicht leicht sein.

Die spannendste systematische Frage hinsichtlich einer Theorie der Gefühle stellt Solomon („Sympathie für Adam Smith: Einige aktuelle philosophische und psychologische Überlegungen“, 251–276). Er nimmt Adam Smith, den er meines Erachtens etwas zu eng an Hume heranrückt, doch eher nur zum Anlass (254–259), um eine für die Theorie der Gefühle in ihrer Wichtigkeit gar nicht zu überschätzende These zu entwickeln: dass eine strikte Trennung zwischen Egoismus und Altruismus falsch ist – „Empathie ist weder altruistisch noch egoistisch. Vielmehr führt sie vor Augen, wie unangemessen es ist, die menschliche Natur über Gebühr zu individualisieren. Wir sind sowohl soziale als auch emotionale Geschöpfe, für die gegenseitiges Einvernehmen – d. h. das wechselseitige Verständnis der Gefühle des jeweils anderen – wesentlich ist“ (275 f.); seine Behauptung, dies sei – gegen Hobbes und Mandeville – Smiths Einsicht in die „kommunikative Natur der Gefühle“, ist m. E.

richtig; Desiderat ist der philologische Nachweis, dass Adam Smith diese These wirklich vertreten hat. Sie wäre geradezu revolutionär, weil dann auch die allgemein übliche Dichotomie zwischen privatem Gefühl hier und allgemeiner Vernunft dort endlich zusammenbräche.

(IV) Wurden bisher Beiträge besprochen, die den unparteiischen Zuschauer doch mehr oder weniger als Abkürzung für generalisierende Rollentauschverfahren begreifen, so argumentiert Griswold in seinem brillanten, aber, was das Argumentationsziel angeht, eher unklaren Beitrag („Fair play, Übelnehmen und der Sinn für Gerechtigkeit: Kritische Überlegungen zu Adam Smith“, 128–159) dafür, den unparteiischen Zuschauer als konkrete Person zu verstehen: „Es gibt keinen transhistorischen unparteiischen Zuschauer. Er ist, generell gesprochen, jemand von uns' in diesen Gegebenheiten.“ (157) Daraus folgt eine gravierende Historisierung des Konzepts des unparteiischen Zuschauers und damit natürlich auch von Smiths Konzept von Gerechtigkeit. Obwohl Griswold zugeht, dass bei Adam Smith durchaus Äußerungen zu finden sind, die auf einen allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit zielen (157), kann er doch meines Erachtens schlüssig zeigen, dass die Urteile des unparteiischen Zuschauers immer „in den besonderen Umständen der empirischen Situation verwurzelt sind“ (151). Wenn dem so ist, dann hat auch der unparteiische Zuschauer immer einen kontingenten, d. h. historisch und situativ bedingten Standpunkt, er „erkennt an, dass sich niemand [also auch er selbst nicht, C. S.] gänzlich außerhalb des menschlichen Dramas befindet“ (159). Griswold sagt leider nichts dazu, inwiefern dieses Konzept des unparteiischen Zuschauers mit dem unter (II) beschriebenen als Generalisierungsverfahren inkompatibel ist; denn auch die Verteidiger einer solchen Deutung würden historische Bedingtheiten zugestehen – nur eben sagen, dass es Verfahren gibt, sie zu transzendieren. Und dass es für jede angemessene Situationsbeurteilung konkreter empirischer Informationen bedarf, bestreiten auch sie nicht. Griswold scheint mir den entscheidenden Unterschied zu benennen, wenn er schreibt: „[D]er unparteiische Zuschauer ist keine Norm, die wir auch dann theoretisch erfassen können, wenn es uns nicht gelingt, sie zu verkörpern. Der unparteiische Zuschauer ist gerade der Standpunkt, von dem aus zutreffende Urteile gefällt werden. Wir wissen nur dann, wie der unparteiische Zuschauer urteilen würde, wenn wir einer werden.“ (144, vgl. insges. 144–146; das nähert den Smith'schen unparteiischen Zuschauer mehr dem Aristotelischen

*spoudaios* an, als Griswold lieb sein dürfte, vgl. 132 Anm. 7)

Gewinnt Griswold sein Plädoyer für die Entprozeduralisierung des unparteiischen Zuschauers aus der Betrachtung des Zusammenhangs von *Theory of Moral Sentiments* und „Wealth of Nations“, so *Brown* aus der Betrachtung des Verhältnisses von allgemeinen Regeln und unparteiischem Zuschauer. Zwar sind moralische Regeln für Adam Smith durchaus nicht unwichtig (vgl. II.iii.3, III.4, III.5 und die Charakterisierung seiner Moralphilosophie VII.iii.3.16), sie können aber niemals ausreichen, um eine Situation angemessen zu beurteilen (198 f.) – was natürlich besonders gut an moralischen Dilemmata gezeigt werden kann. Es scheint mir die Pointe von Browns Argumentation zu sein, dass sie die Schwierigkeit, sich dem Standpunkt eines unparteiischen Zuschauers anzunähern, nicht darin sieht, dass wir als normale Akteure parteiisch und viel zu interessengebunden sind, um von unserem egoistischen Standpunkt wirklich abzusehen, sondern darin, dass wir normalerweise nicht die imaginative Kraft besitzen, uns vorzustellen, wie es sich für die andere konkrete Person, mit der wir sympathisieren, wirklich anfühlt, in der Situation zu sein, in der sie ist. Das gelingt jedenfalls garantiert nicht durch irgendwelche Generalisierungsverfahren. Deshalb plädiert Brown auch – einem momentanen Trend in der Moralphilosophie folgend<sup>7</sup> – für die Wichtigkeit der Literatur in moralibus – als der Textsorte, die uns zu reicherer Imagination anderer Standpunkte und damit zu angemesseneren moralischen Urteilen anleiten kann. Und eine Rezeption von Literatur über ein ahistorisches Gedankenexperiment im Sinn des „für alle“ ist schlichtweg nicht vorstellbar. So erweist sich der Brown'sche Dialogismus auch als Argument für die Entprozeduralisierung des unparteiischen Zuschauers: Wenn sich Akteure „in die imaginierte Lage anderer Akteure und des unparteiischen Zuschauer versetzen, werden diese verschiedenen, imaginierten Reaktionen in einen Zusammenhang zueinander gebracht, aber sie bleiben verschieden und werden nicht miteinander verschmolzen“ (193). Die Differenzen sollen genau nicht prozedural zum Verschwinden gebracht werden.

*Christian Strub (Berlin/Hildesheim)*

<sup>7</sup> Vgl. H. Tegtmeier (2006), „Gegen den Formalismus. Konvergenzen zwischen Ethik und Ästhetik in der Analytischen Philosophie“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 31, 131–152.

*Johann Gottlieb Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe II: Nachgelassene Schriften, Band 14: Nachgelassene Schriften 1812–1813, hg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs, Hans Georg von Manz, Ives Radrizzani et al., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2006, 478 S., ISBN 3-7728-2171-5.*

Muss man einmal mehr betonen, dass es sich auch bei diesem Band der Fichte-Gesamtausgabe um ein in textlicher Hinsicht geradezu vorbildliches Produkt editorischer Tätigkeit handelt, das dem Leser bisher zum großen Teil noch unveröffentlichte Manuskripte Fichtes in einer übersichtlichen Form darbietet, aus welcher der Zustand und die Gestalt des Originals gut rekonstruiert werden können und welche die Eingriffe der Herausgeber jeweils nachvollziehbar werden lässt? Dies ist eigentlich kaum noch eigens hervorzuheben, obwohl derartige Gegebenheiten heutzutage durchaus nicht mehr als selbstverständlich gelten dürfen. Einzig die Kommentare zum Gesamtband wie auch zu den einzelnen Schriften hätten wohl an der ein oder anderen Stelle über den präzisen editorischen Bericht hinausgehen und zusätzliche Informationen zu Hintergründen persönlicher oder entstehungsgeschichtlicher Art liefern dürfen – so allerdings kann der Leser ganz frei von Vormeinungen oder Deutungen an die Lektüre der Texte herangehen. Ein Verzeichnis der von Fichte zitierten Literatur, ein Personen-, ein umfangreiches Sach- und ein Inhaltsverzeichnis erleichtern ihm dieses Textstudium, runden den Band ab (423–473) und machen ihn in jeder Hinsicht erschließbar.

Der Band vollendet die Herausgabe der Manuskripte Fichtes aus dem Jahr 1812, die allesamt im Zusammenhang mit der Lehrtätigkeit des Philosophen an der Universität Berlin entstanden sind. Erstmals veröffentlicht werden Fichtes erste Logik-Vorlesung aus dem Sommer 1812 (1–151) und eine sich hieran anschließende Einleitungsvorlesung zum Wintersemester 1812/13 („Vom Studium der Philosophie überhaupt“, 153–179). Außerdem sind folgende Texte enthalten: Fichtes zweites Logik-Kolleg aus dem Winter 1812 (181–400), das bislang nur in geglätteter Form in I. H. Fichtes Ausgabe der Werke seines Vaters zugänglich war und nun in weitaus besserer Textgestalt und Gliederung bzw. Datierung vorliegt; zwei kleinere Texte, deren Entstehung im Zeitraum von 1812 bis 1813 nur vermutet werden kann, nämlich zum einen „Zur Herstellung eines verlohren gegangenen Mskpts. n. dem Schluß der Vorlesungen, ausgegangen von Jacobis Schreiben“ (401–413) und zum anderen „2. noch Auszug“ (415–422). Beide Texte behan-

deln den in Fichtes Spätphilosophie zentralen Begriff des Schemas in seinen Verbindungen zu Gott, Denken, Sein, Wahrheit und Verstehen und geben durch ihre quasi selbstgesprächshafte Form einen kleinen Einblick in die Denkwerkstatt des Wissenschaftslehrers und in die Abläufe seiner schon auf sprachlicher Ebene beginnenden Veränderungen und Verbesserungsmaßnahmen an den eigenen Einsichten.

Im Zentrum des Bandes stehen Fichtes Logik-Vorlesungen, die zeitlich ganz kurz hintereinander folgten und in engem inhaltlichen Verbund stehen, indem die *Logik II* („Vom Unterschiede zwischen der Logik und der Philosophie selbst, als Grundriss der Logik und Einleitung in die Philosophie“) die *Logik I* ergänzt und weiterführt, obwohl sie durchaus eigene und neue Wege geht und manche Radikalität des ersten Kollegs verändert, abschwächt oder auch dadurch wieder zurücknimmt, dass sie an frühere Einsichten und Ordnungsmuster der Wissenschaftslehre anknüpft. Die erste Vorlesung, „Vom Verhältniss der Logik zur wirklichen Philosophie, als ein Grundriss der Logik, und eine Einleitung in die Philosophie“, die von I. H. Fichte unverständlicher Weise (vielleicht wegen ihres allzu extremen Inhalts) nicht in die *Sämtlichen Werke* aufgenommen wurde, liegt dem Leser erstmalig vor und wird demnächst, ebenso wie die *Logik II*, noch durch einige Kollegnachschriften ergänzt werden, die für Band IV,5 der Gesamtausgabe vorgesehen sind. Die *Logik I* bildet den Auftakt zu Fichtes umfänglichster selbständiger Beschäftigung mit Fragen und Problemen der Logik in ihrem Zusammenhang mit Philosophie und Wissen; in Verbindung mit der *Logik II* kann sie geradezu als logische Ausarbeitung seines Systems der Wissenschaftslehre angesehen werden, d. h. als Einleitung zu diesem System, die sich in besonderem Maße logischen Materials bedient, um dieses sogleich einer umfassenden metalogischen, philosophischen, vom Wissen ausgehenden und zu ihm zurückkehrenden Kritik zu unterziehen. Mit seinen Logik-Vorlesungen zielt Fichte in erster Linie auf eine erneute Einweisung in Wissen und Wissenschaftslehre durch das Mittel einer negativen Demonstration ab. Die Widerlegung von Teilen des Inhalts und von aufgestellten Bedeutungsbehauptungen der Logik soll dem Hörer die absolute Notwendigkeit des Wissens, den Bildcharakter desselben und die Grenzen eines der Sinnlichkeit und dem ‚Ich denke‘ als Ding an sich verfallenen Pseudodenkens vor Augen führen, um ihn derart zur Philosophie zu leiten und ihn das Erfordernis einer eigenständigen transzendentalen Logik verstehen zu lassen. Also versucht Fichte, die wahre, philoso-

phische Logik am Stoff der falschen, unbildlichen, subjektivistischen Logik zu entwickeln und auf diese Weise das Organ für das Wissen zu schärfen und den inneren Sinn für die echte Philosophie herauszubilden.

Obgleich im Grunde jede Wissenschaftslehre Fichtes und auch viele seiner anderen Schriften und Texte – anfangend mit seiner *Grundlage* von 1794 über eine Vorlesung zu diesem Thema, die Fichte 1805 in Erlangen hielt, bis hin zu seinen letzten Vorträgen aus dem Jahr 1814 – logisches Material verarbeiten und entsprechende Reflexionen anstellen, steht die Logik doch nirgendwo sonst auf die in den Vorlesungen von 1812 verwirklichte Weise im Mittelpunkt des Interesses, auch wenn Fichte hier zuweilen sein logisches Anliegen vergessen zu wollen scheint und zu den Urfragen der Wissenschaft des Wissens zurückzueilen gesonnen ist. (Nicht zuletzt war es das partielle Übergewicht von Gedankengängen, die über das rein Logische, das Formale an der Logik, hinausführten, das Fichte dazu veranlasste, eine zweite Vorlesung zu diesem Themenkreis anzubieten, um seine Zuhörer für das Versäumte zu entschädigen.) Als Basismaterial stehen Fichte vor allem die Hauptsätze der Logik – die Sätze der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des Grundes – zur Verfügung, sodann das logische Formengerüst aus Begriff, Urteil und Schluß mit allen entsprechenden Modi und schließlich die Themen des jeweiligen Gefüges von Logik und Reflexion, Logik und Kategorienlehre, Logik und Formalität, Logik und Denken, Logik und Sein, Logik und Bild, das zugleich zur systematischen Abwägung der Relation der jeweils letztgenannten Glieder untereinander führt, um dadurch der Klärung der Gemeinsamkeiten und Differenzen innerhalb der zum Absoluten hinstrebenden Wissenstrias von Logik, Transzendentalphilosophie und Wissenschaftslehre zu dienen.

Im Gegensatz zu all seinen der *Logik I* vorausgehenden Texten nimmt Fichte in ihr eine (bereits in der *Logik II* wieder aufgegebenen) Neupositionierung der Reflexion in ihrem Verhältnis zur Wissenschaftslehre vor, was die Logik zur bloßen Reproduktion der Reflexion macht, wodurch ihre Begriffe mit einem nur noch uneigentlichen Sinn erscheinen, der auf die transzendente Begründung durch die Philosophie angewiesen ist. Die Logik geht deshalb nicht wirklich mit Begriffen (Bildern) um, sondern mit bloßen Wörtern. Als Folge der Trennung von Logik und Reflexion ordnet Fichte die Logik dem Abstraktionsbereich zu, um die Kategorienlehre mit dem Gebiet der Vernunftgesetze zu identifizieren. Anders als in früheren

Texten schränkt Fichte dadurch den Geltungsbereich der Logik stark ein, woraus veränderte Beziehungen zwischen Wissen, Denken und Logik resultieren: Logik und Denken werden beide vom Wissen überwunden, wiewohl nicht vernichtet; sie verlieren ihre nur prätendierte Selbständigkeit, behalten dafür aber ihre Notwendigkeit in der Selbstanalyse und -reflexion des Wissens, die ohne Form, Gehalt, Theorie, Praxis, Subjekt und Objekt in ihren vielfältigen Kombinationen nicht auskommen. Durch die Reflexion auf die Logik gewinnt diese erst ihren vom denkenden Wissen verstateten und erkannten Status als theoretische, formale, richtige Regelwissenschaft, die als solche mit Gewinn auch vom reflektierenden Wissen einzusetzen ist, obwohl sie nie über die engen, in dieser Bestimmung liegenden Grenzen hinausgelangen kann. Mit dieser Abgrenzung von Logik und Wissen vollzieht Fichte auch den Übergang zur Wissenschaftslehre, die sich unter Einsatz von logischen Gesetzen, Denken, Verstehen und Begreifen verwirklicht und in der Reflexion auf sich ihre Bestimmung, ihre Verlaufsform und ihr Wesen erkennt. Denn Hauptaufgabe des Wissens muss es sein, sich als das zu begreifen, was es ist, als Erscheinung des Absoluten. Dergestalt tritt das Wissen in eine Relation zu sich, es begreift sich als Wissen, schaut sich objektiv an, sieht sich, weiß sich. Sichsehen als Sichwissen und Sichbegreifen sind untrennbar, denn sie sind durch das Wesensgesetz des Wissens absolut vereinigt. Sehen ist Wissen. Wissen ist Sichsehen. Sehen ist immer auch Begreifen. Begreifen vollzieht sich im Begriff, im Bild, dessen formale Seite die Logik gibt. Wissen resultiert aus Vereinigung, weshalb die Wissenschaftslehre der dialektischen Methode zu folgen hat. Die Synthesis des Wissens schreitet zu einem immer komplexeren Verstehen fort, insofern sie von der Anschauung über das Begreifen des Angeschauten zum erzeugenden Begriff oder zum Denken gelangt. In der Selbstproduktion des Wissens als Selbstanwendung all seiner formalen, funktionalen, methodischen und inhaltlichen Bestandteile macht sich das Wissen selbst zu dem, was es ist. Indem sich das Wissen als das, was es ist, als sich selbst, versteht, muss es sich zugleich als Bild des Absoluten begreifen, wodurch es zum einen den Begriff der Apriorität, zum anderen den des Bildes gewinnt, wobei die reine, noch nicht inhaltlich festgelegte Form des Denkens hervortritt, durch die sich das Bild als Bild erfasst. Ohne das Wissen des Wissens, die Reflexion der Reflexion und das Bild des Bildes kann es kein Erkennen geben.

Aufgrund der Radikalisierungsproblematik, die sich der Wissenschaftslehre durch die veränderte

Stellung der Reflexionskonzeption der *Logik I* er- gibt, schließt Fichte in der *Logik II* wieder an beiden Vorlesungen vorgängige Positionen an, um da- durch zu einer besonders deutlichen Abgrenzung von Logik, Philosophie und Wissen zu gelangen: Die Logik ist ein (sich als solches nicht durchschau- endes) Bild, das das Sein als stehende Vorstellung begreift, ein Bild von der Form des Denkens, ein Bewusstseinsbild. Die Philosophie als Bereich des wahren Denkens ist ein Bild, welches das Bild in seiner Differenz zum Sein versteht, ein Bild von der Anschauung des Denkens, ein selbstreflexives Selbstbewusstsein. Die Wissenschaftslehre als Wis- sen des Wissens ist ein Bild, das sich als Bild ver- steht, ein Bild vom Denken der Anschauung des Denkens, das Selbstbewusstsein des Selbstbewusst- seins qua Reflexion. Diesen Stufen parallel verläuft der Aufstieg vom angewandten Gesetz über das Gesetzesdenken zur Gesetzesproduktion. Dies weist der Logik ihren Platz als Nachkonstruktion des Denkens an, denn sie denkt nicht wirklich, sondern sie denkt nur, sie dächte das Denken – und hält dies für das Denken selbst. Der Wahrheitsanspruch der Logik muss darum vom philosophischen Stand- punkt aus auf bloße Richtigkeit reduziert werden. Diesen philosophischen Standpunkt ausfindig zu machen und zu bestimmen, ist die Hauptaufgabe der *Logik II*, die somit außerdem eine spezielle Art der Einführung in die Wissenschaftslehre darstellt. Die transzendente Logik ist nicht die Wissen- schaftslehre, aber sie ist der logische Weg zu ihr, der bereits Inhalts- und Formeinsichten über das enthält, wozu er hinleitet, der also eine erste, allgemeine, logisch geprägte Wesenseinsicht hin- sichtlich der Wissenschaftslehre beinhaltet. Thematik und Interesse von Philosophie und Wis- schenschaftslehre stimmen daher in hohem Maße überein, doch ersterer ist es, anders als letzterer, primär um die Erforschung der Erscheinungswelt zu tun, woraus ihre Gemeinsamkeit mit der Logik erwächst, deren Formalinteresse der als Erfah- rungstotalität begriffenen Phänomenalwelt gilt, die sich ihr als Faktizität einseitig zu verstehen gibt. Der logische Ansatz leitet das Denken zur Empirie und, bei ungerechtfertigter Ausschließ- lichkeitsannahme, zur Scheinphilosophie; das phi- losophische Vorgehen überführt das Denken in Begriffswissen, um so die Wissenschaftslehre an- satzweise zu verwirklichen. Durch diese beiden Entwicklungsmöglichkeiten deutet Fichte noch- mals die Zusammengehörigkeit von Philosophie und Wissenschaftslehre an sowie die daraus ables- bare Stellung der *Logik II*, die sachlich wegen der Anschlussrelation zwischen Philosophie und Wis-

schaftslehre bereits zur letzteren zu zählen ist, ohne allerdings ganz mit ihr identisch zu sein.

Der zeitlich zwischen den beiden Logik-Vor- lesungen angesiedelte Text „Vom Studium der Phi- losophie überhaupt“ ist nicht der Fragestellung nach dem Verhältnis von Logik und Philosophie bzw. Logik und Wissenschaftslehre gewidmet, son- dern behandelt allgemeine Fragen nach dem Wes- sen der Philosophie, des Wissens und der Wissen- schaft sowie nach den Verbindungen zwischen diesen drei Bereichen. Unter Zuhilfenahme der Be- griffe Erfahrung, Sein, Grund, Gesetz, Denken, Ein- heit und Wahrheit leitet Fichte auf eine Bestim- mung der Wissenschaftslehre als Wissenschaft der Wissenschaft hin, die nach dem Grund und den Prinzipien des Wissens sucht, indem sie ein Verste- hen des Verstehens unternimmt und auf diese Wei- se zur Philosophie wird, die hier, dem Anlass der Vorträge gemäß, noch nicht so präzise und kom- plex von der Wissenschaftslehre geschieden wird wie in der nachfolgenden *Logik II*.

Insgesamt liegen mit den drei größeren Texten des Bandes II, 14, also den Vorlesungen zur Logik und der Studieneinführung, wichtige Dokumente zum Verständnis des Fichteschen Denkens in seiner Spätphase vor, die nicht nur den Kontext desselben erkennen lassen – mit vielen Bezugnahmen auf zeitgenössische Autoren, wie etwa Kant, Schelling, Fries, Jacobi, Platner, Bardili, und auch auf deren Vorgänger wie Descartes, Spinoza, Leibniz oder Wolff –, sondern auch dessen mögliche Fortset- zungen und Umgestaltungen andeuten, die wahr- scheinlich zu einem veränderten Begriff des Den- kens und des Bildes, zu Modifikationen bei der Bestimmung der systematischen Bedeutung des Absoluten und zu einem weiter radikalisierten, präzisierten Zugang zum wahren Wissen geführt hätten. In erster Linie allerdings gestatten die vor- gelegten Manuskripte ein Verständnis dessen, was (formale und transzendente) Logik in der und für die Wissenschaftslehre bedeutet, wie ihre Stellung im Gesamtbau des Wissens anzusehen ist, wodurch auch die Wissenschaftslehre zu einer logischen Wissenschaft, aber zu einem zum wahren Bild und Begriff aufgestiegenen Wissen wird.

Zuletzt sei ein kurzes Eingehen auf die relativ ausführliche Fußnote auf S. 140 gestattet, der inso- fern das Augenmerk des Lesers gelten muss, als sich erst durch sie die Auswahl der beiden (wohl zu sug- gestiven) dem Band beigegebenen Abbildungen von Hegel und Herbart erklärt. Diese Fußnote be- zieht sich auf eine von Fichte gestrichene Stelle sei- nes Vorlesungsmanuskripts, an der er von einem neuen philosophischen Schriftsteller spricht, dem bei der Untersuchung des sich scheinbar widerspre-



chenden Verhältnisses von Sein und Werden eine dogmatische, gegen den transzendentalen Idealismus gerichtete Haltung vorgeworfen wird (140–141). Da von Fichte kein Name genannt wird, erhebt sich die Frage nach der Identität des als scharfsinnig bezeichneten Autors, wobei die Herausgeber eben Hegel und Herbart als einzig mögliche Kandidaten nennen. Angesichts der Tendenz Fichtes zu immer weniger aktueller Lektüre, von welcher nachdrücklich etwa sein Sohn in *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel* (Leipzig<sup>2</sup> 1862, I, 449–450 u. ö.) berichtet, und unter Berücksichtigung früherer negativer Äußerungen zu Hegels ‚Differenz‘-Schrift sowie einer sich daraus ergebenden Nichtbeachtung der *Phänomenologie des Geistes* spricht hier allerdings wenig zu Gunsten Hegels, auf dessen ersten Band der zur Ostermesse 1812 erschienenen *Wissenschaft der Logik* Fichte in einem Zeitraum von nur circa vier Monaten hätte reagieren müssen, falls tatsächlich Hegels dortige Anfangstrias gemeint sein sollte. Dies setzte außerdem ein allzu enges Verständnis eines ‚neuen‘ Schriftstellers voraus – eine Charakterisierung, die von Fichte offensichtlich weiter gefasst wird, indem zum Beispiel auch Krug mit diesem Prädikat versehen wird, in Anspielung auf ein Buch von 1806 (389). Eine ausgedehnte Verwendungsweise des Terminus ‚neu‘ schlosse also ebenfalls Texte Herbarts ein, etwa sein 1808 erschienenes Werk *Hauptpunkte der Metaphysik*; Fichte bezeichnete also einen Autor als neu, den er bereits seit 1796 kannte und dessen erste Publikation aus dem Jahr 1804 datiert. Daher kommt der Herbart-Option schon größere Wahrscheinlichkeit zu, zumal die angeführten Inhaltspunkte auf ihn ebenfalls eher passen als auf Hegel (vgl. auch 408 und 412). Fasst man den Begriff des ‚neuen Schriftstellers‘, dem Fichteschen Sprachgebrauch gemäß, weiter, so kämen sogar noch andere Möglichkeiten in Betracht – so könnten etwa (der allerdings 1808 schon verstorbene) Bardili oder Jacobi gemeint sein, denen Fichte jeweils die Abkehr vom transzendentalen Idealismus und eine dogmatische Haltung, wie überhaupt einer großen Anzahl seiner Gegner, vorwirft (vgl. GA I,6, 33) und die beide außerdem inhaltliche Identifikationspunkte bieten.<sup>1</sup> Insgesamt wird die Frage nach der Identität des Verfassers des von Fichte intendierten Textes, der ja nicht einmal zwingend ein Text zur Logik sein muss, nicht mit letzter Sicherheit zu beantworten sein. Eine Bezugnahme auf Hegel jedenfalls, von der insbesondere Lauth in seinen Publikationen seit 1998 ausgeht, muss auf der Grundlage dieser von Fichte

nicht einmal seinen Hörern vorgetragenen Anspielung als recht unwahrscheinlich gelten.

Rebecca Paimann (Bochum)

*Karl Marx / Friedrich Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung „Das Kapital“ und Vorarbeiten, Band 12, Karl Marx, Das Kapital Kritik der Politischen Ökonomie, Zweites Buch, Redaktionsmanuskript von Friedrich Engels 1884/1885, Internationale Marx-Engels-Stiftung Amsterdam (Hg.), Berlin: Akademie 2005, IX+1329 S., ISBN 3-05-004138-3.*

Im Rahmen der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA<sup>2</sup>) ist mit dem Band II/12 *Engels' Redaktionsmanuskript zum zweiten Band des Kapitals* herausgekommen. Wie aus einer anderen Welt erscheint damit ein Text zum zweiten Band des *Kapitals*, der zu einer anderen Zeit als MEW 24 populär geworden ist. Wer kennt heute noch Debatten um die Reproduktionsschemata, anhand deren entweder die geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Produktionsweise abgelesen oder aber aus denen die Handlungsanweisungen zu einer geplanten Wirtschaft extrahiert werden sollten? Mit dem Engelsschen Redaktionsmanuskript steht die zweite Abteilung (Kapital und Vorarbeiten) der MEGA<sup>2</sup> kurz vor dem Abschluss. Die Internationale Marx-Engels-Stiftung Amsterdam als Herausgeber plant im Jahre 2007 bzw. 2008 mit den Bänden II/4.3; II/11; II/13, die Abteilung zu vollenden.

Mit dem vorliegenden Band II/12 kann nun die redaktionelle und editorische Arbeit von Engels beurteilt werden. Engels hatte nach Marxens Tod die Aufgabe, aus den hinterlassenen Manuskripten den zweiten Band des *Kapitals* herauszugeben. Er benutzte dafür hauptsächlich Manuskripte aus den Jahren 1863/65, die bereits als MEGA<sup>2</sup> Band II/4.1 noch zu DDR-Zeiten im Jahre 1988 veröffentlicht wurden. Darüber hinaus hatte Engels Manuskripte aus den 1870er Jahren zu integrieren, in denen sich Marx erneut dem Zirkulationsprozess des Kapitals

<sup>1</sup> Hier kommt noch hinzu, dass ein weitgefasstes Verständnis von dem, was ein neuer Schriftsteller ist, zu Fichtes Zeit verbreitet und üblich war – so nennt beispielsweise Schelling in seiner Reaktion auf die 1811 erschienene Schrift Jacobis *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* diesen Autor die „lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie“, welche Auffassung sich später auch noch bei Hegel und Schopenhauer findet.

zuwandte. Dass die MEGA<sup>2</sup> die Wende überhaupt überstanden hat, ist bemerkenswert. Allen Veränderungen der Herausgeberschaft und der Editionsgruppen zum Trotz wird weiter an der Marx-Engels-Gesamtausgabe gearbeitet. Das hohe Niveau der begonnenen Edition, das schon zu DDR-Zeiten höchsten wissenschaftlichen Standards genügte, mag ein Grund für die Fortsetzung sein. Dass den damals verfassten Einleitungen eine spezielle Weltsicht anhaftet, kann ebenso wenig überraschen, wie eine andere den heutigen. Ein weiterer nicht unwesentlicher Grund für die Fortführung der MEGA<sup>2</sup> mag aber auch das Vermeiden eines erneuten Scheiterns einer Marx-Engels-Gesamtausgabe sein; denn Anfang der dreißiger Jahre wurde unter Stalin – für viele der damaligen Editoren tödlich – dieses schon einmal begonnene Projekt (MEGA<sup>1</sup>) abgebrochen. Ob mit einer abgeschlossenen MEGA<sup>2</sup> bewusst oder unbewusst auch das Ziel erreicht werden soll, zugleich das Kapitel Marx zu schließen, sei dahingestellt. Und doch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass mit aufwendigen historischen kritischen Gesamtausgaben genau der Geist zwischen Buchdeckeln gebannt (begraben) wird, mit dem sich auf solch detailliert dokumentierter Textgrundlage allein erst beschäftigt werden könnte. Es wäre aber ein Missverständnis, diese Mutmaßung den Editoren oder Herausgebern nachzusagen. Und doch erscheinen aufwendig gestaltete Buchmeter zu Zeiten der Internet-Häppchen-Information als obsolet; wo wird noch mit diesen hervorragend aufbereiteten Texten dem Inhalte nach gearbeitet?

Die Besonderheit der Rezension eines solchen Bandes besteht in dem Problem, wessen Arbeit vorgestellt und beurteilt werden soll. In diesem Falle also einerseits die Arbeit der Editoren, andererseits die Arbeit von Engels, der die Redaktions- und Editionsarbeit von Marxschen Manuskripten geleistet hat, aber auch, und das nicht zuletzt, die Arbeit von Marx selbst, der sich vorgenommen hatte, den „Zirkulationsprozess des Kapitals“ darzustellen.

Die japanische Editorengruppe, tätig an der Tojoku Universität Sendai um Prof. Izumi Omura, hatte die Aufgabe, die Texte von Engels und dessen Assistenten Oskar Eisengarten in deren Auswahl und Bearbeitung nachvollziehbar zu dokumentieren. Im Vorwort heißt es: „Die Publikation eines solchen geschlossenen Redaktionsmanuskript ist ein Sonderfall in der Zweiten Abteilung der MEGA [...]“ (497), denn für Bände I und III des *Kapitals* war es entweder nicht nötig (Band I) oder nicht möglich (Band III), ein „Redaktionsmanuskript“ im Rahmen der MEGA<sup>2</sup> zu veröffentlichen; hier dagegen, bei der Vorbereitung des zweiten Bandes, hat-

te „Engels aus insgesamt zehn Marxschen Manuskriptentwürfen unterschiedlichen Umfangs auszuwählen.“ (497) Und so taucht bei der unumgänglich großen herausgeberischen Arbeit durch Engels das so genannte „Marx-Engels-Problem“ (501) auf.

Anhand dreier im Apparatband dokumentierten Verzeichnisse lässt sich identifizieren, wie weit Engels' redaktioneller Eingriff in die von Marx hinterlassenen Manuskripte ging. Die Editoren liefern drei Verzeichnisse: „1. Vergleich zwischen den Gliederungen des Redaktionsmanuskripts und der Manuskripte von Marx [...] 2. Verzeichnis der von Engels in das Redaktionsmanuskript übernommenen Textpassagen aus Marx' Manuskripten [...] („Provenienzverzeichnis“) und 3. Verzeichnis der Textabweichung“ (503). Und doch hätte philologisch gestützte Interpretationsarbeit sich noch zu gedulden, denn die mit den genannten Verzeichnissen bereits nachgewiesenen Varianten, Eingriffe und Ergänzungen verweisen auf den Band MEGA<sup>2</sup> II/11 (Manuskripte zum zweiten Band des *Kapitals*), der sich noch in der Vorbereitung zum Druck befindet. Wenngleich die Arbeit an diesem Band schon so weit gediehen sein muss, dass Verweise auf Seitenangaben eines noch nicht veröffentlichten Bandes gemacht werden können.

Gleichwie, bei der äußerst peniblen Edition der MEGA<sup>2</sup> insgesamt, wie auch speziell der Arbeit der japanischen Editionsgruppe, muss dieser Vorgriff auf einen erst erscheinenden Band kein Hinderungsgrund für die Beurteilung der Engelsschen Redaktionsarbeit sein. Und doch: Geht es tatsächlich um das „Marx-Engels-Problem“ (501), das die internationale Marx-Engels-Forschung danach untersucht, ob Engels Marx richtig verstanden und wiedergegeben hat oder ihn doch verfälscht hat?<sup>1</sup> Und das bei einer Manuskriptlage, die die Marxsche Intention nicht eindeutig erscheinen lässt. Oder geht es nicht vielmehr um die Bestimmung der Sache? Dieser vermessen klingende Anspruch ermöglicht erst das „Philosophische“ am zweiten Band des „Kapitals“, dessen eine Variante mit dem vorliegenden Band II/12 erstmals in der MEGA<sup>2</sup> erschienen ist, zu thematisieren; und das auch dann, wenn das nun vorliegende „Engelssche Redaktionsmanuskript“ noch einmal von der Druckfassung des von Engels herausgegebenen zweiten Bandes des *Kapitals* unterschieden ist.

Und damit zur Arbeit von Marx: Gegenstand des zweiten Bandes ist, entgegen dem ersten Eindruck, die material bestimmte Vielheit der einzelnen Ka-

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Bensch (2000), 212–219.

pitale. Erwartet man unter der Überschrift der „Zirkulationsprozess des Kapitals“ weitere Formbestimmungen, so zeigt sich aber, dass die Vielheit von kapitalistischen Unternehmungen – wohl-gemerkt immer noch solcher, die als fungierende industrielle Kapitale zu bezeichnen sind – letztendlich gebrauchswertbestimmt ist. Es sind Gebrauchswertbestimmungen der zu produzierenden Ware, die die Formbestimmungen Umlaufzeit (95 ff.), Umschlagszeit (123 ff.), Produktionsperiode (194 ff.) im Unterschied zur Arbeitsperiode (203 ff.), Jahresrate des Mehrwerts (258 ff.) etc. bedingen und so eine Vielzahl von unterschiedlich bestimmten Einzelkapitalen geben. Insofern ist Marx einer „materialistischen Methode“ verpflichtet. Es wird dem Gegenstand kein Begriffsapparat übergestülpt, sondern die Formbestimmungen resultieren aus materialer Bestimmtheit. Und doch ergibt sich damit für Marx das Problem, wie sich nämlich diese Diversifikation von Einzelkapitalen als Einheit der immer differenzierter sich entwickelnden kapitalistischen Produktionsweise unter dem einen Zweck – der Verwertung des Werts – darstellen lässt. Genau das ist die Aufgabe der berühmten „Reproduktions-schemata“. Anhand ihrer soll die gesellschaftliche materielle Reproduktion quantifiziert dargestellt werden. Die Auswahl und Ordnung der Texte aus verschiedenen Marxschen Manuskripten genau auf dieses Ziel hin ist das unbestreitbare Verdienst von Engels' Redaktionsarbeit. Und doch erscheint mit diesem Ziel das eminent philosophische Problem. Marx ist genötigt den kapitalistischen Reproduktionsprozess als einen Prozess zu präsentieren, der „sowohl den Werth- wie den Stoffersatz“ (356) erklärt und zugleich deren beider Ausdehnung und Akkumulation. Philosophisch ist daran weniger das Vermittlungsproblem von Theorie und Empirie als vielmehr die notwendige Beschränktheit einer bloß quantifizierenden Darstellung. Es ist nicht die vereinfachte Darstellung der gesellschaftlichen und ökonomischen Reproduktion in nur zwei Abteilungen, die der um „Anwendbarkeit“ bemühte Marx-Interpret nun auszugestalten habe. Nein, es geht im ersten Schritt darum einzusehen, dass die Darstellung der beiden Abteilungen (Abteilung I: Produktionsmittel und Abteilung II: Konsumtionsmittel) für die begriffliche Fixierung des Unterschieds von einfacher Reproduktion (des Kapitals und der Gesellschaft) und Akkumulation (des Kapitals) genügt und trotzdem eine allein quantifizierende Darstellung scheitern muss, weil die Inkommensurabilität von Gebrauchswert und Tauschwert in der quantitativen Darstellung von Stoff- und Wertersatz verloren geht. Mit der Einsicht in dieses Scheitern, muss

dem Kapital eine Bestimmung zugesprochen werden, die ohne Rekurs auf den emphatischen Freiheitsbegriff der klassischen deutschen Philosophie nicht zu haben ist.

Da kein einzelnes Kapital seine eigenen materiellen Voraussetzungen produziert, ist jedes Einzelkapital für seinen Stoffersatz, für seinen materialen Ersatz an verbrauchten Produktionsmitteln, auf Produktionen anderer Einzelkapitale angewiesen. Wie kann aber dann überhaupt erweiterte Reproduktion stattfinden? Denn die Erweiterung der einen Produktion setzt die Erweiterung der Produktion eines anderen Kapitals voraus! Und diese wieder die Erweiterung einer dritten anderen usw. Für die Darstellung dieses Problems benutzt Marx im 2. Band des *Kapitals* in den so genannten Reproduktionsschemata (MEGA<sup>2</sup> II/12, S. 360 ff.; MEW 24, 394 ff.) einen Kunstgriff. Er ordnet alle einzelnen Kapitale zwei Abteilungen zu. Abteilung I produziert Produktionsmittel und Abteilung II produziert Lebensmittel. Mit dieser Zuordnung – die nicht einfach auf die Empirie zu übertragen ist! – kann die Erweiterung der Produktion nur in Abteilung I stattfinden, denn sie allein kann *als Abteilung* die für eine erweiterte Produktion notwendigen zusätzlichen Produktionsmittel *in sich* selbst produzieren, während die erweiterte Produktion in der Abteilung II – der von Lebensmitteln – auf zusätzliche Produktionsmittel angewiesen ist, die *nicht in ihr* sondern allein in Abteilung I produziert werden. Mit dieser Abteilung I hat Marx sich ein „Gesamt“-Kapital konstruiert, das *sich aus sich* vergrößern können soll. Dieses „Gesamt“-Kapital soll sich selbst seine vermehrt benötigten Produktionsmittel produzieren können, ohne dass Marx dieses Problem selbst thematisiert.<sup>2</sup> Einholen kann man diese systematisch notwendige Unterstellung nur mit den Begriffen des Kredits, der Grundrente und einem Begriff von Wissenschaft und Technik.<sup>3</sup> Die systematisch erzwungene Steigerung der Produktion von Produktionsmitteln<sup>4</sup> und die von Wis-

<sup>2</sup> Möglicherweise finden sich in den als MEGA<sup>2</sup> II/11 noch zu veröffentlichenden Manuskripten zum zweiten Band des *Kapitals* Hinweise darauf, dass sich Marx des Problems bewusst war. Die Grenze der bloß quantitativen Darstellung deutet Marx an: „Nicht die Quantität, sondern die qualitative Bestimmung der gegebenen Elemente der einfachen Reproduktion ändert sich, und diese Aenderung ist die materielle Voraussetzung der später folgenden Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter“ (467).

<sup>3</sup> Vgl. Bensch (2002), 151–159 und ders. (1995).

<sup>4</sup> Vgl. Bulthaup (1998), 25–32.

senschaft und Technik allein zu liefernde Möglichkeit der Steigerung ist das Unterscheidungskriterium<sup>5</sup> der kapitalistischen Reproduktion von allen herrschaftlich strukturierten vorkapitalistischen Gemeinwesen.

Erweiterung der Reproduktion des gesellschaftlichen Gesamtkapitals kann nur gelingen, wenn gesamtgesellschaftlich immer mehr Arbeit in die Produktion von Produktionsmitteln gesteckt wird, während die gesamtgesellschaftliche Arbeit, die für die Herstellung der Lebensmittel derer, die arbeiten (in Abteilung I und II) gebraucht wird, sinkt. Das heißt, es wird immer mehr dafür gearbeitet, dass für die Lebensmittelproduktion immer weniger gearbeitet werden muss, ohne dass gesamtgesellschaftlich weniger gearbeitet würde. Das ist eine scheinbar absurde Konsequenz, absurd aber nur dann, wenn ein Maßstab angelegt wird, welcher der kapitalistischen Produktionsweise völlig fremd ist. Denn es ist nicht Zweck der kapitalistischen Produktion, Produktionsmittel als Mittel für die Lebensmittelproduktion herzustellen.<sup>6</sup> Zweck der Produktion ist nicht die Erhaltung der Menschen, sondern Zweck der Produktion ist die Erhaltung des Kapitals, das sich nur erhalten kann, wenn es sich vermehrt. Vermehren kann es sich nur, wenn die Proportion von Produktionsmittelindustrie (Abteilung I) und Lebensmittelindustrie (Abteilung II) sich immer weiter zu Gunsten der Produktionsmittelindustrie (Abteilung I) verändert. Schlicht: Produktion um der Produktion willen – und nicht um der individuellen Konsumtion willen. Das heißt, Zweck der Gesellschaften, in denen kapitalistische Produktionsweise herrscht, ist die Produktion von *akkumulierbarem* Mehrwert. *Akkumulierbarer* Mehrwert ist die Gestalt von *vergegenständlichter* Mehrarbeit, die allein produktiv konsumiert werden kann: immer neuere, immer verbesserte Produktionsmittel, die immer produktiver die Natur bearbeiten und damit Reichtum sind, um weiteren Reichtum zu erzeugen, von dem aber niemand etwas hat, weil er auch gar keine individuelle Konsumtion mehr zulässt. Niemand kann die neueste Generation einer Fertigungsstraße für Halbleiter individuell konsumieren!

Fiel der Zweck der Produktion in vorkapitalistischer Zeit, also unter persönlichen Herrschaftsverhältnissen, zu dem die Mehrarbeit Mittel war, noch in die Gattung (in die Spezies Mensch) selbst – die vielleicht zufällig gestiegene Produktion von Produktionsmitteln konnte Arbeitskräfte und Arbeitsmittel freisetzen, um das Leben der Freien noch luxuriöser zu gestalten, so ist der Zweck unter entfalteten kapitalistischen Bedingungen den Menschen äußerlicher Selbstzweck. Das Kapital er-

zwingt Mehrarbeit, um Mehrarbeit zu erzwingen, weil es nichts ist als angeeignete Mehrarbeit. Und wenn es keine Naturanlage der Arbeit ist, Mehrarbeit zu liefern, ist es Freiheit – realisierte Freiheit in verkehrter Gestalt.

Diesen Begriff von Freiheit auf gesicherter Textgrundlage und gegebenenfalls gegen einzelne Formulierungen, nicht allein von Engels, sondern selbstverständlich auch von Marx, thematisieren zu können, dafür liefert der Band MEGA<sup>2</sup> II/12 eine unverzichtbare Grundlage.

#### Literatur:

- Bensch, H.-G. (1995), *Vom Reichtum der Gesellschaften*, Lüneburg.
- (2000), „Von Marxschen Anweisungen und Engelschen Umsetzungen“, in: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge 1999, Marx' Ökonomiekritik im Kapital*, Berlin / Hamburg, 212–219.
  - (2002), „Zum Begriff der wissenschaftlichen Arbeit“, in: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge 2001*, Hamburg, 151–159.
- Bulthaup, P. (1998), „Von der Freiheit im ökonomischen Verstande“, in: H.-G. Bensch / F. Kuhne (Hgg.), *Das Automatische Subjekt bei Marx*, Lüneburg, 25–32.

*Hans-Georg Bensch (Hannover)*

<sup>5</sup> Die von Marx genannte und nach wie vor richtige spezifische Differenz der kapitalistischen Produktionsweise von allen anderen – das allgemeine Vorhandensein Arbeitskraft als Ware – kann es nur geben, wenn die systematisch erzwungene Steigerung der Produktivkraft der Arbeit auf einen gewissen Stand der Entwicklung von Wissenschaft und Technik trifft. Vgl. MEGA<sup>2</sup> II/6, *Das Kapital* 1872, 186.

<sup>6</sup> Zweck des Kapitals ist auch nicht Herstellung der Luxusmittel für die Superreichen. Gemessen an der weltweit geleisteten Arbeit (inkl. Mehrarbeit) ist die Arbeit für die Produktion dieser Luxusmittel weniger als Peanuts.

Claus Langbehn, *Metaphysik der Erfahrung. Zur Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche (= Epistemata, Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Band 382), Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, 267 S., ISBN 3-8260-3013-3.*

„Nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt“ (GT, 5; KSA I, 47)<sup>1</sup>. In kaum einem anderen Satz der *Geburt der Tragödie* (= GT) lässt sich das Anliegen dieser vielbeachteten Schrift treffender zusammenfassen. Der Rekonstruktion des in der *Geburt der Tragödie* enthaltenen Programms einer ästhetischen Weltrechtfertigung und der ihm zugrunde liegenden Metaphysik widmet sich die Studie von Claus Langbehn. Bei dieser Metaphysik handelt es sich – so die These der Untersuchung – um eine selbstständig konzipierte, erkenntnistheoretisch begründete *Metaphysik der Erfahrung*, die an Hand des Phänomens der Tragödienwirkung durchgeführt wird.

Nachdem Gegenstand und allgemeine These der Untersuchung in einer kurzen Einleitung (8–11) dargestellt worden sind, bietet das erste Kapitel (12–59) eine ausführliche Problemexposition, die für das Verständnis des Buchs von großer Bedeutung ist. In ihr führt Langbehn unter anderem im Einzelnen aus, wie der frühe Nietzsche einen ursprünglich philologischen Diskurs zum Ausgangspunkt einer genuin philosophischen Erörterung macht. Zu diesem Zweck zieht er zunächst die Studie von Jacob Bernays *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* (Breslau 1857) heran und weist nach, dass sich Nietzsche in der Tragödienschrift Bernays' Interpretation der aristotelischen Katharsis<sup>2</sup> zu Eigen macht (41–43). Indessen betont er, dass Nietzsches Augenmerk nicht auf eine philologische Auseinandersetzung mit dem Thema gerichtet ist, sondern auf eine *philosophische* Konzeption der Katharsis, nach der letztere eine *ästhetische Tätigkeit* des Zuschauers impliziert (43 f.). Zugleich weist er auf ein weiteres, von Nietzsche ausdrücklich thematisiertes Merkmal der Tragödienwirkung hin, nämlich auf den *metaphysischen Trost*, der beim Zuschauer durch die Einsicht in Sinn und Zweck der Erscheinungswelt hervorgerufen wird (44 f.). „Wenn nun“, fährt Langbehn fort, „dieser Trost das Phänomen einer Tragödienwirkung ist, die Tragödienwirkung aber als ‚ästhetische Tätigkeit‘ begriffen wird, die metaphysische Einsicht vermittelt, dann muß diese ‚Tätigkeit‘ ein *erfahrungstheoretisch* zu reflektierender Prozess sein, durch den das enorme metaphysische Potential der Tragödienwirkung befriedigend erklärt werden kann.“ (45). Im eben zitierten Satz klingt Langbehns Absicht, eine in der *Geburt der Tragödie* implizierte Theorie bzw. Metaphysik der Erfahrung zu rekonstruieren, bereits an. Hauptanliegen dieser Metaphysik ist nach Langbehn die Beantwortung der Frage: *wie* ist eine spezifische Form menschlicher Erfahrung, nämlich die Tragödienwirkung *möglich*? Die gesuchten Bedingungen der Möglichkeit entdeckt Langbehn in einer von Nietzsche ausgearbeiteten *Metaphysik der Individuation*, die das *ontologische Referenzsystem* seiner Metaphysik der Erfahrung darstellt (49).

Die von Langbehn unternommene Rekonstruktion dieser zentralen Denkansätze (Metaphysik der Individuation und Metaphysik der Erfahrung) findet auf zwei Textgrundlagen statt. Herangezogen wird nicht nur die *Geburt der Tragödie*, sondern auch die nachgelassenen Aufzeichnungen aus der Zeit zwischen Mitte der 1860er Jahre und Ende des Jahres 1871. Eine eingehende Beschäftigung mit dem Nachlass (im Folgenden N) ist nach Langbehn deswegen unentbehrlich, weil in ihm die theoretische Grundlegung der Metaphysik der Individuation und der Metaphysik der Erfahrung dokumentiert vorliegt, eine Grundlegung, die in der Tragödienschrift nicht thematisiert, sondern stillschweigend vorausgesetzt wird. Während diese Grundlegung im dritten Kapitel des Buchs (101–171) rekonstruiert wird (vgl. vor allem die Abschnitte 3 und 4, die den Nachlass der Jahre 1870 und 1871 heranziehen), versucht Langbehn im vierten Kapitel (172–240) herauszustellen, in welcher spezifischen Form die Metaphysik der Individuation und die Metaphysik der Erfahrung in der *Geburt der Tragödie* präsent sind und in welcher Beziehung diese Form zu der im dritten Kapitel rekonstruierten Grundlegung steht. Das dritte Kapitel kann wiederum ohne die Berücksichtigung von wenigstens zwei wichtigen Ergebnissen der im zweiten Kapitel (60–100) enthaltenen Rekonstruktion des transzendentalphilosophischen Ansatzes von Arthur Schopenhauer nicht verstanden werden.

Die von Langbehn unternommene Rekonstruktion dieser zentralen Denkansätze (Metaphysik der Individuation und Metaphysik der Erfahrung) findet auf zwei Textgrundlagen statt. Herangezogen wird nicht nur die *Geburt der Tragödie*, sondern auch die nachgelassenen Aufzeichnungen aus der Zeit zwischen Mitte der 1860er Jahre und Ende des Jahres 1871. Eine eingehende Beschäftigung mit dem Nachlass (im Folgenden N) ist nach Langbehn deswegen unentbehrlich, weil in ihm die theoretische Grundlegung der Metaphysik der Individuation und der Metaphysik der Erfahrung dokumentiert vorliegt, eine Grundlegung, die in der Tragödienschrift nicht thematisiert, sondern stillschweigend vorausgesetzt wird. Während diese Grundlegung im dritten Kapitel des Buchs (101–171) rekonstruiert wird (vgl. vor allem die Abschnitte 3 und 4, die den Nachlass der Jahre 1870 und 1871 heranziehen), versucht Langbehn im vierten Kapitel (172–240) herauszustellen, in welcher spezifischen Form die Metaphysik der Individuation und die Metaphysik der Erfahrung in der *Geburt der Tragödie* präsent sind und in welcher Beziehung diese Form zu der im dritten Kapitel rekonstruierten Grundlegung steht. Das dritte Kapitel kann wiederum ohne die Berücksichtigung von wenigstens zwei wichtigen Ergebnissen der im zweiten Kapitel (60–100) enthaltenen Rekonstruktion des transzendentalphilosophischen Ansatzes von Arthur Schopenhauer nicht verstanden werden.

<sup>1</sup> Nietzsches Texte werden im Folgenden nach der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari herausgegebenen Kritischen Studienausgabe (= KSA) zitiert, vgl. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hgg. von C. Colli und M. Montinari, München / Berlin / New York <sup>2</sup>1988.

<sup>2</sup> Nach dieser Interpretation besteht die kathartische Wirkung der Tragödie in einer durch Mitleid und Furcht hervorgerufenen *erleichternden Entladung* von derartigen Erregungszuständen.

Das erste der beiden angedeuteten Ergebnisse betrifft den Begriff des *principium individuationis*. Schopenhauer versteht unter diesem Terminus Raum und Zeit als Bedingungen der in der Welt vorkommenden Vielheit (70). Raum und Zeit sind dennoch für die Genese empirischer Anschauungen (d. h. für das Zustandekommen der Individuation) nicht ausreichend. Dazu bedarf es noch der durch die Kategorie der Kausalität geleisteten „Synthesisfunktion des reinen Verstandes“ (98), der in seiner Vereinigung von Raum und Zeit zugleich das den Sinnesdaten entsprechende Objekt in eine raumzeitliche Wahrnehmungsstruktur setzt (ebd.). Dem eben dargelegten Ansatz gibt Langbehn den Namen „*transzendentalgenetische Individuationstheorie*“ (61; vgl. 67, 81, 98 f.). Das zweite zu thematisierende Ergebnis handelt von der Unterscheidung zwischen *reiner* und *empirischer* Anschauung bei Schopenhauer. Langbehn zeigt auf überzeugende Weise, wie Schopenhauer zu seiner idealistischen Grundansicht, dass das Subjekt „der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts“ (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1. Band, § 2) ist, nicht nur über die die empirische Anschauung thematisierende Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens gelangt, sondern auch durch die Analyse der reinen, willenlosen Anschauung des Künstlers (92–94). Die reine Anschauung des Künstlers bzw. des Genies unterscheidet sich von der empirischen des Alltagsmenschen dadurch, dass sie „als reine nicht nur frei vom Willen, sondern auch frei von Sinnlichkeit“ (96) ist und ihre Bedingung der Möglichkeit „nicht in der apriorischen Anwendung der Kategorie der Kausalität besteht“ (ebd.); dazu ist eine *Aufhebung der Individualität* erforderlich, die als „*Veränderung im Subjekt selbst*“ (97), d. h. im Künstler zu begreifen ist.

Nietzsches Auseinandersetzung mit den bereits dargelegten Gedankenkomplexen Schopenhauers ist für die Ausarbeitung der Metaphysik der Individuation und der Metaphysik der Erfahrung in den nachgelassenen Aufzeichnungen aus den Jahren 1870 und 1871 von eminenter Bedeutung. Im Gegensatz zu Schopenhauer leitet Nietzsche „Raum Zeit und Kausalität“, d. h. die Bedingungen der Möglichkeit der Individuation nicht „aus dem erbärmlichen menschlichen Bewußtsein“ (N 1870–1871, KSA VII, 114), sondern aus einer metaphysischen Entität, dem *Ur-Einen* ab (140), das die ganze empirische Welt (d. h. auch den einzelnen Menschen) als seine Vorstellung hervorbringt (142) und dessen wesentliches Kennzeichnen das Leiden ist (144).<sup>3</sup> Um das Verhältnis zwischen dem Ur-Einen

und dem einzelnen Menschen näher zu charakterisieren, greift Nietzsche auf die von Schopenhauer gemachte Unterscheidung zwischen reiner und empirischer Anschauung zurück. Die reine Anschauung stellt nach Nietzsche einen seitens des Ur-Einen aktiven Prozess dar: das Ur-Eine projiziert „in der Selbst-Anschauung das Individuum, durch deren Wirkung es bis zu einem gewissen Grade von seinem Leiden erlöst“ (147) wird. In diesem Fall „spricht Nietzsche von einem *künstlerischen Urprozeß*“ (ebd.). Bei der empirischen bzw. unreinen Anschauung (d. h. beim Individuum) handelt es sich hingegen um „eine adäquate und visionsartige *Spiegelung* des Ur-Einen [...]; Anschauung impliziert hier *Abbild*“ (ebd.) und wird von Nietzsche als „Werk eines Ur-Künstlers“ (ebd.) aufgefasst. Nietzsche denkt aber nicht nur das Ur-Eine als Künstler, sondern auch den *menschlichen* Künstler in Analogie zum Ur-Einen: wie das Ur-Eine in seiner reinen Anschauung den Menschen als seine Vorstellung projiziert, bringt der Künstler in seinem Schaffen (das ebenso als reine Anschauung aufzufassen ist) ästhetische Vorstellungen hervor. Da jedoch der Künstler Mensch und folglich Vorstellung des Ur-Einen ist, gelten diese Vorstellungen letzten Endes nicht nur als seine Visionen, sondern auch als Visionen des Ur-Einen. Mit anderen Worten vollzieht sich im Künstler nach Nietzsche eine *Wiederholung des Urprozesses* (N 1870–1871; KSA VII, 209; vgl. 154, 165). Dieser Wiederholungsbegriff wird sich für die Interpretation der in der *Geburt der Tragödie* thematisierten Erfahrung des *Lyrikers*, des *Tragikers* und des *Tragödienzuschauers* als besonders wichtig erweisen.

Bei der Analyse der Erfahrung der Lyriker (vgl. GT 5; KSA I, 43 f.) hebt Langbehn zunächst das Moment der musikalischen Erregung des Lyrikers hervor, „die ihm bildliche Wahrnehmungsphänomene vor das geistige Auge treibt“ (204); diese Bilder sind wiederum „als Visualisierungen jener musikalische[n] Erregung“ (ebd.) zu verstehen. Wenn man dazu berücksichtigt, dass die Musik nach Nietzsche – wie auch bei Schopenhauer – ein „*unmittelbares Abbild des Urgrundes*“ (207) darstellt, liegt es nahe anzunehmen, dass sich der Urgrund in der Inspiration des Lyrikers offenbart: „In ihm spricht sich der Urgrund aus, und zwar vermittelt über Visualisierungen musikalischer Erregungszustände, die in diesen Visualisierungen ihre *Deutung* finden.“

<sup>3</sup> Durch diesen Schritt vollzieht sich nach Langbehn ein Übergang von der transzendentalgenetischen Individuationstheorie Schopenhauers zur *ontogenetischen* Nietzsches (148).

(ebd.). Diese in der Form der Inspiration des Lyrikers auftretende Deutung des Urgrundes nennt Langbehn „die Selbstvermittlung des Wesens in der Rekognition seiner selbst“ (208). Diese Formel gibt zugleich das grundlegende Merkmal der Inspiration des Tragikers wieder, auch wenn sich „ihr kognitiver Gehalt“ (222) von dem der Inspiration des Lyrikers eindeutig unterscheidet. Der zentrale Unterschied zwischen Lyriker und Tragiker besteht nach Langbehn darin, dass „der Tragiker nicht nur mehr sich selbst, sondern die Welt selbst vor sich sieht“ (208; vgl. GT 5, KSA I, 45): in seiner Inspiration bringt er nicht lediglich „anschauliche Bewußtseinsphänomene“ (222) – wie der Lyriker –, sondern „anschauliche Bühnenphänomene“ (ebd.) hervor. Dabei schafft er einerseits „gleich einer üppigen Gottheit der individuatio“ seine Gestalten, „sein ungeheurer dionysischer Trieb“ zwingt ihn aber andererseits, diese Gestalten zu vernichten, um „durch ihre Vernichtung eine höchste künstlerische Urfreude im Schoosse des Ur-Einen ahnen zu lassen“ (GT 22, KSA I, 141; vgl. 230). Ein ähnlicher, ebenfalls mit der Tätigkeit des Ur-Einen vergleichbarer Prozess findet auch beim Tragödienzuschauer statt. Er schaut zwar die Welt der Bühne an und bringt sie und den in ihr auftretenden tragischen Helden auf diese Weise hervor, erlebt aber eine „höhere, viel übermächtigere Lust“ (GT, ebd.), wenn jener zu Grunde geht.

Die eben dargestellte Analyse der Erfahrung des Tragikers und des Tragödienzuschauers hat nun das Moment der ästhetischen Rechtfertigung von Welt und Dasein, wie Langbehn es beim frühen Nietzsche herausarbeitet, bereits angedeutet. Die vom Tragödiendichter konzipierte Welt der Bühne zwingt „das Subjekt der Rechtfertigung, den Tragödienzuschauer, sich für den Augenblick selbst aufzugeben, um den Sinn von Welt und Dasein verstehen zu können“ (239). In diesem Augenblick wird in ihm der Prozess der Rekognition seiner selbst vollzogen, der ihm die *Einsicht in die Unzerstörbarkeit des Lebens trotz dem Vergehen seiner individuellen Träger* (240) ermöglicht und zugleich den Weg zum *Verständnis der Welt als einer Bühne* weist, die da ist, „um ihren Schauspielern – den Menschen – den kurzen Auftritt zur Befriedigung ihres metaphysischen Urgrundes“ zu bieten (ebd.).

Es ist ein eindeutiges Verdienst der Studie von Langbehn, dass sie beim frühen Nietzsche bisher unbeachtet gebliebene transzendente Begründungsmomente auf eine philologisch abgesicherte Weise und mit bemerkenswertem Scharfsinn herausgearbeitet hat.<sup>4</sup> Trotzdem ist es Langbehn in ihr nicht gelungen, auf eine klare, widerspruchsfreie und überzeugende Weise über den *systemati-*

*schen Wert* der in ihm rekonstruierten Gedankengänge zu reflektieren. Das wird besonders dann deutlich, wenn man die Passagen gegenüberstellt, in denen er einerseits zugibt, dass der Übergang von der transzendentalgenetischen Individuationstheorie Schopenhauers zur ontogenetischen Nietzsches den berechtigten Eindruck erweckt, bei der letzteren „handele es sich um das Ergebnis einer phantasievollen Kritik, die bodenständig genug ist, um die philosophische Identifizierbarkeit nicht vollkommen aufs Spiel zu setzen“ (148) oder die ästhetische Metaphysik Nietzsches als theoretisch dürftig bezeichnet (192 f.), und dennoch andererseits die ausgerechnet auf der fraglichen Grundlage der Individuationstheorie beruhende Metaphysik der Erfahrung als eine systematisch belangvolle Metaphysik zu präsentieren versucht (242). Diese widersprüchliche Haltung Langbehns vermag aber letztendlich die bedeutende interpretatorische Leistung seines Buchs nicht zu schmälern.

Nikolaos Loukidelis (Berlin)

Harald Schwaetzer, *Sinn, Subjekt, Transzendenz. Gideon Spickers Idee der Unsterblichkeit im Kontext von Neukantianismus und Spätidealismus (= Trierer Studien zur Kulturphilosophie, Bd. 14), Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, 464 S., ISBN 3-8260-3396-5.*

Es gibt Bücher, die den behandelten Autor zu Grabe tragen; andere, die ihm ein neues Leben schenken. Aus lang verschollenen Schriften spricht wieder eine klare Stimme. Eine Welt entsteht, in der man ihm wiederbegegnen kann.

Wie kein zweites Buch erschließt H. Schwaetzers Habilitationsschrift an der exemplarischen Gestalt Gideon Spickers (1840–1912) uns die Welt des „metaphysischen Neukantianismus“, zu der J. Volkelt, O. Liebmann und E. von Hartmann ebenfalls gerechnet werden. In seinem Leben und Schaffen spiegelt sich der Kampf um eine „höhere Weltanschauung“, um eine „deutliche Erhebung im Profil der Philosophie“. Nur aus dem inneren, „existentiellen“ Engagement, „die Ansprüche die aus dem Siegeszug der Naturwissenschaften, den positiven Wissenschaften erwachsen, mit dem be-

<sup>4</sup> Langbehn beabsichtigt nicht, wie er selbst klarstellt, „aus Nietzsche einen Transzendentalphilosophen zu machen“ (168); es geht ihm in seiner Studie vielmehr darum, Nietzsches Verständnis der Tragödienwirkung aus einer transzendentalen *Perspektive* zu interpretieren.

rechtigten Streben nach einer metaphysischen Sinngebung des Weltganzen zu vermitteln“ (20) kann seine philosophische Aktion verstanden werden und zu uns sprechen.

Wie K. Chr. Köhnkes *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus* und K.-H. Lembecks *Platon in Marburg*, so führt auch die eindrucksvolle Monographie von H. Schwaetzer insgesamt zu einer „Neubewertung der Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, insbesondere „derjenigen Strömungen, die sich mit metaphysikfeindlichen oder ausschließlich erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretischen Positionen auseinandergesetzt haben“. In ihrem Mittelpunkt steht der „Versuch einer Wiedergewinnung der Metaphysik aus dem kritischen Geiste der Erkenntnistheorie“. In Gideon Spickers Werk gewinnt ein solcher Versuch die eigentümliche Gestalt einer „Religion in philosophischer Form auf naturwissenschaftlicher Grundlage“. Darin reflektiert sich nicht nur die Frage nach der Erweiterung der Erkenntnisquellen der kritischen Philosophie. Es bekundet sich darin auch das Bedürfnis, den vorwiegend an den Naturwissenschaften orientierten Erfahrungsbegriff innerlich zu verwandeln. Auf der Schnittstelle zwischen Spätidealismus und Neukantianismus werden Vernunftglaube und Entelechie-Erfahrung philosophisch wirksam.

Zwei Pfeiler tragen das imponierende Gebäude einer intellektuellen Monographie zu Gideon Spicker. Zum einen eine Quellenforschung seit dem Jahre 1999, die zur Veröffentlichung von Spickers Freiburger und Münsteraner Briefe an Moritz Carrière, zur Publikation einer literarischen Auswahl philosophischer Aphorismen, zur Herausgabe von Spickers Autobiographie *Vom Kloster ins akademische Lehramt*, zur Veröffentlichung von Spickers kleinen Schriften unter dem Titel *Religion und Wissenschaft*, schließlich zur Herausgabe seiner letzten Schrift *Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode* geführt hat. Zum anderen eine eindrucksvolle Reihe von Einzelstudien in Aufsatzform seit 1997, die als gezielte Tiefbohrungen in zentralen Problemfeldern, Sondierungen des philosophischen Kontextes und Aktualitätsgewichtungen seines philosophischen Beitrags zu deuten sind. Es ist wohl kein Zufall, dass diese rege editorische und literarische Tätigkeit mit einer rezeptionsgeschichtlichen Wende des Werkes von Gideon Spicker seit 1998 Schritt hält. Denn erst eine „Weitung der engeren Neukantianismus-Forschung“ und eine fortschreitende innere Differenzierung derselben schuf die Vorbedingungen für eine intensive Beschäftigung mit G. Spickers Lebenswerk. Ein Literaturüberblick dokumentiert diesen rezeptions-

geschichtlichen Wandel und fasst den gegenwärtigen Stand der Spicker-Forschung zusammen.

Zwei „Trilogien“ stellen den Hauptertrag von Spickers gesamter philosophischer Wirksamkeit dar. Die Arbeit zu *Shaftesbury* (1872), die beiden zusammengehörenden Schriften *Über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie* (1874) und *Kant, Hume und Berkeley* (1875) und die Abhandlung *Mensch und Thier* (1876) zu C. v. Prantls Anthropologie bilden zusammen die „Freiburger“ Trilogie. Nach der Veröffentlichung der Schrift zu *Lessings Weltanschauung* (1883) gruppieren die Arbeiten über *Ursachen des Verfalls der Philosophie* (1892), *Kampf zweier Weltanschauungen* (1898) und *Versuch eines neuen Gottesbegriffs* (1902) sich zur so genannten „Münsterer“ Trilogie. Auf sie folgen noch zwei Spätwerke: die Autobiographie *Vom Kloster ins akademische Lehramt* (1908) und *Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode* (1910).

Es ist nun aber bemerkenswert, dass nicht der historische Werdegang des Münsteraner Philosophieprofessors für sich das Grundgerüst der vorliegenden Monographie liefert, sondern dieser von einer höheren Warte aus reflektiert wird: der Idealgestalt der Philosophie, die in ihm werden wollte. Die eigenste innere Lebenserfahrung wird so zum Symbol für das Ringen um eine höhere Weltanschauung. Man erkennt darin leicht die Gefahr einer Selbststilisierung des Philosophen, der zum Vehikel des Zeitgeistes wird. Eine solche „spekulative“ Überhöhung des eigenen philosophischen Werdegangs muss durch Einsatz eines „hermeneutisch-kritischen“ Instrumentariums gekontert werden. Gerade hierin erweist die vorliegende Monographie zu Gideon Spicker ihre Spannkraft. Die Vergeistigung der zeitlichen Erfahrung als Ausdruck einer „unverfügbaren, transzendenten Entelechie“, welche der Hebel eines reinen Vernunftglaubens ist, wird zum Kernproblem des gesamten philosophischen Schaffens Gideon Spickers erhoben. Damit wird der metaphysische Neukantianismus gleichsam ins Herz getroffen. Ihr eigentlicher Anstoß ist die „Metaphysik des Ich“. Zu diesem Zweck werden „Religion“ und „Naturwissenschaft“ miteinander „philosophisch“ vermittelt. Die kritische Potenz des hermeneutischen Verfahrens bewährt sich darin, die Natur dieser philosophischen „Vermittlung“ an den Tag zu ziehen und auf ihre Voraussetzungen hin zu prüfen. Sie sind „platonisch-aristotelischer“ Natur.

Es erhebt sich in diesem hermeneutischen Verfahren, das den metaphysischen Neukantianismus an der Wurzel fasst, gleichwohl eine recht beunruhigende Frage, welche insgesamt die Monographie



von H. Schwaetzer durchzieht. Was die kritische Philosophie als Bedingung der Möglichkeit, die zur Natur unserer wissenschaftlichen Erkenntnis gehört, aufweist – darf es als ein „Un-bedingtes“ dennoch mit irgendeinem Anspruch auf „Realität“ verbunden werden? Es ist dies der springende Punkt einer potenziellen Sinnverkehrung des Kantischen Unternehmens selbst. Sie erzeugt eine Lesart und einen Interpretationsstil, die Kant gegen den Strich geht. Die Tendenz entsteht, die Idee des Ding an sich rückwärts auf das Ich der transzendentalen Apperzeption, das sie hervorbringt, anzuwenden. Ob mit der von G. Spicker angestrebten „philosophischen Vermittlung“ von Religion und Naturwissenschaft ein zu befürchtender „Rückfall der Transzendentalphilosophie in eine dogmatische Metaphysik“ einhergeht – diese Frage verleitet dem hermeneutischen Verfahren der vorliegenden Spicker-Monographie erstmals ihre wahrhaft „kritische“ Spitze.

Philosophische Idealgestalt und historischer Werdegang werden demnach von H. Schwaetzer mit großer Sorgfalt gegeneinander abgewogen. Die Gliederung der Monographie in drei Kapitel entspricht dem zentralen Anliegen des Philosophen Spickers einer „Religion auf naturwissenschaftlicher Grundlage in philosophischer Form“. Das erste Kapitel ist „dem Unsterblichkeitsbeweis der Spätphilosophie“ gewidmet. Von zentraler Bedeutung sind hierin die „Entelechie-Erfahrung“ und die „Goethesche Methodik“. Flankiert wird dieser Unsterblichkeits-„beweis“ in autobiographischer Form durch eine genaue Analyse des spätdialektischen Kontextes. Diese führt den Vf. von der autobiographischen Spätschrift G. Spickers zurück zu den philosophischen Beiträgen seiner Münchener Lehrer Moritz Carrière und Johannes Huber. Von besonderem Gewicht ist jedoch der recht überzeugende Nachweis, dass Spickers Unsterblichkeitsbeweis *de facto* „eine Aufnahme und Korrektur von I. H. Fichtes *Seelenfortdauer* (1867) darstellt“.

Das zweite Kapitel wendet sich „der naturwissenschaftlichen Grundlage“ bzw. „der aristotelischen Voraussetzung“ des Unsterblichkeitsbeweises zu. Dabei tritt die „Goethesche Methodik“ zu Gunsten des „Neuaristotelismus“ zurück. Für die geschichtliche Erforschung des Neukantianismus ist dieses Kapitel besonders bedeutsam. Denn es zeigt sich, dass für Gideon Spicker der Neuaristotelismus F. A. Trendelenburgs die „Folie“ seiner Kant-Rezeption bildet. Im Mittelpunkt stehen Spickers Bemühungen um eine „metaphysikfähige“ Erkenntnistheorie und Religionsanthropologie der „Freiburger“ Trilogie, „den eigentlichen Schwerpunkt seiner philosophischen Entwicklung“.

H. Schwaetzer untersucht deshalb mit großer Präzision, wie die Kant-Rezeption und Kant-Kritik Spickers sich unter neuaristotelischen Prämissen in seinen Freiburger Schriften schrittweise gestaltete. Auch hier wird der werkimmanente Interpretation des *Shaftesbury*, der Schriften *Über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie* und *Kant, Hume und Berkeley* eine Analyse des unmittelbaren Kontextes der Spickerschen Kant-Kritik (F. Lange und E. von Hartmann) zur Seite gestellt. Zugleich reflektiert der Vf. den Problemgehalt der „aristotelischen Voraussetzung“ am Leitfaden der Spickerschen Volkelt-Rezeption in der Schrift *Ursachen des Verfalls der Philosophie* und konfrontiert Spickers Ansatz einer metaphysikfähigen Erkenntnistheorie erneut mit Goethe.

Das dritte Kapitel konzentriert sich auf die „philosophische Form“ der von Spicker angestrebten „Religion auf naturwissenschaftlicher Grundlage“ und untersucht deshalb den „platonischen Ausgleich“ des Neuaristotelismus in der Schrift über *Lessings Anschauung* sowie Spickers „Reflexion des platonischen Neuaristotelismus“ in *Ursachen des Verfalls der Philosophie*. Es gelingt dem Vf. in diesem dritten Kapitel, am Leitfaden des „Problems der Individualität“ G. Spickers Stellung innerhalb des metaphysischen Neukantianismus in der Konfrontation mit den Positionen Hartmanns, Volkelts und Liebmanns näher zu bestimmen und zu verdeutlichen. Wichtiger aber noch ist die Feststellung, dass hier die unter neuaristotelischen Prämissen „metaphysisch“ potenzierte Erkenntnistheorie zu Gunsten einer „Symbolphilosophie“ zurücktritt.

In Gideon Spickers Lebensarbeit, das zeigt die eindrucksvolle Monographie H. Schwaetzers auf überragende Weise, hat sich die Trennung zwischen strenger Erkenntnistheorie und metaphysischer Weltanschauungslehre nicht endgültig vollzogen. Objektivitätsanspruch der Erkenntnis und Gehalt der persönlichen Lebenserfahrung stehen in dem „synthetischen“ Versuch Spickers einander nicht unvermittelt gegenüber. Das *vinculum fidei et amoris*, die Herzkammer der Religion, wird auch der Natur unserer wissenschaftlichen Erkenntnis zugrunde gelegt. Gerade für die Erfassung der menschlichen Individualität wird die morphologisch-ästhetische Betrachtungsweise, jene „zarte“, vom Metamorphose-Gedanken getragene „Empirie“, wie sie Goethe vor Augen stand, fruchtbar. Sie führt zur Betrachtung des Menschen als eines geschichtlichen Wesen.

Die „Metaphysik des Ich“, wie Gideon Spicker sie in einem neukantianischen Ambiente exemplarisch vertritt, steht dennoch dieser neuen Betrachtungsweise im Weg. Nicht nur bedeutet die Anwen-

dung der mit der Idee eines Ding an sich verbundenen Kategorien auf das Ich der transzendentalen Apperzeption eine unüberwindliche Schranke. Bezeichnenderweise fehlt – mit Ausnahme eines einzigen Hinweises auf das „mortalisch Böse“ – eine existentielle Todeserfahrung. Nur sie beschneidet die Vergeistigung unserer zeitlichen Erfahrung und ermöglicht eine allmähliche Verwandlung organisch-teleologischer Begriffsbildung zu wahrhaft geschichtlichen Lebenskategorien.

Für die Erforschung der „Denker des Zwischenraumes“ zwischen Spätidealismus und Neukantianismus ist die vorliegende Studie H. Schwaetzers eine wahre Fundgrube. Zusammen mit der Veröffentlichung in drei Bänden der Akten der Spicker-Symposia: *Kampf zweier Weltanschauungen* (1999), *Eine Religion in philosophischer Form auf naturwissenschaftlicher Grundlage* (2002) und *Geschichte, Entwicklung, Offenbarung* (2005) festigt diese Monographie endgültig die Fundamente der Spicker-Forschung. In der von E. W. Orth und K.-H. Lembeck herausgegebenen Reihe *Trierer Studien zur Kulturphilosophie* findet diese herausragende Monographie ihren *locus naturalis*. Sie ist ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für die Erforschung der Quellen des metaphysischen Neukantianismus und zugleich ein wertvolles *document humani* jener deutschen ‚Universitätsphilosophie‘, die zwischen idealistischem Erbe und englisch-französischem Positivismus ihren Weg suchte und fand. Was uns von dem ‚metaphysischen Existentialisten‘ Gideon Spicker trennt, ist die radikale Endlichkeitserfahrung des menschlichen Daseins.

Guy van Kerckhoven (Brüssel/Bochum)

Henning Peucker, *Von der Psychologie zur Phänomenologie. Husserls Weg in die Phänomenologie der „Logischen Untersuchungen“*, Hamburg: Meiner 2002, 277 S., ISBN 3-7873-1614-0.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen, zu denen etwa Illemanns auf 1932 datierende Monographie<sup>1</sup> zur „vor-phänomenologischen Philosophie“ zählt, gibt es bisher so gut wie keine Literatur, die Husserls frühes Denken von den Anfängen bis zu den *Logischen Untersuchungen* (LU) in seiner inhaltlichen Vielfalt entwicklungsgeschichtlich nachzeichnet. In diesem Sinne füllt Peuckers Buch eine Lücke in der Husserlforschung. Andererseits kann der „frühe Husserl“ freilich nicht als unerforscht bezeichnet werden, insofern sich ihm zahllose Autoren unter besonderen Gesichtspunkten gewidmet haben. Das gilt etwa für die Themenfelder „Psychologismus“<sup>2</sup>, „Mathematik“<sup>3</sup>, die Beeinflussung

Husserls durch Brentano<sup>4</sup> oder sein Verhältnis zu Frege.<sup>5</sup> Hinzu zu zählen sind zudem bedeutungstheoretische Fragen thematisierende Abhandlungen, die in den letzten Jahren erschienen sind und die sich gerade wieder auch dem Husserl vor den LU zuwenden.<sup>6</sup>

Der Entwicklungsgang der frühen Husserlschen Philosophie, wie Peucker ihn in sachlicher und methodischer Perspektive (vgl. 4) zu rekonstruieren versucht, stellt sich nun wie folgt dar: Husserl, ursprünglich von der Mathematik herkommend (7), beginnt seinen Werdegang mit einer Untersuchung über den Begriff der Zahl bzw. einer Aufklärung der Grundlagen der Arithmetik. Dabei ist er als Brentanoschüler anfangs beeinflusst von dessen deskriptiv-psychologischen Ansatz (5, 7, 23), der sich auch in der *Philosophie der Arithmetik* (PA) bekundet. Recht früh lässt sich eine Spannung ausmachen zwischen dem durch die Orientierung an der Psychologie sich ergebenden subjektiven Zugang zur Mathematik und der Husserlschen Zielvorgabe, die Arithmetik in ihrer Objektivität zu be-

<sup>1</sup> W. Illemann, *Husserls vor-phänomenologische Philosophie*, Leipzig 1932.

<sup>2</sup> Hervorgehoben sei: M. Rath, *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*, Freiburg/München 1994. Rath geht auf die in der Literatur wenig untersuchte Kritik Husserls an Frege in der PA ein.

<sup>3</sup> Erwähnt seien etwa: R. Schmit, *Husserls Philosophie der Mathematik*, Bonn 1981 sowie D. Lohmar, *Phänomenologie der Mathematik. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der mathematischen Erkenntnis bei Husserl*, Dordrecht/Boston/London 1989.

<sup>4</sup> Arbeiten zu dieser Beziehung gab es bereits sehr früh, so z. B. von M. Brück, *Über das Verhältnis Edmund Husserls zu Franz Brentano vornehmlich mit Rücksicht auf Brentanos Psychologie*, Würzburg 1933.

<sup>5</sup> Neben den Untersuchungen von Føllesdal und Mohanty (vgl. unten) sind zu nennen: H. Pietersma, „Husserl and Frege“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49, 298–323 sowie: R. Sokolowski, „Husserl and Frege“, in: *The Journal of Philosophy* 84, 521–536.

<sup>6</sup> Die entsprechende Literatur ist kaum mehr zu überblicken. Genannt seien hier nur R. McIntyre, „Husserl and Frege“, in: *The Journal of Philosophy* 84, 528–535 sowie G. Soldati, *Bedeutung und psychischer Gehalt. Eine Untersuchung zur sprachanalytischen Kritik von Husserls früher Phänomenologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994.

gründen (13). Zudem treibt das virulent werdende „Erweiterungsproblem“ Husserl dazu, seinen Ansatz weiterzuentwickeln (61). Es findet anschließend eine weitere thematische Verschiebung oder besser Expansion des Forschungsfeldes hin zur Logik statt (63). Noch in der ersten Auflage der LU von 1900/01 ist Husserl geprägt von Brentanos deskriptiver Psychologie (159, 170), weshalb sich eine schon damals von den Interpreten als Widerspruch empfundene Spannung ergibt zwischen dem Antipsychologismus der *Prolegomena* und den subjektiv gerichteten Bewusstseinsanalysen der sechs Folgeuntersuchungen. Konsequenterweise liest Peucker Husserl daher unter dem Gesichtspunkt einer Abgrenzung der Phänomenologie von der Psychologie, sei es in ihrer empiri(st)ischen Variante oder der deskriptiven – ein Abgrenzungsversuch, der sich – wie der Verfasser zu Recht behauptet – bis zum späten Husserl nachweisen lässt (3). Dabei betont Peucker stärker als eine Vielzahl von Autoren vor ihm die Stetigkeit des Husserlschen Denkens, und er tut dies darüber hinaus so, dass die von Husserl vorgenommenen Modifikationen sich darstellen als sich „aus der Sache“ geradezu zwangsläufig ergebende. Peucker selbst spricht hier von „immanent[er] Motivation“ (4). Im Verlauf seiner Untersuchung macht der Vf. dabei im frühen Denken Husserls zahllose Ansätze und Keime für Späteres aus und sieht umgekehrt in späteren Theorieelementen Lösungen oder zumindest Lösungsansätze für frühere Probleme. Die Husserlforschung unterschätze hierbei bis heute den „Einfluß von Husserls frühen, psychologisch bestimmten Arbeiten“ auf sein späteres Denken (73). Die „motivierenden Voraussetzungen“ für Husserls Psychologismuskritik in den *Prolegomena* lägen jedoch gerade in der „thematisch konsequenten Weiterführung“ der älteren Studien hin zur „Idee der reinen Logik“ (ebd., vgl. auch 115). Wie viele Autoren zuvor und Husserl selbst erblickt auch Peucker in der subjektiv gerichteten – wenngleich zu Beginn unter psychologischen Vorzeichen stehenden – Ursprungsforschung einen „Grundzug“ (13) der Husserlschen Philosophie. Weitere Ansätze zu späteren Theoremen erblickt der Vf. schon in Husserls Habilitation *Über den Begriff der Zahl* mit Blick auf die Idee der „Konstitution“ (31; vgl. auch 28, wo hinsichtlich des Konstitutionsbegriffs von einer „problemgeschichtliche[n] Kontinuität“ die Rede ist), in der Bestimmung der „Reflexion als höherstufigem Akt“ (31) sowie der „Anschauung als letztem begriffsklärenden Medium“ (ebd., vgl. auch 163). Eine „Wurzel“ für die spätere Konzeption von „Intention“ und „Erfüllung“ stelle das in den frühen deskriptiv-psychologischen Studien erörterte Ver-

hältnis von „Interesse (Spannung) und Befriedigung (Lösung)“ dar (39).

In der ausführlichen Herausstellung interner Entwicklungsstränge und Motivationen liegen eindeutig Stärke und Verdienst von Peuckers Untersuchung, was zudem nicht bedeutet, dass er externe Faktoren, die Husserls Denken beeinflusst haben oder haben könnten, ausblendet. In einem eigens hierfür vorgesehenen Kapitel (II D) werden Boltanos Konzept der „Wahrheiten an sich“ und vor allem Lotzes Interpretation von Platons Ideenlehre analysiert. Erwähnt werden zudem die Einwirkung des Leibnizstudiums auf Husserls in Anlehnung an die Idee der „mathesis universalis“ entwickelte Mannigfaltigkeitslehre (63), an der Husserl „bis zur Krisisschrift im wesentlichen unverändert“ festgehalten habe (65), sowie die Auseinandersetzung mit Hilbert als ein motivierendes Moment für Husserls Entwicklung hin zu einer axiomatischen Auffassung der Mathematik (ebd.).

Zurückgewiesen hingegen wird Føllesdals These, dass Frege ausschlaggebend für Husserls Abkehr vom Psychologismus gewesen sei: Bekanntlich hat Føllesdal in den 1950er Jahren die These aufgestellt, dass sich Husserls Antipsychologismus in starkem Maße auf Freges 1894 veröffentlichte Rezension der PA zurückführen lasse.<sup>7</sup> Peucker hält dem mit Rekurs auf Mohanty<sup>8</sup> entgegen, dass sich bei Husserl schon vor 1894 antipsychologistische Momente nachweisen lassen. Dieser Hinweis ist zweifellos richtig und kann daher rechtmäßig gegen eine Auffassung verwendet werden, der zufolge Husserl vom Psychologismus erst durch Frege „kuriert“ (155) worden sei. Aus der Sicht einer vertieften Textinterpretation sowohl der PA als auch der Fregerezeption stellt sich der Sachverhalt allerdings etwas verwickelter dar: So lassen sich zwar bereits vor 1894 Differenzierungen belegen, die psychologistischen Lesarten entgegenstehen; es werden von Husserl z.B. Unterscheidungen vorgenommen zwischen Vorstellung als Akt und als Inhalt und diese wiederum abgehoben vom Gegenstand. Jedoch hält Husserl die antipsychologistischen Momente nicht streng durch, und hinsichtlich des Inhaltes tendiert er immer wieder zu dessen Psychologisierung sowie Subjektivierung – ein

<sup>7</sup> D. Føllesdal, *Husserl und Frege. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, Oslo 1958.

<sup>8</sup> J. N. Mohanty, „Husserl and Frege. A new look at their relationship“, in: H. L. Dreyfus (Hg.), *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge/Mass. 1982, 43–56.

Umstand, der die zum Zwecke einer wohlwollenden Lesart der PA angeführte Behauptung, Husserl kenne hier bereits die Trias von Akt, Inhalt und Gegenstand, in ihrer argumentativen Kraft relativiert.

Diese Unausgewogenheit der PA hat denn auch die entsprechende Forschungsliteratur vor das Problem einer konsistenten Positionsbestimmung der spezifischen Psychologismuserversion der frühen Husserlschen Philosophie gestellt. Strittig etwa ist hier die Frage, ob sich im Zusammenhang von Husserls Rekonstruktion der Genese des Anzahlbegriffs in der PA die Reflexion auf die kollektive Verbindung als Akt oder als intentionaler Gegenstand im Sinne eines nicht-psychologischen Inhaltes richtet. Betrachtet man sich darüber hinaus Freges Rezension näher, so ist die dort vorgelegte Husserlkritik subtiler, als es sowohl die These von der Läuterung Husserls durch Frege als dann allerdings auch der gegen diese vorgebrachte Einwand, bei Husserl seien bereits vor 1894 antipsychologische Theoriebestände aufweisbar, suggeriert. Weder identifiziert noch verwechselt Husserl nach Frege Subjektives und Objektives, sondern er „verwischt“ die Grenzen, sodass teils das Objektive als Subjektives, teils das Subjektive als Objektives erscheine. Exakt auf dieses – wie es bei Frege heißt – „Vermischen“, „Vermengen“ und „Verschwimmen“ der Grenzen zielt auch seine bekannte Metapher vom „psychologischen Waschkessel“ ab.<sup>9</sup> Eine Analyse der Fregerezension wie der Husserlschen Frühschriften zeigt demnach, dass zwar Føllesdals These von einem durch Freges Rezension motivierten „plötzlichen und entscheidenden Umschlag in Husserls philosophischer Grundhaltung“ (vgl. 155) in dieser Allgemeinheit sicher nicht haltbar ist. Allerdings weist die PA andererseits zweifelsfrei psychologische Grundtendenzen auf. Die von Frege angemahnten Vermengungen als „Unachtsamkeit“ (156) herunterzuspielen, zu behaupten, es habe Husserl eben an den „nötigen Einsichten“ und einer „adäquate[n] Methode“ gefehlt (155), die „Konstitution der Zahlen“ sei eben mit den „Methoden untersucht [worden], die Husserl seinerzeit zur Verfügung standen“ (156), erscheint dem Rez. daher als etwas allzu apologetisch. Die von Husserl zu dieser Zeit nicht durchgehend und konsequent vorgenommenen Differenzierungen haben nicht die Durchschlagskraft hin zu einer antipsychologischen Position entfaltet, wie dies erst in den LU der Fall ist, welche mit der klaren Abhebung des idealen vom psychologischen Aktinhalt dem Psychologismus eine deutliche Absage erteilen. Die sich hieraus eventuell ergebende Frage, ob zu dieser Klarstellung Freges Rezension zumindest bei-

getragen haben könnte, ist historisch betrachtet spekulativ, wenn nicht unbeantwortbar, systematisch gesehen jedoch ohnehin wenig ergiebig.

Die bereits erwähnte Stärke, sich in Anbetracht eines thematisch umfangreichen Materials (Anzahlgenese, Logikfundierung, Psychologismus, Eidetik, Anschauungsbegriff etc.) jeweils auf wesentliche Aspekte zu konzentrieren und hierbei innere und äußere Einflussfaktoren geltend zu machen oder eben zurückzuweisen, und der weitgehende Verzicht auf kritisch-immanente Textinterpretation bringen es mit sich, dass sich das ein oder andere bei Peucker etwas allzu arglos und unkritisch liest. Ob sich z. B. der gegen Husserl erhobene Vorwurf platonistischer Hypostasierung entkräften lässt durch den Hinweis einer Beeinflussung Husserls durch Lotzes Platoninterpretation, in welcher Ideen oder Wesen als Geltungseinheiten betrachtet werden (vgl. 158), kann bezweifelt werden. Hier wäre eine Nachfrage, wie sie etwa Hans Wagner oder auch Hans-Joachim Pieper gestellt haben, ob nämlich Husserl eine über die Zurückweisung des Platonismusvorwurfs hinausgehende Geltungstheorie unterstellt und textuell auch nachgewiesen werden kann, unter einer systematisch-problemorientierten wie textimmanent-exegetischen Perspektive wünschenswert gewesen.

Verwirrend erscheinen Peuckers Stellungnahmen zum vieldiskutierten Empfindungsproblem und zum Husserlschen *hyle-morphé-Schema*. Empfindungen qua Repräsentanten bei Wahrnehmungen seien „phänomenologisch *nicht leicht* aufweisbar“ (215, Hervorh. C. R.), und vorgegenständliche Empfindungsdaten „phänomenologisch *kaum* ausweisbar[en]“ (216 f., Hervorh. C. R.). Dies klingt eher nach Unentschiedenheit der Interpretation als nach differenzierter Analyse. Was das *hyle-morphé-Schema* selbst angeht, so lässt es sich mitsamt der daran geknüpften Schwierigkeiten (z. B. Konstanzhypothese)<sup>10</sup> im Übrigen bis zu *Erfahrung und Urteil* nachweisen.

<sup>9</sup> G. Frege, „Rezension von: E. G. Husserl, Philosophie der Arithmetik. I“, in: G. Frege, *Kleine Schriften*, hg. von Ignacio Angelelli, Darmstadt 1967, 179–192, 181 f., 188 u. 190 f.

<sup>10</sup> Zu differenzieren ist zwischen einer physikalistischen und einer phänomenologischen Version der Konstanzhypothese. Die phänomenologische Version behauptet, dass Empfindungsdaten *als solche* identisch dieselben bleiben können, wohingegen sich das vermeinte Objekt erst durch das Zusammenspiel von *hyle* und *morphé* konstituiert. Demgegenüber setzt die physikalistische Version

So gewinnt der Leser allzu oft den Eindruck, als übernehme der Vf. die Rolle des an Sachfragen unbeteiligten Zu(rück)Schauers. Das liegt auch daran, dass Peucker den Gang des Husserlschen Denkens retrospektiv-deterministisch konstruiert, sodass sich dieser im Nachhinein als ein auf ein *telos* hinauslaufender präsentiert, ohne dass dabei auch nur die Spur eines Bedenkens aufkommt, ob dieses *telos* denn auch erreichbar ist. Kritische Reflexionen auf die Grundlagen unterbleiben völlig, entsprechende Arbeiten anderer Autoren werden – teils bloß unter Angabe des entsprechenden Buchtitels – in die Fußnoten katapultiert. Nachdem etwa konstatiert wird, Husserls ursprüngliche „Beschränkung des phänomenologischen Forschungsfeldes auf den reellen Bestand“ erweise sich als eine „programmatische Kautele“, da es nicht möglich sei, „die meinenden Akte zu beschreiben, ohne die darin gemeinte Sache zu berücksichtigen“, heißt es sogleich, dass „nach der Einführung der Epoché und der in ihr gefundenen methodischen Selbstsicherheit der Phänomenologie [...] diese Sorgen für Husserl verfliegen“ seien (197). Diese Sorgen kamen für Husserl, der an der Ausarbeitung der Epoché bis zum Lebensende laborierte, aber bald wieder zurück und blieben – womöglich aus prinzipiellen, systematischen Gründen – bis zum Schluss.

Insgesamt kann Peuckers Untersuchung als eine historisch-exegetisch sorgfältige und für Anfänger didaktisch gut aufbereitete Einführung in Husserls frühes Schaffen empfohlen werden. Sie überschreitet jedoch bisweilen die Grenze zur orthodoxen Husserlapologie. Auch hätte ein für Dissertationen sonst üblicher Schlussteil, in dem so etwas wie ein Resümee gezogen wird, der Arbeit sicherlich nicht geschadet.

Christian Rother (Bonn)

Christian Danz, *Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff in der Neuzeit, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005, 215 S., ISBN 3-7887-2122-7.*

Der an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien Systematische Theologie lehrende Christian Danz (= Vf.) stellt seine neun, zum Teil schon anderwärts publizierten und für diesen Band überarbeiteten, Aufsätze in das spannungsvolle Dreieck von moderner, kantischer Erkenntniskritik, Historismus und religiösem Pluralismus (Einleitung, 1–6). Ihn leitet dabei die für die Moderne rekonstruierte Funktion des Gottesgedankens „als eine[r] Deutung der Selbsterfassung der menschlichen

Freiheit in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit“ (5, vgl. 27, 41 f., 65, passim). Allen Differenzen zum Trotz kommen hierin so unterschiedliche Autoren wie Schelling, Fichte, Tillich, Troeltsch und Gogarten tendenziell überein. Demnach wird in drei Teilen über den Gottesbegriff in der nachkantianischen Philosophie (7–65), im Historismus (67–128) und im Zeitalter des Pluralismus (130–215), also in der Gegenwart, gehandelt.

Im ersten Teil widmet sich der ausgewiesene Experte in drei Aufsätzen der Philosophie Schellings. Zunächst wird Schellings Gottesverständnis gegenüber Jacobi und Fichte profiliert (9–27). In der nachkantianischen Debatte halten zwar Fichte und Schelling übereinstimmend gegenüber Jacobis abstrakter Negation der theoretischen Vernunft (10) „an der Zuständigkeit der begrifflichen Reflexion für den Gottesgedanken“ fest (25). Ihre eigenen Lösungsversuche verhalten sich aber „gleichsam spiegelbildlich“ zueinander (26). Schelling kommt vom Gedanken absoluter Selbstbestimmung (als dreistelliger Relation) zu einem Moment der Unmittelbarkeit, das er mit dem Naturbegriff thematisiert. Fichte dagegen unterstreicht die Differenz „zwischen dem Absoluten und dem endlichen Wissensvollzug in seiner Reflexionsbezogenheit“ (26). Beiden Konzeptionen ist die strukturelle Problematik eigen, dass immer schon ein Wissen beansprucht werden muss, „wie sich einerseits die Natur als Darstellung der ewigen Freiheit [so bei Schelling] und andererseits das Wissen als Erscheinung des Absoluten [so bei Fichte] wissen kann“ (ebd.). Dem Mythosbegriff nach der „Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ ist der zweite Aufsatz gewidmet

darüber hinaus das *stimulus-response Schema* voraus, indem sie dafür hält, dass qualitativ derselbe Reiz qualitativ dieselbe *Empfindung* bewirkt. Nach Rang hat Husserl in *Erfahrung und Urteil* (sogar) die physikalistische Version in Anspruch genommen, sofern er die Invarianz der erlebten Empfindungen gegenüber der sinngebenden Apperzeption aus der Invarianz objektiver Reize erschlossen habe. Vgl. B. Rang, *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*. Frankfurt a.M. 1990, 301. Wenn gleich sich die Inanspruchnahme objektiver Reize nach Vollzug der Reduktion zwar verbietet (womit dann die Voraussetzung des stimulus-response-Schemas noch als ein Lapsus Husserls beiseite geschoben werden könnte), fällt Peuckers Behandlung des Empfindungsproblems jedenfalls unter das in der Forschung erreichte Diskussionsniveau zurück.

(28–44). Schelling hält ausdrücklich an der Selbstständigkeit des Mythos um des Prinzips der Religion willen in einer bewusstseinstheoretischen Auslegung fest (31 ff.). Das Wesen der Mythologie besteht demnach darin, „dass sie ein im Bewusstsein ablaufender theogonischer Prozess ist, in dem sich das Bewusstsein [...] nur auf sich selbst richtet“ (40). Insofern ist die Mythologie tatsächlich als „Realitätsbewusstsein“ zu bewerten, das sich allerdings in seiner Produktivität nicht selber durchsichtig wird und der philosophischen Aufklärung bedarf. Schließlich wird der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Schelling ausführlich dargestellt (45–65). Seit dem Atheismusstreit um Fichte ist die Vorstellung einer „Persönlichkeit Gottes“ verminntes Gelände (47 ff.). Schellings „Philosophie der Offenbarung“ will Fichtes Einwände so überwinden, dass sie erst einen eigenen Begriff des Absoluten entwickelt (51 ff.), auf den dann der mehrstufige (65) Gottesbegriff der absoluten Persönlichkeit aufruht (55 ff.). Für diesen bestimmten Begriff absoluter Freiheit sei Relationalität nicht konstitutiv, so dass Fichtes Verendlichungseinwand hier nicht mehr zutrefte (58). Zugleich wird dieses Gottesverständnis mit dem menschlichen Bewusstsein verknüpft. Daher kann behauptet werden, „dass das Wesen des menschlichen Bewusstseins für Schelling die Realisierung der Persönlichkeit Gottes ist“ (59).

Im zweiten Teil fokussiert der Vf. schon bei seiner Troeltsch-Darstellung (69–87) auf die „Überwindung“ des Historismus, was dem Selbstverständnis nach für Gogarten (88–101) und Tillich (102–128) ohnehin gilt. Zumindest der späte Troeltsch suche nach einer „Begründung von Normen, die der geschichtlichen Bedingtheit aller Normen Rechnung zu tragen vermag“ (81). Dazu taue weder eine rein apriorische Begründung im Geiste Kants noch ein bloßer Rekurs auf die Geschichte selbst (82 f.). Deshalb versucht Troeltsch, historische Reflexion mit einer „Theorie der individuellen Normsetzung“ zu kombinieren (83), sodass für alle geltenden Normen ihre Standortrelativität und Perspektivität erhalten bleiben (84). Die geschichtliche Relativität der Normen hebe diese keineswegs auf. Allerdings bindet Troeltsch die Verbindlichkeit der Normen an die persönliche Wertentscheidung des jeweils Urteilenden zurück (85). So sind diese Normen Troeltsch zufolge immer „Wagnis und Tat“ (zitiert 85), und zwar aufgrund einer „historischen Selbstbesinnung“ (ebd.) und nicht durch reine De-zision zu Stande gekommen. Durch diese Vorgehensweise „rückt das *individuelle*, geschichtlich kontingent gewordene Bewusstsein an den Ort der Begründung von geschichtlicher Normativität“

(86, Hervorh. M. M.-K.). Die Pointe dieser Deutung besteht darin, dass der Vf. an seine Interpretation des *individuellen* geschichtlichen Bewusstseins mühelos die Positionen Friedrich Gogartens und Paul Tillichs anschließen kann (87).

Gogarten und Tillichs neue theologische Programmik wird exakt auf dieser Folie der „durchgehenden Historisierung des Denkens in der Moderne“ profiliert (89, 103). Gogartens Glaubensverständnis als „aktuale[r] Entscheidung“ (93) radikalisiert das Wagnismoment bei Troeltsch, indem er es freilich von seiner Verbindung mit der historisch-wissenschaftlichen Reflexion löst (91). Der persönliche Akt wird mit dem wirklichen Vollzug des Glaubens identifiziert (93). An die Stelle einer geschichtsphilosophischen Begründung der Ethik rückt eine radikalisierte, im Glauben begründete Ethik (93). Glaube wird zum Glaubensgehorsam, und das vormalige individuelle ethische Subjekt durch ein christologisches Konstrukt ersetzt. „Christus ist [...] die *einzig*e Realisierung des Guten und darin der Inbegriff des Glaubens und seines Bezugs auf das wahre Gute.“ (99, Hervorh. M. M.-K.) Entsprechend kann sich der individuelle Glaube nur noch als Differenzbewusstsein von Gott und Mensch wahrnehmen. Denn die wahre Sittlichkeit fällt in Gott selbst, nicht mehr in den Menschen. Aus dieser Radikalisierung des Aktvollzugs des Glaubensgehorsams resultiert auch der Überwindungsanspruch gegenüber dem Historismus. Der Gottesgedanke fungiert „als die Folie, an der die Gebrochenheit menschlichen Handelns durchsichtig wird“ (100).

Entsprechend zeigt der Vf. an der Entwicklung des frühen Tillich bis zur „Marburger“ Dogmatik-Vorlesung von 1925 (die freilich hauptsächlich in Dresden gehalten wurde!) die funktionale Umgangsweise mit dem christlich-religiösen Traditionsbestand, die zur reflexiven Beschreibung des Selbstverhältnisses des individuellen Geistes in seiner Geschichtlichkeit dient. Ausgerechnet die esoterische Trinitätslehre wird zur „Theorie der Selbstdeutung der religiösen Erfahrung in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit“ umgebildet (103). Dies wird an den Stationen des frühen Entwurfs einer „Systematischen Theologie“ von 1913 (104 ff.) über „Rechtfertigung und Zweifel“ von 1919 (117 ff.) bis zur „Dogmatik“ (123 ff.) mit den Verschiebungen im Gottesbegriff verfolgt. Im Resultat fungiert die Trinitätslehre als zusammenfassender „Ausdruck einer offenbarungstheologischen Selbstausslegung des christlich-religiösen Bewusstseins“ (123), die zugleich den Historismus-Relativismus hinter sich gelassen haben will (127 f.). „Der Gottesgedanke wird [...] als Ausdruck für den Vollzug eines sich

selbst durchsichtig gewordenen geschichtlichen Bewusstseins verstanden.“ (128)

Es ist unzweifelhaft, dass dieser von Schelling bis Tillich skizzierte Stand den eigenen Bemühungen des Vf. weitgehend entspricht, formelhaft abgekürzt die „Selbstdurchsichtigkeit der endlichen Freiheit für sich selbst“ (212) mittels eines funktionalen Umgangs mit dogmatischen Gehalten zu (re-)konstruieren. Das kommt der Neigung des Neuprotestantismus entgegen, den christlichen Traditionsbestand im Dienste des Selbstaufbaus individueller Subjekte zu entgegenständlichen und sich von objektiven dogmatischen Ansprüchen zu entlasten. Dieser Ansatz muss freilich erst noch vor dem Forum der religionspluralistischen Moderne bewährt werden. So setzt sich der Vf. im dritten Teil zunächst ausführlich mit der Religionskritik von Dux auseinander (131–158), bestimmt darauf das Verhältnis von Religionskritik und einer Theologie der Religionen (159–188), um mit Erwägungen zu Gott und der Ganzheit des individuellen Lebens zu schließen (189–215). Auf diesem im Verhältnis umfangreichsten Teil, in dem zugleich ein intensiver Dialog mit der spekulativen Theologie des Vorgängers auf dem Wiener Lehrstuhl, Falk Wagner (1939–1998), geführt wird (vgl. 147 ff., 197 ff.), ruht das Gewicht der Argumentation.

Die von Falk Wagner so genannte „radikal-genetische“ Religionskritik stellt einen spezifisch modernen Typus dar, der die Religion aus nichtreligiösen Faktoren in ihrer Entstehung aufklärt und somit zu einem Epiphänomen herabsetzt. In der Gestalt der Soziologie des zuletzt in Freiburg i. Br. lehrenden Günter Dux tritt eine historisch-genetische Wissenssoziologie als Erbe der Religionskritik seit Feuerbach auf, die allem „konzilienten Atheismus“ (Dux) zum Trotz der Religion den Garaus machen will. Der Vf. zeichnet diese Theorie der „Geistesgeschichte“ ausführlich nach (134–147) und nimmt die sich daran anschließende Diskussion produktiv auf (147 ff.). Einen Sinnes mit dem Rezensenten legt er dar (155 ff.), dass weder die Duxsche Konstruktion des „subjektivistischen Schemas“ als „Tiefenlogik“ der Religion so konsistent ausfällt, wie Dux behauptet, noch die von Wagner aus ihr gezogenen Konsequenzen einer Liquidierung der spekulativen Theologie und einer grundsätzlichen „Enttheologisierung“ wirklich zwingend sind. „Vielmehr ist der Gottesgedanke von der Theologie sowohl als ein Implikat wie als Ausdruck der Selbstdeutung der endlichen Freiheit zu begründen.“ (157) Damit leitet der Vf. auf das von ihm favorisierte Theologieprogramm (Tillichs) zurück.

Die Stationen der Auseinandersetzung mit den Theoriegestalten einer Theologie der Religionen

heißen natürlich W. Pannenberg (162 ff.) und J. Hick (168 ff.). An beiden Positionen kritisiert der Vf. zu Recht unausgewiesene Voraussetzungen, die sich aus dem jeweils zugrunde gelegten Religionsverständnis ergeben. (175) Er benennt seinen eigenen Vorschlag demgegenüber pointiert mit der Formel, die Theologie der Religionen sei *als* Religionskritik durchzuführen (183). Dahinter verbirgt sich das schon bekannte Theologieprogramm, die dogmatischen Gehalte „einer solchen funktionalen Rekonstruktion zu unterziehen, dass sie als Ausdrucksgestalten eines sich selbst durchsichtig gewordenen endlichen Freiheitsbewusstseins erfasst werden können“ (187). Diese (nur) regulative Aufgabe der Dogmatik diene der Aufklärung der gelebten Religion über die eigene Verfasstheit. Darin sind die Darstellung und zugleich Kritik der Produktivität des religiösen Bewusstseins und damit die konstruktive Bearbeitung des Projektionsverdachts eingeschlossen (186). Angesichts der Säkularisierung der modernen Gesellschaft, die in den Farben des verstorbenen Bielefelder Soziologen Niklas Luhmann gemalt wird, und der damit einhergehenden Individualisierung (190 ff.) und in Abgrenzung von den theologischen Positionen Falk Wagners und I. U. Dalferths (187 ff.) unterstreicht der Vf. seinen eigenen Ansatz dahingehend, dass er „die symbolischen Selbstdeutungen des religiösen Bewusstseins auf ihre *interne Funktion* für den Aufbau eines Selbstbewusstseins *individueller* endlicher Freiheit durchsichtig“ machen will (215, Hervorh. M. M.-K.). Ob dabei allerdings die häufiger aufgestellte Behauptung, Wagner habe Endlichkeit, Kontingenz und Perspektivität „unterbelichtet“ (204) wirklich zutrifft und dieser „Mangel“ ausgerechnet mit der ihrerseits ziemlich steilen Theologie Dalferths behoben werden kann (205 f.), scheint doch eher zweifelhaft.

Eine Argumentationslinie in der Entwicklung von Schelling bis Tillich und zur Gegenwart kann man in den eher assoziativ aneinander gereihten vorliegenden Aufsätzen erkennen. Freilich ist bei näherem Hinsehen die nachkantianische Philosophie mit etwas Fichte und fast ausschließlich Schelling hochselektiv vertreten, Hegel kommt fast gar nicht vor. Ebenso ist der Vf. unter dem Stichwort „Historismus“ in erster Linie an dessen „Überwindung“ interessiert. Dass damit auch ein reflektierter Umgang möglich wäre, wie es sonst in der gegenwärtigen Troeltsch-Forschung vertreten wird, kommt nicht in den Blick. So übernimmt der Vf. mit den Überwindungsversuchen Gogartens und Tillichs deren Interpretationsperspektive. Durch die einseitig affirmative Wendung ihrer Positionen

wird die Differenz von Überwindungsanspruch und tatsächlich geleisteter Überwindung umstandslos eingezogen. Zu Tillich schreibt der Vf. etwa, dass die vollkommene Offenbarung die Geschichte „als einen Sinnzusammenhang der geschichtlichen Selbstdeutung des christlichen Bewusstseins“ (128) konstituiere. Mit Gogarten und Tillich scheint er sich dabei von jeglicher wissenschaftlichen Beschäftigung mit „der“ Geschichte abkoppeln zu wollen. Das war bei Troeltsch noch anders. Faktisch substituiert der offenbarungstheologisch besetzte Begriff von „Geschichtlichkeit“ einen interdisziplinär anschlussfähigen Geschichtsbegriff, und die „Lösung“ des Historismus-Problems wird durch eine begriffstechnische Weichenstellung erschlichen. Die Selbstdurchsichtigkeit des menschlichen Geistes scheint denn auch von den realen historischen und sozialen Bedingungen abstrahiert zu sein. Insofern ist zu fragen, ob der Vf. der selbstgestellten Aufgabe, den Gottesgedanken im Dreieck von moderner Erkenntniskritik, Historismus und Pluralismus zu plausibilisieren, zumindest hinsichtlich des modernen Geschichtsverständnisses gerecht geworden ist.

Natürlich darf man solche programmatischen Formulierungen nicht pressen. Indes skizziert der Vf. in seinen Aufsätzen erkennbar sein eigenes theologisches Programm (vgl. 174–188, 208 ff.). Dies dürfte die *Funktion* des vorgelegten Bandes ausmachen. Es ist zweifellos eine Stimme im Konzert der theologischen Positionen der Gegenwart, die aufhören lässt. Der Gottesgedanke dient dabei als „Ausdruck der Konstitutions- und Vollzugslogik einer endlichen Freiheit“ (208, vgl. 179). (Man wüsste freilich gerne, welcher?) Damit wird letztlich der Gottesgedanke in den Dienst einer Selbstbegründung individueller Subjektivität gestellt, was am Ende doch wieder religionskritische Einwände evoziert. Denn an dieser funktionalen Umgangsweise mit „Gott“ (182) kann nicht abgelesen werden, ob und inwieweit das Individuum den vermeinten Grund seiner selbst nicht in eine ihm nur scheinbar äußerliche Instanz projiziert.

In der Selbsterfassung des menschlichen Selbstverhältnisses liegt dem Vf. zufolge ein „Moment von Unbedingtheit“ (179) bzw. unbedingter Selbstbestimmung, die freilich nur am Ort der endlichen Freiheit auftritt. Das menschliche Selbstverhältnis sei so auf ein Anderssein und mithin auf Selbsttranszendenz angelegt (182): „Die Explikation der Bestimmtheit der Selbstbestimmung, die in jedem Vollzug der Selbstbestimmung bereits in Anspruch genommen ist, führt zu dem Gedanken des Absoluten.“ (180) Ersichtlich steht so „der Gedanke des Absoluten, durch dessen Aufbau sich die Selbst-

bestimmung in der ihr eigenen Verfassung durchsichtig werden soll, immer schon unter der Bedingung der Reflexionstätigkeit der Subjektivität“ (181, Hervorh. M. M.-K.; vgl. auch 178, 211 f.). Damit wird aber der Gottesgedanke seine endlichen Einführungsbedingungen nicht mehr los. Vf. folgt noch einmal die Logizität des kosmologischen Arguments, von der endlichen Freiheit auf Gott, vom Bedingten aufs Unbedingte, zurückzuschließen. Wenn er dieses „bedingt Unbedingte“ schließlich mit dem christologisch-trinitarischen Gottesgedanken besetzen will (181, 211), bestätigt er die Einsicht Kants, dass man beim kosmologischen Argument das Wissen von Gott von woanders (bei Kant: vom ontologischen Argument) her nehmen muss. Die Faktizität der Struktur „Subjektivität“ begründet für sich noch keinen Ausgriff aufs Absolute in seiner Eigenverfasstheit, und die vermeinte Bescheidenheit einer Theorie „endlicher Freiheit“ vermag der absolutheitstheoretischen Begründungsfiguren doch nicht zu entraten. So darf man darauf gespannt sein, in welche Richtung der Autor sein Programm in Zukunft entfalten wird.

Michael Murrmann-Kahl (*Neustadt/Donau*)

Horst Seidl, *Realistische Metaphysik. Stellungnahme zu moderner Kritik an der traditionellen Metaphysik, Hildesheim u. a.: Olms 2006, 335 S., ISBN 3-487-13131-5.*

Moderne, von Kant beeinflusste Sprechweisen von den „Grenzen der menschlichen Vernunft“, die durch die Vernunft selbst zu ziehen sein sollen, widersprechen Einsichten, dass sich eine Grenze nur jenseits von ihr zeigt, dass etwas Einzelnes, wenn es erkannt wird, auf dem Hintergrund des Seienden als solchen erkannt werden kann. Das Buch von Horst Seidl könnte mit solchen Einsichten unmittelbar anfangen, aber es geht realistischere Weise von den modernen Vorurteilen – von Kant bis Popper – aus, nach denen die traditionelle Metaphysik überholt sei.

Der erste Teil nimmt von der Metaphysik (aus ihren Quellentexten bei Parmenides, Platon, Aristoteles und Thomas v. Aquin) nur jene Lehrstücke auf, die in der modernen Kritik vernachlässigt oder missverstanden worden sind: vor allem die der Transzendentalien, der Seinsanalogie und der Gottesbeweise. Der zweite Teil widmet sich den kritischen Hauptargumenten im Englischen Empirismus (Bacon, Locke, Hume), im Rationalismus (Descartes), bei Kant, beim Neukantianern (Cohen, Natorp, Schlick), beim Kritischen Realismus (Külpe, Meinong), bei der Kritischen Metaphysik der



Neuscholastik (Maréchal, Gilson), in Geschichts- und Kulturphilosophie (Dilthey, Cassirer), in Sprachanalytik und -positivismus (Carnap, Russell, Popper, Wittgenstein) und bei weiteren Kritikern, teilweise mit neuen Realitäts- oder Metaphysik-Konzeptionen (Husserl, Heidegger). Dabei treten drei Kritik-Richtungen hervor:

1. eine erkenntnistheoretische, die der Metaphysik vorwirft, naiv-unreflektiert vom Seienden zu sprechen, ohne kritische Reflexion auf unsere Erkenntnisbedingungen;

2. eine wirklichkeitstheoretische, wonach den von der Metaphysik beanspruchten Erkenntnissen nichtsinnllicher, transempirischer Gegenstände (Seele, Gott) keine Realität entspricht;

3. eine sprachanalytische, wonach metaphysische Aussagen sinnlos, ja sogar nur Scheinaussagen sind.

Die Untersuchung nimmt diese Kritiken ernst, weist aber auch auf ihre Mängel hin:

Zu 1: Die kritische Reflexion auf unsere Erkenntnisbedingungen wird von Descartes und von Kant vollzogen. Insbesondere Descartes will mit seinem methodischen Zweifel das als unsicher behauptete Gebiet unseres Wissens durch erste unmittelbar einsichtige Erkenntnis Schritte strukturieren und sichern. Die Folge davon ist, dass das Seiende nicht mehr als solches im ersten Schritt, der sichereres Wissen ergibt, erreicht wird, sondern nur noch das denkende Seiende. In der Voraussetzung des methodischen Zweifels stecken jedoch der Ausgriff auf und gleichwohl die skeptische Ablehnung der generellen Seinerkenntnis, ein Widerspruch, den Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* anführt. Horst Seidl, dem es um die realistische Metaphysik geht, argumentiert jedoch zu Recht gegen Descartes' skeptisches Argument mit jenen Gründen, die schon Aristoteles bei der Widerlegung des sophistischen Skeptizismus verwendet hatte. Das vom methodischen Zweifel anvisierte „unsicher erkennbar“ Seiende ist nicht völlig nichts, sondern ein irgendwie bestimmtes „Etwas“. Die Metaphysik spreche nicht, so kann deshalb Seidl behaupten, naiv-unreflektiert vom „Seienden als solchen“ (90). Vielmehr geht der Ausdruck bei Aristoteles aus einer epistemologischen Reflexion auf die Voraussetzung aller Erkenntnis hervor, die im Sein der Dinge schon als Dasein und Etwas-Sein liegt. Dieses wird im partizipialen Ausdruck thematisiert.

Es ist lehrreich zu sehen, dass Philosophie nicht voraussetzungslos mit der Kritik beginnen kann, gleichsam aus dem Nichts, sondern nur an etwas Vorgegebenem ansetzen kann. Genau dieses thematisiert aber Aristoteles als „Seiendes“. Mag auch das empirisch Gegebene in seinen sinnlichen In-

halten bezweifelbar sein, sein formaler Seinsaspekt ist nur vom Intellekt erfassbar, und zwar als erstes Evidentes, wie Thomas v. Aquin im Anschluss an Aristoteles ausgeführt hat. Auch kann man in Auseinandersetzung mit Descartes' Kritik der sinnlichen Gewissheit in den *Meditationes de prima philosophia* zeigen, dass die sinnliche Erkenntnis zwar einen wechselnden Sachverhalt vom Objekt (das Beispiel das Wachs) bietet, dass aber dieser Wechsel der sinnlichen Information dem tatsächlichen Wechsel in der Erkenntnis entspricht. Das Wachs ist eben einmal hart und geruchlos und riecht dann wieder bei der Erwärmung und wird dabei weich. Horst Seidl hätte für seine Aristotelische Descartes-Kritik auch die Argumente von Arbogast Schmitt heranziehen können, die dieser in *Die Moderne und Platon*<sup>1</sup> anführt. Kommen wir zum zweiten Gesichtspunkt, der empiristischen Einschränkung der Metaphysik, für die vor allem Kant steht.

Zu 2: Mit dem zweiten Kritikpunkt konfrontiert Seidl Kants empiristische Voraussetzungen der sinnlichen Wahrnehmung mit der Auffassung des Realitäts-Bewusstseins der aristotelischen Tradition, das ohne einen intuitiven Akt des Intellekts nicht zu verstehen ist. Wenn es bei Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* heißt: „Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen [...]“ (*KrV* B 1), so sieht Seidl zu Recht den Begriff des „Dings an sich“ eingeführt und gleichzeitig geleugnet, sodass dieses für den gesamten empirischen Bereich zwar Vorstellungen von uns bewirken, aber selbst nicht erkennbar sein soll (93). Seidl geht hier nicht näher auf den Empirismus von Kant ein, sonst hätte er darauf hinweisen können, dass bei Kant der „Inbegriff aller Gegenstände der Sinne“ keineswegs zu einem transzendenten Wesen hypostasiert werden darf und die Vernunft als bloße Beförderung der empirischen Verstandeserkenntnis verstanden werden muss (*KrV*, B 707, 710). Hegel seinerseits wird bei seiner Kantkritik nicht müde zu betonen, dass bei Kant die Vernunft dem Verstand unterstellt werde. Dass bei Kant die empirische Erfahrung von Einzeldingen zur Basis einer Erkenntnistheorie gemacht wird und damit die Akte des Intellekts im Zusammenhang der Wahrnehmung und der Selbsterkenntnis aus dem Blick kommen, ist der eigentliche Kritikpunkt Seidls an Kants Erkenntnistheorie. Der Frage, wie sich der Intellekt nach der Lehre von

<sup>1</sup> A. Schmitt, *Die Moderne und Platon*, Stuttgart 2003, 189–206.

Aristoteles in der Wahrnehmung miterkennt, hat Seidl eine eigene Veröffentlichung gewidmet.<sup>2</sup>

Zu 3: Was die sprachanalytische Kritik an metaphysischen Aussagen vom Seienden, der Wesenheit, von Substanz und Akzidens, den Seinsursachen usw. betrifft, so sollte sie, so der Tenor von Seidl, mehr beachten, dass schon von den Vorsokratikern an, über Platon, Aristoteles, Stoa, Neuplatonismus und Scholastik, alle ontologischen Unterscheidungen von den sprachlichen Äußerungen her getroffen werden. Und doch zieht diese Tradition nicht die Folgerung, dass all diese Unterscheidungen nur sprachliche seien, denen nichts in den Dingen entspricht; denn sie versteht die sprachliche Form als Ausdruck dessen, was der Intellekt von den Dingen her versteht, wobei er von ihnen immer schon mehr verstanden hat, als in den sprachlichen Ausdruck eingeht. Es ist denn auch eine Art Selbstverliebtheit des modernen Menschen – die sich bei Heidegger und bei Wittgenstein am deutlichsten zeigt –, seine Sprache als *Grund* der Vernunft- und Seinserkenntnis auszugeben. Die klassische Philosophie hat eben zwischen Semantik und Ontologie unterschieden. So ist z.B. sprachlich die „ist“-Kopula immer dieselbe, während ontologisch ihre verschiedenen kategorialen Bedeutungen (als Substanz- und Akzidens-Sein) und ihre verschiedenen transzendentalen Bedeutungen (Eines-, Wahr-, Real-, Gut-Sein) vom Intellekt miterfasst werden müssen. Moderne Kritik nahm davon lange Zeit keine Kenntnis, erklärte die ontologischen Aussagen für sinnlos, weil sie das von uns Erkennbare nur auf das beschränkt sah, was seinen präzisen sprachlichen Ausdruck finde. Die Faszination des methodischen Exaktheitsideals scheint jedoch allenthalben nachzulassen und der „linguistic turn“ wieder einen „turn“ zu erfahren. Vielleicht ist man dann eher wieder bereit, einzusehen, dass unser Intellekt sich doch seiner Überlegenheit über die Sprache bewusst ist und um die Sprache als unvollkommenes Ausdrucksmittel weiß.

Seidl kommt es darauf an zu zeigen, dass eine neue Auseinandersetzung mit der traditionellen Metaphysik und der ihr zugrunde liegenden Erkenntnistheorie lohnend wäre. So dient die vorliegende Untersuchung auch zur Wiedergewinnung des Interesses am Realismus, der gegenwärtigen Denkrichtungen immer fragwürdiger geworden ist. Dass die insgesamt 17 Theorien, mit denen sich Seidl auseinandersetzt, nicht mehr als 210 Seiten in Anspruch nehmen, verdankt sich einem unmittelbaren Zugriff auf die zentralen Stellen der fraglichen Theorien, wobei die Vergegenwärtigung der jeweiligen Diskussionskontexte wohl nur mit

einem fünfmal so umfangreichen Opus zu bewerkstelligen gewesen wäre. Paradox mag es angesichts der Ausführungen des Buches erscheinen, dass in einer Zeit, in der es vorrangig um den Nutzen der Philosophie geht oder gehen soll, die realistische Denkweise so sehr in den Hintergrund geraten ist. Dem Verfasser, der sich durch seine Arbeiten über und seine Ausgaben zu Aristoteles ein internationales Renommee erworben hat, ist für diese umfassende und präentionslose Wiedervergegenwärtigung der klassischen Metaphysik zu danken.

Karl-Heinz Nusser (München)

Friedemann Buddensiek, *Die Einheit des Individuums. Eine Studie zur Ontologie der Einzeldinge (= Quellen und Studien zur Philosophie, hg. von J. Mittelstraß, J. Halfwassen, D. Perler, Bd. 70), Berlin/New York: de Gruyter 2006, 314 S., ISBN-13: 978-3-311-01885-3.*

Friedemann Buddensieks zweite philosophische Monographie und zugleich sein erstes schwerpunktmäßig systematisch ausgerichtetes Werk wurde von der Universität Erlangen-Nürnberg 2004 als Habilitationsschrift angenommen.

Sie wird eröffnet mit den Fragen, „Was gehört zu mir?“ und „Was ist Teil von mir?“, verbunden mit den Fragen, was davon abteilbar ist und was hinzukommen kann, ohne dass wir aufhören, wir selbst zu sein. Buddensiek fasst diese auf die erste Person Singular und die erste Person Plural hin formulierten Fragen zusammen zu jener überpersonalen und allgemeinen nach der Einheit von Individuen, die materielle Gegenstände sind, bzw. nach der begrifflichen Fassung dieser Frage. Diese Frage, die das Thema der Studie angibt, ordnet er dem Begriff der „Individuität“ zu. Die zunächst eigentümlich anmutende Wahl des Ausdrucks rechtfertigt er durch Belege aus der philosophischen Tradition bei Tertullian, Boethius, Anselm und schließlich bei Hobbes, der nicht nur das lateinische, sondern auch das englische Äquivalent verwendet. Hinter diesem auch in der Tradition nur selten begegnenden Terminus der Individuität verbirgt sich indes ein zentrales Konzept und zugleich eines der Hauptprobleme der Ontologie, nämlich die Frage nach dem Prinzip der Individuation und nach dem ontologischen Status des Individuums und der Bedeutung von Individualität, mithin eines der ontologischen Konzepte, die auch für unser praktisches Selbstver-

<sup>2</sup> Vgl. H. Seidl, *Sein und Bewusstsein*, Hildesheim 2001.

ständnis von eminentem Interesse sind. Buddensieks Arbeit verdient freilich nicht nur wegen der Bedeutung des Themas, sondern auch wegen der konzeptionellen Qualität seiner Bearbeitung Aufmerksamkeit.

Individuität als die Eigenschaft, ein Individuum zu sein, lasse sich aufgliedern in die „Eigenschaft, Einheit zu besitzen, die Eigenschaft, diachrone Identität zu besitzen, sowie die Eigenschaft, verschieden von anderem zu sein“ (2). Buddensieks erste wichtige These besagt nun, dass unter diesen Eigenschaften jene prioritär oder grundlegend sei, Einheit zu besitzen. Diese These bestimmt zugleich den Fokus der Studie. Eine weitere Eingrenzung des Themas ergibt sich aus dem besonderen Interesse an Lebewesen. Dieses Interesse wird zunächst dadurch gerechtfertigt, dass wir selbst – und er meint damit wohl die Angehörigen der Gattung Mensch – Lebewesen sind. Allerdings will Buddensiek seine zentrale These nicht auf Lebewesen beschränken. Sie besagt vielmehr generell, dass ein Individuum, welches ein materieller Gegenstand ist, ein Funktionsgefüge sei: „Dieses Gefüge wird durch den kausalen Beitrag aller seiner Teile konstituiert, die ihrerseits durch das Leisten ihres Beitrags als Teile identifizierbar sind und die mit dem Leisten des Beitrags ihre Funktion ausüben. Im Leisten ihres Beitrags interagieren und kooperieren die Teile auf solche Weise miteinander, dass ein persistierendes, kohärentes und gegebenenfalls flexibles Gefüge gebildet wird, das dank seiner Struktur der Welt als etwas synchron und diachron Ganzes selbständig gegenüber treten kann. Die Einheit des Individuums besteht in der synchronen und diachronen Kohärenz dieses Gefüges.“ (7 f.) Diese seine These gibt Buddensiek bereits auf den Seiten 7 und 8 kund und entfaltet sie in Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von Einwänden gegen Teilaspekte auf den folgenden 294 Seiten.

Im Anschluss an die Einleitung, die die These nennt und die Schritte ihrer Entfaltung aufzählt, erläutert er im zweiten, „Methodologische Aspekte der Individuation“ überschriebenen Kapitel, die Zuordnung seiner Frage zur Individuationsproblematik, bekennt sich zu einem Realismus hinsichtlich des Zugriffs auf die Welt sowie zu einem Bezug der ontologischen Untersuchung auf ein praktisches Interesse und erklärt die Unterscheidung von deskriptiver und revisionärer Metaphysik für irreführend und obsolet. Im dritten Kapitel konkretisiert der Autor den Fokus auf Lebewesen. Er zeigt zunächst, warum diese besonders interessante Kandidaten für die Betrachtung individueller Entitäten sind und dies in der Tradition der Philosophie und der eigentlichen Problemgeschichte auch wa-

ren. Dann allerdings präzisiert er, dass es ihm nicht um Lebewesen, sondern um Organismen gehe, die als individuelle herausgegriffen werden sollen. Musterbeispiele hierfür seien Organismen, „weil sie anderen Seienden zugrunde liegen und weil sie sich durch das auszeichnen, was für materielle Individuen kennzeichnend zu sein scheint, nämlich durch eine bestimmte Form von ontologischer Priorität und Unabhängigkeit.“ (30) Es gehe ihm daher in seiner Betrachtung eigentlich nicht um lebendige Wesen, sondern um Selbständigkeitswesen bzw. „Selbständigkeitseinheiten“, denen man möglicherweise auch Roboter oder ähnliche Entitäten zurechnen könne (vgl. 33). Weil er unter Organismus die Gesamtheit der Teile, Dispositionen und Aktivitäten eines Lebewesens versteht bzw. – wie man hier im Sinne von Buddensiek anfügen müsste – einer im Blick auf die Selbständigkeit dem Lebewesen ähnlichen Entität, erläutert er auch, was er unter „Teil“ versteht, nämlich alle Arten von dem Ganzen zugehörigen Funktionseinheiten, nicht aber willkürliche Schnitte. Die Rede von zeitlichen Teilen erklärt er für umstritten, weist ihre Berechtigung indes weder zurück, noch akzeptiert er sie (vgl. 53). In der Rede vom Herausgreifen bleibt Buddensiek einer realistischen Ontologie verpflichtet und zwar sowohl hinsichtlich der Teile wie auch der Einheiten bzw. Ganzheiten. Er erläutert sodann seine Auffassung, dass Organismen zwar keine fixierten Grenzen aufweisen, nichtsdestotrotz aber die Frage, ob etwas dazugehört oder nicht, mithilfe des Konzeptes des Funktionsgefüges eindeutig beantwortbar sei: Etwas sei genau dann Teil von etwas, wenn es einen Beitrag zu dessen Selbständigkeit leiste. Buddensiek weist damit als Antwort auf das Sorites-Problem im 4. Kapitel die Auffassung zurück, Organismen seien vage Gegenstände und verdeutlicht zugleich die Rede vom Funktionsgefüge und seinen Teilen.

Kapitel 5 und Kapitel 6 geht es um die Abgrenzung der individuellen Einheiten nach oben und nach unten. Der Abgrenzung „nach oben“ dient die Zurückweisung der Rede von Gemeinschaften oder Spezies als Individuen, mit der zugleich der ontologische Vorrang der Sozial- und der Speziesebene bestritten wird. Buddensiek muss eine eindeutige Ebene der ontischen Priorität ausweisen, weil er von der Vorannahme ausgeht, dass etwas Selbständiges nicht seinerseits Teil von etwas anderem Selbständigem sein kann. Eine solche Konkurrenz nämlich würde die Selbständigkeit in Frage stellen (vgl. 69). Für das Verständnis der Selbständigkeit auf der Ebene des Individuums ist diese Zurückweisung deshalb wichtig, weil hier klarzustellen ist, dass Selbständigkeit nicht im Sin-

ne von Autarkie verstanden werden müsse. Bemerkenswert ist, dass Buddensiek nicht auf den Umstand der räumlichen Verstreutheit vermeintlicher sozialer Individuen rekurriert. Vielmehr führt er aus, dass auch sozialer Zwang die Selbständigkeit des Individuums nicht zu Gunsten der Gemeinschaft aufhebe und dass die Gemeinschaft auch soziale Handlungen nur vermittelt über ihre Mitglieder ausüben könne; keinerlei Grund veranlasse uns, auf der Ebene des Sozialverbandes einen eigenen Handlungsträger zu postulieren. Während er diesen Aspekt der Abgrenzung des Individuum-Seins nach oben abstrakt und ohne weitere Auseinandersetzung mit den philosophischen Vertretern eines solchen Konzeptes abhandelt, wird die Annahme von der Spezies als Individuum unter explizitem Bezug auf die Debatte in der theoretischen Biologie (Ghiselin, Hull, Wilson, Mishler und andere) diskutiert. Er führt dabei aus, dass auch Spezies keine ontologische Selbständigkeit aufweisen und dass die Feststellung, sie seien keine Klassen, weil sie entstehen, sich entwickeln und aussterben, nicht zu dem Schluss zwingt, sie seien Individuen. Auch hinsichtlich vermeintlicher Riesenindividuen wie der *Armillaria bulbosa*, einem Hektargröße erreichenden Pilzgewächs, oder bestimmten Strauchwucherungen wie der Himbeere weist Buddensiek den Individuenstatus zurück; diese Entitäten seien Aggregate und nicht selbständige Einheiten. Nicht der Gesichtspunkt des Gewachsenseins, sondern die Abtrennbarkeit geben den Ausschlag. Dies führt den Autor zu der Auffassung, nicht das gewachsene Ganze, sondern die abtrennbaren Teile des Aggregats seien hier das Individuelle. Zwischen die Behandlung der verschiedenen größeren Entitäten und ihrer Abgrenzung vom Individuellen fügt Buddensiek die Beantwortung der für sein Konzept wichtigen Frage der so genannten Anstückung ein. Dabei gilt, wie schon für Teile prinzipiell erwähnt, der Grundsatz, dass etwas genau dann Teil ist, wenn es einen Selbständigkeitsbeitrag für das Gefüge leistet. Daraus ergibt sich, dass das Kriterium, angewachsen zu sein, weder hinreichendes noch notwendiges Kriterium für das Teilsein ist. Umgekehrt bedeutet dies, dass artifizielle Teile als Teile des Individuums zuzulassen sind. Unproblematisch erscheinen Buddensiek dabei Teile wie Herzschrittmacher und Ähnliches. Schwieriger einzuordnen sind hingegen Entitäten wie der Auftrieb eines Heißluftballons, der dem Ballonfahrer als Teil angestückt werden kann, weil er einen Beitrag zur Selbstentfaltung des Individuums zu leisten vermag. Buddensiek hält an dieser Möglichkeit auch dann fest, wenn der Auftrieb mehreren Ballonfahrern gleichzeitig nutzt und

deshalb genau festzulegen ist, welcher Anteil des Auftriebs einem einzelnen zuzuordnen ist. Eine zuspitzte Problemkonstellation ergibt sich, wenn ein Individuum ein anderes anstückt. Angesichts der Rahmenannahmen der Studie muss stets prinzipiell entscheidbar sein, ob der Parasit das Individuum ist oder der Wirt. Buddensiek hält hier an der ontologischen Möglichkeit einer eindeutigen Entscheidung fest. Mit der Abgrenzung nach unten soll gezeigt werden, dass Individuen nicht ebenso auf ihre Teile reduziert werden können wie soziale Verbände auf Individuen. Der Reduktionismus, um den es dabei geht, darf kein bloß epistemologischer, methodologischer oder explanatorischer sein, sondern ist als ontologischer zu verstehen: Das Individuum wäre dann nichts als die Summe seiner Teile. Buddensiek führt aus, eine solche Reduktion könne zwar im Sinne einer Identifizierung, nicht aber im Sinne einer Eliminierung erfolgen. Denn, so das Argument, nicht die Partikel können der Umwelt etwas entgegengesetzt, sondern nur der Organismus als ganzer.

Gegen eine emergentistische Position streitet das siebte Kapitel, denn Organismen sollen nicht in solcher Weise als etwas Neues anzusehen sein, dass durch diese Andersartigkeit die kausale Geschlossenheit des Physischen gefährdet wäre. Zwar sind sie, so Buddensiek, „spezielle Zusammensetzungen“ (140), sie sind aber gleichwohl analysierbar in ihre Teile und Relationen. Gemäß dieser Position könnten Organismen als Systeme mit Eigenschaften, die die Teile für sich nicht aufweisen, als schwach emergent charakterisiert werden und damit in einer für das Konzept der kausalen Geschlossenheit des Physischen unproblematischen Weise. Im achten Kapitel erhält die Emergenz-Erörterung eine neue Facette. Denn hier hebt Buddensiek im Anschluss an und in kritischer Auseinandersetzung mit Trenton Merricks auf die kausale Wirksamkeit von Individuen ab. Allerdings wirft er Merricks vor, das Kriterium nicht-redundanter Kausalität zu Unrecht als Existenz-Kriterium eingesetzt zu haben und zudem die Ansprüche an Subjekte nicht-redundanter Kausalität in mehrfacher Hinsicht zu hoch angesetzt zu haben. So soll das Kriterium nicht als Existenz-Kriterium, wohl aber als „Mittel ontologischer Zuspitzung“ eingesetzt werden: „Eine bestimmte Ebene von Kausalgefügen besitzt insofern ontologische Priorität, als den Entitäten dieser Ebene, und nur ihnen, Selbständigkeit und die Fähigkeit, der Welt gegenüberzutreten, zukommt.“ (155)

Ein zentrales, mit über 50 Seiten außerordentlich langes Kapitel ist das neunte, welches sich dem Begriff der Funktion zuwendet. Dieser Begriff

ist der einzige, welcher in Buddensieks Schrift eine ausführliche geschichtliche Betrachtung erfährt. Allerdings verzichtet der Autor auf die Bedeutungsgeschichte in der Mathematik, Logik und Soziologie und beschränkt sich – nach relativ knappen Hinweisen zu Platons *ergon*-Begriff und zur Rolle des Funktionsbegriffs bei Aristoteles – darauf, die Auseinandersetzung zwischen einem ätiologischen und einem systemischen Funktionsbegriff und ihre vor allem an der Biologie orientierte Vorgeschichte in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts nachzuzeichnen. Die Rekonstruktion mündet in das Plädoyer für einen modifizierten systemischen Funktionsbegriff. Dieser zielt nicht wie der ätiologische auf eine Vorgeschichte der betreffenden Entität, sondern hebt auf die Interaktion der Funktionen und ihre Integration in ein Gefüge ab. Damit ist Buddensieks zentrales Konzept vorbereitet: Ein Individuum ist eine Einheit, deren Teile Funktionen sind. Funktionen sind sie insofern, als sie einen Beitrag zur Selbstständigkeit der Einheit leisten, für sich selbst aber nicht selbstständig sind. Nur die Einheit ist selbstständig, d. h. sie kann der Umgebung, sofern es eine solche gibt, als Ganzes gegenüberreten und das heißt, sie kann sich erhalten. Die Teile dagegen erhalten nicht sich, sondern nur das Ganze.

Kapitel 10 greift den Titel des Gesamtwerks auf und entfaltet die Konsequenzen des Konzeptes vom Individuum als Funktionsgefüge. Zu diesen Konsequenzen zählt Buddensiek, dass nicht nur Selbstständigkeit, sondern auch Individualität gradierbare Konzepte seien und dass sich hieraus eine Neudeutung des Konzeptes der Unteilbarkeit ergebe. Teilung nämlich bedeute zunächst einen graduellen Verlust an Individualität, insofern das Wegnehmen von Teilen zunächst zu einer Verminderung der Einheit und Selbstständigkeit führe und erst die „weitestmögliche Teilung“ ihre Zerstörung impliziere. Bevor der Schluss des zehnten Kapitels die Konzeption nochmals zusammenfasst, erörtert Buddensiek insgesamt sieben Probleme, von denen er sagt, dass sie sich nicht nur für das Konzept des Individuums als Funktionsgefüge ergeben, sondern „für jede auf Lebewesen bezogene Individuationsbemühung“ (252). Dies ist zum ersten das Verhältnis selbstzerstörerischer Aktivitäten zu jenem Individuum, das ihr Urheber zu sein scheint („Leontios-Problem“), weiter das Problem selbstzerstörerischer Aktivitäten zu ihrem Urheber („Agaven-Problem“), das Koma-Problem als das der Diskontinuität des Mentalen, die Frage der Zugehörigkeit indifferenter Aktivitäten und die der „Anstückung selbständiger Entitäten“ („Ausdehnungs-Problem“) sowie sechstens und siebtens die

Abgrenzung von individuellen Organismen gegenüber Selbsterhaltern, welche sich überlagern können („Wellen-Problem“), und die Unterscheidbarkeit und Identifikation von Individuen („Verschiedenheits-Problem“).

Buddensiek bietet für das Verschiedenheitsproblem keine Lösung und qualifiziert die eigene empirische Lösung der Zugehörigkeit indifferenter Aktivitäten als unbefriedigend. Im Übrigen aber sieht er im Konzept des Individuums als Funktionsgefüge ein starkes Lösungspotential.

Buddensieks Studie folgt der selbst gesetzten Verfahrensregel, dass angesichts der Breite des Ansatzes auf Detailliertheit in systematischer Hinsicht und in der Auseinandersetzung mit Literatur verzichtet werden müsse. In der Tat ist die Studie beherrscht von einer grundsätzlichen und klar formulierten These von zentraler ontologischer Bedeutung. Einschränkungen sind daher unvermeidlich und im Grundsatz gut nachvollziehbar. Allerdings variiert der betriebene argumentative Aufwand in den verschiedenen Kapiteln und Kapiteln erheblich. Die Lektüre des anspruchsvollen, gleichwohl sprachlich klaren Textes wird dadurch erschwert, dass die Auseinandersetzung mit den Einzelargumenten und Positionen zum Teil in Auseinandersetzung mit realen Autoren, zum Teil aber in abstrakter Form erfolgt, ohne dass dem entnommen werden könnte, welche Positionen nicht belegt, oder welche Argumente oder Autoren besonderes Gewicht hätten. Zudem wünschte man sich für den zentralen Begriff der Einheit zumindest soviel historische und begriffsanalytische Vertiefung, wie sie der Begriff der Funktion erfahren hat.

In der Erörterung der Probleme macht der Autor im abschließenden Kapitel transparent, dass der eigene Ansatz nicht alle Schwierigkeiten lösen kann. Diese Transparenz gehört zu den eindeutigen Vorzügen der Studie. Allerdings führt er bei diesen Schwierigkeiten stets an, dass sie auch durch andere Individualitätskonzepte nicht grundsätzlich lösbar erscheinen. Rückfragen drängen sich indes auch bei jenen Lösungen auf, die er für die anderen Probleme anbietet. Und hier scheint es, dass die Fokussierung auf Selbstständigkeit und funktionales Zusammenpassen selbst besondere Schwierigkeiten aufwirft. Greifen wir die Frage des Zusammenpassens im Blick auf das Leontios-Problem heraus: Eine innere Zerrissenheit, die nicht zum Nutzen des Gesamtorganismus ist, stellt für Buddensiek einen Parafall eines Problems des Zusammenpassens dar. Er spricht dabei von einem gespaltenen Individuum: Leontios, der nach Platons Bericht den Anblick der Leichen an der athenischen Hinrichtungs-

stätte zugleich sucht und flieht, dient ihm als Beispielfall. Ist eine solche Unsicherheit des inneren Strebens schon hinreichend, um von innerlicher Gespaltenheit zu sprechen und ist sie uns radikal genug, um hier das Individuumsein in Zweifel zu ziehen? Dass solche Konflikte typisch für den Menschen sind, lässt Buddensiek als Einwand nicht gelten, da ihm der Artbegriff ontologisch unbedeutend erscheint. Auch die übergeordnete Reflexion auf derartige Konflikte hebt ihre antiintegrative Tendenz noch nicht auf. Ein nicht ungewöhnlicher Fall menschlichen Verhaltens und individueller Motivation, für die antiken Autoren Ausdruck der Vielschichtigkeit der menschlichen Seele, wird deshalb für Buddensiek zum Beispiel für Inkonsistenz und Inkohärenz, die den Verlust von Individualität nach sich ziehen kann (vgl. die nicht ganz deckungsgleichen Ausführungen 222 und 252 f.).

Bei der Erörterung des Wellenproblems scheint, um ein weiteres Beispiel zu nennen, zum einen der Aspekt auf, dass sich Individuen im Unterschied zu Wellen nicht überlagern können, zum anderen rekurriert Buddensiek hier auf das Kriterium der Unteilbarkeit. Um das Kriterium der Unteilbarkeit zu erläutern, muss der Autor zusätzlich den Begriff der Struktur als konstitutives und konservatives Element einführen, welcher in der Konzeption eigentlich keine Rolle spielt. Unter dem Stichwort des Wellenproblems behandelt er auch die Abgrenzung der Individuen von Kristallen. Jene haben zwar eine Struktur und organisieren sich infolge dieser Struktur selbst, es gebe aber keinen Träger dieser Struktur. Nun ist weder klar, was er hier mit Träger meint, noch ist einleuchtend, warum die Ergänzung von Kristallen grundsätzlich etwas anderes sein soll als die Anstückung von Artefakten an Lebewesen, die Buddensiek zufolge eine Integration im Rahmen der Entwicklung eines Individuums ist (vgl. 276). Am Wellenproblem wird damit sichtbar, dass sich Konzepte organischer Ganzheit nur schwer einzig unter Rekurs auf funktionale Relationen darstellen und begründen lassen.

Ungeachtet dieser Kritik im Einzelnen, die sich freilich ergänzen ließe (etwa um eine Kritik an der Beschreibung der zugrundeliegenden empirischen Gegebenheiten, wenn der Autor das Phänomen der siamesischen Zwillinge mehrfach als Ergebnis eines „Zusammenwachsens“ qualifiziert oder auch um eine Kritik der nicht ganz einheitlich gelösten Diskussion der Anstückung), scheint in einer generellen Betrachtung der gewählte Fokus des Individuellen auf Lebewesen und ihre artifiziellen Konkurrenten und ihre Beschreibung als einheitliche Funktionsgefüge, welche gegenüber den sozialen

Verbänden ontisch primär sind, viel für sich zu haben. Organische Individuen als selbständig auszuweisen, ihnen eine besondere Weise der Selbständigkeit zuzusprechen und dies durch funktionalistische Argumente zu tun, hat zudem seit Aristoteles eine starke Tradition, die bis in unsere Rechts- und Sprachsysteme wirkt. Dieser Hintergrund gibt der vorgetragenen Position auch da Überzeugungskraft, wo sie eher den Modus der Behauptung als den des Beweises annimmt und wo die Gegenposition hauptsächlich durch eine Beweislastumkehr entkräftet werden kann, wie bei der Zurückweisung des Sozialverbandes als Individuum bzw. als ontologisch primäre Größe. Auch die Weise, in der Buddensiek materielle Organismen in den Fokus stellt und dabei ungeachtet des eigentlich generellen ontologischen Anspruchs dahingestellt sein lässt, ob es auch andere Individuen gibt, ähnelt in auffälliger Weise der aristotelischen ontologischen Strategie. Buddensiek behauptet die Originalität seiner Konzeption, indem er für die Deutung der aristotelischen Metaphysik eine nicht-individualistische und offenbar quasiidealistische Option favorisiert. Die Möglichkeit einer individualistischeren Lesart der aristotelischen Texte deutet er zwar in einer Fußnote an (280, Fn. 53), ohne sich allerdings mit historisch ausgerichteten Arbeiten wie der von Michael-Thomas Liske näher auseinanderzusetzen. Michael Frede und Günther Patzig bleiben sogar unerwähnt, ähnlich wie auch die Dissertation von Holmer Steinfath, obschon diese bereits mit ihrem Titel „Selbständigkeit und Einfachheit“ sehr eng an Buddensieks Thema und auch an seine These herankommt. Dies scheint im Duktus des analytischen Stils und des systematischen Interesses verständlich und begründet. Eine Konfrontation der vorliegenden historischen und systematischen Studien verspricht gleichwohl zusätzliches Klärungspotential. Denn verschafft man sich Klarheit über die Verwandtschaft des Ansatzes von Buddensiek und von Aristoteles, dann drängt sich die Frage auf, ob der Fokus auf organische Einheit und Selbständigkeit wirklich der Kern unserer Frage nach Individualität ist, oder ob hier eher die Voraussetzung dieser Frage geschaffen wird, indem sie die Suche nach Besonderheit, Originalität, qualitativer Einmaligkeit, Unersetzbarkeit, welche für das fortgeschrittene Mittelalter und die frühe Neuzeit zum Programm werden, allererst provoziert, aber keineswegs schon umfasst.

Auch scheint ein Aufschub der genaueren Analyse der zeitlichen Dimension selbständiger Funktionsgefüge Probleme mit sich zu führen. Buddensiek meidet diesen Aspekt nicht wegen vermuteter Bedeutungslosigkeit, sondern weil er die ethisch

sensitive und polarisierende Frage nach dem Lebensbeginn glaubt zurückstellen zu können. Der Verzicht auf eine Bestimmung des Beginns ist allerdings nur ein Teilaspekt bei der Ausklammerung der zeitlichen Dimension: Denn es gehört zum Kern des Ansatzes, dass das Funktionsgefüge systematisch als synchrone und diachrone Kohärenz beschrieben wird und dass dabei genetische, ätiologische und teleologische Erklärungen zurückgewiesen werden. Hier soll nicht bestritten werden, dass die Kritik auf tatsächliche Probleme solcher Erklärungen verweist. Doch auch Buddensieks eigene Auffassung führt in ein Problem, welches er nicht angemessen reflektiert. Durch die Ausblendung der Entstehungsbedingungen erscheint das Funktionsgefüge zwar als eine zeitlich ausgedehnte Entität, die Grenzen dieser Ausdehnung geraten aber nicht hinlänglich in den Blick. Funktionen werden umso mehr als Funktionen des Individuums betrachtet, als sie seiner Erhaltung dienen. Das Besondere von lebendigen Individuen allerdings ist, dass ihre Zeitlichkeit die Endlichkeit impliziert. Wie auch immer man die Sterblichkeit biologisch deutet, so ist sie doch ein wichtiger Bestandteil einer deskriptiven Biologie; lebendige Individuen haben nicht nur eine zeitliche Dimension, sondern auch eine zeitliche Verortbarkeit, die man zu den Konturen ihrer Individualität zählen kann und zumindest im jetzigen Zustand lebendiger Systeme zählen sollte.

Vor diesem Hintergrund geraten alle Beiträge und Funktionen, welche den Erhalt des organischen Gefüges zeitlich limitieren, aus dem Gefüge. Phänomene, die man im Rahmen einer traditionellen deskriptiven Ontologie als Züge natürlicher Sensenz hätte deuten können, werden zu extra- und zugleich antiindividuellen Aktivitäten. Eine deskriptive Anthropologie, in der das Sterben Teil des Lebens ist, muss durch das ontologische Ideal der Selbsterhaltung ersetzt werden, die dem Paradigma der Reparatur des nützlichen Artefakts folgend stets iterierbar ist. Im Rahmen dieser Revision von Ontologie, Anthropologie und praktischem Selbstverständnis ist es auch folgerichtig, dass Buddensiek den Herzschrittmacher als unproblematischen Teil des Individuums ansieht, den Tumor hingegen nicht. Es fragt sich aber, ob die Revision insgesamt angemessen ist.

*Michael Fuchs (Bonn)*

Searle, John R., *Geist. Eine Einführung. Aus dem Amerikanischen von Sibylle Salewski. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006. 323 S., ISBN 3-518-58472-3.*

### 1. Zum Inhalt

Mit der Neuerscheinung von John R. Searles *Geist. Eine Einführung* (engl.: *Mind: A Brief Introduction* (2004)) ist ein weiteres Buch des bedeutenden Sprachwissenschaftlers und Philosophen herausgegeben und ins Deutsche übersetzt worden.

Bereits im Titel erinnert das Buch an Searles 1993 erschienenen Buch, *Die Wiederentdeckung des Geistes* (engl. 1992). Dort heißt es in der Einleitung: „Ich möchte die bei der Untersuchung des Geistes vorherrschenden Traditionen kritisieren – und zwar sowohl die ‚materialistische‘, als auch die ‚dualistische‘.“<sup>1</sup> Dieses Anliegen vertritt Searle auch in seinem neuen Buch über den Geist. Die Auseinandersetzung mit den vergangenen und aktuellen Positionen in der Philosophie des Geistes nimmt hier allerdings nur etwa das erste Drittel des Buches in Anspruch. Der weitaus größere Teil gehört der Darstellung eigener Ideen und dem Versuch Searles, ein widerspruchsfreies Konzept des Geistes zu entwickeln.

### *Dualismus und Materialismus*

Der erste Teil des neuen Buches gibt einen einleitenden Überblick über die wichtigsten Richtungen und die Streitpunkte innerhalb der Philosophie des Geistes. Dabei beeindruckt die Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Darstellung. Searle erläutert zunächst die Hauptrichtungen der Leib-Seele-Diskussion: neben dem traditionellen Dualismus (Descartes) finden wir in den letzten Jahrzehnten vor allem Formen des Monismus (d.h. des Materialismus): die starren Konzepte des Behaviorismus konnten nicht lange bestehen, wohl aber die differenzierten Formen der Identitätstheorie, hier vor allem die Tokenidentität und der Funktionalismus. In einem eigenen Kapitel gibt der Autor einen Überblick über die wichtigsten Argumente gegen alle Formen des Materialismus: So bliebe z.B. das Problem der Qualia vom Materialismus unberücksichtigt, wie es etwa in dem bekannten Gedankenexperiment von Thomas Nagel: „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“ vorgestellt wird oder auch in Frank Jacksons Gedankenexperiment von der Neurobiologin Mary, die alles Wissen über die Farbwahrnehmung rot besitzt, selber aber diese Farb-

<sup>1</sup> J. Searle, *Die Wiederentdeckung des Geistes*, München 1993, 9.

wahrnehmung nie erlebt hat. Natürlich fehlt als Einwand gegen den Materialismus auch Searles eigenes Gedankenexperiment vom „chinesischen Zimmer“ nicht; aber auch weniger bekannte und neuere Argumente werden umrissen. Es folgt eine Kritik an diesen Argumenten sowie eine Kritik der Kritik. Der Leser/die Leserin ist gut vorbereitet für den zweiten Teil des Buches (Kap. 4 ff.), in dem Searle den neuen, eigenen Ansatz zur Überwindung des Leib-Seele-Problems vorstellt. Searle stellt in Aussicht, damit die festgefahrene Debatte auflösen zu können; diese sei nämlich, ohne sich dessen bewusst zu sein, dem alten Dualismus-Problem aufgesessen. Falsche bzw. verzerrende Begrifflichkeiten hätten bislang einer Lösung im Wege gestanden. Nach Searle ist die traditionelle Terminologie mit falschen Voraussetzungen behaftet (vgl. 117 ff.): Sein zentraler Einwand ist, dass begrifflich nicht klar genug unterschieden werde zwischen kausalen und ontologischen Ereignissen. Begriffe, die verschiedenen Beschreibungsebenen angehörten, würden miteinander vermenget.

Searle selber kritisiert sowohl den Dualismus als auch den Materialismus. Denn:

„Der *Materialismus* will behaupten, und das entspricht der Wahrheit, daß das Universum vollständig aus physischen Partikeln besteht, die sich in Kraftfeldern befinden und oft zu Systemen organisiert sind. Der Materialismus kommt dann aber zu dem falschen Schluß, daß es keine ontologisch nicht-reduzierbaren mentalen Phänomene gibt. Der *Dualismus* will behaupten, und das entspricht der Wahrheit, daß es nicht-reduzierbare mentale Phänomene gibt. Aber er kommt dann zu dem falschen Schluß, daß diese Phänomene etwas jenseits der gewöhnlichen physischen Welt, in der wir alle leben, sind und daß sie etwas über ihr physisches Substrat Hinausgehendes sind.“ (137, Hervorh. E. G.) Und weiter: „Ich meine hingegen, daß sich Bewußtsein zwar kausal reduzieren läßt, aber nicht ontologisch. Bewußtsein ist Teil der gewöhnlichen physischen Welt und nichts jenseits von dieser.“ (138)

Welche (ontologischen) Merkmale aber weist das Bewußtsein auf? Searle verweist auf die folgenden (144 ff.): 1. Qualitativität, 2. Subjektivität, 3. Einheit, 4. Intentionalität, 5. Stimmung, 6. die Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie, 7. Lust/Unlust, 8. Situiertheit, 9. aktives und passives Bewußtsein, 10. die Gestalt-Struktur, 11. der Sinn für das Selbst.

### *Intentionalität*

Der Intentionalität als wesentliches Merkmal von Bewußtsein widmet Searle ein eigenes Kapitel. Er

grenzt dieses Merkmal mithilfe dreier Fragen ein: „Erstens, wie ist Intentionalität überhaupt möglich? Zweitens, in Anbetracht der Tatsache, dass intentionale Zustände möglich sind, wie wird ihr Gehalt bestimmt? Drittens, wie funktioniert das ganze System der Intentionalität?“ (173) Searle versucht, das Rätsel der Intentionalität zu ‚entmystifizieren‘.

Die erste Frage, wie Intentionalität überhaupt möglich ist, beantwortet Searle anhand einer Analogie. Ähnlich wie bestimmte Gehirnprozesse ein bewusstes Durstgefühl – ein intentionales Phänomen – verursachen können, können sie auch andere Formen von Intentionalität verursachen: „Was für Durst gilt, gilt auch für Hunger und Angst und Wahrnehmung und Wünsche und alles übrige.“ (176)

Interessante Überlegungen finden sich in dem Abschnitt, der die Struktur von Intentionalität behandelt. Hier greift Searle auf seine Arbeiten zur Sprechakttheorie und sein Buch über „Intentionalität“ zurück. Intentionalität setzt sich zusammen aus einem propositionalen Gehalt und einem psychologischen Modus. „*Intentionale Zustände haben immer Aspektgestalten*, weil Repräsentation immer aspektisch ist. Das ist ein wichtiger Punkt, weil jede Theorie der Intentionalität die Aspektgestalt erklären muß, und manche materialistischen Theorien sind nicht in der Lage, das zu tun.“ (179, Hervorh. von Searle)

### *Der freie Wille*

Genauso schwierig wie das Problem der Intentionalität ist die philosophische Frage nach dem freien Willen. Ein weit verbreiteter Lösungsansatz sei heute – ebenso wie in der philosophischen Tradition – der Kompatibilismus, der, wie Searle zeigt, aber nur scheinbar den Widerspruch zwischen freiem Willen einerseits und Determinismus andererseits löst, denn er beschränke sich auf die sprachlogische Verwendungsweise des Begriffs:

„Der Kompatibilismus macht einen logischen Punkt betreffend der Begriffe ‚frei‘ und ‚determiniert‘ und verweist ganz richtig darauf, daß es einen Gebrauch dieser Begriffe gibt, dem zufolge zu sagen, eine Handlung sei frei, zunächst einmal nicht die Frage aufwirft, ob die Handlung in dem Sinne, daß sie vorhergehende hinreichende kausale Bedingungen hatte, determiniert war oder nicht. Wenn man diesen logischen Punkt einmal akzeptiert, bleibt aber immer noch eine faktische, empirische Frage übrig. *Ist es der Fall, daß jede menschliche Handlung, die jemals in der Vergangenheit stattfand, jetzt stattfindet oder stattfinden wird, von vorhergehenden hinreichenden Bedingungen verursacht wurde?* [...] Der Kompatibilismus beant-



wortet dieses Problem des freien Willens nicht, ja, er beschäftigt sich noch nicht einmal damit.“ (234 f., Hervorh. von Searle)

Welche Lösung schlägt Searle dann selber vor? Nun, zunächst gar keine. Es ist ihm wichtig, nachzuweisen, dass Bewusstsein eine kausale Rolle spielen kann bei der Festlegung des Verhaltens. Sowohl der Dualismus als auch der Epiphänomenalismus ziehen nach Searle jedoch ohne Not aus diesem Umstand falsche und folgenschwere Schlüsse. Andererseits führt die Vermeidung dieser Fehler selbst noch zu keiner Lösung, denn:

„[...] [A]uch wenn wir diese beiden Fehler vermeiden, läßt uns das mit einer sehr sonderbaren Erklärung von Bewußtsein zurück. [...] Wir wissen wirklich nicht, wie genau freier Wille im Gehirn existiert, falls er überhaupt existiert. Wir wissen nicht, warum oder wie uns die Evolution die unerschütterliche Überzeugung von freiem Willen gegeben hat. Wir wissen, kurz gesagt, nicht, wie freier Wille möglicherweise funktionieren könnte. Wir wissen aber auch, daß wir der Überzeugung von unserer eigenen Freiheit nicht entkommen können. Wir können nur handeln, wenn wir Freiheit voraussetzen.“ (247)

#### *Das Unbewusste und das Verbindungsprinzip*

Interessant ist auch das sich anschließende Kapitel über das Unbewusste, obwohl Searle klar sieht, dass die Ergebnisse seiner Überlegungen über das Unbewusste eher vage sind. Dies liegt freilich auch daran, dass „[d]er Begriff des Unbewußten [...] einer der verworrensten und am schlechtesten durchdachten Begriffe des modernen intellektuellen Lebens [ist]“. (267)

Searle unterscheidet vier verschiedene Formen des Unbewussten: „das Vorbewußte, das verdrängte Unbewußte, das tiefe Unbewußte und das Nicht-Bewußte“. (254) Der erste Fall, das Vorbewusste, läßt sich nach Searle mit folgendem Beispiel veranschaulichen: Einer Person, die im Wachzustand über ein bestimmtes Wissen verfügt (z. B. dass George Washington der erste amerikanische Präsident war), ist dieses Wissen beim Schlafen nicht bewusst. In diesem Fall aber gilt, dass ich dem Betreffenden eine neurobiologische Struktur zuschreiben könne, „die in der Lage [sei], einen mentalen Zustand in einer bewußten Form zu verursachen“. (255) Dies gilt nach Searle auch für Fälle, die nach Freud durch Verdrängung unbewusst würden: „Sie sind [...] in der Lage, bewußte Zustände zu verursachen“, darüber hinaus „[sind sie] auch in der Lage, bewußtes oder auch unbewußtes Verhalten zu verursachen.“ (255)

Von diesen beiden Fällen unterscheidet Searle

die problematischeren Fälle drei und vier: nämlich das „tiefe Unbewußte“ und das „Nicht-Bewußte“; sie könnten prinzipiell nicht bewusst werden. Das tiefe Unbewusste bezeichnet danach etwas, was grundsätzlich nicht den Gehalt eines intentionalen Zustands bekommen könnte, etwa die unbewussten Sprachregeln einer Universalgrammatik beim ersten Spracherwerb des Kindes. Mit dem „Nicht-Bewußten“ bezeichnet Searle neurobiologische Phänomene, die Einfluss auf das mentale Leben nehmen, ohne selber mental zu sein; als Beispiel führt Searle die Ausscheidung von Serotonin an der synaptischen Schaltstelle an.

Searle glaubt, dass wir über das Unbewusste nur dann sinnvoll reden können, wenn wir es in einen Zusammenhang mit dem Bewusstsein stellen können:

„Ich vertrete die These, daß wir einen unbewußten mentalen Zustand nur als Zustand verstehen sollten, der bewußt werden kann, auch wenn er hier und jetzt nicht bewußt ist. [...] Ich nenne diese Ansicht das Verbindungsprinzip, weil sie besagt, daß unser Begriff des Unbewußten logisch mit dem Begriff des Bewußtseins verbunden ist.“ (258, alle Hervorh. E. G.)

#### *2. Kritische Würdigung*

Searles Buch gewährt einen guten Einblick in und eine gute Übersicht über den gegenwärtigen Diskussionsstand in der Philosophie des Geistes. Dies geschieht mit der nötigen wissenschaftlichen Präzision einerseits und mit der wünschenswerten Anschaulichkeit andererseits, sodass auch der Leser/die Leserin mit wenig fachspezifischen Vorkenntnissen den Ausführungen gut folgen kann. So kommt es dem Buch zugute, dass es im Rahmen einer Vorlesungs-Reihe entstanden ist, die die HörerInnen (bzw. LeserInnen) direkt in die Überlegungen miteinbezieht. Dieser Umstand erklärt auch, warum manche Detailfragen und Differenzierungen an einzelnen Stellen zurückgestellt werden.

Searles Anspruch ist es, den Dualismus und den Materialismus in der Philosophie des Geistes zu überwinden. Aber gelingt ihm dies auch?

Mir scheint, bei Beantwortung dieser Frage muss unterschieden werden: Was Searle gelingt, ist, einen Dualismus i. e. S. zu vermeiden mithilfe seiner Grundannahme, dass Geist ein biologisches Phänomen ist<sup>2</sup>. Die Verbindung zwischen Körper und

<sup>2</sup> Diese Annahme vertritt er bereits in seinen früheren Schriften zur Philosophie des Geistes, vgl.

Geist kommt durch neurophysiologische Prozesse zu Stande. Nach Searle lassen sich drei Arten dieser neurophysiologischen Prozesse (resp. Zustände) unterscheiden: nichtbewusste, bewusste und unbewusste. Nicht-bewusste neurophysiologische Prozesse sind selber nicht mental, nehmen aber auf mentale Prozesse Einfluss (z.B. die Ausscheidung von Serotonin an den synaptischen Schaltstellen).

Diejenigen neurophysiologischen Prozesse, die selber mental sind, werden von Searle noch einmal unterteilt: nämlich in bewusste mentale Zustände und unbewusste mentale Zustände. Unbewusste mentale Prozesse sind zwar nicht bewusst, bergen aber im Unterschied zu den nichtbewussten Zuständen das Potential zu Bewusstsein in sich und sind deswegen mental. Searles Begriff von unbewussten mentalen Prozessen umfasst auch Formen von Verdrängung im Sinne Freuds, auf den er sich explizit bezieht.

Diese Zusammenhänge werden in Searles neuem Buch „Geist“ allerdings nur kurz angerissen. Zum besseren Verständnis empfiehlt es sich hier die Querverweise zu früheren Schriften zu beachten, insbesondere das 7. Kapitel von Searles *Die Wiederentdeckung des Geistes*. Denn hier wird manches klarer und genauer formuliert, was beim Lesen von „Geist“ durch die reduzierte Fassung Fragen aufwirft. So erläutert Searle in *Die Wiederentdeckung des Geistes*:

„In meinem Hirn spielt sich außer neurophysiologischen Vorgängen – manche bewußt, manche unbewußt – nichts ab. Von den unbewußten neurophysiologischen Vorgängen sind einige geistig, andere nicht. Der zwischen ihnen bestehende Unterschied liegt nicht im Bewußtsein, denn nach Voraussetzung ist ja keiner von ihnen bewußt. Der Unterschied besteht darin, daß die geistigen Vorgänge für Bewußtsein in Frage kommen, weil sie fähig sind, Bewußtseinszustände zu verursachen. Aber das ist alles. Mein gesamtes geistiges Leben findet im Hirn statt. Doch was in meinem Hirn ist mein ‚geistiges Leben‘? Genau zweierlei: Bewußtseinszustände und solche neurophysiologischen Zustände und Vorgänge, die – unter geeigneten Umständen – fähig sind, Bewußtseinszustände hervorzubringen.“ (182)

Was an dieser Stelle im Buch „Geist“ verwirrt, ist die inkonsistente Verwendungsweise des Wortes ‚unbewusst‘. Searle unterscheidet zunächst vier Fälle des Unbewussten, hält diese Unterscheidung aber nicht aufrecht, sondern erklärt zwei Fälle zu Formen des Nichtbewussten (s. o.). Dies mag daran liegen, dass er sich bei der ersten Unterscheidung zunächst an der umgangssprachlichen Verwendungsweise des Wortes ‚unbewusst‘ orientiert bzw.

an der Terminologie der Kognitionswissenschaften, wovon er sich dann im weiteren Argumentationsgang distanziert.

Mir scheint dies aber nicht der einzige Grund zu sein. Vielmehr legt die unklare Abgrenzung der Begriffe ‚nichtbewusst‘ und ‚unbewusst‘ eine Verknüpfung zwischen körperlichen und mentalen Prozessen nahe, die der Ansatz selber nicht einlösen kann. Während Searle den Zusammenhang zwischen unbewussten und bewussten Zuständen mithilfe des Verbindungsprinzips überzeugend vermitteln kann, bleibt die Verbindung zwischen nichtbewussten und mentalen Prozessen lückenhaft.

Für die eigentlich interessante Frage: Wann und unter welchen Bedingungen wird aus biologischen Substanzen Geist? bietet Searles Modell keine Antwort. Weiter muss man fragen: Nimmt Searle einen „qualitativen Sprung“ an, sodass ab einem bestimmten Punkt Intentionalität (Geist) entsteht? Dies bleibt offen.

Wenn Searle für sich in Anspruch nimmt, den Dualismus einerseits und den Materialismus andererseits zu überwinden, muss er sich umgekehrt fragen lassen, warum er die Erblasten beider dennoch übernimmt. Wenn man tatsächlich einen „qualitativen Sprung“ zwischen mentalen und nicht-mentalenen Phänomenen annehmen muss, dann begibt man sich in die Nähe einer dualistischen Position. Andererseits ist Searles Ansatz aber auch dem Materialismus verhaftet: Geist ist nach Searle ein biologisches Phänomen ähnlich wie z. B. Verdauung. Die Materie dominiert in seinem Ansatz den Geist.

Mir scheint, dass es bereits Konzepte gibt, die über Searles Überlegungen hinausgehen, indem Mentales als etwas Graduierbares gedacht wird. So spricht etwa Marcia Cavell von einem „Kontinuum vom Instinkthaften zum vollständig Mentalen“<sup>3</sup> – in Anlehnung an Ronald de Sousa, der ein intentionales Spektrum annimmt. Auf der einen Seite der Skala befinden sich rein instinktive, nicht-mentale Phänomene; auf der anderen Seite der Skala komplexe geistige Phänomene, dazwischen ein Spektrum zunehmend komplexer werdender geistiger Phänomene.<sup>4</sup> Auch dieses Konzept bedarf

z. B. J. Searle, *Geist, Hirn und Wissenschaft: Die Reith Lectures*, Frankfurt a. M. 1986 und *Die Wiederentdeckung des Geistes*, München 1993.

<sup>3</sup> Vgl. M. Cavell, *Freud und die analytische Philosophie des Geistes. Überlegungen zu einer psychoanalytischen Semantik*, Stuttgart 1997, 81.

<sup>4</sup> Ebd., 81 f.

natürlich der empirischen Überprüfung bzw. der Ausarbeitung und Differenzierung. Zumindest scheint aber mit Blick auf die Überwindung von Dualismus und Materialismus ein Schritt in die richtige Richtung gemacht worden zu sein.

*Esther Grundmann (Tübingen)*

*Christian Beyer, Subjektivität, Intersubjektivität, Personalität. Ein Beitrag zur Philosophie der Person (= Ideen & Argumente), Berlin/New York: De Gruyter 2006, 212 S., ISBN 978-3-11-018919-3.*

### 1. Methodisches

Beyers Studie *Subjektivität, Intersubjektivität, Personalität. Ein Beitrag zur Philosophie der Person* beschäftigt sich durchweg mit großen Fragen der Philosophie: Fragen nach der Möglichkeit der Ausbildung eines Ich als in einer Erlebnisfülle und über die Zeit hinweg sich als solches verstehendes Subjekt, mit dem Verstehen fremdpsychischen Lebens, dem Sprechen über eine gemeinsame Welt, der Freiheit des Willens – Fragen, die sich für Beyer als Aspekte der einen Frage „Was ist der Mensch?“ (zugleich der erste Satz in Beyers Buch) darstellen. Es geht dem Autor bei der Entwicklung seiner Theorie der „indexikalischen Metaüberzeugung“ also um nicht weniger als die für die Personalität von Individuen bestimmenden Verhältnisse von Ich, sozialem Anderen und Welt, die anhand der sie konstituierenden Referenzvollzüge ausgelegt werden. Insofern er die spezifisch philosophische Prägung der Grundfrage nach dem Wesen des Menschen in den reflexiven Bemühungen eines Ichs sieht, welches auf dem Weg der Beantwortung vorstehender Teilfragen nicht anders als von seiner eigenen konstitutiven Subjektivität ausgehen kann, wählt Beyer für seine Überlegungen einen transzendentalphänomenologischen Ansatz (im weitesten Sinne): „Die der natürlichen Einstellung zugrundeliegenden rationalen Strukturen sollen (soweit wie möglich) aus der ‚ich‘-Perspektive heraus freigelegt werden“ (2). In der Durchführung zeigt der Autor, wie bereits in seiner Dissertation<sup>1</sup>, eine fundierte Kenntnis der Phänomenologie Edmund Husserls, die in innovativer und fruchtbarer Weise mit der analytischen Sprachphilosophie konfrontiert und mit deren Mitteln einem intraphilosophischen Grenzziehungen überschreitenden Gespräch zugänglich gemacht wird.

Jedoch wird in dem hier behandelten, aus der Habilitationsschrift Beyers aus dem Jahre 2003 hervorgegangenen Buch, nicht nur ein Weg der Vermittlung zwischen philosophischen Richtun-

gen, sondern auch von Philosophie und empirischen Wissenschaften aufgezeigt und beschritten. Die Transzendentalität der philosophischen Begriffe wird durch Heranziehung von Ergebnissen empirischer Wissenschaften (z.B. Psychologie und Neurowissenschaften) gewissermaßen aufgebrochen, ohne allerdings ihre richtungweisende Bedeutung zu verlieren oder trivialisiert zu werden. Die Husserlsche Phänomenologie erweist dabei ihren Stellenwert als Gesprächspartner der Wissenschaften in zweifacher Hinsicht. Zum einen stellt sie, mit ihrer flexiblen Methode und der Strenge ihrer Begriffsbildung im akribischen Nachforschen der Strukturen der Subjektivität, allgemeine Begriffe zur Verfügung, an denen sich der interdisziplinäre Dialog so justieren kann, dass eine Ordnung in die Vielzahl empirischer Einzelergebnisse gebracht werden kann. Zum anderen erklärt sie sich bereit, die Erfahrungsbasis phänomenologischer Reflexion durch empirische Evidenzen erweitern zu lassen und gegebenenfalls den eigenen Standpunkt zu modifizieren, sofern sich im phänomenologischen Nachvollzug die entsprechenden Argumente der Wissenschaften über die Beschaffenheit von Bewusstseinsphänomenen einholen lassen. Dabei können also auch formale Anzeigen der Phänomenologie durch empirische Evidenzen angereichert werden.

Selbst die transzendentalphänomenologischen Betrachtungen Husserls lassen sich in Bezug bzw. ins Gespräch mit den Wissenschaften bringen. Denn auch wenn man den transzendentalen Letztbegründungs- bzw. Letztfundierungsanspruch der Transzendentalphänomenologie nicht mitmachen will, so sind Husserls in diese Phase seines Schaffens gehörenden Überlegungen methodisch abgesichert und können gleichsam „für sich“ ihrem phänomenologischen Gehalt nach geprüft werden (z.B. die Analysen zur Fremdwahrnehmung und zur Zuschreibung intentionaler Zustände). Eine solche transzendentalphänomenologische Herangehensweise „im weitesten Sinne“ (2) ist charakteristisch für Beyers Arbeit.

### 2. Inhaltliches

Während dieser phänomenologische Zug sich untergründig durch das ganze Buch zieht, erscheint auf der inhaltlichen Oberfläche ein ganzes

<sup>1</sup> Ch. Beyer, *Intentionalität und Referenz. Eine sprachanalytische Studie zu Husserls transzendentaler Phänomenologie*, Paderborn 2002.

Panorama sprach- und geistesphilosophischer Themen und Einsichten, die darum keineswegs oberflächlich behandelt werden; es lohnt sich also ein genauerer Blick auf den Gang der Studie.

Im ersten Abschnitt „Subjektivität“ analysiert der Autor die grundlegenden Strukturen und Modalitäten des intentionalen Bewusstseins und definiert die epistemologischen Vorbedingungen einer an der Kritik der Metaurteiltheorie sich reibenden Entfaltung seiner „indexikalischen Metaüberzeugungstheorie“ (15). Dabei wird zugleich die Problematik deutlich, innerhalb derer Beyers eigener Ansatz besondere Relevanz gewinnt: die Problematik der Einheit des Bewusstseins, in synchroner wie diachroner Hinsicht. Im Rahmen der Metaüberzeugungstheorie gewinnen zunächst zwei Bestimmungen des intentionalen Bewusstseins zentrale Bedeutung: seine Indexikalität und Dispositionalität. In Beyers Formulierung ist ein intentionaler Zustand im Subjekt gegeben, „wenn das Subjekt *entweder* aufgrund dieses Zustandes nicht-inferentiell glaubt, sich selbst gerade in diesem Zustand zu befinden, *oder* dies aufgrund des betreffenden Zustandes nicht-inferentiell glauben *würde*, wenn es den Begriff eines solchen Zustandes bereits besäße“ (26). Es ist also nicht notwendig, eine Überzeugung bewusst per Schlussfolgerung zu generieren oder abzurufen, sondern es genügt, eine Disposition zu einer solchen Überzeugung zu haben. Ferner verweist die Formulierung auf die konstitutive Funktion des indexikalischen Gegenwartsbewusstseins für das Zustandekommen von intentionalen Zuständen. Stets ist es die Gegenwart, der aktuelle Zustand, auf den sich die Überzeugung bezieht. Die Fundiertheit des intentionalen Bewusstseins in einem noch näher zu bestimmenden Zeitbewusstsein ist hierin angezeigt – eine Auffassung, die detailliert in Edmund Husserls Analysen zum inneren Zeitbewusstsein ausgearbeitet wird. Für Beyer liefert die Indexikalität des Zeitbewusstseins einen Ansatz, mit dem der „dynamische [...] Charakter intentionaler Erlebnisse“ (27) aufgewiesen werden kann und gleichzeitig ein Argument gegen Theoretiker wie den materialistischen Philosophen des Geistes David Armstrong gewonnen ist, welche die indexikalische Metaüberzeugungstheorie ablehnen würden.

Im zweiten Abschnitt „Intersubjektivität und Weltbezug“ steht die askriptive Intentionalität des Menschen im Mittelpunkt, also die Fähigkeit zur Zuschreibung mentaler Zustände an andere intentionale Agenten. Hierbei untersucht der Autor die intersubjektive Konstitution synchroner Subjektivität ebenso wie die „intersubjektive Begründbarkeit der Annahme einer objektiven raumzeitli-

chen Welt“ (82) und wägt im Rahmen einer Diskussion der „Triangulation“ (Davidson) genetisch-epistemologische (diachron argumentierende) und bewusstseinsanalytische (synchron argumentierende) Herangehensweisen ab. Mit dem Ziel der Profilierung seiner „dynamische[n] Konzeption des intentionalen Urteilsgehaltes“ und der damit verknüpften „moderate[n] Simulationstheorie“ (112) diskutiert Beyer scharfsinnig die konkurrierenden Theorien des Geistes und der Zuschreibung – die Theorie-Theorie und die Simulationstheorie. Dabei gehen Betrachtungsmöglichkeiten der ersten und dritten Person eine bemerkenswerte und für eine integrativ-interdisziplinäre Bewusstseinsforschung äußerst fruchtbare Synthese ein. Die Basis für diesen Ansatz und den Prüfstein für die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften bildet die phänomenologische Theorie der Einfühlung, wie sie sich bei Husserl angelegt und bei Edith Stein differenziert ausgearbeitet vorfindet.

Mit dem dritten und letzten Abschnitt „Intersubjektivität und Personalität“ dehnt sich die Diskussion des Identitätsbegriffs von der synchronen Subjektivität zur diachronen Personenidentität aus. In Anlehnung an Ludwig Wittgensteins „Kriterien“ (139) argumentiert Beyer gegen die Kriterienlosigkeit der Einheit der Person über die Zeit hinweg, und damit gegen Philosophen wie Roderick Chisholm, und spricht sich für einen „*gemäßigten Externalismus*“ (120) aus, mit dem sich physische und psychische Kontinuitätsargumente in unterschiedlichen Kontexten aufeinander beziehen lassen. Mittels einer feingliedrigen Erörterung der Debatte pro und contra strikte Personenidentität, die zunächst zwischen Chisholm und Strawson entbrannte, kann Beyer plausibel darlegen, warum Personenidentität kontextabhängig und „eine *kriterielle Angelegenheit*“ (119) ist. Die Aufarbeitung des Forschungsstandes und die Einflechtung der eigenen Argumentation sind in diesen Passagen in gleichem Maße gründlich wie originell – originell v. a. deshalb, weil der Nachweis der Behauptung, dass physische Kontinuität keine notwendige Bedingung diachroner Personenidentität ist, in einem Fall gleich starker psychischer Verbundenheit zweier Personen mit einer Person, die früher existierte, physische Kontinuität aber maßgebend ist, wiederum aus der „ich“-Perspektive geführt wird. Die Verbindungsmöglichkeit von Phänomenologie und analytischer Philosophie wird hierbei erneut demonstriert. Den Abschluss der Studie bildet ein Kapitel über moralische Personalität, in dem Beyer den Zusammenhang der Frage nach den Dispositionen und Kriterien personaler Identität mit Begriffen wie „Willensfreiheit“ und „moralische Ver-

antwortung“ untersucht und in einer innovativen Auseinandersetzung mit Harry Frankfurt's Metavolutionstheorie seine indexikalische Metaüberzeugungstheorie noch einmal schärft.

### 3. Fazit

Wenn es eine Grundauffassung der analytischen Philosophie ist, „daß die Arbeit der Philosophie nur dann erfolversprechend geleistet werden kann, wenn man versucht, die verwendeten Begriffe in all ihren möglichen Lesarten so klar und argumentative Zusammenhänge so transparent wie möglich zu machen, wobei Ergebnisse der modernen Logik überall da zu berücksichtigen sind, wo es der Sache dient“<sup>2</sup>, so ist Beyers Studie sicherlich ein Paradebeispiel analytischer Philosophie. Sie besitzt eine klare Form, starke Hypothesen, logische Argumentation, sowie anschauliche Beispiele und Gedankenexperimente. „Analytisch“ in diesem Sinn ist dann aber keine ausschließliche Bezeichnung für die angelsächsische Tradition mehr, sondern meint gute Philosophie allgemein, die auf Sachfragen antwortet und darüber hinaus den Dialog mit den Wissenschaften eingeht. Diese schwierigen Aufgaben werden in Beyers Studie gemeistert, was das Buch zu einer durchweg spannenden, lehrreichen und horizontenerweiternden Leseerfahrung macht.

*Thiemo Breyer (Freiburg)*

*Karl-Heinz Nusser, Über die Wurzeln des demokratischen Gemeinwesens oder: Der Fortschritt und die Sorge um den Menschen, Freiburg/München: Karl Alber 2005, 214 S., ISBN 3-495-48171-0.*

Nussers Beiträge der letzten Jahre in diesem Band stellen markante Positionen der aktuellen Diskussion von Grundfragen der politischen Ethik in den Kontext ihrer historischen Verortung – aber auch ihrer spezifischen Problemengführung. Er geht davon aus, dass die von Reformen und technologisch-ökonomischem Globalisierungsdruck bestimmte Diskussion zu einer Intensivierung von bereichsbezogenen Ethikdiskussionen geführt hat, die in einem bemerkenswerten Kontrast zu der verbreiteten Auffassung stehen, die gesellschaftliche Entwicklung sei unvermeidlich. Nachlegitimiert soll werden, was ohnehin für alle in gleicher Weise bestimmend geschieht. In schönen Worten und Werten soll vermittelt werden, was Not tut. Nusser stellt sich eine doppelte Aufgabe: Er zeigt, dass die gegenwärtige Diskussion (und die Politik) den ge-

sellschaftlichen technisch-ökonomischen Prozess „vollzieht“ – also nicht gestaltet. Er erinnert zugleich an die Dimension der Ethik des Aristoteles, die im Ethik-Boom ihre korrektive Wirkung nicht nur nicht ausübt, sondern geradezu verliert. Der Autor sieht bei Aristoteles einen ethischen Ansatz, der einerseits lokale Gegebenheiten des menschlichen Lebens berücksichtigt und doch einer allgemeinen Grundlegung der Begründung von Normen verpflichtet ist. Für ihn steht selbstredend eine allgemeine Grundlegung, die in den Menschenrechten formuliert ist, außer Zweifel.

Die „Politisierung“ der ethischen Fragen im modernen Sinne, also im Kontext der technisch-ökonomischen Entwicklung, setzt mit Hobbes, Rousseau und Kant ein. Nicht von gegebenen Institutionen und Verbindlichkeiten wird ausgegangen, sondern von einem fiktiven Naturzustand bzw. vom edlen Wilden, der im modernen Staat vertragliche Rekonstruktion bzw. zum „allgemeinen Willen“ wird. Bei Kant wird im Duktus Leibniz'schen Optimismus, der nunmehr nicht theologisch, sondern „in der moralischen Natur des Menschen begründet ist“ und sich auf den Enthusiasmus der französischen Revolution bezieht, ein „Fortschreiten der Geschichte zum Besseren“ gedacht (35f.). Nusser relativiert diese geschichtsphilosophische Auffassung mit Kants Begriffen der Urteilskraft, die eine Verbindung teleologischer Betrachtung mit moralischer Selbstbestimmung ermöglichen. Näher betrachtet zeigt er jedoch, dass Kant (in der Abhandlung *Zum ewigen Frieden*) in der Natur des Menschen einen von Gott gewirkten Antrieb zum Guten am Werk sieht, damit aus den (mit Bezug auf Augustinus angedeuteten) theologischen Voraussetzungen einer christlich geprägten Friedensauffassung utopisch-politische Konsequenzen zieht. Dass dies illegitim ist, liegt allerdings nicht in diesen Voraussetzungen begründet (vgl. 73), sondern in der vom Revolutionsenthusiasmus inspirierten Blindheit für die Begrenztheit von Politik. Es wäre angebracht, über die Struktur der Kant'schen Autonomie selbst nachzudenken. Jedenfalls findet die seit Kant gängige Beziehung von Ethik und Politik nicht aus dem Zirkel einer ins Leere verlaufenden Begründungsproblematik, die in Formalisierungsstrategien (bei Rawls und Habermas etwa) oder Aporien (bei Max Weber), neuerdings in dutzende Bindestrich-Ethiken führt.

Es ist hilfreich, dass Nusser Philosophie nicht als

<sup>2</sup> A. Beckermann (2004), „Einleitung“, in: P. Precht (Hg.), *Grundbegriffe der analytischen Philosophie*, Stuttgart/Weimar.

konstruktive Methode des Utopischen, sondern „als Selbstausslegung der Vernünftigkeit des jetzt Wirklichen auf die Bedingungen seiner Bewahrung hin“ (167) versteht. Auf diese Weise kommt die vorgängige Problemreduktion der politischen Ethik in den Blick und kann die Legitimationsfrage gestellt werden. Nusser nennt drei Möglichkeiten, in denen Herrschaft gründet – Gewalt, Interessenausgleich, eine einer Rechtsordnung vorausliegende Verpflichtung aller. Da Gewalt von vornherein als Legitimationsgrund ausscheidet, bleibt die Spannung zwischen einem Interessenskonsens, der für die (post-)modernen Theorien charakteristisch ist, und einer darüber hinausgehenden bzw. dahinter zurückgehenden Reflexion, die phänomenologisch-lebensweltliche Perspektiven zulässt. In weiten Teilen des Buches geht es um das vom Interessenkonflikt/-konsens her diskutierte Politische.

Insbesondere diskutiert Nusser Rawls Theorie der Verteilungsgerechtigkeit und seinen Versuch, diese Theorie auch im internationalen Bereich anzuwenden. Er sieht, dass Rawls von der Freiheit des Einzelnen in einem Rechtssystem à la Hobbes ausgeht, ohne auf ihre grundlegende Bedeutung, die über die Selbsterhaltung individuellen Lebens hinausgeht, zu rekurrieren: „Mit der bloß postulierten Forderung des Vorrangs des Rechts vor dem Guten, und d.h. des Vorrangs der Sprache des Rechts vor der Moral, verfehlt Rawls die Unbedingtheit von Freiheit und ihrer wechselseitigen Anerkennung“ (117). Nusser bestreitet denn ausdrücklich Rawls von diesem selbst und anderen behauptete Nähe zu Kants praktischer Vernunft. Indirekt wird er darin von Rawls' Formalisierungstendenz selbst bestätigt, wenn dieser ein Völkerrecht „konzipiert, das auf formalen Rechtskriterien beruht und materielle Verteilungsgerechtigkeit in Form von Ressourcen und Kapital als nicht konsensfähig zwischen Völkern ablehnt“ (43). Grundsätzlich verortet Nusser die zivilgesellschaftlichen Konzepte von Michael Walzer und Charles Taylor im Sinne „aktiver Bürgerschaft“, eines erweiterten Konzepts von Partizipation im Kontext einer Rawls-Kritik, die den Interessenausgleich nicht bloß auf staatlicher Ebene, sondern in allen gesellschaftlichen Ebenen sucht – und, so Nusser, gerade damit verfehlt: „Gesellschaftliche Beziehungen unterscheiden sich in ihrer Dichte der Reziprozität und Solidarität von politischen“ (145). Das Rousseau'sche fiktive „Wir“ der Gemeinschaften sieht Nusser nicht nur in den zivilgesellschaftlichen Konzepten am Werk, sondern auch in der von Habermas behaupteten „Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie“ und den damit begründeten „subjektlosen Diskursformen“ in

der Öffentlichkeit des Rechtsstaats (vgl. 147 f.). Explizit wendet sich Nusser gegen die in zivilgesellschaftlichem Zusammenhang diskutierte unmittelbare Demokratie in Plebisziten und der darin implizit vorausgesetzten Politisierung von Moral, in der die vopolitische Dimension keinen Ort hat.

An Max Webers Auffassung von Herrschaft kann gezeigt werden, dass der Ortsverlust des Vopolitischen zum Zusammenbruch des Politischen, nicht zuletzt in der Gewalt des bis zu totalitärem Staatsterror des „Charismatischen“ führen kann. Mit seiner Unterscheidung von ökonomischer Zweck-Mittel-Rationalität und der personalen Verpflichtung auf „letzte Werte“ wird die Zeitgebundenheit und Begrenztheit des Politischen deutlich, zugleich aber auch die Eigenständigkeit einer erfolgsunabhängigen geistigen Dimension, die gleichwohl erlaubt, den Geschichtsverlauf im Sinne einer Ganzheit zu verstehen. Weber im Zusammenhang mit Max Scheler zu lesen, ist erhellend: Die bei Scheler mehr oder weniger differenziert auftretende religiöse Dimension zeigt die Dramatik der von Weber thematisierten Gefangenschaft der Moderne „im stahlharten Gehäuse“, in die (im Weber'schen Sinne) charismatische Politiker nur noch tiefer hineinführen. Die von der Moderne kognitiv beharrlich verdrängte religiöse Dimension bleibt unterschwellig wirksam und kann sich in destruktiven Perversionsformen zurückmelden. Bleibt Schelers Versuch, das Zusammenwirken von Ideal- und Realfaktoren zu klären, eine offene (kognitiv nicht zureichend geklärte) Perspektive, so ist wenigstens politische Instrumentalisierung von Religion kognitiv unterbunden und die Illegitimität jeder totalisierenden Herrschaft – und sei es die der besten Absichten (der politischen Moral) – gezeigt. Für Nusser könnte sie Ausgangspunkt für eine Grundlegung politischer Ethik sein, die er im Rückgang auf Aristoteles avisiert – und ein Kontrapunkt zu den in ihrer Begrenzung gezeigten konstruktivistischen Konzepten, aber auch zu einer im Kant'schen Sinne „transzendental“ verorteten ethisch-hermeneutischen Position (166 f.) setzt.

Von Aristoteles' Konzept der Phronesis ist der Zusammenhang der klugen Wahl von Mitteln zur Verwirklichung des Guten mit einer „intuitiven Erkenntnis sittlicher Prinzipien“ zu lernen (vgl. 192 ff.) – zugleich die Verortung der Ethik sowohl in der individuellen Perspektive wie in den gegebenen Institutionen des Gemeinwesens, die dem glücklichen Leben dienen sollen. Damit wird nicht zuletzt einem Ethos des Alltags, das sich schon auf ungeschriebene Gesetze, die der Altphilologe Rudolf Hirzel zusammenstellte (161), zu denen es gehört Tote zu bestatten, die Eltern zu achten, den

Irrenden den Weg zu weisen, das Wort erteilt. Dies wäre Ausgangspunkt einer phänomenologisch orientierten Ethik, die die seinerzeit zeitbedingt formulierten Scheler'schen Perspektiven (etwa im Ausgang von Lévinas) neu situiert. Dass es im Zuge moderner Reduktionen soweit kam, mit A. Glucksmann den letzten Grund von Verantwortlichkeit in der Gefahr des Genozids, somit in der Verpflichtung zur Ersten Hilfe angesichts des organisierten massenhaften Tötens verorten zu müssen, sagt alles über unsere von der beschleunigten technisch-ökonomischen Entwicklung bestimmte Situation. In der gesellschaftlichen Dimension erhebt sich – angesichts weitgehend ungebrochener hemmungsloser politischer Nachlegitimierung der ökonomisch-technologischen Entwicklung – die Forderung einer „Solidarität der Erschütterten“ (Jan Patočka). Für die Demokratie heißt dies, dass es nicht um die Gestaltung einer sozialen Totalität, die Fiktion eines „Willens des Volkes“ geht, sondern um einen gangbaren Weg, „auf politische Probleme und deren Unsicherheiten und Gefahren zu antworten“ (140).

Helmut Kohlenberger (Salzburg)

Grit Straßenberger, *Über das Narrative in der politischen Theorie*, Berlin: Akademie 2005, 202 S., ISBN 3-05-004145-5.

Die politische Theorie reflektiert gegenwärtig verstärkt ihre Schnittmengen und Tangenten mit dem literarischen Genre. Der Rekurs auf die Fiktionen von Dichtern und Romanciers zur Illustration und Identifikation einer ideengeschichtlichen Epoche gehörte zwar schon länger zum methodischen Rüstzeug des Politischen Philosophen, doch scheinen solche Bezüge zunehmend ihren additiven Charakter zu verlieren und sich das normative Politikverständnis seiner unmittelbaren Nähe zum *Narrativen* (wieder) bewusst zu werden. Gegen die Herausforderung des empirisch-analytischen Wissenschaftskonzepts tritt dabei die in Literatur und Dichtung tradierte, normativ gespiegelte Erfahrung in den Mittelpunkt. Die Narration reduziert sich dadurch nicht mehr auf eine – öffentlich wirksame – Darstellungsart politischer Kritik, sondern avanciert zur genuinen Methode normativen Erkenntnisgewinns.

In ihrer Monographie geht Grit Straßenberger dem Stellenwert des *Narrativen* in der politischen Theorie anhand der Beispiele von Hannah Arendt, Michael Walzer und Martha Craven Nussbaum nach. In sechs konzisen Kapiteln rekapituliert sie die narrativ-hermeneutischen Konzeptionen, für

welche die genannten drei Autoren Pate stehen, wobei Arendt aus einer handlungstheoretischen Perspektive der Freiheit (40 ff.), Walzer aus der ethischen Reflexion der Gerechtigkeit in der *civil society* (51 ff.) und Nussbaum auf Basis einer anthropologisch fundierten Theorie des Guten (62 ff.) argumentieren. Nachdem Kapitel 1 als methodische Grundlegung den von allen drei Autoren geteilten, normativ reflektierten Erfahrungsbegriff diskutiert hat, skizziert das zweite Kapitel die Konturen der guten Ordnung, die Arendt, Walzer und Nussbaum entworfen haben. Von zentraler Bedeutung ist hier natürlich die Referenz der Antike sowie insbesondere die unterschiedliche Aufnahme aristotelischer Denkmuster. Kapitel 3 extrapoliert mit Hilfe des Rekurses auf den exemplarischen Status der Homerischen Epen, der biblischen Exodus-Geschichte sowie auf Sophokles' Antigone den Umgang mit der *Kontingenz* als Grundproblem der monierten narrativistischen Wendungen der Theorie. Der folgende Abschnitt demonstriert analog die eigentliche Leistung literarischer Imagination als Mittlerin zwischen Kontingenzkompensation und Gesellschaftskritik sowie zwischen Rationalität und Gefühl, bevor sich Kapitel 5 den Akteuren zuwendet und die Rolle der Intellektuellen zwischen Unparteilichkeit und Gemein Sinn akzentuiert. Der abschließende Teil unterstreicht dann nochmals die Bedeutung der narrativistischen Theorie für das öffentlich-politische Denken, Fühlen und Handeln.

Folgt man Straßenbergers Argumentation, so scheint es höchste Zeit, den Streit zwischen Dichtern und Philosophen, den Platon einst proklamiert hatte, zu beenden. Der spezifische Typus des politischen Denkens, den ihre Studie konturiert, bezieht qua Literatur und Dichtung gerade jene Elemente in die politiktheoretische Diskussion ein, die andernorts meist unter den Tisch fallen: Leidenschaften, Gefühle, Vorurteile, Lebenserfahrung. Gleichmaßen gegen einen theorieverliebten Intellektualismus wie gegen eine rein akademische Ausrichtung der politischen Theorie argumentierend, versucht die Autorin, die Intellektuellen aus dem von Bourdieu konstatierten Dilemma zwischen Autonomie und Gemeinwohlverpflichtung zu führen. Da Dichter und Schriftsteller es gewohnt sind, das Privileg öffentlicher Wahrnehmung und den engen Kontakt zur Praxis zu suchen, hätten schon Arendt, Walzer und Nussbaum in ihnen weit eher exemplarische Figuren des angestrebten intellektuell-politischen Engagements gefunden als in den Protagonisten des philosophischen und politikwissenschaftlichen Denkens (152). Straßenberger lässt allerdings keinen Zweifel daran bestehen,

dass das Ziel, mit Hilfe narrativer statt abstrakt-theoretischer Präsentationsformen eine „allgemeinere“ Wirkung von politischer Theorie zu erreichen, unweigerlich mit der Selbstbeschränkung der Theorie verbunden ist (34). Die positiven Effekte für einen starken, partizipatorischen Demokratiebegriff sowie die Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung durch die Intellektuellen sollten dieses Manko jedoch überwiegen.

Gestützt auf aktuelle Debatten wie den Neoaristotelismus (37–40) oder die emotivistische Wende in Philosophie und Sozialwissenschaft (135) gelingt es der Autorin in überzeugender Manier, Argumente für ein emotionales und leidenschaftliches Verhältnis zum Politischen bzw. zur politischen Theorie gegen eine kühle und technische Zweck-Mittel-Rationalität zu sammeln. Ihre Referenzautoren sind dabei gut gewählt und erhalten durch Denker wie Alexis de Tocqueville (vgl. 172 ff.) und Immanuel Kant (freilich durch die Brille von Hannah Arendt gelesen) zusätzlich Unterstützung. Die Präsenz der kantischen Urteilskraft ist dabei insofern kein Zufall, als Straßenberger abgesehen von der Antike auch in der Aufklärung eine Epoche zu finden vermag, in der noch keine scharfen Trennlinien zwischen politischer Theorie und Literatur existierten, wie sich am Beispiel Montesquieus (90), Rousseaus (135) oder Lessings (14, 153 ff., 162 f.) unschwer ablesen lässt.

Straßenbergers intelligentes Buch bringt seine Thesen präzise auf den Punkt, bietet einige interessante Exkurse, und nutzt die umfassenden Theorien von Arendt, Walzer und Nussbaum gerade in dem Maße, um die eigene Argumentation zu entfalten. Die Vielzahl der auf knappem Raum behandelten Aspekte lässt zwar stellenweise ein wenig den roten Faden vermissen, andererseits ist es nur legitim, das zur Verfügung stehende Repertoire der Ideengeschichte voll auszuschöpfen. Vielleicht wäre zu bemängeln, dass auch ein Autor wie Richard Rorty hätte Erwähnung finden müssen, dessen bekanntes Diktum, Harriet Beecher Stowes Roman *Onkel Toms Hütte* habe mehr für die Verbreitung der Menschenrechte getan als der kategorische Imperativ, sich gut in die Rede von den „narrativistischen Wendungen“ der politischen Theorie einfügen würde. Mit der Auswahl der Autoren Arendt, Walzer und Nussbaum ist die weitgehende Ausklammerung postmoderner Bezüge jedoch von vornherein Programm. Interessant wäre es allenfalls gewesen, darüber nachzudenken, inwieweit es noch „große“ Geschichten sind, die den Weg zu einer *Public Philosophy* (11 ff., 180 ff.) säumen.

Äußerst positiv ist hingegen zu bemerken, dass Straßenberger – in scharfem Kontrast zu Rorty –

den komplementären Charakter von Kognition und Emotion unterstreicht, indem sie nicht zuletzt die kognitive Dimension von Gefühlen und Leidenschaften hervorhebt (135–141). Von diesem Ansatz wird die Entwicklung der politischen Theorie in Zukunft sicher profitieren.

*Oliver Hidalgo (Regensburg)*

*Christian Starck (Hg.), Wo hört die Toleranz auf? Mit Beiträgen von Ludger Jansen und Franz Domaschke, Göttingen: Wallstein 2006, 130 S., ISBN 3-8353-0060-1.*

Zu den zentralen Tugenden liberaler Gesellschaften zählt die Toleranz. Sie wird jedoch angesichts der zunehmend öffentlich ausgetragenen Intoleranz von Seiten religiöser Fundamentalisten auf eine harte Probe gestellt. Es stellt sich die Frage: Ist es ein Gebot der Liberalität, Intoleranz zu tolerieren? Wenn ja, dann doch gewiss nicht ohne Einschränkung! Wo aber sind die Grenzen der Toleranz angesiedelt?

Mit dieser hochaktuellen Frage beschäftigt sich der vorliegende Band, der aus einer Initiative des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover hervorgegangen ist, politisch brisante Fragen einer systematischen philosophischen Analyse zu unterziehen und das Ergebnis einer breiteren Öffentlichkeit vorzutragen. Zu diesem Zweck rief das Forschungsinstitut 2004 im Rahmen eines Wettbewerbs dazu auf, sich mit dem Problem, die Grenzen der Toleranz zu bestimmen, auseinanderzusetzen, und in dem vorliegenden Band werden nun die beiden preisgekrönten Beiträge vorgestellt: Den einführenden Bemerkungen von *Christian Starck*, der anlässlich der Preisverleihung die *Laudatio* hielt, folgen die mit dem ersten Preis gewürdigten Überlegungen von *Ludger Jansen* über „Staatliche Toleranz und staatliche Wertorientierung“ und die des Trägers des 2. Preises, *Franz Domaschke*, zur Frage: „Wo hört die Toleranz auf? Wie können ihre Grenzen bestimmt werden?“

In seiner Einleitung widmet sich *Christian Starck* der Verortung des von den Preisträgern diskutierten Problems: Es gehe in den aktuellen Debatten vor allem um die längst als unumstritten geglaubte religiöse Toleranz, und es stelle sich zunächst die Frage, wer Toleranz zu üben habe: Staat und/oder Bürger. *Starck* stellt fest, dass es hinsichtlich staatlicher Toleranz zu unterscheiden gilt zwischen dem religiös engagierten und dem religiös neutralen Staat. Während im religiös engagierten Staat staatliche Toleranz nach wie vor der philosophischen, staatstheoretischen (und politi-



schen) Diskussion bedürfe, steht im religiös neutralen Staat, so Starck, Toleranz von Seiten des Staates gar nicht mehr zur Debatte, denn hier habe jeder Bürger *ein Grundrecht* auf Glaubensfreiheit. Toleranz sei folglich „in den Grundrechten aufgegangen“ (13), und die Grenzen der Grundrechte bestimme die Rechtsordnung. Im religiös neutralen oder liberalen Verfassungsstaat von größerer Bedeutung sei folglich Toleranz als Bürgertugend.

Des Weiteren betont Starck einen Aspekt der Toleranz, der vor allem im Beitrag von Jansen eine wichtige Rolle spielen wird, nämlich dass Toleranz nicht Konsens (und auch nicht Gleichgültigkeit) sondern Dissens voraussetzt. Toleranz diene nicht der Eliminierung von Meinungsvielfalt, sondern der Vermeidung von Konflikten, denn sie betreffe die Art und Weise, wie Dissens legitim zum Ausdruck gebracht werden kann.

Ob diese Einsicht allerdings die Schlussfolgerung erlaubt, „[k]eine Toleranz gegenüber Intoleranz“ (18) zu üben, hängt ab vom Begriff der Toleranz und der Intoleranz, dessen Explikation dann auch am Anfang des Beitrags von Jansen steht.

Jansens Ausführungen bestehen aus fünf Abschnitten, in denen er nach einführenden Bemerkungen zunächst den Begriff der Toleranz erörtert, dann die Umstände umreißt, unter denen staatliche Toleranz zur Debatte steht (nämlich wenn die Wertorientierung des Staates einer Pluralität von Wertorientierungen von Seiten der Bürger gegenübersteht), im Anschluss daran die Gründe für Toleranz auslotet und schließlich Toleranz von Seiten der Bürger behandelt.

In dem ausführlichen ersten Abschnitt macht sich Jansen daran, den Begriff der Toleranz zu explizieren. Er kommt nach der Untersuchung von Definitionsvorschlägen aus einschlägigen Lexika und der klassischen Toleranzüberlegungen von John Locke zu der Einsicht, dass es keinen allgemein akzeptierten Toleranzbegriff gibt; vielmehr seien seit Lockes Tagen eine Vielzahl von Toleranzbegriffen vorgetragen worden, die lediglich in einer „gewissen Familienähnlichkeit zueinander stehen“ (26). Daher biete es sich zur Annäherung an den Kern des Toleranzbegriffs an, zunächst dessen „Logik“ oder „Struktur“ (26) zu untersuchen, was vor allem im Hinblick auf die Auslotung der Grenzen von Toleranz von Bedeutung ist.

Anschließend beschäftigt sich Jansen mit Varianten des Toleranzbegriffs und verweist u. a. auf mögliche Duldende (Staat und Bürger), mögliche Geduldete (Gruppen und Einzelpersonen) und mögliche Bezugsfelder neben religiösen Einstellungen und Handlungen (Ethik, Ästhetik).

Interessanter noch ist die begriffliche Abgren-

zung von Toleranz gegenüber ihr verwandten Phänomenen wie Akzeptanz und Indifferenz. Hier eröffnet der Beitrag eine interessante Diskussion: Jansen behauptet nämlich, dass es sich bei der Gewährleistung von Religionsfreiheit im religiös neutralen Staat nicht um eine „Toleranzpraxis, sondern eine Indifferenzpraxis“ (34) handelt: Der religiös neutrale Staat trete für kein bestimmtes Glaubensbekenntnis ein und sei somit indifferent gegenüber den religiösen Bekenntnissen seiner Bürger.<sup>1</sup>

Allerdings scheint es, als siede Jansen diese „liberalistische“ Idee eines indifferenten Staates ohne eigene Wertorientierung im Bereich der politischen Utopien oder „philosophische[n] Wolkenkuckucksheim[e]“ (42) an. Die „real existierenden Staaten, in denen wir tatsächlich leben“, hätten Wertorientierungen (42). Sie seien in der verfassungsmäßigen Ordnung verankert. Diese staatlichen Wertorientierungen können aber durchaus von den bei den Bürgern anzutreffenden Wertvorstellungen abweichen. Daher stelle sich die Frage, wie der Staat „im Bewusstsein seiner Wertorientierung mit der in seiner Bevölkerung vorhandenen Pluralität umgehen“ (46) soll. Soll er diskriminieren oder tolerieren (vgl. 40, 47)?

Für Toleranz sprechen eine Reihe von Gründen, so etwa Klugheitsargumente, Gerechtigkeitsüber-

<sup>1</sup> An dieser Stelle weist der Beitrag eine Unklarheit auf, und zwar im Hinblick auf die Rolle von Toleranz, erstens, in bestehenden Staaten und, zweitens, in der liberalen Theorie. Sie ist m. E. auf die Gleichsetzung von „religiös neutral“ mit „religiös indifferent“ zurückzuführen. *Moderne Staaten*, in deren Verfassungen Glaubensfreiheit verankert ist, können sinnvoll als „religiös neutral“ bezeichnet werden. Das aber impliziert nicht, dass sie in Religionsfragen indifferent sind, wie etwa die Debatte um den Gottesbezug und die Nennung des christlichen Glaubens in der europäischen Verfassung belegt. *Liberale Theorien*, zweitens, die für religiöse Neutralität plädieren, setzen auch nicht notwendigerweise Indifferenz in Glaubensfragen voraus: Gerade liberale Theoretiker von Locke bis Rawls haben immer wieder darauf hingewiesen, dass jeder, der seine religiösen Überzeugungen ernst nimmt, für Toleranz in Glaubensfragen eintreten muss (vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, 1971, 207). Und (u. a.) diese Einsicht führte dann dazu, dass – im Sinne von Starcks einführenden Bemerkungen – bloße Toleranz durch die Anerkennung des Rechtes jeder Person auf Glaubensfreiheit abgelöst wurde.

legungen, Argumente, die sich aus dem je spezifischen Gegenstand von Toleranz ableiten (in Glaubensfragen etwa stehe Zwang nicht zur Debatte, da ein aufrichtiges religiöses Bekenntnis nicht erzwungen werden kann) und solche, die aus den zentralen Prinzipien des Staates folgen, der sich zwischen Diskriminierung und Toleranz entscheiden muss: die BRD etwa sei durch das Grundgesetz zur unbedingten Achtung der Würde des Menschen verpflichtet, was einerseits ein Toleranzgebot beinhalte und andererseits die Grenzen der Toleranz aufzeige, die dann erreicht sind, wenn die Würde des Menschen angetastet und die freiheitlich demokratische Grundordnung gefährdet sei.

Der Beitrag von Jansen schließt mit einigen interessanten Bemerkungen zum Verhältnis zwischen staatlicher und bürgerlicher Toleranz: Ein toleranter Staat sei auf die Bereitschaft der Bürger, untereinander tolerant zu sein, angewiesen. Zwar könne er diese bürgerliche Toleranz nicht erzwingen, aber etwa im Rahmen von schulischer Erziehung und politischer Bildung darauf hinwirken, dass Bürger eine tolerante Disposition erwerben.

Die Ausführungen von Franz Domaschke bilden in vielfacher Hinsicht einen interessanten Kontrast zu denen Jansens. Seine Arbeit ist in neunzehn Abschnitte und ein zusammenfassendes Postskriptum unterteilt und konzentriert sich in der Hauptsache auf die Analyse des Toleranzbegriffs, auf deren Grundlage er die Grenzen der Toleranz bestimmen wird.

Zum Zweck der Begriffsuntersuchung entwickelt Domaschke eine Methode, die er als „Topographie des Toleranzbegriffs“ (65) bezeichnet. Sie besteht im Beschreiben des Toleranzbegriffs im Hinblick auf verschiedene Begriffsdimensionen, d. h. auf „Aspekte von begrifflichen Verwendungsweisen“ (85). Es geht ihm also nicht darum, wie Jansen (Domaschke verweist zudem auf Arbeiten von Preston King und Rainer Forst) den allen Verwendungen gemeinsamen Kern dessen, was unter „Toleranz“ verstanden wird, herauszuarbeiten, sondern darum, „phänomenzugewandt den Fluss der Sprache selbst [zu] beschreiben“ (84).

Mittels dieser Methode kommt Domaschke vor allem zu dem Ergebnis, dass „Toleranz“ nicht nur eine Bedeutung hat, sondern ein Begriffsfeld bezeichnet; es gebe „Varietäten von Toleranz“ (66), die sich allerdings um eine Leitidee, nämlich die der Konfliktvermeidung (67) gruppieren, mittels der verwandte Begriffe oder Familienähnlichkeiten identifiziert werden können.

Warum kann es nicht *den einen* Begriff der Toleranz geben? Zur Bestimmung der Bedeutung(en) von „Toleranz“ und ihrer Grenzen bezieht sich Do-

maschke – in Anlehnung an Wittgensteins Überlegungen zu Sprache, Lebensform und Grenzen der Begründung (75) – auf die variablen Kontexte, in denen Toleranzdebatten geführt werden: Die Basis der Begriffsbestimmung sind die „jeweiligen Lebenswelten und -formen“ und deren „jeweilige Wissensbestände und Wertüberzeugungen“ (69), die den Kontext für das jeweilige Verständnis von Toleranz und ihrer Grenzen bilden. Ergebnis einer solchen Analyse kann folglich nicht *ein* Toleranzbegriff sein, da ja – jenseits von „kulturanthropologischen Konstanten“ – die Begriffskontexte einem beständigen Wandel unterliegen (vgl. 70). Diese Einsicht werde auch durch einen Blick in die Begriffs- und Ideengeschichte bestätigt (79).

Die Vorteile einer solchen kontextabhängigen Betrachtung des Toleranzbegriffs seien, erstens, die „Voraussetzungsarmut hinsichtlich ontologischer Prämissen“, wodurch der Toleranzdiskurs offen werde für Teilnehmer unterschiedlicher theoretischer Couleur, sowie, zweitens, die Ansiedlung der Begriffsbegründung in der Lebenswelt und damit genau dort, wo Toleranzdiskurse geführt werden (78).

Welche Begriffsdimensionen oder „Aspekte von begrifflichen Verwendungsweisen“ nimmt Domaschke nun (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) in den Blick? Es handelt sich um „Emergenz“, „Content“, „Relationalität“, „Mensurabilität“ und „Kalibrierung“ sowie „(kulturelle) Begriffsdichte“.

„Emergenz“ betrifft die Frage, unter welchen Umständen Toleranz erstmals gefordert oder gewährt wird (87); „Content“ betrifft die Frage, was jeweils toleriert wird (88); bei „Relationalität“ geht es um das Problem, „wer oder was gegenüber wem oder was tolerant sei oder sein solle“ (88); „Mensurabilität“ und „Kalibrierung“ betreffen die Frage nach dem „Maß“ der Verwendung oder der Rede von „Toleranz“ (Domaschke unterscheidet zwischen „Schwellen“- und „Eichmaß“; 91); „Begriffsdichte“ schließlich meint die „begriffliche und kulturelle Präsenz“ von Toleranz in einem bestimmten Kontext (91).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Vor allem an dieser Stelle wird deutlich, dass Domaschke nicht unterscheidet zwischen der Verwendung eines bestimmten Wortes, der Bedeutung, die ihm in unterschiedlichen Kontexten zugeschrieben wird, und den Phänomenen, die er mit diesem Wort bezeichnet: „Emergenz“ etwa bezieht sich weniger auf die erstmalige Wortverwendung als darauf, wann das Phänomen, das Domaschke als „Toleranz“ bezeichnet, erstmals auftritt. Auch bei der Feststellung von „Content“ und „Relationalität“ scheint es vor allem um das Phänomen zu gehen.

Mit Hilfe dieses „Koordinatensystems“ (122) können nun die unterschiedlichsten Toleranzbegriffe verortet werden. Es erlaube vor allem, „sinnlose“ Toleranzbegriffe zu entlarven, Paradoxien zu analysieren und die Familienähnlichkeit unterschiedlicher Toleranzbegriffe zu erkennen.

Um zu den eingangs gestellten Fragen zurückzukehren: Wo hört Toleranz auf? Wie können ihre Grenzen bestimmt werden? Domaschke beantwortet sie mit Hilfe einer semantischen Analyse der Begriffsdimensionen von Toleranz und kommt zu dem folgenden Ergebnis: Eine Toleranzdiskussion gerate an ihre Grenzen, wenn sie auf einem sinnlosen oder paradoxen Toleranzbegriff beruhe oder die Leitidee der Konfliktvermeidung, die nach Domaschke die Familienähnlichkeit zwischen den verschiedenen Toleranzbegriffen ausmacht, nicht enthalte.

Der Beitrag schließt mit einem Postskriptum, in dem der Autor die Hauptgedanken seiner Ausführungen knapp zusammenfasst.

Während Jansen in seinem Beitrag eine Vielzahl von Aspekten der Toleranzdiskussion aufgreift und zueinander in Bezug setzt – analytische und normative, ideengeschichtliche und politikphilosophische, theoretische und praktisch-politische, konzentriert sich Domaschke auf die Entwicklung einer semantischen Theorie zur Analyse der unterschiedlichsten Toleranzvorstellungen, die im Rahmen unterschiedlicher Lebenswelten und –formen herrschen. Während Jansen zwangsläufig auf gut vierzig Seiten keinem der von ihm angesprochenen Aspekte umfassend Rechnung tragen kann, eröffnet Domaschke einen sehr profunden, aber auch sehr speziellen Zugang zur begrifflichen Seite der Toleranzdebatte. Während Jansen, auch mittels der die Bandbreite der Publikationen zum Thema gut abbildenden Literaturliste einen hilfreichen Überblick in die Vielschichtigkeit der Toleranzdebatte bietet, schult Domaschke den Blick für unterschiedliche Vorgehensweisen im Umgang mit der begrifflichen Seite eines solchen Themas. Daher bietet der Band sowohl für eine breitere Öffentlichkeit als auch für den Philosophen interessante Einsichten. Und zum Preis von 19 € ist das Werk auch erschwinglich.

Annette Schmitt (Mainz)

Norbert Hoerster, *Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie (= Becksche Reihe)*, München: C. H. Beck 2006, 159 S., ISBN-10: 340654147, ISBN-13: 9783406541476.

Kann man die Frage „Was ist Recht?“ rein beschreibend beantworten, ohne auf die Legitimation

des Rechts einzugehen? Norbert Hoerster meint: Ja – und fordert eine strikte Trennung von beschreibenden und bewertenden Elementen für die Formulierung seines positivistischen Rechtsbegriffs. In der Beckschen Reihe untersucht er auf knappen 160 Seiten „Grundfragen der Rechtsphilosophie“ (enthalten ist in Form eines Anhangs eine Auseinandersetzung mit Hans Kelsens „Reiner Rechtslehre“). Schon im Vorwort wird deutlich, dass nach diesen methodischen Vorgaben zu den „Grundfragen der Rechtsphilosophie“ laut Hoerster keine „rechtsethischen“ Gerechtigkeitsfragen gehören – diese verweist er ohne nähere Begründung an die „Sozialphilosophie“ und zwingt seinen Leser, sich mit ihm an eine Phänomenbeschreibung des Rechts zu wagen, die offenbar keine Verbindung zwischen einer sozialen Dimension des Rechts und „gebotenen Strukturen“ einer gerechten Gesellschaft herstellen will (8) oder dies von ihrem neutralen Beobachterstandpunkt aus auch gar nicht kann. Bleibt da noch ein sinnvoller Begriff des Rechts übrig?

In den ersten sechs Kapiteln definiert Hoerster in ständiger Auseinandersetzung mit Positionen von Hans Kelsen und H. L. A. Hart die Begriffe der Rechtsnorm und der Rechtsordnung und erklärt, was er jeweils unter ihrer Geltung, Wirksamkeit, Gültigkeit und Existenz verstanden wissen will.

Bei „Mensurabilität“ und „Kalibrierung“ hingegen steht die „Rede von Toleranz“ (91), das heißt die Wortverwendung, im Mittelpunkt, ebenso bei „Begriffsdichte“. Die Unterscheidung zwischen Wort, Begriff und Phänomen ist für die Toleranzdiskussion nicht unerheblich: Natürlich kann es interessant sein zu untersuchen, was die beteiligten Akteure im jeweiligen Kontext unter „Toleranz“ verstehen. Wenn in einem Kontext aber verschiedene und inkompatible Toleranzvorstellungen herrschen und wenn vor diesem Hintergrund ein konkreter Fall im Hinblick darauf untersucht werden soll, ob es sich hier um einen Akt von begründeter oder unbegründeter Toleranz handelt – etwa beim Urteil der Amtsrichterin, auf der Grundlage des Korans einer Klägerin die vorzeitige Scheidung zu verweigern – oder um eine begründet nicht-tolerante oder eine unbegründet intolerante Handlung, dann gilt es, eine notwendigerweise kontextunabhängige Vorstellung davon zu entwickeln, was den Begriff, d. h. die Kernbedeutung von „Toleranz“ ausmacht. Diese Begriffsbestimmung ist, wie Domaschke mit Recht feststellt, nicht voraussetzungslos; sie setzt eine Theorie voraus, die expliziert werden muss. Aber das gilt für jede (wissenschaftliche) Untersuchung.

Eine *selbständige Rechtsnorm*, so Hoerster, ist eine Verhaltensaufforderung mit Zwangscharakter eines territorial bestimmbaren Staates. *Primäre* Rechtsnormen sind staatliche Handlungsanweisungen an jedermann, die für ihre Übertretung eine Sanktion androhen. Dagegen sind Anweisungen an Amtspersonen, bei Verletzung von primären Normen durch Bürger Sanktionen zu verhängen, *sekundäre* Rechtsnormen, da sie nur hilfweise Funktion haben. Allerdings sind nur Verhaltensnormen, die mit einer solchen sekundären Norm verbunden sind, selbständige „Rechtsnormen im Vollsinn des Wortes“.

Als *unselbständige Rechtsnormen* bezeichnet Hoerster Ermächtigungsnormen, da sie rechtliche Relevanz nur durch auf sie verweisende Gebotsnormen gewinnen: Eine Ermächtigungsnorm befugt ihren Adressaten unter bestimmten Bedingungen zur Änderung seines rechtlichen Status. Das Besondere einer solchen *rechtlichen* Statusänderung liegt aber darin, dass ein so geschaffener Rechtsanspruch notfalls mit Hilfe staatlicher Zwangsmaßnahmen durchgesetzt werden kann. Von den generellen Ermächtigungsnormen, die ihren Adressaten die Möglichkeit zur Änderung des *eigenen* Rechtsstatus geben, sind die internen Ermächtigungsnormen zu unterscheiden. Hierbei handelt es sich um Normen, die ihren Adressaten (ausschließlich Amtsträgern) die Möglichkeit geben, *andere* mit durch Zwang durchsetzbaren Rechtspflichten zu belegen. Zu denken ist hierbei an Verfassungsnormen, die regeln, wie und von wem eine Gebotsnorm in Form eines Gesetzes erlassen werden kann.

Nun wendet sich Hoerster der alten Frage nach dem Unterschied zwischen Staaten und Räuberbanden zu. Eine *Rechtsordnung* wird laut Hoerster durch zweierlei charakterisiert: Akzeptanz der Verfassung durch die ausführenden Amtsträger und Wirksamkeit im Sinne von faktischer Durchsetzbarkeit der Zwangsakte. Während nämlich der Rechtscharakter von Gesetzesrecht sich einfach durch Ableitbarkeit aus den höherrangigen Verfassungsnormen erklären läßt, die Bestimmungen über das legale Zustandekommen von Gesetzesrecht enthalten, ist die Frage nach dem Rechtscharakter der höchstrangigen Normen einer Rechtsordnung, also der Verfassung, nicht durch einen einfachen Hinweis auf die Ableitbarkeit zu beantworten: Für die Verfassungsnormen gibt es keine höherrangige Ableitungsnorm – weder in der Realität, noch ist eine solche denkbar, ohne in einen unendlichen Regress zu geraten –, die über ihren Rechtscharakter Auskunft geben könnte. Als „letzte normative Basis“ von Staat und Rechtsord-

nung identifiziert Hoerster daher die freiwillige Akzeptanz der Verfassungsnormen durch die Amtsträger, die durch die Verfassung zur Setzung von Zwangsakten ermächtigt werden. Der Unterschied zwischen einer staatlichen Rechtsordnung und z. B. einer Mafiaoorganisation besteht Hoerstes Ansicht nach einzig darin, dass nur in einer staatlichen Ordnung die physischen Zwangsakte auch tatsächlich in der Mehrzahl der Fälle durchgesetzt werden können. Merkmal der Rechtsordnung ist also faktische Wirksamkeit ihrer Regelungen. Allerdings kann eine wirksame Rechtsordnung nicht bestehen, ohne dass die ausführenden Amtsträger die Verfassungsnormen akzeptieren – denn dass zum Beispiel ein Diktator sich gegen die überwiegende Mehrheit seiner Bevölkerung durchsetzen kann, ist nur dann möglich, wenn er von einer Gruppe von Amtsträgern unterstützt wird, die den notwendigen Zwang ausüben, ohne selbst gezwungen werden zu müssen.

Bereits an dieser Stelle der Argumentation regen sich erste Zweifel: Ist die Frage nach Staatlichkeit und (Verfassungs-)Recht überhaupt richtig gestellt, wenn das Problem des Fundaments einer Rechtsordnung hauptsächlich in der Gefahr eines unendlichen Regresses bei der Suche nach immer höherrangigeren Ableitungsnormen gesehen wird? Der beschriebene unendliche Regress wird durch den bloßen Verweis auf die faktische Wirksamkeit und Akzeptanz (willkürlich?) abgebrochen – würde es sich da nicht anbieten, lieber das ungelöste Regress-Problem zu umgehen und statt nach weiteren Legalitätskriterien nach Legitimitätskriterien zu suchen? Die Unlösbarkeit des Regress-Problems könnte schließlich auch ein Hinweis darauf sein, dass die bloße Legalität eben doch kein ausreichendes Kriterium dafür ist, ob es sich bei einer Norm um eine Rechtsnorm handelt. Denn läßt man das Legalitätskriterium genügen, so muss die Perspektive des Rechts als begrenzt aufgefasst werden, da in ihr das Fundament dieser Legalität unbenennbar bleibt.

Die soeben als Charakteristikum der Rechtsordnung dargestellte Wirksamkeit von Rechtsnormen ist nun aber nach Hoerster weder gleichbedeutend mit deren *Existenz*, noch hängt die Existenz von der Wirksamkeit ab. Denn *Wirksamkeit* hat eine existente Rechtsnorm, insoweit sie gerade aufgrund ihrer Existenz als Rechtsnorm (nicht etwa als Moralgebot) befolgt wird, also entweder aus Furcht vor den von Rechtsnormen angedrohten Sanktionen oder deshalb, weil sie freiwillig als Rechtsnorm akzeptiert wird. Die Existenz als Rechtsnorm ist also der Wirksamkeit logisch vorgeordnet. Der Unterschied zwischen nur gedachten

und darüber hinaus auch existenten Normen ist nach Hoerster, dass eine existente Norm von (mindestens) einem Menschen ihrem Inhalt nach vertreten wird. Aus existenten Normen logisch ableitbare Normen sind gültig und ihrerseits existent. Die Existenz einer Norm – auch die Existenz einer kraft Gültigkeit existierenden Norm – hat für Hoerster also immer ein „empirisches“ Fundament, nämlich das tatsächliche Vertretenwerden durch einen Menschen. Dieses empirische Fundament zeichnet jede positive Norm aus. Ein ganz anders geartetes Fundament für die Existenz muss – so Hoerster – für vorpositive Normen angenommen werden (sofern man von ihrer Existenz ausgehen will). Ohne an einen Willen gebunden zu sein, ist es bei vorpositiven Normen der Norminhalt als solcher, der in der Realität, genauer: einer normativen Realität, vorhanden ist.

Hinreichende Bedingung für die *Existenz einer einzelnen Rechtsnorm* ist also ihre *Gültigkeit*, d. h. ihre Autorisierung durch die Verfassung, aus der sie logisch ableitbar ist. Man beachte: Auch Individualnormen können nach Hoerster im beschriebenen Sinne als gültig angesehen werden – trotz der offensichtlichen Schwierigkeit der korrekten Ableitung –, sofern man einräumt, dass die Gültigkeit einer Individualnorm von vornherein eine nur bedingte Gültigkeit ist: Durch ein richterliches Urteil – auch ein Fehlurteil! – kann unbedingte gültig unterschieden werden, wie die Individualnorm lautet.

Bedingung für die *Existenz der obersten Ermächtigungsnormen* hingegen ist ihre *Geltung*, da es für sie keine höherrangige Ableitungsnorm und folglich auch keine Gültigkeit im beschriebenen Sinne gibt. Mit *Geltung* meint Hoerster die indirekte freiwillige Akzeptanz der obersten Normen, und zwar nicht innerhalb der Gesamtbevölkerung, sondern lediglich bei der Mehrheit der Zwangsakte setzenden Amtsträger. Denn auch die Normenordnungen von Diktaturen, die unter den Bürgern keine Unterstützung (keine Geltung) haben, sind Rechtsordnungen, sofern sie sich als wirksam behaupten können.

Hoerster räumt ein, dass die von ihm getroffenen begrifflichen Festlegungen nicht dem üblichen Sprachgebrauch – auch nicht dem der Juristen – entsprechen. Er rechtfertigt seine Definitionen jedoch damit, dass die unterschiedliche Art der Existenz von Verfassungsnormen (durch „Geltung“) und einfachem Gesetzesrecht (durch „Gültigkeit“) nur mit Hilfe seiner Terminologie explizit gemacht werden könne. Dass Hoerster jedoch selbst seinen eigenen Rechtsvorstellungen mit dieser Umdefinition nicht gerecht werden kann und somit die von ihm gegebene Rechtfertigung für diesen gewalt-

tätigen Umgang mit dem allgemeinen Sprachgebrauch hinfällig ist, wird im Fortgang noch deutlich werden.

Kapitel 7–13 sollen darlegen, wie sich der so – rein beschreibend – festgelegte Rechtsbegriff zu Fragen der Begründung und Legitimation des Rechts verhält.

Hoerster legt zunächst die zu verteidigenden Kernthesen des Rechtspositivismus dar – als Widerspruch zu einer Kritik, die positivistisches Rechtsdenken dem Verdacht unterwirft, Legitimitätsfragen gar nicht stellen zu können, da aus positivistischer Sicht jede existente, auf Macht gestützte Rechtsordnung gleichermaßen legitim, verbindlich und befolgungswürdig sei. Dieser Einwand, so Hoerster, ist schon deshalb illegitim, weil die positivistische Grundposition eine Missdeutung erfahren habe und die eigentliche positivistische Position somit von der Kritik gar nicht getroffen werde. Diesen eigentlichen Rechtspositivismus charakterisiert er wie folgt:

1. Die „Trennungs- oder Neutralitätsthese“ besagt, dass der Begriff des Rechts inhaltlich neutral zu definieren ist, sodass beliebige Inhalte Recht sein können, wenn nur die formalen Kriterien des Rechts erfüllt sind.

2. Fälschlicherweise dem Rechtspositivismus zugerechnet wird die „Gesetzesthese“, dergemäß der Begriff des Rechts durch den Begriff des Gesetzes zu definieren ist. Denn Gewohnheitsrecht und als Unterfall des Gewohnheitsrechts auch Richterrecht wird von Rechtspositivisten unproblematisch als Recht anerkannt.

Wenn das Gewohnheitsrecht in positivistischem Verständnis als Recht anzusehen sein soll, so ist Hoerstes Beschreibung dessen, was Recht ist, offenbar mit diesem von ihm propagierten Verständnis selbst gar nicht kompatibel: Während er hier mit Gewohnheitsrecht solche existenten Normen bezeichnet, die allgemeine Anerkennung finden, ohne jedoch auf einem Gesetzeserlass zu beruhen, also keine Gültigkeit besitzen (72), meinte er im vorherigen Kapitel noch, dass „eine Geltung besitzende Rechtsnorm [...], außer sie ist eine Verfassungsnorm, stets auch gültig“ sei, „denn sonst wäre sie keine Rechtsnorm“ (63). Das Verhältnis zwischen Gültigkeit und Geltung, das Hoerster beansprucht, mit seinem dem Sprachgebrauch zuwiderlaufenden Begriffsdefinitionen aufzuklären, bleibt also unaufgeklärt.

3. Keine rechtspositivistische These ist nach Hoerster auch die „Subsumtionsthese“, nach der die Anwendung des Rechts im Wege wertungsfreier Subsumtion erfolgt. Die Rechtsanwendung könne im Gegenteil gar nicht wertungsfrei erfolgen. Dies

widerspreche der Neutralitätsthese jedoch nicht, da die Wertung eines Recht anwendenden Richters die rechtliche Individualnorm überhaupt erst als Rechtsnorm schaffe. Von einer durch Subsumtion in das Recht eingehenden Wertung, die dessen Neutralität in Frage stelle, könne daher vor dem Urteil nicht gesprochen werden, die Rechtsnorm entstehe erst durch das Urteil. Der Norminhalt könne hernach neutral dargestellt werden.

Auch hier widerspricht Hoerster früheren Aussagen, in denen er von einer „bedingten Gültigkeit“ von Individualnormen in Relation zum endgültigen Richterspruch ausging (55). Wenn die bedingte Gültigkeit den Rechtscharakter der betreffenden Individualnorm nicht in Abrede stellt, dann gibt es auch vor der Entscheidung eines strittigen Falls durch den Richter, die mit einer Wertung verbunden sein kann, bereits eine Rechtsnorm und der neutrale Charakter des Rechts wird kompromittiert.

Die Ablehnung der Subsumtionsthese führt zudem noch zu weiteren Widersprüchen, da Hoerster zugleich für die Rechtswissenschaft fordert, sich auf die wertfreie, „objektive Darstellung der Tatsachen“ (131) zu beschränken. So stellt Hoerstes Ansicht nach die bei der Rechtsanwendung im durch den Sprachgebrauch nicht eindeutig bestimmten Grenzbereich juristischer Begriffe notwendige Auslegung nach „rechtstheoretischen“ Regeln verdeckte, illegitime Werturteile dar. Aber wenn positive methodische Auslegungsnormen in der deutschen Rechtsordnung nicht enthalten sind (128), ist die Tätigkeit des Richters, der wertend subsumiert, reine Dezision. Die hier von Hoerster eingenommene Position macht nicht nur die gesamte Rechtswissenschaft obsolet, sondern erklärt überdies kaum die Akzeptanz von Richtersprüchen: Gibt es für den Einzelfall keine objektiv gültige Lösung, die den Normen einer Rechtsordnung entspricht, so ist dem Adressaten einer solchen Norm die Zumutung, diese Norm befolgen zu sollen, kaum plausibel zu machen.

4. Die „Subjektivismusthese“, dass nämlich die Maßstäbe richtigen Rechts subjektiver Natur seien, wird zwar laut Hoerster von den meisten Rechtspositivisten vertreten, sei aber von der Neutralitätsthese unabhängig. Denn selbst wenn man ein „objektives Naturrecht“ vertreten wolle, dessen Existenz Hoerster selbst allerdings zu Gunsten intersubjektiver ethischer Maßstäbe bestreitet, sei es sinnvoll, zwischen empirisch realem Recht als positivem Recht und vorpositivem Recht begrifflich abzugrenzen. Andererseits könne es auch ein Vertreter der Subjektivismusthese für sinnvoll erachten, das (positive) Recht an ethischen Maßstäben (subjektiver oder intersubjektiver Art) zu messen.

Rechtspositivist, also Vertreter der Neutralitätsthese, kann auch sein, wer nicht gleichzeitig die Subjektivismusthese vertritt, sondern objektive Maßstäbe richtigen Rechts annimmt (76, s. a. 88).

Spätestens hier fragt man sich, ob das Anliegen des Rechtspositivismus, wie Hoerster ihn hier charakterisiert, nicht eine Trivialität ist: Wer wollte die inhaltliche Neutralität „empirisch realer“ Rechtsordnungen bei gleichzeitiger Annahme eines (objektiven) Maßstabes dafür, ob dieser Inhalt richtig sei, denn überhaupt bestreiten? Kennzeichen von Positionen, die ein „objektives Naturrecht“ verteidigen, ist doch gerade, wegen der wechselnden Inhalte positiven Rechts einen objektiven Maßstab zu suchen. Dass die Inhalte aber wechselnd sind, bestreitet niemand. Macht das alle zu Rechtspositivisten?

5. Nicht dem Rechtspositivismus zuzurechnen ist nach Hoerster auch die „Befolgungsthese“, die besagt, dass die Normen des Rechts in jedem Fall zu befolgen sind. Dass Normen vom Standpunkt der jeweiligen Rechtsordnung aus zu befolgen sind, ist, wie Hoerster auch selbst schreibt, eine Selbstverständlichkeit. Als moralische Forderung jedoch werde die Befolgungsthese von keinem Rechtspositivisten vertreten, verpflichte sie doch zur Befolgung von Rechtsnormen beliebigen Inhalts. Wie die beliebigen Inhalte des Rechts zu bewerten seien, und somit auch die Befolgungswürdigkeit, sei schließlich gerade für den Rechtspositivisten eine offene Frage.

Wie eine Rechtsordnung damit umgehen kann, dass mit rein subjektiver moralischer Begründung ihre Normen nicht befolgt werden (vgl. auch 114 ff.), lässt Hoerster jedoch offen, so dass die am Maßstab der (subjektiven) Moral vorzunehmende Überprüfung der Legitimität einer rechtlichen Forderung keinerlei Schlagkraft entfalten kann und im schlechten Sinne theoretische Möglichkeit bleibt: Ein Unrechtssystem wird nicht allein dadurch als solches gekennzeichnet, dass ein Einzelner still sagt „Ich bin anderer Ansicht“ (denn was könnte diesen Einzelnen zu einem solchen Urteil über die Belange Vieler berechtigen?), es wird vielmehr als Unrechtssystem überhaupt nur erkennbar, wenn es überindividuelle moralisch-rechtliche Maßstäbe gibt.

Hoerster will den Rechtspositivismus also ausschließlich im Sinne der Neutralitätsthese verstehen wissen. Ein Argument von Hoerster für die Neutralitätsthese ist zum Beispiel, dass bei sog. „Unrechtssystemen“ davon ausgegangen werden muss, dass nicht nur einzelne Normen, sondern auch das verfassungsrechtliche Fundament der gesamten Rechtsordnung moralisch zu verurteilen

ist. Dies müsste für einen Gegner der Neutralitätstheese konsequenterweise bedeuten, dass ausnahmslos alle Normen dieser „Rechtsordnungen“ des Rechtscharakters entbehren, also auch moralisch neutrale Normen wie etwa Straßenverkehrsregeln oder moralisch begrüßenswerte Normen wie zum Beispiel Tierschutzgesetze – eine wenig sinnvolle Konsequenz, wie Hoerster zu Recht feststellt. Dennoch kann sich der Leser nur schwer des Eindrucks erwehren, dass Hoerster mit seiner Verteidigung der Neutralitätstheese gegen Windmühlen kämpft, weil er eine Trivialität verteidigt, ohne auf den eigentlichen Kernpunkt der Kontroverse um den Rechtspositivismus einzugehen, nämlich ob und falls ja welche Kriterien für richtiges Recht zu formulieren sind. Auch sein Beharren auf der Tatsache, dass unrichtige Normen einer Rechtsordnung trotz ihrer Unrichtigkeit Zwangscharakter entfalten (85, gegen Alexy), bleibt unverständlich, handelt es sich doch um das Beharren auf einer Trivialität.

Besonders verwunderlich ist des Weiteren Hoersters polemisch gemeinte Frage, warum „Rechtswissenschaftler, Rechtsanwälte oder am Rechtssystem interessierte Bürger, die zur Setzung gültiger Rechtsnormen ja gar nicht ermächtigt sind, sich normexpressiv äußern“ müssten (87). Wenn Bürger und nicht einmal Rechtswissenschaftler sich zu der Frage äußern dürfen, welchen Inhalt Rechtsnormen richtigerweise haben sollen – und nichts anderes tut, wer „normexpressiv“ eine vorpositive Norm formuliert –, dann ist doch höchst unklar, wer (außer Norbert Hoerster selbst) das angeblich vorhandene kritische Potenzial des Rechtspositivismus verwaltet und die von ihm für möglich gehaltene Reform vorhandener Rechtsnormen befördern soll. Gehört zum so verstandenen Rechtspositivismus nicht doch die („moralische“) Befolgungstheese, die Hoerster nicht meint verteidigen zu müssen, da er sie nicht vertrete (77)?

Die Position des Rechtspositivismus wird auch nicht dadurch gestärkt, dass man auf die Möglichkeit hinweist, dass mit Hilfe der naturrechtlichen „Moralkeule“ auch noch die grauenhaftesten Verbrechen gerechtfertigt werden könnten (89 f.) und historisch belegbar auch wurden. Richtig daran ist lediglich, dass die Anfälligkeit für politischen Zeitgeist und staatlich propagiertes Unrecht nicht allein schon dadurch geringer wird, dass die Gegnerschaft zum Rechtspositivismus erklärt wurde. Das eigentliche Problem der Kriterien richtigen Rechts, also die Beantwortung der Legitimitätsfrage, ist das einzige Mittel, das diese Gefahr bannen oder zumindest verkleinern könnte. Sich der Legitimitätsfrage als Gerechtigkeits- oder Rechtsfrage nicht zu

stellen ist der Vorwurf, der üblicherweise an den Rechtspositivismus gerichtet wird, und er wird durch die hier gegebene Verteidigung der Neutralitätstheese durch Hoerster nicht entkräftet.

Hoerster versucht schließlich eine Begründung der Kriminalstrafe. Das Strafübel, so meint er, könne allein durch das künftige Gut der Prävention rechtswidrigen Verhaltens gerechtfertigt werden, und schließt sich damit einer „interessenfundierten“ – positiven oder negativen – Präventionstheorie der Strafe an. Die allgemeine Praxis des Bestrafens gewisser Taten habe insgesamt gesehen den (angeblich historisch nachweisbaren) Effekt des Nachlassens solcher Taten.

Dass eine Vergeltungstheorie der Strafe nicht ohne Anerkennung metaphysischer Voraussetzungen vertretbar ist, wird von Hoerster zu Recht betont: Ein empirisches Vergeltungsbedürfnis in der Bevölkerung ist von einem Rachebedürfnis nicht unterscheidbar und als solches nicht zu rechtfertigen. Das Risiko, sich selbst oder eine nahestehende Person einer Bestrafung zur Befriedigung eines solchen Rachebedürfnisses auszusetzen, kann laut Hoerster vernünftigerweise niemand eingehen wollen. Weshalb allerdings das Risiko einer Bestrafung zu Präventionszwecken vernünftigerweise eingegangen werden sollte, bleibt bei dieser „interessenfundierten“ Sichtweise leider auch unklar, werde ich oder werden die mir Nahestehenden doch in beiden Fällen für fremde Zwecke instrumentalisiert.

Nur eine Präventionstheorie könne erklären, so Hoerster, weshalb nicht alles rechtswidrige Verhalten bestraft werde, sondern nur bestimmtes Verhalten als Verbrechen mit dem Strafübel belegt werde: Verbrechen seien solcher Art, dass der Täter üblicherweise weder dem Geschädigten noch dem staatlichen Sanktionsapparat bekannt sei, was die Möglichkeit einer Zwangsvollstreckung sehr vage erscheinen ließe und folglich deren Präventionswirkung stark abschwäche. Die mit dem Strafverfahren verbundene Ermittlung der Identität des Täters sei deshalb unverzichtbar, damit ein Präventionseffekt erzielt werden könne. Die Gleichsetzung von Strafübel und Zwangsvollstreckung – in einer rein präventiven Sichtweise der Strafe wohl konsequent – wird hier von Hoerster unfreiwillig selbst ad absurdum geführt: Soll der einzige Unterschied tatsächlich die Identitätsermittlung des Täters sein? Weshalb werden dann aufgeklärte Verbrechen überhaupt bestraft und nicht einfach der Schaden der Opfer ausgeglichen? Mehr noch: Weshalb ist es überhaupt nötig, den Opferschaden auszugleichen? Schließlich hat der Täter doch ein kaum widerlegbares Interesse daran, dass das

Recht des Stärkeren als Ordnungsprinzip menschlichen Zusammenlebens in Kraft ist. Dass dies nicht Ordnungsprinzip sein soll, meint zwar auch Hoerster – nur weigert er sich, diese Forderung zu begründen, und muss im Rahmen seiner „Straftheorie“ daher die offensichtlich widersinnigen Konsequenzen in Kauf nehmen.

Ähnliches gilt für Hoersters Feststellung, dass Strafe Schuld voraussetzt und nach Art und Schwere in einem angemessenen Verhältnis zur vorangegangenen Tat stehen muss. „Grund“ hierfür sei, so Hoerster, dass „kein normaler Mensch [...] bei klarem Verstand ein [solches] Strafsystem“ befürworten würde, bei dem ihm selbst oder einem Angehörigen aus Präventionszwecken eine schuldunabhängige Strafe drohen könnte (113). Ist die unausgesprochene Grundlage dieses kümmerlichen Begründungsversuchs über den „klaren Verstand“ eines „normalen Menschen“ nicht doch eine verschwommene Version des von Hoerster so verachteten (109 f.) metaphysischen Prinzips der (praktischen) Vernunft?

Auch die unter Verweis auf nicht wiedergutmachbare Justizirrtümer ausgesprochene Ächtung der Todesstrafe (113) kann Hoerster von seinem Ansatz her nicht plausibel begründen: Eine über eine langjährige Freiheitsstrafe hinausgehende Präventionswirkung der Todesstrafe sei nicht nachweisbar, weshalb das kleinere Strafübel gewählt werden könne. Wenn aber gesellschaftliche

Zwecke allein das Strafübel rechtfertigen, dann fragt man sich, weshalb der Zweck der Kostenersparnis, der für eine schnell vollstreckbare Todesstrafe spräche, hier von Hoerster nicht berücksichtigt wird.

Die von Hoerster zu Recht vorausgesetzten Begründungsziele seiner „Straftheorie“ – prinzipieller Ausgleich von Unrecht (Schadensersatz, Kriminalstrafe), Schuldabhängigkeit der Strafe, Abgrenzung vom Rachedenken, Ächtung der Todesstrafe – werden also von seinem beschreibenden Rechtsbegriff nicht getragen, was einmal mehr Anlass zur Frage nach dem Sinn dieser rein beschreibenden Vorgehensweise gibt.

Sprachliche Einfachheit befördert Klarheit und Präzision eines Textes nur solange, wie sie der Komplexität ihres Gegenstands noch gerecht zu werden vermag. Die leichte Lesbarkeit von Hoerstes Bändchen trägt leider nicht dazu bei, dass die im Titel gestellte Frage, was Recht sei, nach der Lektüre beantwortet werden kann. Es dem Leser zu leicht zu machen, heißt in diesem Fall, ihn nicht ernst genug zu nehmen. Bleibt zu hoffen, dass der solcherart unterforderte Leser die Explikation des Rechtsbegriffs eigenmächtig in die Hand nimmt – wodurch für die Begründung eines Rechtsbegriffes immerhin die Selbständigkeit der Rechtssubjekte zurückgewonnen wäre.

*Cordula Judith Scherer (Bonn)*