

## BUCHBESPRECHUNGEN

*Christoph Horn/Ada Neschke-Hentschke (Hgg.), Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen „Politik“ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert, Stuttgart: Metzler 2008, IX + 335 S., ISBN 978-3-476-02078-9.*

Das aus einer im Jahr 2005 durchgeführten Tagung hervorgegangene Werk *Politischer Aristotelismus* bietet in gut einem Dutzend Aufsätze einen höchst interessanten und informativen Überblick über die Rezeptionsgeschichte der Politischen Philosophie des Aristoteles. Die chronologisch angeordneten Aufsätze widmen sich jeweils einem (bzw. einigen ausgewählten) Vertreter der jeweiligen geistesgeschichtlichen Epoche. Den Aufsätzen selbst ist eine Einleitung von C. Horn vorangestellt. Dies erweist sich für die weitere Lektüre insbesondere deshalb als äußerst hilfreich, weil der Autor eine terminologische Klärung des Begriffs „Aristoteliker“ vornimmt. Dabei darf jedes Denken, das sich in Beziehung zur Lehre des Stagiriten setzt, nach Horn als aristotelisch angesehen werden. Horn schlägt einen Katalog von 15 Charakteristika aristotelischer Denkweise vor und erläutert in einer gelungenen Darstellung jedes einzelne. Wer einige davon vertritt, gilt als Aristoteliker. In Anlehnung an Wittgenstein spricht er diesbezüglich von einer „Theriefamilie“ (17). Auf die einleitende Herausarbeitung der aristotelischen Position folgen die Aufsätze. Die Wahl einer Aufsatzsammlung verschiedener Positionen erweist sich als sinnvoll, weil die politischen Überlegungen des Aristoteles keine kohärente Theorie bilden und so unterschiedliche Lesarten ermöglichen (vgl. Vorwort VIII). Diese Vielzahl von Lesarten lässt sich, wie *Horn* gleich zu Beginn seines Aufsatzes „Hellenismus und frühe Kaiserzeit: Der Peripatos“ erläutert, darauf zurückführen, dass sich das Lykeion nicht als dogmatische Einrichtung verstand (20). Dennoch könne im Hinblick auf die hellenistische Epoche sinnvoll von einem politischen Aristotelismus gesprochen werden. Nach einer kurzen Konkretisierung der Politischen Philosophie in der hellenistischen Zeit geht *Horn* auf die aristotelischen Elemente der politischen Theorien von Theophrast, Dikaiarch von Messene, Antiochos von Askalon und Arius Didymus ein. Erwähnenswert ist hierbei die Verschiebung des „Sympathiegrades“. Anders als Aristoteles wählen die hellenistischen Autoren nämlich

nicht mehr die Polis als theoretischen Bezugspunkt, sondern die ganze Menschheit (30).

Es folgt der Aufsatz „Spätantike und Byzanz: Neuplatonische Rezeption – Michael von Ephesos“ von *O'Meara*. *O'Meara* stellt fest, dass Aristoteles im Lehrplan der griechischsprachigen Spätantike zumindest in Ausnahmefällen berücksichtigt worden sei. Interessant ist hierbei sicherlich, dass die Politik des Aristoteles nur als Vorbereitung der politischen Platonlektüre verstanden wurde (45), welche ebenfalls nicht Endzweck der Ausbildung war. Vielmehr müsse die Auseinandersetzung mit diesen Schriften „als notwendige Bedingung und Vorbereitung für den Zugang zum höheren Glück der theoretischen Tugenden, d. h. zur Angleichung an Gott“ verstanden werden (49).

In „Hochmittelalter: Die Wiedergewinnung des Politischen“ arbeitet *Söder* vorerst die für das Abendland geistesgeschichtlich so bedeutsame Begegnung mit einer anderen Welt und dem damit verbundenen Wissenstransfer heraus. Weil *Albertus Magnus* maßgeblich zum Erfolg des Stagiriten beigetragen hat, wird der große Lehrer des Aquinaten als Repräsentant für diesen Zeitabschnitt gewählt. Auffälligerweise lassen sich im Denken *Alberts* zwei Phasen unterscheiden. Als Zäsur darf dabei die Begegnung mit der Politik des Aristoteles gesehen werden (62). Dank ihr wurde dem in Lauingen gebürtigen Magister bewusst, dass er in seiner Abhandlung *De homine* eine wichtige Dimension nicht mit berücksichtigt hatte: die civitas. Denn erst in ihr findet der Mensch nach Aristoteles seine eigentliche Erfüllung (65). Dennoch konnte sich dieser Aristotelismus nicht sofort durchsetzen, wofür die beiden großen Lehrverurteilungen von 1270 und 1277 bürgen. Ob sich diese Lehre eines Heiden für das Christentum fruchtbar verwerten ließ, wurde also mehr als nur hinterfragt. *Söder* verweist diesbezüglich auf ein einschlägiges Zitat von *Gilson* („Nach kurzen Flitterwochen glauben Theologie und Philosophie nunmehr zu merken, dass ihre Ehe ein Irrtum gewesen ist.“). Insgesamt stand das Christentum diesem heidnischen Schrifttum wenn auch nicht ablehnend, so doch skeptisch gegenüber.

*Miethke* setzt sich in seinem Aufsatz „Spätmittelalter: Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua“ mit dem schwierigen Prozess der Rezeption fremden Gutes auseinander, bevor er anhand dreier Personen den „mittelalterliche[n]

Umgang mit den Argumenten des Aristoteles“ exemplarisch aufzeigt. Eigens erwähnt sei an dieser Stelle nur die Position des Aquinaten. Er unternahm den Versuch, „in freier Aufnahme der Anregungen durch Aristoteles eine selbständige politische Theorie zu entwerfen“ (84 f.). Anders als der Stagirite, der in der *ciuitas* die beste Organisationsform sah, geht Thomas einen entscheidenden Schritt über diese Vorstellung hinaus. Er erweitert die von Aristoteles herausgearbeitete Reihe *domus-vicus-ciuitas* um *provincia* bzw. *regnum*. Weil aber das letzte Ziel des Menschen in der *fruitio dei* gesehen wird, wird es nicht durch den Staat (bzw. den ihn repräsentierenden Herrscher), sondern durch das priesterliche Amt und die Kirche vermittelt. Nach Miethke gelingt es dem Aquinaten aber nicht, die jeweiligen Kompetenzbereiche von Staat und Kirche kristallklar herauszuarbeiten. Insgesamt zeichnet sich der spätmittelalterliche Umgang mit Aristoteles durch eine kreative Adaption an die zeitgenössische Wirklichkeit aus. Zwar mag dabei die aristotelische Sprache übernommen werden, doch inhaltlich tritt etwas Verändertes auf.

In Analogie zum Projekt *Aristoteles Latinus* des lateinischen Abendlands schlägt *Gregorio* in „Frankreich im 14. Jahrhundert: Nicole Oresme“ das Projekt *Aristoteles Gallicus* vor. Anders als ersteres bezweckt es aber nicht nur einen Import des aristotelischen Korpus, sondern eine Ausweitung des Zielpublikums. Das Französische sollte veredelt werden, um so das Lateinische als Sprache des Wissens und der Kirche zu ersetzen. Hierzu wird das überlieferte Erbe der griechischen Welt sozusagen instrumentalisiert.

*Brieskorn* setzt sich im Aufsatz „Spanische Spätscholastik: Francisco de Vitoria“ mit der Relevanz der aristotelischen Lehre von der Sklaverei bei de Vitoria auseinander. Im Kontext der Indianerfrage stellte sich nämlich die Frage, ob und wie weit die Ureinwohner als Rechtsträger angesehen werden müssen. Da für de Vitoria grundsätzlich alle Menschen als solche anzusehen sind, haben auch die Indianer Rechte. Daher dürfe keine Jagd auf sie gemacht werden (147). Außerdem könne der Mensch die Eigenschaft ‚Rechtsträger zu sein‘ unter keinen Umständen verlieren. Anders als Wycliff genießt demnach auch der Ketzer einen unverlierbaren Rechtsschutz. Weil de Vitoria die beiden Sphären ‚Recht‘ und ‚Religion‘ aber als eigenständig auffasst, sind auch den Atheisten Menschenrechte und Heimatrechte zu gewähren. Der Staat darf seinen Bürgern somit zwar keine Religion aufzwingen, infolge der Redefreiheit muss er aber dennoch die Möglichkeit zur Verkündigung des Evangeliums gewährleisten (165).

Wie eng die Aristotelesrezeption mit der gesellschaftlichen Situation zusammenhängt, zeigt *Dauber* in seinem Aufsatz „Deutsche Reformation: Philipp Melanchthon“ auf. Melanchthon war zu seiner Zeit der führende Kopf des Aristotelismus in Deutschland. Auf die politische Anfrage der Bauern versuchte der Freund Luthers mit einem Kommentar zur aristotelischen Politik seine Kritik an den vorgetragenen Forderungen kundzutun. Mit Unterstützung des Aristoteles versuchte er die Notwendigkeit der Obrigkeit und deren Rechte zu belegen. Anders als der Stagirite unterschied Melanchthon in seiner Argumentation aber nicht zwischen der Führung eines Haushaltes und derjenigen einer Regierung (182). Dabei muss, wie der Fall Melanchthons zeigt, die Verteidigung der Obrigkeit nicht mit einer Rechtfertigung des Konservatismus einhergehen (187).

Dass die Ausgestaltung einer politischen Form mit der Anthropologie zusammenhängt, zeigt *Neschke-Hentschke* in ihrem Aufsatz „Frankreich im Zeitalter der Religionskriege: Jean Bodin“ auf. Bodin hat sich zur Herausarbeitung seines „Schwellenwerkes“ den Stagiriten bewusst als Reibungsfläche gewählt. Seine „Auseinandersetzung mit Aristoteles läuft darauf hinaus, das aristotelische Staatsmodell außer Kraft zu setzen und an seiner Stelle den frühneuzeitlichen Obrigkeitsstaat, dessen Verfassung in der absoluten Monarchie besteht, zu propagieren“ (193). Bodin zufolge irrte sich Aristoteles insbesondere in seinem Menschenverständnis. In augustinerischer Tradition will Bodin die Natur des Menschen als zutiefst verdorben verstanden wissen. Der Mensch bedarf deshalb „einer starken Zwangsgewalt [...], die ihm eine, dieser seiner Natur fremde, aber heilsame Ordnung einprägt“. Damit vertritt er eine der aristotelischen Konzeption diametral entgegengesetzte Auffassung (196). Bedingt ist diese Auffassung sicherlich auch durch die gesellschaftlichen Wirren seiner Zeit. So war nach Bodin nur die absolute Herrschaft eines Monarchen in der Lage, „in den Wirren der religiösen Bürgerkriege in Frankreich eine starke Staatsmacht zu schaffen“ (214).

Auch wenn die protestantische Aristoteles-Rezeption in ihren Anfängen zwiespältig war, so führte man den von Melanchthon eingeschlagenen Weg fort und lehrte Aristoteles – entgegen dem Ratschlag Luthers – sogar an den Schulen. „Protestantische Schulphilosophie in Deutschland: Arnisaeus und Conring“ heißt denn auch der Aufsatz von *Ottmann*. Allerdings lässt sich Aristoteles bei eben diesen Vertretern nicht leicht erkennen. Aus reichspolitischer Sicht bedeutsam ist die Tatsache, dass es mit Hilfe der Politik des Aristoteles möglich

war, „die Lehren von der Staatsraison und von der Souveränität zu mäßigen“ (226). Jedenfalls ermöglichte Aristoteles einen politisch gangbaren Weg in einer Zeit, in der die Verfassung des Reiches zwischen einer Monarchie und einem Staatenbund hin und her schwankte (228).

In „Niederländischer Protestantismus: Hugo Grotius“ zeigt *Neschke-Hentschke* die Berührungspunkte zwischen Aristoteles und Grotius auf (vgl. 236 f.). Dabei ist sich die Forschung uneinig, ob es solche überhaupt gibt, bzw. ob er gar als Aristoteliker aufgefasst werden könne. Auf jeden Fall bezeugt Grotius selbst seine Wertschätzung des Stagiriten – diese besteht allerdings nicht in einem blinden Gehorsam (233). In Übereinstimmung mit Aristoteles lehnt Grotius u. a. die Anwendung des Methodenideals der „mathematischen Strenge“ für den Bereich der Ethik ab. Im Unterschied zu Aristoteles kommt es aber zu einer Umdeutung des Autarkiebegriffes. So besteht der Finalgrund der politischen Gemeinschaft nicht mehr darin, dem Bürger sittliche und ökonomische Autarkie zu gewähren. Vielmehr ist der Mensch bereits von Natur aus eine autarke Person, die es zu schützen gilt.

Mit Thomas Hobbes wendet sich *Kauffmann* in seinem Aufsatz „England im 17. Jahrhundert: Thomas Hobbes“ einer weiteren klassischen Position zu. Auch wenn Hobbes der Lehre des Stagiriten oftmals ablehnend gegenüberstehe, so ist diese Ablehnung nicht absolut zu sehen (255), da seine Aristoteles-Gegnerschaft „philosophisch-prinzipiell gedacht“ sei. Häufig wird behauptet, dass die Idee der politischen Natur des Menschen von Hobbes zurückgewiesen werde. Das stimmt so aber nicht. Zwar mag ‚der Mensch dem Menschen ein Wolf sein‘ (256), doch auch dieses Bild vom Wolf behinhaltet ein Leben in Gemeinschaft. Anders aber als bei Aristoteles, der die Soziabilität als „Selbstzweck zwischenmenschlicher Vollkommenheit“ verstand, kommt es bei Hobbes zu einer „anderen Motivationsebene“, da er dieselbe „als Anstreben einer auf individuellen Nutzen abzielenden Vorteilsgemeinschaft“ sieht (256). Der Unterschied liegt daher darin, dass die Natur bei Aristoteles als Lösung, bei Hobbes dagegen als Problem gesehen wird (257).

In „Deutscher Idealismus: G. W. F. Hegel“ zeichnet *Siep* nach, dass Hegel die Konzeption der christlichen Heilsgeschichte auf die Weltgeschichte überträgt. Wie bei Aristoteles kann der Mensch ohne Staat seine sittliche Natur nicht realisieren (286). Der oikos selbst wird dabei – intensional verengt, da an die Gegebenheiten der Zeit angepasst – in Hinordnung auf die polis verstanden, da er mit-

unter die Funktion des Auffangbeckens im Falle einer Krisensituation übernimmt.

*Hartung* schließt die Aufsatzreihe mit der Thematik „Deutschland im 19. Jahrhundert: Trendelenburgs Naturrechtskonzeption und ihre Wirkungsgeschichte“ ab. Er stellt dabei heraus, dass Trendelenburg auf die Situation seiner Zeit antwortet. Gesellschaftspolitisch war eine Ausdifferenzierung der Lebensbereiche zu konstatieren. Besonders Kants Nachfolger setzten sich für diese Trennung von rechtlichen, ethischen und religiösen Prinzipien ein (306). Allerdings kam es auch zu einer Gegenbewegung (hier wären die Namen Chalybäus, Beseler u. a. zu nennen). Sie kritisieren am Ansatz des Königsberger Philosophen eine atomistische Auffassung und fordern ein organisches Verständnis des Menschen. Diese Sichtweise wird besonders von Trendelenburg vorangetrieben und wendet sich insbesondere gegen den Ausdifferenzierungsprozess der Wissenschaften (311). Recht, so Trendelenburg, könne ohne den Begriff des Sittlichen nicht gedacht werden. Aus diesem Grunde beruft er sich u. a. auf Aristoteles. Von ihm gelte es zu lernen, „die Menschenwelt und ihre Ordnungssysteme (Sprache, Sitte, Recht usw.) unter dem Gesichtspunkt der Einheit zu erfassen“ (313). Das Recht habe deshalb der „Verwirklichung des sittlichen Daseins“ zu dienen und könne nicht von diesem losgelöst gedacht und verstanden werden. Seinen Aufsatz und das ganze Werk schließt *Hartung* mit einer kurzen Übersicht über die Wirkungsgeschichte der Folgezeit ab. Der letzte Satz ist dabei ausgesprochen gut gewählt und regt zur weiteren Auseinandersetzung mit einer höchst interessanten Materie an.

Den Autoren des Bandes ist es dank einer repräsentativen Auswahl gelungen, einen gut lesbaren und verständlichen Überblick des politischen Aristotelismus vorzulegen. Der Band eignet sich insbesondere für den ideengeschichtlich interessierten Leser als äußerst reiche Fundgrube. Da die Aufsätze inhaltlich klar verortet sind und stets an kultur- und geistesgeschichtlichen Ereignisse anknüpfen, bietet sich die Verwendung des Werkes für Seminanzwecke zur Thematik geradezu an.

*Matthias Vonarburg (Luzern)*  
*Matthias.Vonarburg@unilu.ch*

*Julia Wildberger, Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt (= Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 84/1 + 2), Berlin/New York: de Gruyter 2006, Bd. 1: XIX + 351 S.; Bd. 2: X + 353–1034 S., ISBN 978-3-11-019148-6.*

In ihrer Untersuchung hat es sich Wildberger zur Aufgabe gemacht, die Philosophie Senecas erstmals vor dem Hintergrund des orthodoxen stoischen Systems zu entwickeln. Dabei unternimmt sie den Versuch, Seneca auch da noch konform mit der stoischen Schulmeinung zu verstehen, wo andere Interpreten außerstoische Einflüsse vermuten. Der Fokus ihrer Untersuchung liegt vornehmlich auf der stoischen Physik. Das ist insofern überraschend, als doch häufig gegen die späte Stoa der Vorwurf erhoben wird, mit Ausnahme der Ethik die anderen beiden Bereiche der Philosophie zu vernachlässigen. Insbesondere Seneca wird vorgeworfen, er habe sich vom Monismus der alten Stoa entfernt und stattdessen platonisch-dualistische Elemente in seine Philosophie aufgenommen. Wildberger weist überzeugend nach, dass dieser Vorwurf auf einem falschen Verständnis der stoischen Prinzipienlehre beruht. Die stoische Philosophie insgesamt kann laut Wildberger sowohl als monistisch verstanden werden, insofern es für die Stoiker nur einen Kosmos gibt, als auch als dualistisch, nämlich dann, wenn dieser Kosmos unter dem Aspekt der beiden Prinzipien – dem Aktiven und dem Passiven – betrachtet wird. Beide Prinzipien, die die Stoiker auch mit Gott und Materie bezeichnen, sind körperlich. Die Rede von einem stoischen Materialismus erscheint unangebracht, da es sich nach Wildberger vielmehr um einen Korporalismus handeln muss, weil es für die Stoiker keine Ursubstanz, sondern nur zwei Körper gibt, deren einzige Eigenschaften Dreidimensionalität und Widerstand sind (6).

Der Kosmos ist das geordnete Ganze aus Gott und Materie, in dem die beiden Prinzipien in einer vollkommenen Vermengung vorliegen. In ihm ist alles sowohl synchron als auch diachron miteinander zu einer Einheit verbunden. Gott formt als aktives Prinzip wie ein Künstler die differenzierte Welt, indem er auf die Materie einwirkt und diese überall im Kosmos berührt. Während Gott sich nicht nur außerhalb, sondern zugleich innerhalb seiner Schöpfung befindet, gestaltet und bewegt er diese beharrlich und kann deshalb als letzter Grund jeder Veränderung gelten. Nichts geschieht in dieser Einheit ursachenlos, andernfalls würde für die Stoiker die harmonische Einheit der Welt zerstört und die Welt selbst auseinandergerissen. Dabei

durchdringt Gott den Kosmos als Gesamtorganismus wie die Seele den Körper. Den leitenden Seelenteil der Welt sehen die Stoiker im himmlischen Äther, denn besonders die Materie im Bereich des Äthers erachten sie als die Materie Gottes.

Seneca zufolge kann man Gott mit beliebig vielen Namen belegen, die jeweils eine spezielle Kraft ausdrücken. In seiner Eigenschaft, sämtliche Bewegungen im Kosmos kausal zu determinieren, wird Gott von den Stoikern Schicksal genannt, und insofern sich alles im Kosmos notwendig gemäß dem Schicksal ereignet, Notwendigkeit. Doch handelt es sich nicht um eine blinde Notwendigkeit, da sich alles für die Erhaltung des Ganzen auf die bestmögliche Weise ereignet. In dieser Funktion wird Gott auch als Vorsehung verstanden. Zufall im Sinne einer planlosen, an sich unverursachten Bewegung ist unter diesen Voraussetzungen ausgeschlossen. Stattdessen ist der Zufall nichts anderes als das Schicksal aus der Sicht der Menschen, d. h. Gott selbst aus der begrenzten Perspektive des Menschen betrachtet (48).

Bei diesem Kosmos handelt es sich schließlich um die beste aller möglichen Welten, die es aufgrund ihrer Vollkommenheit nur in der Form eines ewigen Kreislaufs geben kann. Auf den Weltenbrand folgt die Bildung einer neuen differenzierten Welt. Zu Beginn erschafft Gott die vier Elemente oder die elementaren Bausteine bzw. Prinzipien der differenzierten Welt. Den vier Elementen entsprechen vier Regionen des Kosmos, in denen die jeweiligen Elemente konzentriert auftreten. Zwischen den Elementen gibt es, wie Wildberger zeigt, einen fließenden Übergang (62–63). Unter dem göttlichen Pneuma ist nach Wildberger ein Oberbegriff für die überwiegend gotthaltigen Elemente Feuer und Luft zu verstehen (78). Das Problem der Individuation der Einzelkörper innerhalb des körperlichen Kontinuums suchen die Stoiker mit ihrer Kategorienlehre zu lösen. Körper wie Nicht-Körperliches wird von ihnen unter den Begriff des ‚Etwas‘ gefasst, womit zugleich die höchste ontologische Klasse gegeben ist. Das ‚Nichts‘ wird hingegen keiner ontologischen Klasse zugerechnet.

Als ein spezifisches Problem für Seneca stellt Wildberger den Status der Zeit heraus (115). Seneca weist wiederholt auf den Wert der Zeit hin. Was nach orthodoxer stoischer Ansicht einen Wert hat, muss als körperlich gelten. Zugespitzt wird das Problem dadurch, dass die Zeit nach Seneca auch als Ursache oder als Zerstörer auftreten kann und somit zuletzt körperlich sein muss. Wildberger streicht heraus, dass auch die Zeit nur als Bewegung an Körpern erkannt werden kann. Seneca hat also das Leben selbst im Sinn, wenn er die Le-

benszeit anspricht (118). Da dem Menschen nur das verschwindend kurze Jetzt gehört, ist die Lebensdauer insgesamt für Seneca unerheblich. In dieser Auffassung erkennt Wildberger eine grundsätzliche Neuerung bzw. Weiterentwicklung Senecas an der stoischen Ontologie. Nach Seneca existiert nämlich nur, was gegenwärtig ist. Eine solche Ontologie impliziert aber, dass man über ein Konzept des Jetzt verfügt, welches eine absolute Stelle im Zeitfluss festhält (130).

Menschen verfügen aufgrund ihrer Sprache über die gesamte Zeit, wohingegen der Sinneswahrnehmung nur Gegenwärtiges zugänglich ist. Das zeichnet Menschen gegenüber anderen Lebewesen aus, die nicht über Sprache verfügen und folglich auch keine sprachlichen Vorstellungen haben können. An die sprachliche Struktur ist wiederum die Fähigkeit der Menschen geknüpft, den Vorstellungen zuzustimmen oder ihnen die Zustimmung zu verweigern. Seneca bleibt, wie Wildberger darlegt, auch in seiner Sprachphilosophie den orthodoxen Unterscheidungen verpflichtet (157). Zudem stellt Wildberger heraus, dass an allen Körpern sagbare Dinge bestehen, und zwar unabhängig davon, ob sie ausgesprochen werden oder nicht. Damit wird klar, dass die sagbaren Dinge nicht nur ein linguistisches bzw. logisches Phänomen sind, sondern zugleich auch ein Konzept der stoischen Physik darstellen. An der Kommunikation sind demzufolge nicht nur Sender und Empfänger einer Sprachäußerung, sondern auch die Körper im Kosmos beteiligt (178–180). Eine von Seneca betonte Erweiterung des stoischen Kommunikationsmodells stellt die Kommunikation durch gute Beispiele dar. So kommuniziert ein guter Philosoph nach Seneca nicht nur auf der Ebene der Worte, vielmehr auch durch seine Handlungen (193).

Wie die Sprachfähigkeit des Menschen zeigt, findet sich in ihnen ein göttlicher Samen, der zur Entfaltung gebracht wird, wenn wir uns die Götter oder einen gottgleichen Menschen in unserem Handeln zum Vorbild nehmen. Vollkommen entfaltet führt der göttliche Samen zur Weisheit und damit zur Gottgleichheit. Die verbleibenden Unterschiede zwischen Göttern und den dann vollkommenen Menschen spielen laut Wildberger keine Rolle mehr, denn trotz seiner Sterblichkeit bedeutet dem Weisen die kurze Spanne an Lebenszeit gleichviel wie die Ewigkeit für Gott (231).

Für die Stoiker stellt die differenzierte Welt ein hierarchisch geordnetes System dar, das mit einem von Gott geführten Weltstaat verglichen wird. Der Mensch ist durch seine Vernunftfähigkeit als Bürger des Weltstaates geboren, doch muss er sich das volle Bürgerrecht erst noch erwerben, indem er sei-

ne Anlagen zur Vollkommenheit bringt (258). Erst die Betrachtung des Kosmos in seiner Schönheit wird nach stoischer Ansicht zu einer gebührenden Verehrung Gottes führen. Zu den kultischen Pflichten des Menschen gehört daher auch der Wissenserwerb über die Götter in ihren bzw. Gott in seinen unterschiedlichen Funktionen und Tätigkeiten, d. h. zuletzt der Wissenserwerb über die Welt (270).

Mit der Feststellung einer gütigen Vorsehung Gottes wird aber zugleich die Frage nach dem Leiden der Menschen aufgeworfen. Das ist eine Frage, der sich Seneca in seinen Schriften ausführlich widmet. Seiner Meinung nach handelt es sich nicht um wirklich Schlechtes, was den guten Menschen widerfährt. Stattdessen soll es nur Widriges sein, was der gute Mensch sogar benötigt, um seine Vollkommenheit unter Beweis stellen zu können. Denn für die Stoiker ist einzig die sittliche Vollkommenheit ein Gut und nur das Laster ein Übel. Somit widerspricht die Schlechtigkeit nicht der weisen Vorsehung Gottes. Sie ist notwendig dafür, dass es überhaupt Gutes gibt. Auch wenn die Schlechtigkeit für sich genommen hässlich sein mag, so trägt sie doch aus der Perspektive des Ganzen betrachtet zur Schönheit des Kosmos bei. Schließlich kann es ohne die Schlechtigkeit bei den Menschen auch nichts Gutes bei ihnen geben, da die Menschen andernfalls kein sprachliches Konzept der Vollkommenheit bilden könnten. Denn Gerechtigkeit wird von den Stoikern als das Fehlen von Ungerechtigkeit bestimmt, so dass diese für die Bildung des Konzepts der Gerechtigkeit notwendig ist. Auf diese Weise ergibt sich die paradox anmutende Folgerung, dass nur, wer zuvor ungerecht war, überhaupt gerecht werden kann. Wildberger stellt heraus, dass es sich auch hierbei um ein Privileg des Menschen handelt, da ausschließlich Lebewesen, die vollkommen sein können, von Unvollkommenheit und Schlechtigkeit betroffen sind (313). Selbst ein Leben in Schlechtigkeit ist daher der Güte Gottes geschuldet und immer noch besser, als ohne Sprache bzw. überhaupt nicht zu existieren.

Wie können wir uns aber selbst als Urheber unserer vollkommenen Handlungen betrachten, wenn Gott als die Ursache von allem anzusehen ist? Wildberger erinnert daran, dass Chrysipp nicht unser alltägliches Verständnis von Willensfreiheit thematisiert, vielmehr kommt es ihm darauf an, uns selbst als die Hauptursache unserer Handlungen herauszustellen und damit den Bereich dessen zu bestimmen, was an uns liegt. Freiheit bedeutet daher nicht die Freiheit, anders handeln zu können, sondern muss als Ermächtigung zum Selbsthandeln verstanden werden, d. h. letztlich eigenver-



antwortlich das zu tun, was uns vom Schicksal bestimmt ist. Auch darin ist Seneca nach Wildberger als ein treuer Adept seiner orthodoxen Vorgänger zu sehen. Die Urheberschaft des handelnden Akteurs sichern die Stoiker anhand der Unterscheidung in innere und äußere Ursachen eines Ereignisses. Den Beweis dafür, dass die äußeren Ursachen allein die Handlung nicht zwingend herbeiführen, erbringen die Stoiker, indem sie auf den Umstand verweisen, dass dieselbe äußere Ursache an verschiedenen Körpern unterschiedliche Wirkungen entfalten kann. Trotz allem ist das Handeln der Menschen in letzter Konsequenz durch das Schicksal als die Reihe der inneren und äußeren Ursachen notwendig bestimmt. Daraus folgt für die Stoiker, dass von allen Menschen einzig der Weise als wirklich frei anzusehen ist, da er in vollkommener Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen handelt und aus diesem Grund ungezwungen dem notwendigen Verlauf der Welt aus eigenem Antrieb folgt. Wildberger weist darauf hin, dass der von Seneca beschriebene Weise anders als bei Epiktet nicht resigniert und demütig erscheint, sondern groß und kämpferisch. In ihm drückt sich die Erhabenheit und Gottgleichheit des Menschen aus (350).

Aus den vielen Neuerungen, die Wildbergers Arbeit auszeichnen, sei hier vor allem auf ihren neuartigen Lösungsansatz zum Problem der vollständigen Vermengung, auf die präzise Bestimmung des Verhältnisses zwischen Elementen, Prinzipien und Pneuma sowie auf ihre detaillierte Herausarbeitung des Verhältnisses der Menschen zu Gott und den damit verbundenen Ausführungen zur stoischen Theodizee hingewiesen. Auch in der Darstellungsweise ihrer Untersuchung geht Wildberger neue Wege. So liefert sie nicht nur viele neue, oft ungewöhnlich anmutende Übersetzungen für stoische Fachtermini, zudem illustriert sie die stoische Theorie durch zahlreiche Grafiken und Tabellen. Abgerundet wird diese Anstrengung durch einen ausführlichen zweiten Band, in dem sich Belege für ihre Thesen, ein Glossar und die Auseinandersetzung mit der Literatur finden. Ganz besonders hervorzuheben sind jedoch ihre Bemühungen, Seneca als orthodoxen Stoiker zu verstehen und gegen die häufig vorgebrachten Einwürfe zu verteidigen, unreflektiert platonische und epikureische Elemente in das stoische System zu integrieren. Schließlich wirft ihre Interpretation sogar die Frage auf, ob nicht zuletzt die beiden großen philosophischen Schulen des Hellenismus – Stoizismus und Epikureismus – näher zusammen liegen, als es bisher in der Literatur gesehen worden ist. Muss nicht darin der Grund gesehen werden,

dass es Seneca so leicht fällt, nur mit geringfügigen Änderungen, wie Wildbergers Untersuchung gezeigt hat, Epikur problemlos in das stoische System zu integrieren? So verstanden weist Wildberger mit ihrer Untersuchung den Weg, das Verhältnis zwischen den antiken Schulen, vor allem aber zwischen Stoa und Epikur, neu zu bestimmen.

Andree Hahmann (Göttingen)  
ahamann@gwdg.de

Stefanie Frost, Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. *Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Meister Eckharts*, Münster: Aschendorff 2006, 296 S., ISBN 978-3-402-04030-0.

Das Verhältnis zwischen Nikolaus von Kues und Meister Eckhart ist ein Thema, welches zwar seit langer Zeit immer wieder Gegenstand der Forschung ist, aber in jüngerer Zeit wieder intensiver behandelt worden ist. So legte etwa Donald F. Duclow eine schöne Aufsatzsammlung unter dem Titel *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus* (Ashgate 2006) vor. In der Einleitung benannte er als äußeres historisches Band, welches die drei Meister verbindet, das folgende: „Cusanus himself provides the clearest answers to these questions. He read and cited both Eriugena and Eckhart, and his manuscripts survive with marginal glosses in his own hand“ (vii). In demselben Band findet sich folgerichtig der Wiederabdruck eines bemerkenswerten Aufsatzes von Duclow zu den Marginalien des Cusanus in seinem Eckhart-Codex, einer der wenigen philosophisch-systematischen Auseinandersetzungen mit den Randbemerkungen.<sup>1</sup>

Die Hochschätzung der Marginalien brachte auch der Kongress der interdisziplinären Meister Eckhart-Gesellschaft zum Ausdruck, der von der Gesellschaft veranstaltet und vom Institut für Cusanus-Forschung in Trier organisiert, 2008 unter dem Thema „Meister Eckhart und Nikolaus von Kues“ stattfand und eigens eine Exkursion nach Kues beinhaltete, um die Marginalien in Codex Cusanus 21 zu studieren. Vor Ort referierte Stefanie Frost zur Bedeutung des Codex Cusanus 21 (C).

Stefanie Frost hat bereits 2006 die hier zu besprechende Dissertation zu einem zentralen Zeugnis der Rezeption Meister Eckharts durch Cusanus vorgelegt. In der Dissertation hat sie es unternom-

<sup>1</sup> Vgl. Duclow, D. F. (2006), „Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart“, ebd., 293–306.

men, der Rezeptionsfrage anhand der Marginalien nachzuspüren.

Im ersten Kapitel geht sie zunächst auf den Codex selbst ein, indem sie die Bibliothek des Cusanus vorstellt, den Codex beschreibt und auf den Schreiber desselben eingeht. Die Überlieferung des lateinischen Werkes von Meister Eckhart, insbesondere des *Opus tripartitum*, ist bekanntlich nur durch wenige Handschriften verbürgt, deren erste Denifle gegen Ende des 19. Jahrhunderts wiederentdeckte. Loris Sturleses Fund der Oxforder Handschrift (L) und seine Arbeiten zur Überlieferung und Entwicklung des *Opus tripartitum* machen es für Frost notwendig, die Version der Kueser Handschrift in die Überlieferung bzw. die Entwicklung des *Opus tripartitum* einzuordnen. Für Sturlese stellt, zusammengefasst formuliert, L Eckharts letzte Version des *Opus tripartitum* dar. Mit einer solchen Einschätzung ist impliziert, dass der Wert der Version des Codex Cusanus 21 (C) geringer zu veranschlagen ist. Frost stellt die Probleme übersichtlich und klar vor und legt ihrerseits dar, dass Sturleses Argumentation durchaus in Frage zu stellen ist. So akzeptiert sie mit Recht sein „Reihenfolgenargument“ nicht, vielmehr plädiert sie dafür, mit der Kueser Handschrift eine Dokumentation der letzten erschließbaren Bearbeitungsstufe Eckharts vorliegen zu haben (34).

Im folgenden, längsten Kapitel der Dissertation werden die einzelnen Marginalien vorgestellt, indem die annotierten Stellen kurz im Kontext vorgestellt und die Art der Marginalie sowie ggf. ihr Inhalt besprochen wird. Es gibt Anstreichungen, Merkzeichen, Handweiser, „nota“, „exemplum“, Zusammenfassungen und Wertungen am Rande der Handschrift. Die meisten Marginalien finden sich in der Predigtsammlung, relativ häufig annotiert ist auch der Johannes-Kommentar; einige Kommentare weisen keine oder fast keine Anmerkungen auf, so etwa der Kommentar zum Weisheitsbuch. Alle diese Verhältnisse sind übersichtlich und klar herausgearbeitet und darstellt. Daraus dürfte man freilich nicht schließen, so die Autorin zu Recht, dass Cusanus diese Texte nicht gelesen hätte. Vielmehr sei sicher, dass er den gesamten Codex sorgfältig durchgesehen und verbessert habe – und zwar nicht aufgrund eines Handschriftenvergleiches, sondern indem er Konjekturen anbrachte, wie schon Koch feststellte. Es war der Verfasserin nach eigenem Bekunden nicht möglich (55), Aussagen über den Zeitpunkt der Notizen machen zu können (wobei 1444 als Entstehungsdatum der Handschrift sicher ist).

In einem weiteren Kapitel nimmt sich die Verfasserin der expliziten Rezeption Eckharts durch Cu-

sanus in dessen Werk an. Sie geht dazu auf die *Apologia doctae ignorantiae* ein und beschreibt den Umgang mit Eckhart unter dem Stichwort „Diplomatie“. Dass Cusanus angesichts der Verurteilung Eckharts vorsichtig war, ist zweifelsfrei zutreffend und schließt an gängige Forschungspositionen an. Damit wird erklärlich, weshalb Cusanus Eckhart so selten nennt. Allerdings wäre angesichts dieses Befundes zu fragen, ob die Beschränkung auf explizite Nennungen dann überhaupt geeignet ist, die Rezeption angemessen zu analysieren, da doch die Interpretation offenkundig von einem cusanischen Diplomatie-Filter geprägt ist. Wenn Forst sich ausdrücklich unter dem Aspekt, zu klären, was Cusanus von Eckhart übernimmt, ob er „glättet“, ob er Eckhart „verrät“ (173), allein auf die expliziten Nennungen stützt, so scheint mir dieses Vorgehen methodisch auf nicht sehr sicheren Füßen zu stehen, zumal sie selbst Stellen, in denen Cusanus Eckhart als „quidam vir“ so einführt, dass ein kundiger Leser oder Hörer, damals wie heute, wusste, wer gemeint war, übergeht. Offenbar erklärt sich diese Beschränkung aus dem Grundansatz, die Marginalien in den Blick zu nehmen; eine Diskussion des gesamten Komplexes „Eckhart“ im Werk des Cusanus liegt nicht in der Absicht der Arbeit. So bleibt dieser Teil jedoch aufgrund eines unglücklichen Kompromisses von praktischer Realisierbarkeit und systematischem Ansatz unbefriedigend.

Vor einer vollständigen Edition aller Marginalien im Anhang resümiert eine Schlussbetrachtung die Ergebnisse bezüglich der Marginalien. Hier ergeben sich interessante Punkte (231–233): 1) Cusanus streicht nicht Stellen an, die er in seinem Werk verarbeiten will. 2) Cusanus bezieht fast nie Stellung zum Gelesenen. 3) „Cusanus annotiert nicht Eckhart, um Eckhart zu verstehen“. Diese und einige weitere Beobachtungen lassen Frost zu dem Schluss kommen: „Insofern kann man anhand der Randbemerkungen nicht auf direktem Weg positiv Aufschluß über die Meister Eckhart-Rezeption des Cusanus gewinnen“ (231). In diesem Resultat scheint die eigentliche Crux der Dissertation zu liegen: Ihr Ergebnis ist nach ihrer eigenen Auskunft ein rein negatives. Das Vorhaben einer „Rezeption im Spiegel der Marginalien“ scheidet schlichtweg, weil die Marginalien nach Auffassung der Autorin die Rezeption gar nicht widerspiegeln.

Vielleicht hätte es einen Ausweg aus dem Dilemma gegeben. Denn was die Arbeit allein untersucht, sind *inhaltliche* Fragen einer Rezeption. Die Dissertation liefert aber einige gute Anhaltspunkte, die auf eine *methodische* Rezeption deuten. Hier ist es schade, dass die Verfasserin nach Auskunft des

Vorwortes nur Literatur bis Ende 2004 hat berücksichtigen können. Immerhin zitiert sie einige Werke bis 2006, wie etwa den Band 30 der *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, der einen Aufsatz von Georg Steer enthält, in dem dieser vorsichtig versucht, einer weiteren möglichen Rezeptionsspur der deutschen Predigten nachzugehen.<sup>2</sup>

In diesem Aufsatz notiert Steer, dass bereits Rudolf Haubst nachgewiesen habe, dass „sich Cusanus in seinen Predigten nach 1444 vom Schema der dreifachen Geburt abkehrt“<sup>3</sup> und dass man laut Klaus Reinhardt darin „eine späte Wirkung der Eckhart-Lektüre“ sehen könne. Die Fußnote verweist dann auf einen Artikel Reinhardts, den Stefanie Forst in ihrem Literaturverzeichnis auch anführt, auf den sie aber nicht weiter eingeht. Zudem nennt Steer zwei weitere Aufsätze, deren einer den Nachweis zum Gegenstand hat, dass Cusanus seine Idee des Menschen als einer „*viva imago Dei*“ aus einer konkreten Eckhart-Rezeption und –Verteidigung heraus gewinnt.<sup>4</sup> Diese Ideen lassen sich nun mit drei Befunden verbinden, die Frost für die Marginalien zu Recht geltend macht. Erstens gibt es laut Frost nur vier wertende Marginalien. Alle vier sind positiv zu verstehen, und alle vier heben die Fähigkeit Eckharts zu terminologischer Variation hervor. Cusanus rühmt also die Fähigkeit, einen Begriff in Bewegung zu bringen. Das ist aber offenkundig ein Verfahren, welches er selbst im hohen Maße pflegt und ausbildet. Die „*viva imago*“ verfügt über einen „*vivus intellectus*“, dessen „*vita*“ sich genau in dieser Fähigkeit zeigt. Zweitens zeigt Frost, dass Cusanus z.B. immer wieder das Bild vom Bauen eines Hauses bei Eckhart markiert, und zwar offensichtlich nicht, weil es ihm inhaltlich jedes Mal wieder gefällt. Was Cusanus also mit der Anstreichung dieses „*exemplum*“ verbindet, ist erneut die Variation und bewegliche Vielgestaltigkeit, jetzt nicht eines Begriffes, sondern eines Bildes. Wiederum ist es aber offenkundig, dass es Nikolaus in seinem ganzen Denken stets darum geht, einen Begriff in eine bewegliche Anschauung zu übersetzen; man denke z.B. an die beweglichen geometrischen Bilder aus *De beryllo*, aber auch an den Kreisel aus *De possess* und vieles andere. Schließlich verweist Stefanie Frost darauf, dass der Gedanke der Gottesgeburt auch zu den wesentlichen Sujets gehört, die mit einer Marginalie versehen werden, wobei man die weitere Beobachtung im Hinterkopf haben muss, dass Nikolaus kein Interesse an ethischen Fragestellungen hat, sondern sich auf gnoseologische und ontologische Aspekte konzentriert. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich als These ab, dass Cusanus als Leser von Eckhart

den Codex mit Marginalien versehen hat, die darauf hindeuten, dass es ihm beim Lesen sehr wohl darum ging, Eckhart zu verstehen und ihn zugleich zu transformieren – aber nicht auf einer inhaltlichen Ebene, sondern auf einer erkenntnis-methodischen, welche die Komplexe „*viva imago*“, „*filiatio*“ und „*visio intellectualis*“ oder „*visio/coniectura aenigmatica*“ als am Intellekt orientierte Umwandlungen der Eckhartschen Lehre der Gottesgeburt umfasst. Angesichts des negativen Befundes auf inhaltlicher Ebene scheint sich mit diesen Aspekten eine stimmige These einer methodischen Rezeption zu ergeben, die sich auf das Herzstück cusanischen Denkens bezieht. In dieser impliziten These, die sich aus den Beobachtungen von Frost ergibt und die weiterer Ausarbeitung harret – denn mehr als eine These ist es nicht –, scheint mir das wichtigste Ergebnis der Arbeit zu liegen.

Stefanie Frost hat, das sei abschließend festgehalten, mit ihrer Dokumentation und Edition der Marginalien des Codex Cusanus 21 eine solide Grundlage gelegt, um das faszinierende Verhältnis der beiden Meister weiter aufhellen zu können.

Harald Schwaetzer (Alfter)  
harald.schwaetzer@alanus.edu

Dieter Hüning (Hg.), *Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren (= Schriften zur Rechtslehre, Heft 226)*, Berlin: Duncker & Humblot 2005, 377 S., ISBN 3-428-11820-0.

Der vorliegende Band versammelt dreizehn Aufsätze zum *Leviathan*, dem 1651 erschienenen staatsphilosophischen Hauptwerk des englischen Philosophen Thomas Hobbes, die auf ein Arbeits-

<sup>2</sup> Steer, G. (2006), „Die Predigten des Cusanus im Vergleich mit dem Predigtwerk von Meister Eckhart“, in: *MFCG* 30, 145–169.

<sup>3</sup> Ebd., 164.

<sup>4</sup> Vgl. Reinhardt, K. (2004), „Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues“, in: Reinhardt, K./Schwaetzer, H. (Hgg.), *Nikolaus von Kues als Prediger*, Regensburg, 61–78. Schwaetzer, H. (2005), „Viva imago Dei. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nikolaus Cusanus“, in: Bocken, I./Schwaetzer, H. (Hgg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nikolaus von Kues*, Maas-tricht, 113–132.



gespräch in der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel im Jahre 2001 zurückgehen und die Entstehungsbedingungen des *Leviathan*, die Themenfelder Anthropologie und Psychologie, Naturrecht und Staatslehre sowie die Rezeptionsgeschichte behandeln. In seinem einleitenden Aufsatz zu den Entstehungsbedingungen des Werkes („Lehrjahre im Exil? Zu einigen Wandlungen in Hobbes' Politischer Philosophie“) stellt Bernd Ludwig noch einmal seine Thesen zur Entwicklung von Hobbes' staatsphilosophischen Ansichten vor, die sich von den um 1640 entstandenen *Elements of Law* über *De Cive* von 1642 bis hin zum *Leviathan* vollzieht. Gegenüber der traditionellen Sicht, wonach die von Hobbes in diesen drei Schriften dargelegten Gedanken in ihren Grundzügen weitgehend übereinstimmen, vertritt Ludwig die These, dass Hobbes seine Staatsphilosophie im Pariser Exil unter dem Einfluss von Gassendis Rezeption der Epikureischen Gesellschaftstheorie modifiziert habe, so dass der *Leviathan* einige neue Ansätze enthält. Dies gilt vor allem für die Autorisierungstheorie, die – so vermutet Ludwig – Hobbes wohl als Antwort auf Gassendis „Aufweichung der Souveränitätstheorie“ durch die Annahme dreier verschiedener Verträge konzipiert hat. Danach gibt es, anders als in der traditionellen Vertragstheorie, die zwischen einem die *civitas* erzeugenden Vereinigungsvertrag und einem den Regenten einsetzenden Unterwerfungsvertrag unterscheidet und von der sich in *De Cive* noch Spuren finden, nur noch einen einzigen Akt der vertraglichen Autorisierung des Gesetzgebers. Im *Leviathan* hat sich Hobbes, so Ludwig, dann auch von zwei Elementen der stoisch-naturrechtlichen Tradition befreit, die sich in seinen früheren Schriften noch finden, nämlich von dem Gedanken der *recta ratio* als einer natürlichen Vernunft, die auch im Naturzustand zwischen Recht und Unrecht unterscheiden kann, und der *civitas* als dem natürlichen Ursprung der staatlichen Autorität. Vielmehr mache Hobbes „erstmalig in der Neuzeit wieder mit dem epikureischen Naturgedanken ernst: Außerhalb der *künstlichen* menschlichen Gesellschaft [...] sind die Begriffe von ‚recht‘ und ‚unrecht‘ für die Menschen gegenstandslos“ (27). Diese Begriffe kommen vielmehr erst mit dem den Staat als eine „fiktive Person“ begründenden Vertrag und damit künstlich in die Welt.

Einem Thema, das von Hobbes selbst und in der Forschung nur am Rande behandelt wird, geht Frank Grunert in seinem Aufsatz nach, der Frage von „Erinnerung und Gedächtnis in der Anthropologie des *Leviathan*“. Nach einer textnahen Exposition der Kapitel zu Hobbes' Gedächtnistheorie

kommt Grunert zu dem Ergebnis, dass der Erinnerungsbegriff bei Hobbes zu einer „Basiskategorie des Denkens“ geworden sei, insofern er die Grundlage für die erfahrungsbasierte Klugheit und den Ausgangspunkt für Erfahrung und Wissenschaft bilde. Jedoch sei Hobbes noch nicht zu einem modernen, nicht mehr statischen, d. h. einem „von kreativen Erinnerungsprozessen bestimmten konstruktiven Gedächtnisbegriff“ vorgedrungen, so dass sich insgesamt – wie Grunert auch selbst zugesteht – in Hobbes' Gedächtnistheorie wenig Neues und Innovatives findet. Zwar nennt der Autor einige der Traditionslinien, in die Hobbes' Ansichten zu Gedächtnis und Erinnerung eingeordnet werden können (so Aristoteles' *De memoria et reminiscentia* und die antike Tradition der Mnemotechnik), aber methodisch überzeugend müsste die Frage nach den Quellen doch wohl eher bei der aristotelischen Schulphilosophie der frühen Neuzeit ansetzen, die den unmittelbaren Bezugspunkt für Hobbes bildet, als bei den Texten des griechischen Philosophen selbst.

Dem begründungstheoretischen Verhältnis von Anthropologie und Politik bei Hobbes ist Gideon Stienings länger, gelegentlich etwas weitschweifig geratener Beitrag über „Psychologie und Handlungstheorie im *Leviathan*“. Neue Anmerkungen zum so genannten ‚Strauss-Problem‘ gewidmet, nämlich der Frage: Haben Hobbes' mechanistische Psychologie und Anthropologie eine konstitutive, begründende Funktion für seine politische Theorie, oder lässt sich letztere von dieser anthropologischen Fundierung trennen, wie dies etwa Leo Strauß behauptet hatte? Gegen die These, die Anthropologie bilde bei Hobbes lediglich die Voraussetzung für die politische Theorie, steht auf der anderen Seite die Beobachtung, dass die politische Philosophie auf die Anthropologie einwirkt, wie sich zumindest am Beispiel der Analyse des Lachens und der Traumdeutung zeigen ließe, und, noch darüber hinausgehend, die Ansicht von der systematisch vollständigen Unabhängigkeit der Politik (als einer rein rechtslogisch-rationalen, mithin erfahrungsfreien Begründungstheorie) von jeder anthropologischen Grundlegung (so Georg Geismann und Karlfriedrich Herb). Ohne diese Frage abschließend beantworten zu wollen, will Stiening zunächst aufzeigen, dass die aus Hobbes' materialistischer Ontologie entwickelte sensualistische Vernunft- und Wissenschaftstheorie mit seiner rationalistischen praktischen Philosophie grundsätzlich inkompatibel ist, so dass „Hobbes' allgemeine Naturphilosophie und theoretische Anthropologie weder Voraussetzungen seiner Politischen Philosophie sein [können], noch [...] deren

Grundlagen zugleich solche für seine Anthropologie liefern [können]" (95). Entsprechendes gilt auch für die von Hobbes auf der Grundlage einer mechanistischen Willenskonzeption entworfene Handlungstheorie, wo „von dem auf der Grundlage einer mechanischen Bewegungslehre entworfenen Begriff der äußeren Freiheit als Freiheit von äußeren Hindernissen zum Begriff der Freiheit des Bürgers [...] kein Übergang möglich“ scheint (99). Insgesamt gilt demnach: Die im ersten Teil des *Leviathan* entwickelte Anthropologie und die politische Philosophie bestehen nur widerspruchsfrei nebeneinander, bedingen oder begründen sich aber nicht, auch wenn Hobbes selbst ersichtlich von der anthropologischen Grundlegung seiner Politik überzeugt war – ein Widerspruch, der, so Stiening, aus Hobbes' resolutiv-kompositiver Methode und deren Verpflichtung zu einer (empirischen) Anthropologie resultierte.

Ein wichtiges, in der Hobbesforschung kontrovers diskutiertes Thema bildet die Frage nach dem Naturrecht, dem im vorliegenden Band insgesamt drei Beiträge gewidmet sind. *Burkhard Tuschling* („Recht? Gerechtigkeit? Cicero, Carneades, Hobbes pro et contra ius naturae“) stellt Hobbes in eine Traditionslinie, die sich gegen die stoische, von Cicero ausführlich dargelegte Lehre wendet, die den Ursprung der Gesetze und des Rechts in einer vernunftdurchwirkten und damit normativen Natur sieht. Dem hatte schon Carneades widersprochen und das Recht von jedem Bezug zur Natur gelöst: das von Menschen geschaffene Recht diene nur dem eigenen Vorteil und Nutzen, Gerechtigkeit gebe es demzufolge nicht. Tuschling präsentiert Hobbes' Staatsphilosophie nun – in einer Art fiktiven Dialogs – als Antwort auf Carneades, die zwar dessen Prämissen akzeptiert, aber zu anderen Schlüssen kommt. Nach Hobbes existiert die Gerechtigkeit notwendigerweise „als theoretische wie praktische Konsequenz aus Vernunft und Freiheit“ (128). Der Nutzen (*utilitas*) kann nämlich nicht der alleinige Maßstab des Rechts sein, denn wenn alle Menschen nach ihrem Vorteil, d.h. primär nach ihrer Selbsterhaltung streben und auch die Freiheit sowie das Recht zum Einsatz aller zweckdienlichen Mittel haben, so würde dies unvermeidlich zum Krieg aller gegen alle führen. Somit bleibt das Heraustreten aus dem Naturzustand und die Übertragung des ursprünglichen „Rechts auf alles“ auf den Staat die zwingende Konsequenz aus der ursprünglichen Freiheit, „um den Widerspruch der absoluten Subjektivität und Freiheit mit sich selbst aufzuheben“, wie Tuschling die Pointe der Hobbeschen Position in kantischer Perspektive zusammenfasst (139).

In seinen „Diskussionsbemerkungen zur Rationalität im Naturzustand bei Thomas Hobbes“ stellt *Manfred Baum* einige Überlegungen zur Bedeutung der *recta ratio* in Hobbes' Naturzustand an. Diese steht am Übergang vom naturnotwendigen Selbsterhaltungswillen des Einzelnen zu seinem Recht auf die Verteidigung des eigenen Lebens, d.h. von der anthropologischen und soziologischen Betrachtung der Gesellschaft zur eigentlichen Moralphilosophie. Dieser Übergang setzt bei Hobbes aber voraus, dass die *recta ratio* das Prinzip der Reziprozität der Handlungsberechtigung der Menschen beinhaltet, mit anderen Worten: Weil alle Menschen im Naturzustand das Recht auf Selbstverteidigung haben, kann die eigene Selbsterhaltung nur dann gewährleistet werden, wenn alle gleichermaßen im Sinne der goldenen Regel und zum Zwecke des allgemeinen Friedens eine Einschränkung ihrer naturgesetzlichen Freiheit und des „Rechts auf alles“ hinnehmen.

*Jeffrey Edwards* betrachtet in seinem Beitrag („Natural Right and Acquisition in Grotius, Selden und Hobbes“) das Problem der Entstehung des Privateigentums. Während Hobbes' wichtigste moderne Vorläufer in dieser Frage, Hugo Grotius und John Selden, von einem ursprünglichen gemeinsamen Eigentum aller Menschen an den Naturgütern ausgehen und auf je verschiedene Weise die Entstehung von Privateigentum erklären, spricht Hobbes in *De Cive* zwar noch von einer *communitas rerum*, versteht diese aber anders als die beiden Autoren, so dass bei ihm ein gemeinsames Nutzungsrecht mit daraus folgenden Eigentumsrechten ausgeschlossen wird. Im *Leviathan* radikalisiert Hobbes seine Position dann dahingehend, dass – so Edwards – sowohl die Vorstellung von Eigentum als auch die einer *communitas* außerhalb einer staatlichen Ordnung mit einem souveränen Herrscher an der Spitze undenkbar ist. Damit bricht Hobbes aber mit einer grundlegenden Annahme der traditionellen naturrechtlichen Eigentumstheorien, nämlich dem Postulat eines ursprünglich gemeinsamen Eigentums aller und einer daraus folgenden Möglichkeit der Aneignung bzw. des Eigentumserwerbs durch Einzelne.

Einem in der Hobbesforschung immer noch zu Unrecht wenig beachteten Thema widmet sich *Peter Schröder* („Die Heilige Schrift in Hobbes' *Leviathan* – Strategien zur Begründung staatlicher Herrschaft“). Hobbes' ausführliche Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, die im *Leviathan* immerhin mehr als die Hälfte des Buches einnimmt, dient nicht nur der Zurückweisung klerikaler Herrschaftsansprüche und der Widerlegung der sich auf die Bibel berufenden Akte individueller Gehor-

samsverweigerung mit potentiell staatsgefährdenden Konsequenzen, sondern der englische Staatsdenker stellt seine Bibelauslegung ganz in den Dienst seiner Souveränitätslehre, indem er ausführlich aufzuzeigen versucht, dass auch der Gehorsam gegenüber dem weltlichen Souverän eine unerlässliche Voraussetzung für die Erlangung des jenseitigen Lebens ist, dem damit der gleiche Stellenwert wie dem fundamentalen Glaubensartikel („Jesus is the Christ“) zukommt.

*Franz Hesse* liefert in seinem Beitrag über „Die Erschaffung des Leviathan. Die Funktion des Gesellschaftsvertrags bei Thomas Hobbes“ eine detaillierte und präzise Untersuchung des Vertragsgedankens bei Hobbes vor dem Hintergrund der Geschichte des Vertrags- und Staatsdenkens, so dass die neuartigen Elemente in Hobbes' Denken klar hervortreten. So bilden bei Hobbes, im Unterschied zu den Vertragstheorien des traditionellen Naturrechts, Herrscher und Volk noch keine selbständigen Rechtssubjekte und damit auch keine potentiellen Vertragspartner, vielmehr konstituiert sich durch die vertragliche Unterwerfung aller unter einen Souverän überhaupt erst das Volk als Rechtssubjekt und als staatliche Einheit, nämlich als körperschaftliche Rechtspersönlichkeit, welche die Repräsentation eines einzigen Gesamtwillens ist. Im Unterschied zu mittelalterlichen Vorstellungen (etwa bei der Idee von den zwei Körpern des Königs) ist bei Hobbes' Anwendung des Begriffs der juristischen Person auf staatsrechtliche Verhältnisse der Staat jedoch als juristische Person nicht von seinem empirischen Repräsentanten, dem Souverän, zu trennen, wie Hesse hervorhebt. Schließlich greift Hobbes im *Leviathan* für die Legitimation des Souveräns, d. h. für dessen rechtlichen Anspruch, im Namen aller zu handeln, auf das aus dem römischen Recht bekannte Konzept der Autorisierung zurück, demgemäß jeder sein Recht, sich selbst zu regieren, auf den Souverän überträgt.

In „Naturrecht und Strafgewalt. Die Begründung des Strafrechts in Hobbes' *Leviathan*“ befasst sich *Dieter Hüning* mit einem weiteren in der Forschungsliteratur selten behandelten Thema. In insgesamt sieben Abschnitten zeigt er, wie „sich die neuartige naturrechtliche Fundierung des Staates und die ebenfalls neuartige Funktionsbestimmung der staatlichen Herrschaft auf den Themenkomplex des Strafrechts auswirkt“ (236). Hierbei erweist sich Hobbes insofern als wegweisend, als er den entscheidenden Beitrag zu einer rationalen, d. h. ohne den Rückgriff auf theologische Argumente vorgehenden Begründung der Strafgewalt liefert. Dabei ist für Hobbes die staatliche Herrschaft auf äu-

bere Handlungen beschränkt, die Gesinnungen der Menschen unterliegen dem rechtlichen Zwang nicht. Darüber hinaus betritt Hobbes vor allem mit seiner klaren Unterscheidung von Sünde und Verbrechen, *peccatum* und *crimen*, Neuland. Auch mit seinen Erwidern auf die Kritiker an seiner Leugnung der Willensfreiheit ist Hobbes richtungweisend für andere Theoretiker einer deterministischen Willenstheorie geworden, die sich mit dem Problem der Strafe auseinandergesetzt haben (254 ff.). Insgesamt ergibt sich, so Hüning, aus Hobbes' Überlegungen „das Bild einer quasi-rechtsstaatlichen Konzeption, in welcher die Grenzen der staatlichen Strafgewalt wie die Rechte der Untertanen im Wesentlichen gesetzlich bestimmt sind“ (263), auch wenn es sich hierbei nur um naturrechtliche Postulate und nicht um einklagbare Rechtsansprüche handelt. Ein Dilemma bleibt in Hobbes' Strafrechtsbegründung allerdings unlösbar: im Hinblick auf die eigene Bestrafung kann es für Hobbes keine Verpflichtung des Betroffenen geben, sich der souveränen Staatsgewalt zu unterwerfen, da dies seinem unverzichtbaren Recht auf Selbsterhaltung widersprechen würde – ein Punkt, an dem Kritiker wie Pufendorf dann auch ansetzen.

Drei abschließende Beiträge des Bandes sind der Rezeptionsgeschichte des *Leviathan* gewidmet und sollen hier nur kurz vorgestellt werden. *Werner Euler* gibt in seinem Beitrag „Spinozas Kritik des Hobbesschen Staatsrecht“ eine sehr ausführliche, textnahe Darlegung der Vertragstheorie Spinozas und stellt die Unterschiede zu Hobbes' Konzeption heraus. *Merio Scattola* („Ein Stein des Anstosens“ [sic]: Thomas Hobbes und die deutsche Naturrechtslehre des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts“) weist auf die überwiegend indirekte Rezeption von Hobbes' Ideen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hin: während Hobbes als Person oft verteufelt wird, werden seine Gedanken vor allem im Kontext der Naturrechtsdiskussion bei Thomasius und dessen Schule anonym rezipiert, und dies vor allem im Rahmen des „allgemeinen Staatsrechts“ (*ius publicum universale*), wie Scattola am Beispiel von dessen Begründer Ulrich Huber aufzeigt. Schließlich wendet sich *Klaus-Gert Lutterbeck* („Naturrechtstheorien im vorkantischen Naturrecht: Hobbesrezeption und die Kritik durch Rousseau“) der Rezeption der Hobbesschen Konzeption des Naturzustandes bei den vorkantischen deutschen Naturrechtstheoretikern zu, die, wie besonders Pufendorf, Hobbes' Argumentation durch eine moralische Betrachtungsweise ergänzen und den teleologischen Horizont des aristotelischen Menschenbildes weitgehend, wenn auch nicht immer ungebrochen, aufrechterhalten. Demgegen-

über geht Rousseau insofern über Hobbes' Vorstellungen vom Naturzustand hinaus, als ihm zufolge der Zustand der Zwietracht und Unsicherheit schon das Ergebnis einer fortgeschrittenen, fehlgeleiteten Vergesellschaftung in der bürgerlichen Gesellschaft ist.

Leider fehlen in diesem Band sowohl ein Sach- als auch ein Personenregister. Auch wird die Benutzung dadurch erschwert, dass die z.T. sehr langen lateinische Zitate im Text ohne Übersetzung angeführt werden. Irritierend ist auch der Umstand, dass die gelegentlichen griechische Zitate ohne die Akzente wiedergegeben werden. Ungeachtet dieser kleinen Mängel geben die Beiträge dieses Sammelbandes auf einem durchweg hohen Niveau einen sehr guten, informativen Überblick über alle wichtigen Aspekte des *Leviathan*, und da in den verschiedenen Beiträgen neben manch Bekanntem auch sonst wenig beachtete Themen behandelt werden, wird auch der mit Hobbes bereits vertraute Leser den Band mit Gewinn konsultieren können.

Thomas Dewender (Bonn)  
dewender@uni-bonn.de

*Béatrice Durand, Rousseau (Grundwissen Philosophie), Stuttgart: Reclam 2007, 135 S., ISBN 978-3-15-020315-6.*

Durand gibt es gleich zu Beginn des Buches zu: „Rousseau verschwindet buchstäblich unter dem Papierberg einer sich stets entwickelnden Exegese. Auch Einführungsmonographien zu seinem Werk liegen schon etliche vor.“ (7) Die Schwächen der bisherigen Einführungsmonographien sieht sie darin, dass sein Werk zumeist auf einen Aspekt reduziert werde: auf die politische, philosophische oder literarische Position Rousseaus. Durand hingegen formuliert den Anspruch, „die Gesamtheit und den inneren Zusammenhang des rousseauschen Denkens einleitend darzustellen.“ (7) Tatsächlich stellt sie das Werk Rousseaus in seiner Breite dar und nimmt auch Bezug auf seine Musiktheorie, Ästhetik sowie die Themen Subjektivität und Persönlichkeit. Die zentralen Werke Rousseaus erörtert sie in ihrer chronologischen Reihenfolge, ohne sich in Detailuntersuchungen zu verlieren. Sie reflektiert auch den Zusammenhang von Leben und Werk Rousseaus und räumt der Rezeption Rousseaus einen großen Stellenwert ein. Interessant ist ihre Monographie deshalb, weil es ihr gelingt, einen Faden durch die Erörterungen der einzelnen Werke hindurch zu spinnen, der die einzelnen Kapitel inhaltlich miteinander verbindet.

I. Dieser Faden führt von der Einleitung „Rous-

seau und wir“ bis zum Schlussteil „Rezeption“. In der Einleitung verdeutlicht sie ihr Erkenntnisinteresse: Sie will die Modernität dieses Autors herausarbeiten. Modern ist Rousseau, weil er eine „außerordentlich hellsichtige und komplexe Erörterung vieler Grundfragen des modernen Lebens und der Politik“ (9) geleistet habe. Das Verhältnis von Individuum und Gemeinwesen, Sinn und Form des individuellen Glücks, die inneren Widersprüche eines antiautoritären Erziehungsansatzes sind von Rousseau aus unterschiedlicher Sichtweise durchdacht worden. Dass sein Denken oft widersprüchlich und aporetisch bleibt, ist für Durand kein Mangel. Sie betont vielmehr, dass die Natur des erläuterten Sachverhalts widersprüchlich und aporetisch ist. Daher wurde es auch möglich, dass sich gegensätzliche Strömungen auf ihn berufen haben oder mit ihm in Zusammenhang gebracht wurden: Rousseau wurde als Egalitarist und auch als Kollektivist, als Vaterfigur der Republik und als Vordenker totalitärer Ideen, als Kritiker der Vergesellschaftung der Menschen und als Begründer der Rechtsstaatlichkeit interpretiert. Durand vertritt die These, dass Rousseaus Philosophie Anlass bietet, die Verwobenheit dieser Positionen zu erkennen (9). Kein Wunder ist es also, dass Rousseaus Antworten auf die Grundfragen des modernen Lebens oft „schwierig, unbequem, missverständlich, angreifbar“ ausfallen (9). Sein Verdienst es eher, diese Fragen angestoßen als sie abschließend beantwortet zu haben.

Im Schlussteil „Rezeption“ schließt sie den Kreis. Indem sie die Rezeption Rousseaus erörtert, beschreibt sie nicht nur die Fruchtbarkeit seines Denkens für die Nachwelt, sondern schärft nochmals den Blick, den wir heute auf Rousseau haben. Insbesondere in Deutschland war sein Einfluss groß: auf den Deutschen Idealismus in Gestalt von Kant und Fichte, auf Reformpädagogen wie Pestalozzi und Fröbel. In Frankreich haben sich die Jakobiner als Vollstrecker des Allgemeinwillens auf Rousseau berufen, im 19. Jahrhundert die Vertreter des bürgerlichen Liberalismus, für die die bürgerlichen Freiheitsrechte und das Eigentum zentral waren. Im 20. Jahrhundert stützt sich Claude Lévi-Strauss' moderne Anthropologie auf Rousseaus Wissenschaft vom Menschen (110). Neben dieser Rezeption, die inzwischen selbst Geschichte ist, bleibt aber aus unserer heutigen Perspektive ein Unbehagen einigen Positionen Rousseaus' gegenüber: Er verachtete das Geld, den Handel und das Schauspiel. Jede Form von Komplexität, sei es im künstlerischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich, lehnte er ab (24). Mit dem Allgemeinwillen schuf er ein Modell der bedingungslosen Identifikation

des Einzelnen mit dem Kollektiv. Mit dem Entwurf des Naturzustandes degradierte er die Vernunft, die Sprache und den gesellschaftlichen Verbund der Menschen. Seine Nostalgie für die heile, geschützte Natur ist reaktionär (111).

Mit Durands Einführungsmonographie kommen wir nicht umhin zu erkennen, dass diese Implikationen seines Denkens Teil der Moderne sind. Die unbequemen Aspekte seines Werkes sind die Fragen, an denen wir immer noch laborieren: Wie soll das Verhältnis des Menschen zur Natur sein? Wie kann in einem Gesellschaftsverbund zwischen emotionalem Zugehörigkeitsgefühl und rationaler Partizipation vermittelt werden? Durands Grund für die Auseinandersetzung mit Rousseaus Werk ist gerade jene Einsicht, „dass die Lektüre seines Werkes eine Gelegenheit [bietet] an den Schwierigkeiten und unausgeschöpften Möglichkeiten unseres Lebens und unserer Gesellschaft zu arbeiten.“ (112)

II. Anhand eines Beispiels sei verdeutlicht, wie Durand herausarbeitet, dass Rousseaus Denken modern, aber auch unbequem und schwierig ist. Anhand der *Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* und der *Abhandlung über die Politische Ökonomie* erläutert sie, dass Rousseau „die politischen Theorien [entkräftet], die die Legitimität der Herrschaft aus ihrer tatsächlichen Existenz oder aus einem Transzendenzprinzip ableiten.“ (43) Das ist das große Verdienst der *Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*: Die Erkenntnis, dass Herrschaft weder natürlich noch göttlich, sondern menschlichen Ursprungs ist. Mit dieser Erkenntnis folgen dann aber die Probleme: Wenn sie menschlichen Ursprungs ist, müssen die Menschen mit der Herrschaft auch einverstanden sein und sie müssen sie gestalten. In der *Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* basiert der Gesellschaftsvertrag auf einem trügerischen Akt. In der *Abhandlung über die Politische Ökonomie* wird aus der Herrschaft die Regierung bzw. der Souverän; ein „gerechter Vertrag“, der die Verhältnisse der Menschen zueinander regelt, wird vorausgesetzt (41). Der Souverän will das, was der Gemeinschaft der Bürger – dem Ganzen – zugute kommt. Der Allgemeinwille ist daher nicht einfach der Wille der Mehrheit, sondern hat seinen Grund im Allgemeinwohl, einer idealen Norm. Daher kann der Wille des Souveräns mit dem Willen einzelner Individuen oder kleinerer Gruppen in Konflikt geraten, die ihre Einzelinteressen verfolgen. Der partikulare Wille ist aber dem Allgemeinwillen untergeordnet. Die Frage der Vermittlung zwischen dem allgemeinen und dem partikularen Willen ist bis heute brisant: Das Gleichgewicht zwischen in-

dividueller Freiheit und ihrer Einschränkung durch die Anforderungen des gesellschaftlichen Lebens muss auch heute immer wieder hergestellt werden. Rousseaus Lob der Aufopferung für die Gemeinschaft und der Notwendigkeit der öffentlichen Erziehung, um eine Identifikation mit der Gemeinschaft zu bewirken, sind jedoch aufgrund der modernen geschichtlichen Erfahrungen schockierend. Was bleibt, sind die Lücken der Moderne, in die wir unsere Erfahrungen hineinprojizieren, die aber selbst heute nicht zwangsläufig geschlossen sind. Durand betont, dass die kritische Lektüre von Rousseaus Werken uns daran erinnert, dass diese Fragen immer noch aktuell sind.

III. Besonders hinzuweisen ist auf Durands kommentierte Bibliographie. Dort findet sich nicht nur die Forschungsliteratur, die im deutschen Sprachraum inzwischen selbst zu einem Klassiker geworden ist (zum Beispiel von Baczko, Brandt, Cassirer, Derrida, Lévi-Strauss, Starobinski), sondern auch sehr wichtige interessante französischsprachige – leider bisher nicht übersetzte – Monographien, Zeitschriftenaufsätze oder Internetseiten. Besonders hinzuweisen ist auf die Seite des *Dictionnaire de la réception de Rousseau* ([www.rousseau-studies.free.fr/dictionnaire-reception](http://www.rousseau-studies.free.fr/dictionnaire-reception)) oder auf die der *Société Jean-Jacques Rousseau* ([www.jjrousseau.org](http://www.jjrousseau.org)). Dass Durand auf die französischsprachige Forschung zu Rousseau hinweist, ist eine Stärke ihres Buches.

Sie thematisiert zudem im Laufe des Buches die Bedeutungsverschiebungen einiger Begriffe wie Tugend, Kunst und Kultur, die sich aus der Sprachgeschichte und den Übersetzungen ergeben haben. Unter Kunst versteht Rousseau nicht nur die schönen, sondern auch die mechanischen Künste und er kritisiert nicht die Kultur, sondern die *civilisation*, den gesellschaftlichen Zustand (18). Durch diese Hinweise leistet Durand eine zusätzliche Übersetzungshilfe, die insbesondere für Studierende wertvoll sein kann.

IV. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Durands Monographie sowohl historisch als auch systematisch einen guten Einblick in das Werk Rousseaus bietet. Durch die Reflexion der Rezeptionsgeschichte Rousseaus schlägt sie immer wieder den Bogen zur Gegenwart und zu den systematischen Fragen in Rousseaus Denken. Dies macht den Reiz und die Besonderheit dieses Buches aus. Rousseaus Einfluss auf die Moderne, aber auch seine zeitliche Beschränktheit werden zur Sprache gebracht. Wer Rousseau noch nicht kennt, kann sich durch die Lektüre von Durands Einführungsmonographie einen fundierten Einstieg verschaffen. Wer Rousseau bereits kennt, hat die Gelegen-



heit, einen modernen Blick auf sein Werk kennen zu lernen.

Anneke Meyer (Hannover)  
anneke.meyer@zuv.uni-hannover.de

Jürgen Stolzenberg (Hg.), *Kant in der Gegenwart*, Berlin/New York: de Gruyter 2007, 316 S., ISBN 978-3-11-017529-5.

Der Sammelband, der auf eine Vorlesungsreihe an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg zurückgeht, erkundet heutige Möglichkeiten der systematischen Auseinandersetzung mit Kant ebenso wie neue exegetische Perspektiven in den Bereichen von Kants Philosophiebegriff, Logik und Metaphysik, Erkenntnistheorie, Ethik und Recht, sowie Ästhetik. Der Band wird eröffnet durch einen breit angelegten Beitrag von *Reinhard Brandt*: „Die Bestimmung des Menschen als Zentrum der Kantischen Philosophie“. Brandt deutet darin die Bestimmung des Menschen zur Selbstbestimmung als die zentrale Thematik von Kants Philosophie (17), die er durch Erkenntniskritik, Moralphilosophie, Geschichtsphilosophie und Ästhetik Kants hindurch verfolgt und in Traditionszusammenhängen von der antiken Stoa bis hin zu Locke und Rousseau verortet. Hervorzuheben sind die Analysen des Kopernikus-Vergleichs in der B-Vorrede – Brandt sieht hier in Gestalt der nicht allein vom Beobachter abhängigen Planetenbewegungen auch die Geltungsansprüche der praktischen Philosophie mitgedacht (28) – und der drei berühmten Fragen nach Wissen, Tun und Hoffen vor ihrem christlichen Hintergrund; Brandt sieht die Fragen in den drei Vernunftideen beantwortet, müsste aber die Zuordnung von Gottesidee und Wissensfrage genauer erläutern. Der Beitrag bietet viele aufschlussreiche historische Bezüge, doch erklärt Brandt nicht, inwiefern die in den jeweiligen Bereichen von Kants Philosophie sehr unterschiedlich verwendeten Begriffe von Bestimmung bzw. Selbstbestimmung auf eine einheitliche Bedeutung bezogen werden können, die dann tatsächlich als Zentrum der Kantischen Philosophie gelten könnte.

*Michael Wolff* stellt sich einer für jede heutige Auseinandersetzung mit Kants theoretischer Philosophie brisanten Frage, indem er in seinem Beitrag „Die Reinheit der reinen Logik: Kant und Frege“ die traditionelle Syllogistik, und damit die formallogische Grundlage der Kantischen Philosophie, mit Freges moderner Logik kontrastiert. Wolff erklärt wichtige Unterschiede zwischen beiden Ansätzen in Bezug auf die jeweils zu Grunde gelegten Auffassungen von reiner Logik (die Tradition abs-

trahiert von jedem Gegenstandsbezug, Frege nicht) und von Urteilen (in der Tradition die Verbindung von Begriffen durch Prädikation, bei Frege eine durch das Einsetzen eines Gegenstandsnamens gesättigte Funktion). Er führt zu Gunsten der Tradition ein Argument an, nach dem Fregesche Begriffsfunktionen auf aus generellen Termini gebildete Urteile im Sinne der Tradition zurückgeführt werden können, nicht aber umgekehrt: Der in die Argumentstelle einer Begriffsfunktion eingesetzte Name für einen Gegenstand ist, so Wolff, nur die Abkürzung für eine bestimmte Beschreibung, setzt somit die Verfügbarkeit eines generellen Terminus voraus (67 f.).

In einem der reichhaltigsten Aufsätze des Bandes, „Metaphysik und Metaphysikkritik in Kants Transzendentalphilosophie“, versucht *Robert Schnepf*, Schwierigkeiten in der Deutung von Kants Begriff der „transzendentalen Erkenntnis“ und seinem Verhältnis zur Metaphysik zu klären, indem er eine originelle Engführung von Kants Auseinandersetzung mit der Metaphysik seiner Vorgänger und der Debatte über transzendente Argumente im Anschluss an Strawson vornimmt. Transzendente Argumente im Sinne Strawsons zielen auf Bedingungen unseres Bezugs auf raumzeitliche Gegenstände; diese Argumentationsform weist Schnepf in einer einleuchtenden Pointe auch bei Christian Wolff nach. Wenn aber die Argumentation für kategoriale Instanzen den Bezug auf raumzeitliche Gegenstände ohne weitere Begründung voraussetzt, kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Kategorien kontingent bedingt und nicht alternativlos sind; Versionen dieses Einwands macht Schnepf sowohl in Kants Inauguraldissertation (gegen Wolff) als auch bei Richard Rorty (gegen Strawson) aus. Kant entwickelt dagegen nach Schnepf eine neue Form der Kategorienbegründung, die zur Grundlage nur den Begriff der Erkenntnis hat und daher alternativlos ist. Diese Form transzendentaler Erkenntnis will, so Schnepfs Fazit, notwendige Bestimmungen von Gegenständen überhaupt ermitteln und kann daher als Nachfolgedisziplin der traditionellen Ontologie beschrieben werden.

Eine Schwierigkeit für Schnepfs Ansatz besteht in einem Aspekt von Kants Erkenntnistheorie, den *Wolfgang Carl* in den Mittelpunkt seines Aufsatzes „Das Subjektive als Bedingung des Objektiven“ stellt. Nach Kants erklärter Meinung sind zentrale Eigenschaften unseres Erkenntnisapparats gerade nicht notwendig und ableitbar: Warum haben wir diese Anschauungsformen und nicht andere, warum diesen Verstand und nicht einen anderen? Carl sieht in diesem Punkt den Ansatz zu einer Bestim-

mung des Verhältnisses subjektiver und objektiver Momente unseres Bezugs auf eine subjektunabhängige Wirklichkeit, die tragfähiger sei als die von Carl exemplarisch (und etwas plakativ) diskutierten Positionen Quines und Nagels. Unsere spezifischen Anschauungs- und Verstandesformen sind nicht weiter begründbare „subjektive Bedingungen des Denkens“ (KrV, B 122), und zwar deshalb, weil – so rekonstruiert Carl ein sehr an Davidson erinnerndes Argument für diesen wichtigen Punkt aus einer Briefstelle Kants – wir etwas nur als Erkenntnis begreifen können, wenn wir unsere eigene Auffassung von dem, was Erkenntnis heißt, zu Grunde zu legen (125); wir können also nicht unsere mit einer anderen möglichen Erkenntnisform aus einer Außenperspektive vergleichen. Dieses Argument ist erstaunlich. Wenn Carls interessante Deutung zutrifft, bestreitet Kant mit einem sehr ähnlichen Argument wie Davidson<sup>1</sup> die Denkbarekeit von inkommensurablen Erkenntnisapparaten bzw. Begriffsschemata; daher wäre zu überdenken, ob der von manchen Autoren gegen Kant erhobene Vorwurf eines Schema-Inhalt-Dualismus tatsächlich angemessen ist<sup>2</sup>.

Die Beiträge „Kant und Carl über Apperzeption“ von *Rolf-Peter Horstmann* und „Vorbegriffliches Selbstbewusstsein bei Kant?“ von *Katja Crone* sind Kants Begriff der transzendentalen Apperzeption gewidmet, vertreten also die Philosophie des Geistes in dem Sammelband – es ist daher etwas zu bedauern, dass sich keiner der beiden Autoren mit der florierenden englischsprachigen Kant-Literatur auf diesem Gebiet (P. Kitchee, A. Brook u. a.) auseinandersetzt. Gegen Wolfgang Carls These, Kant habe in den 1770er Jahren das Ich der transzendentalen Apperzeption als Substanz gedeutet und diese Auffassung dann in Folge der neu entwickelten Lehre von den Paralogismen aufgegeben, sieht Horstmann schon im Duisburger Nachlass und der Vorlesungsnachschrift L<sub>1</sub> das kritische, „dynamisch-prozessuale“ (141) Verständnis der transzendentalen Apperzeption am Werke. Crones Beitrag fragt dagegen nach dem gnoseologischen Status der transzendentalen Apperzeption; trotz ihres transzendentalen Stellenwerts, so Crone, kommt ihr eine phänomenale Komponente zu, weil nach Kant das „Ich denke“ unmittelbar mit einem Gewahrsein, einer „unbestimmte[n] Wahrnehmung“ (KrV, B 424) der eigenen Existenz verbunden ist. Diese Überlegungen Kants haben aber, so meint Crone (anders als Wieland im vorliegenden Band, 295 n., 315), keine systematische Funktion für das erkenntniskritische Programm.

Im Hinblick auf eine weitere zentrale Deutungsfrage, das Verhältnis von Ding an sich und Erschei-

nung, sind seit einigen Jahren so genannte Zwei-Aspekte-Interpretationen populär geworden, die im Gegensatz zu Zwei-Welten-Interpretationen Ding an sich und Erscheinung nicht als numerisch verschiedene Gegenstände, sondern als zwei Aspekte desselben Gegenstands begreifen. *Tobias Rosefeldt* präzisiert in „Dinge an sich und sekundäre Qualitäten“ eine Zwei-Aspekte-Interpretation, nach der die beiden fraglichen Aspekte in zwei unterschiedlichen Klassen von Eigenschaften des Gegenstands bestehen und diese beiden Klassen gemäß dem Verhältnis von primären (z. B. Formen) und sekundären Qualitäten (z. B. Farben) verstanden werden können. Rosefeldt deutet die uns erscheinenden Eigenschaften ähnlich wie sekundäre Qualitäten als Dispositionen der Dinge, in Beobachtern mit unserem Erkenntnisapparat bestimmte Anschauungen (bzw., im Falle von sekundären Qualitäten, Empfindungen) hervorzurufen (191). Zugleich können wir uns sinnvoll auf die Träger dieser Eigenschaften als ansonsten von uns nicht weiter bestimmbare Dinge an sich beziehen, weil die fraglichen Dispositionen als strukturelle Grundlage im Gegenstand nicht-subjektrelativierte Eigenschaften voraussetzen (205).

Unter den Beiträgen zu Kants praktischer Philosophie widmet sich *Manfred Baums* Aufsatz „Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie“ Kants Version der Unterscheidung von Rechts- und Tugendlehre in der *Metaphysik der Sitten*. Baum zeigt in einer dichten Rekonstruktion, wie Kant in der kritischen Auseinandersetzung mit seinen rationalistischen Vorgängern zu einer innovativen, auf dem Freiheitsbegriff basierenden Neubegründung dieser Unterscheidung gelangt und aus dem rein formalen obersten Grundsatz aller Moral die spezifischen Grundsätze von Recht und Ethik ableiten kann. – Kants viel diskutiertes Diktum vom Bewusstsein des Sittengesetzes als „Faktum der Vernunft“ ist, so die These *Matthias Kaufmanns* in „Autonomie und das Faktum der Vernunft“, nur dann mit unserer Autonomie vereinbar, wenn wir es nicht im Sinne einer hinzunehmenden *Tatsache*, sondern mit einigen jüngeren Interpreten als zu leistende *Tat* der Vernunft verstehen. Kaufmann identifiziert diese Tat mit dem öffentlichen moralischen Diskurs, ohne dass in dem streckenweise etwas vagen Beitrag klar würde, wo innerhalb jenes Diskurses die Selbstgesetzgebung im Gegensatz zur Normenanwendung zu verorten ist.

<sup>1</sup> Davidson (2001), besonders 196 f.

<sup>2</sup> Z. B. Rorty (1979), 259 f.; Brandom (1994), 616 f.

Ein Kontext der praktischen Philosophie, in dem seit Jahren eine fruchtbare Auseinandersetzung mit Kant stattfindet, sind die verschiedenen Debatten über die Natur praktischer Vernunft und Normativität. Mit Thomas Nagel diskutiert *Jürgen Stolzenberg* in „Kants Ethik und die Möglichkeit des Altruismus (Thomas Nagel)“ einen prominenten Vertreter der an Kant orientierten nicht-humeanischen Ansätze auf diesem Gebiet und macht in präziser Argumentation plausibel, dass Nagels Position durch einen weiter gehenden Einbezug Kantischer Theorieelemente sachlich gestärkt werden kann. Den Ansatzpunkt bietet hierfür Nagels These eines Freiheitsbewusstseins, das wir haben, weil wir uns gegen unsere individuellen Neigungen und zu Gunsten objektiv gültiger moralischer Kriterien entscheiden können (254). Stolzenberg schlägt vor, diesen von Nagel beschriebenen Standpunkt, auf dem wir uns selbst als Person unter anderen Personen sehen, im Anschluss an Kant als Ausdruck reiner praktischer Vernunft zu deuten (257)<sup>3</sup>. Zudem erlaube es Kants Lehre von der Achtung, gegen die humeanische Tradition eine handlungsmotivierende Rolle der Vernunft nicht nur anzunehmen, wie es Nagel tut, sondern auch zu erklären.

Der Band schließt mit zwei sehr gehaltvollen Beiträgen über den ästhetischen Teil der Kritik der Urteilskraft. In „Kant und Strawson über ästhetische Urteile“ legt *Eckart Förster* in detaillierter Auseinandersetzung mit wenigen vorhandenen Bemerkungen Strawsons zur KU umfassend und konzis seine eigene Auffassung des Textes dar. Gegen Strawson und andere Exegeten belegt Förster entwicklungsgeschichtlich, dass das der reflektierenden Urteilskraft zugehörige Prinzip der formalen Naturzweckmäßigkeit nicht einfach die heuristischen Vernunftmaximen aus der ersten Kritik wiederholt; vielmehr sieht Kant in diesem Prinzip ein gegenüber den ersten beiden Kritiken neues, nur in der Erfahrung der Naturschönheit zu entdeckendes apriorisches Prinzip. Gegen Strawsons auf inexponible Individualbegriffe rekurrierende Deutung des „freien Spiels der Erkenntniskräfte“ zeigt Förster, wie dieses als ungehemmtes Funktionieren gerade derjenigen Fähigkeiten zu verstehen ist, die für Strawson selbst an jeder Begriffsanwendung beteiligt sind (281 f.). Kants von Strawson gerühmte Fähigkeit zur systematischen Synthese kann schließlich in Bezug auf die KU nur ermesen, so Försters These, wer sieht, dass die eigentliche Deduktion des Geltungsanspruchs von Geschmacksurteilen nicht in dem gleichnamigen Abschnitt erfolgt, sondern erst in den moralphilosophischen Überlegungen der §§ 42 und 59 (286 f.).

Eine ganz anders ausgerichtete, aber gleichfalls sehr anregende Interpretation von Kants Analyse des Geschmacksurteils legt *Wolfgang Wieland* in seinem Beitrag „Die Lust im Erkennen: Kants emotionales Apriori und die Rehabilitierung des Gefühls“ vor. Eine Abgrenzung von Kants Urteilsbegriff gegenüber sprachanalytischen Positionen erlaubt es Wieland, das Geschmacksurteil als Bewusstseinsgebilde zu deuten, dessen Prädikat selbst ein Gefühl, nämlich das Wohlgefallen am Schönen, *ist* (302). Dieser Punkt erlaubt die Ableitung wesentlicher logischer Merkmale des Geschmacksurteils (304 ff.), insbesondere aber auch die paradigmatische Analyse der Kooperation von Lust- und Erkenntnisvermögen in *jeder* Urteilsbildung (301): Die im Urteilen stets beteiligte reflektierende, also Begriffe für einen gegebenen Einzelfall suchende Urteilskraft orientiert sich weder am Gegenstand noch an Regeln, sondern nur an der mit ihrer Ausübung immer – und nicht nur im ästhetischen Fall – verbundenen Lustempfindung (310).

Insgesamt verschafft der Band einen guten und anregenden Überblick über wichtige Perspektiven der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit Kant. Die meisten Beiträge sind klar und auch für Nicht-Experten zugänglich geschrieben, und erfreulich viele von ihnen verbinden exegetische Arbeit mit Sachdiskussion.

#### Literatur:

- Brandom, R. (1994), *Making it explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, MA/London.  
 Davidson, D. (?2001), „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“, in: Ders., *Enquiries into truth and interpretation*, Oxford, 183–198.  
 Korsgaard, C. (1996), *Sources of Normativity*, Cambridge.  
 Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton.

*Franz Knappik (München)*  
*franz.knappik@gmail.com*

<sup>3</sup> Mit diesem Vorschlag bewegt sich Stolzenberg in enger Nähe zur kantianischen Position Korsgaards, vgl. Korsgaard (1996), Kap. 3; es wäre interessant, über das Verhältnis beider Lesarten Genaueres zu erfahren.

*Matthias Gillissen, Philosophie des Engagements, Bergson – Husserl – Sartre – Merleau-Ponty (= Phänomenologie, Kontexte, Bd. 17), Freiburg/München: Alber 2008, 341 S., ISBN 978-3-495-4827-5.*

Um es – mit dem Autor – gleich vorweg zu sagen: Die „Philosophie des Engagements“, die hier anhand der Werke der im Untertitel genannten Philosophen dargestellt werden soll, hat nichts (jedenfalls nicht explizit) mit dem zu tun, was man – mit einem alltäglichen oder auch politisch ausgerichteten Begriffsverständnis ausgestattet – erwartet haben könnte. Es geht nicht, wie Gillissen gleich zu Beginn deutlich macht, „um das politische, gesellschaftliche oder anders geartete Engagement“ (16). Vielmehr steht die so berühmte wie berüchtigte Frage nach der „Beziehung zwischen Mensch und Welt“ (13) im Mittelpunkt sowie die Art und Weise, wie sich diese Beziehung erklären oder (erklärend) beschreiben lässt.

Erwartungsgemäß ist dann die Ausgangsthese, die der Arbeit (die 2006 als Dissertation angenommen wurde) zugrunde liegt: Innen- und Außenwelt sind zwei nur vermeintlich getrennte Bereiche. Insofern sei auch die Ausgangsfrage nach deren Beziehung falsch gestellt, da eine solche Frage – indem sie diese Bereiche trennt – voraussetze, was gerade hinterfragt werden sollte. Die Trennung zwischen den „Entitäten“ Mensch und Welt sei vielmehr eine künstliche: „Sie ist das Produkt eines Verstandes, zu dessen Wesen es gehört zu trennen, was nur als Getrenntes verstanden werden kann.“ (331) Gesucht wird somit eine Art ‚dritter‘ Weg der philosophischen Vermittlung des ursprünglich Untertrennten, der jenseits von „Intellektualismus“ (303) und Empirismus liegt.

Das Zauberwort, mittels dessen die – ‚immer schon‘ gelebte – Einheit des nur ‚künstlich‘ Getrennten beschrieben werden kann, ist dann ebenfalls erwartbar: „Aller Trennung zugrunde liegt allerdings das Engagement“ (331). Auf dieser These aufbauend, versucht Gillissen darzulegen, dass und wie die Ansätze der genannten Philosophen implizit oder explizit als Philosophie(n) des Engagements interpretiert werden können und in welcher Weise sich „Engagement“ (und damit auch der Begriff „Freiheit“) bei den einzelnen Denkern jeweils ausbuchstabieren lässt. Er macht sich auf die Suche danach, was in den jeweiligen Theorien als „dynamisch“ in Hinsicht auf Selbst- und Weltbezug interpretiert werden kann, auf die Suche nach einer Dynamik also – man könnte sie auch „Praxis“ nennen –, die nicht nur jedem reflektierten Selbst- und Weltbezug, sondern auch jeder philosophischen

Theorie darüber als vorausliegend gedacht werden muss.

Zu diesem Zweck werden in vier Kapiteln die Autoren in chronologischer Abfolge abgehandelt. Dabei wird versucht, zunächst die jeweils als grundlegend betrachteten Ideen der Philosophen darzustellen, um aus diesem Gesamtgefüge heraus jeweils das herauszufiltern, was als „Engagement“ und dessen „Umkehrstück“ (328), nämlich „Freiheit“, bezeichnet werden soll: Bei Bergson in erster Linie der Begriff „Bewegung“ bzw. „Leben“, bei Husserl die „Intentionalität“, bei Sartre das sich entwerfende Für-sich bzw. die „Situation“ und bei Merleau-Ponty schließlich „Verhalten“ bzw. „Leiblichkeit“. Eingebettet in die jeweiligen Theoriegebäude erfahren diese Begriffe und das darin gesehene „Engagement“ allerlei Variationen, insofern auch andere Aspekte darin integriert sein sollen, etwa die Wahrnehmung oder die Intersubjektivität. Angesetzt wird bei Bergson, weil die französische Phänomenologie „nur auf dem Hintergrund seiner Philosophie zu verstehen sei“ (22) – eine Aussage, die sich hinterfragen lässt (ebenso hätte er mit Kant, Fichte oder Hegel ansetzen können), aber ganz falsch ist sie deshalb sicher nicht.

Insgesamt stellt das von Gillissen in Angriff genommene Unterfangen eine überaus interessante und viel versprechende Idee dar. Zum einen können durch diese spezielle Fragestellung neue (oder zumindest andere) Aspekte der jeweiligen Ansätze aufgezeigt und in den Blick genommen werden. Zum anderen wird auf diese Weise einmal mehr das mit dem Gedanken des Engagements verbundene Primat des Praktischen in der Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie zum Thema gemacht und in seinen historischen Ausdifferenzierungen dargestellt.

Der Anspruch des Autors geht allerdings noch wesentlich weiter. Es geht Gillissen nicht nur um eine Art Relektüre der genannten Autoren im Lichte der Idee des Engagements, was angesichts der zu diesem Zwecke zu bewältigenden Texte und der damit verbundenen Komplexität der Theoriegebäude an sich schon eine nicht geringe Herausforderung darstellen würde. Vielmehr versucht der Autor zudem, eine „Denkbewegung“ zu konstruieren, an deren Ende deutlich werden soll, dass „Engagement alles andere als ein Randphänomen, sondern vielmehr das zentrale Thema“ (331) eben dieser Denkbewegung ist. Um eine solche Denkbewegung zu etablieren, (re-)konstruiert er die Theorien der vier Philosophen in einer solchen Weise, dass sich jeweils aus dem Mangel in der vorhergehenden Theorie die Weiterentwicklung des Gedankens bei dem im Anschluss daran behandelten

Denker ergibt (für eine Kurzzusammenfassung der Argumentationslinie vgl. 303). Auf dem (Vierer-)Siegertreppchen ganz oben landet am Ende Merleau-Ponty, durch dessen Philosophie „das, was sich von Bergson über Husserl und Sartre als wegweisend für den Gedanken des Engagements herausstellte, in einer Ontologie“ münde, die „den gesamten Gedankengang in neuem Licht erscheinen lässt“ (331).

Auch wenn es zu Analyse Zwecken hilfreich sein kann, philosophische Texte unter einem speziellen Blickwinkel und „in neuem Licht“ zu lesen, so birgt die Konstruktion eines solchen Denkweges doch immer auch Gefahren. Eine dieser Gefahren, und damit sei bereits die Hauptkritik an der Untersuchung formuliert, ist die, dass zugunsten der Konstruktion des Denkweges die überaus komplexen Theoriegebäude der einzelnen Denker in ein Schema gezwungen werden, das ihnen und der Differenziertheit ihrer philosophischen Ansätze nicht immer gerecht wird. Auf diese Weise werden diese dann z. B. zu „Phänomenen“ einer zielstrebig verlaufenden Denkbewegung gemacht – der Autor spricht etwa davon, dass „der engagierende Sinn des *élan vital* Bergsons“ und „die husserlsche Intentionalität Phänomene dieser Philosophie“, d. h. der Philosophie des Engagements seien (331) –, und zwar ungeachtet dessen, dass es sich bei dieser Denkbewegung um ein Konstrukt des Autors handelt. Dass es sich bei den behandelten Theorien nicht nur um historisch durchaus unterschiedlich zu verortende Ansätze handelt, sondern dass die jeweiligen Denker mit ihren Philosophien möglicherweise auch jeweils andere Ziele verfolgten und diese mit durchaus unterschiedlichen philosophischen Methoden zu erreichen suchten, wird von Gillissen zugunsten seiner Konstruktion jener Denkbewegung jedoch vollkommen ausgeblendet. Ein solches Vorgehen muss kein Fehler und kann, wie erwähnt, zu systematisch ausgerichteten Analyse Zwecken durchaus sinnvoll sein. Die Legitimation einer solchen Methode müsste dann jedoch unerlässlicher Bestandteil einer solchen Untersuchung sein.

Im Zusammenhang mit der Konstruktion dieses Denkweges einer Philosophie des Engagements kommt eine weitere Gefahr hinzu: Da der „Sieger“ der vier Philosophen (hier Merleau-Ponty) von vornherein festzustehen scheint, werden dessen Vorläufer (dem Eindruck, dass es sich um „Vorläufer“ handelt, ist jedenfalls kaum zu entkommen) an dessen Ideen gemessen und beurteilt. Anders formuliert: Es ist – oder scheint zumindest – von vornherein klar, dass es z. B. keine Dualität von Subjekt und Welt geben darf, wenn das Verhältnis

des Menschen in der Welt angemessen beschrieben werden soll, dass weder eine rein „intellektualistische“ oder rein empirische Philosophie dazu taugt, die ursprüngliche Einheit von Mensch und Welt einsichtig zu machen, dass der Leib und die „Dialogizität“ eine entscheidende Rolle spielen und dass es mindestens eine Ontologie sein muss, wenn das Problem gelöst werden soll. Selbstverständlich kann man all diese und weitere Thesen vertreten, allerdings hätte man sich an vielen Stellen eine argumentative Rechtfertigung sowie auch Problematisierung dieser Position gewünscht. Gerade im Hinblick auf die Theorie Merleau-Pontys, aber auch hinsichtlich der Darstellung der anderen philosophischen Ansätze wäre eine etwas kritischere (und damit auch distanziertere) Auseinandersetzung sicherlich wünschenswert gewesen und hätte der Untersuchung mehr Überzeugungskraft verleihen können (nicht zuletzt hätte dadurch auch der Eindruck vermieden werden können, hier solle Merleau-Ponty als eine Art „Säulenheiliger“ geehrt werden).

Hinsichtlich der Einzeldarstellungen der Philosophen hätte man sich zu einem etwas systematischeren Vorgehen wie auch – gerade wenn es um die zentralen Begrifflichkeiten geht – etwas nähere (und stärker analysierende) Erläuterungen gewünscht. Zu ersterem, der Systematik der Vorgehensweise: In einer Art Durchmarsch werden – etwa im Kapitel über Bergson – einige seiner Theoreme dargelegt, um daran jeweils aufzuzeigen, was an welcher Stelle als Engagement aufgewiesen werden kann. Die einzelnen Abschnitte dieses Kapitels (1. Zeit und Dauer, 2. Materie und Geist, 3. Die Intuition, 4. Der praktische Geist, 5. Persönlichkeit und Freiheit, 6. Die Bewegung, 7. Die Spaltung des Weltverhältnisses und das Engagement) wie auch die der anderen wirken dabei jedoch teilweise willkürlich aneinandergereiht, zumal damit jeweils sehr komplexe Themenbereiche angeschnitten werden. Ohne Zweifel bestehen zwischen diesen Aspekten – mal mehr, mal weniger – systematische Verbindungslinien, allerdings nimmt der Autor sich nicht die Zeit, diese als solche explizit deutlich zu machen und damit (auch hier) seine methodische Vorgehensweise zu legitimieren. Dies führt u. a. zu dem Eindruck, dass die jeweiligen Theorien als Baukasten verwendet werden, um daraus die Aspekte herauszufischen, die ihm für seine Denkweg-Konstruktion hin zu Merleau-Ponty gerade passend erscheinen. Auch dies mag legitim sein, sollte dann aber explizit gemacht werden, auch im Hinblick darauf, dass es auf diese Weise zu Verzerrungen innerhalb der Interpretation der einzelnen Theoretiker kommen kann.



Analysierende Erläuterungen hätte man sich vor allem an den Stellen gewünscht, an denen zentrale Begriffe der Philosophen mehr oder weniger unerläutert – und leider oft auch unhinterfragt – übernommen werden. So gelangt Gillissen etwa nach seinem Durchmarsch durch die Philosophie Bergsons zu der Erkenntnis, dass es bei diesem „das Leben“ sei, das als „Auseinandersetzung mit der Welt“ und damit als Engagement verstanden werden müsse: *„Es ist die Bewegung der Dialogizität im solidarischen Ganzen der Welt, innerhalb dessen der Mensch dadurch frei ist, dass er lebt. Wenn man vor diesem Hintergrund von einem Engagement des Menschen in die Welt sprechen kann, so deshalb, weil der Mensch als Lebewesen in die Welt engagiert ist.“* (69) Nun wirft allerdings diese Definition mehr Fragen auf, als sie beantwortet, denn es wird das Verständnis von Begriffen vorausgesetzt, die weder vorher noch nachher wirklich erläutert werden: Was genau z. B. eine „Bewegung der Dialogizität“, was das „solidarische Ganze der Welt“ sein soll oder was „Freiheit“ bedeutet, wenn der Mensch allein dadurch „frei“ ist, dass er lebt (und was dann „leben“ heißt bzw. „als Lebewesen in die Welt engagiert“ zu sein). Nun mag es an der Sache selbst liegen, dass diese Phänomene (oder wie man sie dann auch nennen darf) mittels einer „intellektualistischen“ Begrifflichkeit nicht angemessen beschrieben werden können – und dies wäre in der Tat ein Problem, mit dem dieser (nicht-intellektualistische) Ansatz der Philosophie per se zu kämpfen hat. Zumindest wäre es aber den Versuch wert gewesen, an dieser und anderen Stellen im Text durch eingehendere (und eigene) Erläuterungen etwas mehr Klarheit in das Dickicht der Begriffe zu bringen, oder aber – wie später auch im Kapitel über Merleau-Ponty, vor allem im vierten Abschnitt über „Die Philosophie des Engagements“ – deutlicher noch darzulegen, dass und warum hier begriffliche Klärung versagen muss und wie eine Philosophie mit diesem Dilemma prinzipiell umgehen kann, da sie nun einmal auf Begriffe und Sprache angewiesen ist, wenn sie nicht zum Schweigen verdammt sein will.

Abschließend soll noch eine letzte Frage aufgeworfen werden, eine Frage, die auch Sartre in ähnlicher Weise gestellt wurde: Durchgehend wird das „Engagement“, das Gillissen in den jeweiligen Theorien herauszupräparieren versucht, mit „Freiheit“ oder „frei sein“ mehr oder weniger gleichgesetzt. Man könnte es – sehr verkürzt – auf die Formel bringen, dass wir frei sind, sobald wir engagiert sind, und dass wir eigentlich „immer schon“ engagiert und damit „immer schon“ frei sind – im Wahrnehmen, in unserer Leiblichkeit, in

unserem Situiertheit, in unserem Verhalten, in unserer (begrifflich nicht zu fassenden) Verwobenheit mit der Welt, in unserer „Existenz“. Marcuse war es, der just zu diesem Punkt schon 1948 in seiner Besprechung von Sartres *L'être et le néant* kritisch anfragte, ob ein so weiter Freiheitsbegriff – und damit auch ein so weiter Begriff von „Engagement“ – letztlich nicht an Bedeutung verlieren muss; dies gilt zumindest dann, wenn er nicht mit weiteren systematischen Entwicklungen (bei Sartre etwa hin zum Begriff der Authentizität) verbunden wird. Auch wenn es nicht das Hauptanliegen der vorliegenden Untersuchung ist, hätte man sich sowohl zur Differenzierung von „Engagement“ und „Freiheit“ sowie auch zur Frage danach, ob ein solches Verständnis von beiden nicht etwas verkürzt sein könnte, den ein oder anderen Hinweis gewünscht.

In der Summe bietet die Untersuchung trotz der hier vorgebrachten Kritikpunkte eine Fülle von überaus spannenden Ideen und Fragestellungen, die zu vertiefen und an die anzuknüpfen in jedem Falle ein lohnenswertes Unterfangen darstellt.

Dorothea Wildenburg (Marburg)  
wildenu@staff.uni-marburg.de

*Emmanuel Faye, Heidegger l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933–1935, Paris: Albin Michel 2005, 567 S., ISBN 978-2-22614-252-8.*

Mit *Heidegger l'introduction du nazisme dans la philosophie* hat Emmanuel Faye 2005 ein Buch vorgelegt, das Widerrede provoziert. Die blieb denn auch nicht aus. Mit nicht weniger als 533 Seiten reagierten elf französische Verteidiger Heideggers unter der Ägide Francois Fédiers 2007 genau so polemisch auf das, was sie als ein Pamphlet bezeichneten. 2006 gab Bernhard Taureck ein schmales Bändchen, *Politische Unschuld?*, mit ebenfalls heideggerkritischen, allerdings mehr ausgewogenen Beiträgen heraus. Daniel Morat analysierte 2008 mit *Von der Tat zur Gelassenheit*, aus historischer Sicht das Umfeld jener konservativen Revolution, dem auch Heidegger zuzuordnen ist.

Ausgangspunkt dieser Schriften war, wieder ein Mal, die Frage, ob Heidegger und seine Philosophie ganz oder teilweise dem Nationalsozialismus zugeordnet werden müssen oder nicht. Wenn die Frage ganz bejaht wird, scheint alles klar zu sein. Person und Werk sind moralisch und fachlich unwiderruflich und total diskreditiert. Wenn die Antwort ‚nein‘ oder ‚teilweise‘ lautet, kann weiter gefragt werden: War Heidegger Nazi, aber hat das nichts mit seiner Philosophie zu tun? War er vorüber-

gehend Nazi und hat sich das nur zeitlich oder inhaltlich begrenzt in seiner Philosophie gezeigt? War er überhaupt kein Nazi und lassen sich in seinem Denken auch nicht die geringsten Spuren der nationalsozialistischen Ideologie nachweisen?

Die Diskussion dieser Fragen will nicht enden. Teilweise auch, weil die Diskussionsteilnehmer sich nicht selten darin uneinig sind, wie Nationalsozialismus zu definieren ist und was Heidegger darunter verstanden hat.

Angestoßen hat die Diskussion Adorno mit dem *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), fortgeführt und intensiviert wurde sie durch das Buch von Victor Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (1987) und durch Hugo Otts *Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (1988). Überwiegend französische Autoren, die, wie Jean Beaufret, gelegentlich der Ausschwitzlüge verdächtigt wurden, und Fédier, erwiderten diese kritischen Töne. Derrida versuchte, die Unterstellung einer Nähe des Heideggerischen Denkens zum Nationalsozialismus zu widerlegen.

Nicht nur auf dem europäischen Kontinent, sondern auch im angelsächsischen Bereich taten sich namhafte Kritiker wie Richard Wolin hervor, während Theodore Kisiel sich um Versachlichung der Debatte bemühte. Es würde den Rahmen des Beitrags sprengen, diese Debatten zu rekonstruieren. Viele Argumente der Kritiker Heideggers sind aber mehr oder weniger implizit in Fayes Vorwürfen enthalten. Diese Rezension des Buches von Faye versteht sich denn auch als systematische Auseinandersetzung mit dieser Kritik, ohne apologetische Absicht.<sup>1</sup>

Faye verteidigt die These, „dass es keine ‚Philosophie‘ Heideggers gibt, die kohärent, klar und unabhängig von einer radikalen Verwurzelung im Nationalsozialismus begründet worden wäre“ (242).<sup>2</sup> Und nach 484 Seiten fasst Faye zusammen: „Wir sind unsererseits auf Grund unserer Untersuchung davon überzeugt, hier bestätigen zu können, dass das Werk Heideggers nie Teil der Philosophie, im wahren Sinn des Wortes, gewesen ist, denn es reicht nicht, über Aristoteles, Descartes oder Hegel zu schreiben, um Philosoph zu sein, wenn die Grundlagen, auf die man sich stützt, die moralische Verpflichtung, den Menschen als solchen zu respektieren, verneinen.“ (484)

Die einzig richtige Konsequenz ist es nach Faye denn auch, die Schriften Heideggers aus den philosophischen Seminarbibliotheken zu entfernen und den Unterricht über das, was Heidegger geschrieben hat, zu verbieten. Es wird sich zeigen, dass nach Faye wenige Seiten aus dem Werk Heideggers, auf denen positive Äußerungen zum Na-

tionalsozialismus zu finden sind, genügen, um das ganze Œuvre zu diskreditieren. Dabei ist 1. näher zu klären, was Heidegger unter Nationalsozialismus verstand, 2. in welcher Beziehung diese Äußerungen zu den systematischen Erörterungen Heideggers stehen. Faye geht auf keinen dieser Punkte ein und entzieht seiner Hypothese somit einer kritisierbaren Grundlage.

Schon der Titel von Fayes Buch, *Heidegger l'introduction du nazisme dans la philosophie*, wirft ein logisches Problem auf. Wie kann etwas, was grundsätzlich nicht-philosophisch ist, wie Heideggers „Denken“ (Faye hält Führungszeichen für notwendig), in die Philosophie „eingeführt“ werden? Wenn die Rede von „introduction“ ist, dann setzt das doch irgendeine Art von Kompatibilität voraus. Faye bestreitet aber nun genau das. Problematischer ist allerdings, dass er für seine These hauptsächlich auf die nicht veröffentlichten, im Heidegger-Archiv in Marbach nicht zugänglichen Protokolle der Seminare aus den Jahren 1933–1935 zurückgreift. Es handelt sich dabei um das Seminar „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“ vom Wintersemester 1933/34 und „Hegel. Über den Staat“ vom Wintersemester 1934–1935 (zusammen mit Erik Wolf). Faye meint, dass nicht nur diese letzte Lehrveranstaltung, sondern auch die späteren zeigen, dass Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus auch nach dem Rücktritt vom Rektoramt ungebrochen war. (16) Nun, was das Wintersemester 1933/34 anlangt, ist das Engagement nicht erstaunlich, denn da war Heidegger noch Rektor. Was das zweite Seminar betrifft, könnte Fayes Beobachtung richtig sein, ist aber von dem her, was er vorbringt, schwach.

Fayes Rückgriff auf diese zwei (!) Seminare ist nicht zuletzt deswegen problematisch, weil keine autorisierten und nur sehr lückenhafte Protokolle

<sup>1</sup> In den nächsten Ausgaben des *Philosophischen Jahrbuchs* folgen Rezensionen der Bücher Fédiers, Taurecks und Morats.

<sup>2</sup> Die deutsche Übersetzung, *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie* (besorgt von Tim Trzaskalik) ist Anfang März 2009 bei Matthes und Seitz erschienen. Sie konnte vor dem Abgabetermin dieser Rezension nicht mehr eingehend geprüft werden. Eine bemerkenswerte Fehlleistung findet sich in der Überschrift des 9. Kapitels, wo „sélection raciale“ als „Rassenzüchtigung“ übersetzt ist. Alle Übersetzungen der Zitate Fayes sind meine (W. v. R). Zahlen in Klammern verweisen auf die französische Ausgabe.

vorliegen.<sup>3</sup> Fayes Schlussfolgerungen schöpfen also aus einem Herrschaftswissen und sind nicht kontrollierbar. Das ist umso fragwürdiger, als der Autor nicht müde wird, Transparenz in der Philosophie einzuklagen und deren Mangel bei Heidegger zu kritisieren.

Faye behauptet, wie gesagt, dass Heidegger nie einen Satz geschrieben habe, der nicht antisemitisch gewesen wäre. Das muss er nun auch nachweisen und er setzt diesen Versuch vor dem Erscheinen von *Sein und Zeit* (*SuZ*) an. Unstrittig ist nun, dass Heidegger von Anfang an die in dem katholischen Milieu, in dem er aufwuchs, üblichen antisemitischen Ressentiments gehegt und diese bis in 50er Jahre hinein beibehalten hat. Immer wieder beklagt er, dass Juden eine wichtige Rolle in der Universität spielen. Faye zitiert in diesem Zusammenhang einen Brief des Grafen Yorck an Dilthey, in dem dieser von „einer dünnen jüdischen Routine“ spricht und davon, „dass dieser Rasse [der jüdischen] völlig die physische und psychische Affinität mit dem Boden fehle“. Zugleich weist Faye darauf hin, dass Heidegger von Yorck fasziniert war und impliziert, dass Heidegger genau so dachte. (25) Darauf folgt der Genickschlag: Im § 77 spricht Heidegger von „Bodenlosigkeit“. Wir wissen ja alle, was „Boden“ bei den Nationalsozialisten bedeutete. Also war Heidegger Nazi. Wie besessen Faye darauf aus ist, Heidegger zu diskreditieren, lässt sich daran ablesen, dass das Wort „bodenlos“ in diesem Paragraphen nicht aus der Feder Heideggers stammt, sondern innerhalb eines Yorck-Zitats steht (*SuZ*, 402) und nichts mit Juden, sondern mit Bewusstseinsphilosophie zu tun hat.

Beispielhaft ist auch eine Verdrehung, die man nicht mit mangelhaften Kenntnissen der deutschen Sprache Fayes erklären kann: Heidegger kritisiert zwei Bücher von Fritz Heinemann und Siegfried Marck. Er kreidet in seiner bewährten Weise an, dass deren Schriften „literarischer und verlegerischer Natur“, eben nicht wissenschaftlich seien. Beide seien „gleichgeartet“. Schnell konkludiert Fay, dass Heidegger mit dem Wort „gleichgeartet“ auf die jüdische Herkunft der Autoren hinweist – während tatsächlich von dem fehlenden wissenschaftlichen Status der Bücher die Rede ist. (62) Unkontrollierte Assoziationen und Vermutungen ersetzen hermeneutische Redlichkeit – von Genauigkeit ist ganz zu schweigen. Eines der viel sagenden Beispiele dafür ist auch Fayes Übersetzung eines Satzes Heideggers, den dieser beim Tode Paul Celans geäußert hat. (495) Heidegger sagte: „Ich kenne alles von ihm [Celan].“<sup>4</sup> Faye übersetzt: „Je sais tout de lui“ (also; „Ich weiß alles über ihn.“)

und versteht das so, dass Heidegger zu verstehen gibt, er wisse, dass Celan Jude ist.

Diese Assoziationen, Suggestionen und Verdrehungen haben Methode und es geht munter weiter mit dem Nachweis, dass Heidegger seinen Nationalsozialismus in *Sein und Zeit* auf perfide Weise versteckt habe. Leser, die von Faye darauf eingestimmt wurden, dass Heidegger schon immer ein Nazi war und dass sich das an seinen Werken belegen lässt, erwarten nun gespannt, wie sich das an *Sein und Zeit* demonstrieren lässt. Sie sehen sich allerdings aufs Schwerste enttäuscht. Ganze vier Seiten, von fast 600, widmet Faye *Sein und Zeit*. Bemerkenswert dabei ist, dass es ihm gelingt, die von Heidegger vorgebrachten Erläuterungen der Beziehung von Dasein und Mit-sein (teils mit Hilfe von Auslassungen aus Zitaten) völlig ins Gegenteil zu verkehren. (30f.)

Heideggers Nationalsozialismus lässt sich nach Faye allein schon dadurch belegen, dass Heidegger die Philosophie Descartes, und damit die Autonomie des Subjekts und den Begriff des Humanen, ablehne. (33) Abgesehen davon, dass Faye hier eine bestimmte Decartes-Interpretation für die einzig richtige hält und es souverän meidet, andere auch nur zu erwähnen, eliminiert er mit einem Streich Positionen wie die von Foucault, Derrida, Lyotard, Lacan, Lévinas u.a. Faye geht übrigens nicht ein auf die Gründe, die Heidegger hat, das klassische Konzept des Subjekts für falsch zu halten und statt dessen vom Dasein redet. Wer aber auf diese Gründe nicht eingeht, oder sie nicht versteht, verfehlt das Hauptanliegen von *Sein und Zeit*, den Versuch zu zeigen, dass in der Tradition das Sein für etwas Seiendes gehalten wurde. Nicht belegt wird Fayes Meinung, dass das Konzept der Eigentlichkeit in *Sein und Zeit* eine Reverenz vor der nationalsozialistischen Weltanschauung sei. Solche suggestiven Assoziationen Fayes bestimmen und entwerten sein ganzes Buch. So versucht Faye nachzuweisen, dass *Sein und Zeit* eigentlich nur eine Paraphrase von Clauß' *Nordische Seele* und von Rothackers *Geschichtsphilosophie* (1934!) ist.<sup>5</sup> Er wird über

<sup>3</sup> Die Protokolle des Seminars vom WS 1933/34 werden demnächst von A. Denker veröffentlicht. Die Leser Fayes sind bis dahin, hier, wie im Fall des Seminars vom WS 34/35, auf Fayes Auswahl angewiesen.

<sup>4</sup> Zitiert nach: Baumann, G. (1986), *Erinnerungen an Paul Celan*, Frankfurt a.M.

<sup>5</sup> Zur Begründung führt Faye an, dass *Sein und Zeit* später in demselben Verlag wie das Buch von Clauß erscheinen wird.

größere Strecken hinweg immer wieder die Strategie praktizieren, an Hand von nationalsozialistischer Propaganda, etwa Ernst Kriecks, Alfred Bäumlers und Erich Rothackers zu beweisen, dass hier Heidegger spricht. (50 ff.) In einer Hinsicht wirft Faye ein Problem auf, das noch näher zu klären ist. Er weist mit Recht darauf hin, dass nicht nur Heidegger, sondern einige andere Philosophen einen nicht biologischen, sondern geistigen Rassismus vertreten haben. Dann vertritt er die von ihm nicht belegte These, dass auch der Nationalsozialismus einen solchen geistigen Rassismus vertreten habe. Statt den Unterschied zwischen dem geistigen und dem rassischen Antisemitismus zu klären, delektiert er sich an einer weiteren wilden Spekulation, dass es kein Zufall sei, dass Heidegger und Hitler im selben Jahre geboren wurden.

In den folgenden Kapiteln über Heideggers Rektorat präsentiert Faye keine Informationen, die irgendwie über das bereits von Ott, Schneeberger und Fariás her Bekannte hinausgehen würden.

Interessant wird es erst wieder, wenn Faye zurückgreift auf die Vorlesungen aus den Jahren 1933–1935. Sein Kommentar ist so etwas wie der Vorgeschmack dessen, was uns später in den Kommentaren zu den nicht veröffentlichten Protokollen der Seminare von 1933/34 und 1934/35 erwartet.

Es kann nicht überraschen und ist auch nicht zu bestreiten, dass Heidegger im Sommersemester 1933, also kurz nachdem er zum Rektor gewählt wurde, seine Unterstützung des Nationalsozialismus nicht nur in den bekannten, skandalösen Ansprachen und amtlichen Mitteilungen zum Ausdruck brachte, sondern auch in seiner Vorlesung *Die Grundfrage der Philosophie* (Gesamtausgabe Bd. 36/37<sup>6</sup>) bekundete. Diese Äußerungen sind, obwohl sie nur ganz am Anfang und am Schluss zu verzeichnen sind, gewiss nicht als bloße Lippenbekenntnisse zu werten, müssen aber auch nicht in dem Sinne überbewertet werden, dass sie den Kern des Heideggerschen Denkens infizieren würden. Heidegger hat sich zweifellos mitreißen lassen durch die damalige Aufbruchstimmung. Mit dem ihm nicht seltenen eigenen Pathos beschwört er hier, wie auch in der Rektoratsrede, das Schicksal des deutschen Volkes, die Größe des geschichtlichen Augenblicks und erhofft er sich, dass „das deutsche Volk im Ganzen zu sich selbst kommt, d. h. seine Führung findet“ (GA 36/37, 3).

Die Frage ist allerdings, inwiefern Heideggers Verständnis des Nationalsozialismus mit der offiziellen Parteipolitik übereinstimmte. Sicher, Heidegger war ein vorbehaltloser Bewunderer Hitlers, und ist das übrigens noch lange geblieben. Es

stimmt aber nicht, wie Faye behauptet, dass Heidegger nun öfter von Rasse und Stamm redet. Man muss, wenn Heidegger von Volk redet, außerdem berücksichtigen, dass dies eine längere Tradition hat und im Kontext der deutschen Staatsbildung im 19. Jahrhundert eine zentrale Rolle spielte. Dass Heidegger das Wort „Volk“ nicht ganz in Übereinstimmung mit dem Nationalsozialismus verwendet, zeigt sich allein schon daran, dass er, in der Vorlesung vom Sommersemester 1933, vom „metaphysischen Schicksal des Deutschen Volkes“ spricht. Er kritisiert hier schon, dass manche meinen, es reiche, das Parteiabzeichen zu tragen. Darin sieht Heidegger einen Konformismus, der sich nicht vereinbaren lässt mit seinen revolutionären Ansprüchen. Er zielte auf nichts weniger als auf eine politische und zugleich philosophische Revolution, die sein Denken auf den Punkt (und an die Macht) bringen sollte. Es geht eben um das Sein, besser: um das „Wesen“, das nicht substantialistisch oder als Idee, sondern als Verb – als eine auf Dauer gestellte Revolution verstanden werden muss.<sup>7</sup> Auf dem Spiel steht eine permanente Revolution, die durch antagonistische Kräfte („Das Sein ist das Nichts“) in Gang gehalten wird.<sup>8</sup> Weiter kann man sich von der pragmatischen Politik des Nationalsozialismus kaum entfernen. Heidegger hat aber zwischen April 1933 und April 1934 gehofft, dass seine Philosophie richtungweisend für die NS-Revolution sein könnte. Das war, wie er nach dem Debakel des Rektorats feststellen musste, ein gigantisches Selbstmissverständnis. Auf einem anderen Blatt steht, dass Heidegger möglicherweise nie die Hoffnung aufgegeben hat, die Sache doch noch in seinem Vorteil beeinflussen zu können.

Heideggers Parteinahme für den Nationalsozialismus sieht Faye in dieser Vorlesung darin begründet, dass jener von der Philosophie Descartes und Aristoteles abgewichen sei. Bis auf die zwei ersten und letzten Seiten des Vorlesungsmanuskripts ist allerdings hauptsächlich von der Geschichte des Begriffs der Metaphysik die Rede. Es ist im höchsten Maße unredlich, zu behaupten, dass durch diese Stellungnahmen die ganze Vorlesung nur dem Ziel diene, Hitlerpropaganda zu betreiben.

<sup>6</sup> Im Folgenden zitiert als „GA“ mitsamt Band- und Seitenangabe. Vgl. Heidegger, M. (1975 ff.), *Gesamtausgabe*, hg. von F. W. v. Hermann, Frankfurt a.M.

<sup>7</sup> Vgl. dazu: van Reijen, W. (2009), *Heidegger*, München/Paderborn, 8.

<sup>8</sup> In diesem Punkt widersprach Heidegger Hitler, der die Revolution für beendet erklärt hatte.

Im Wintersemester 1933/34 liest Heidegger *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 36/37). Am wichtigsten ist hier nach Faye, dass Heidegger nicht länger fragt: „Was ist der Mensch?“, sondern: „Wer ist der Mensch?“ (159) Und Heidegger fasse den Menschen jetzt als ein politisches Wesen auf. Faye leitet das unter anderen daraus ab, dass Heidegger bekundet, dass dieses Politische sich im „Kampf um die große Wandlung des Daseins des Menschen“ verwirkliche und wirft ihm vor, die Gefahr eines „liberalen Nationalsozialismus“ zu beschwören (159; vgl. GA 36/37, 119). Das sei umso wichtiger, als der „liberale Nationalsozialismus und der „biologische Liberalismus“, der auf Darwin zurückgehe, für Heidegger aufs Engste zusammenhängen. Damit treffe Heidegger gleichzeitig die angelsächsische Kultur und die jüdische und begründe die Rede von Stamm, Geschlecht und Rasse.

Wenn man nun, nachdem man Fayes Zusammenfassung gelesen hat, den Text der Vorlesung zur Hand nimmt, glaubt man im falschen Film zu sein. Heideggers Vorlesung thematisiert auf etwa zweihundert Seiten, was der Titel verspricht: eine Untersuchung des Wesens der Wahrheit. Sie betrifft den Kern von Heideggers Philosophie. Er interpretiert Heraklit, Platons Höhengleichnis und dessen *Theätet*. Es geht um Sprache und Geschichte. Nichts davon wird bei Faye erwähnt. Stattdessen kapriziert er sich auf die oben angegebenen wenigen Seiten und suggeriert, Heidegger unterwerfe seine Philosophie hier vorbehaltlos der Führerideologie. Nicht zu bestreiten ist, dass Heidegger auf wenigen Seiten eine Konvergenz seines Denkens mit der nationalsozialistischen Revolution bekundet (GA 36/37, 148), nur: sie enthält ebenfalls Kritik. Und zwar gerade in der Hinsicht, in der Faye eine Identifikation feststellt. (159) Heidegger charakterisiert den real existierenden „liberalen Nationalsozialismus“ (was Faye verschweigt) aber als einen solchen, „der von Harmlosigkeit und Biederkeit und Jugendbewegtheit nur so trieft“ (GA 36/37, 119). Der „Kampf um die große Wandlung des Daseins des Menschen“ ist nicht nur Identifikation mit dem Nationalsozialismus, sondern enthält also auch Kritik am status quo und an der herrschenden Auffassung von Wahrheit. Das kann man leicht feststellen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Heidegger in dieser Vorlesung die unlösbare Einheit von Wahrheit und Unwahrheit, von einem Verbergen, das sich entbirgt, und einem Entbergen, das sich verbirgt, betont. (GA 36/37, 184f.) Damit will Heidegger die traditionelle Reduktion von Wahrheit auf Richtigkeit (die bloße Übereinstimmung von Aussage und Sachverhalt), von Sein auf Seiendes überwinden. Im Zentrum seiner Kritik

stehen das Ursache- und Folgedenken, die zweiwertige Logik und die Vorrangstellung des autonomen Subjekts. Man mag das philosophisch für Unsinn halten, aber es ist der Kern der Heideggerschen Philosophie. Es ist ein Zeichen völliger Verständnislosigkeit auf Seiten Fayes, den Gegner in dem oben aufgeführten „Kampf um die große Wandlung des Daseins des Menschen“ mit dem Asiatischen (das Faye auch noch mit dem Jüdischen gleichsetzt) zu identifizieren. Faye unterschlägt die Tatsache, dass Heidegger am 30. Januar 1933 die Vorlesung mit einer ad hoc Stellungnahme zu einem Vortrag Erwin Kolbenheyers vom Vortrag unterbrach. Kolbenheyer war ein von den Nazis hochgeschätzter Schriftsteller und Kulturfunktionär. In Freiburg hatte er einen nationalsozialistischen Biologismus vertreten. Heidegger trat dem entschieden entgegen.<sup>9</sup>

Wie Heideggers kurzes, von Kritik durchzogenes Bekenntnis zum Nationalsozialismus die umfangreichen Betrachtungen zur Wahrheit und zur Metaphysik zur Nicht-Philosophie degradieren kann, bleibt Fayes Geheimnis – Argumente dafür gibt er nicht.

Eine Täuschung des Lesers lässt sich feststellen, wenn Faye das Thema der Vorlesung des Sommersemesters 1934 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* vorstellt. Auf die Frage: wer wir sind, antwortet Heidegger grundsätzlich nicht, wie Faye unterstellt, das Volk, sondern: ein „Selbst“. Ich, Du und wir sind grundlegend „Selbst“. Das Denken des Selbst ist dabei nicht als etwas Alltägliches zu verstehen, geschweige denn als etwas Tagespolitisches, sondern als „Erweckung eines ursprünglichen Wissens“ (GA 38, 122). Auch in dieser Vorlesung thematisiert Heidegger – muss es eigens betont werden? – ausführlich philosophische Konzepte, wie Sprache und Geschichte. Wenn es um das Volk und den Staat geht, geht es immer auch um das Geistige in diesen Konzepten. Faye verzichtet übrigens auf den Hinweis, dass Heidegger für dieses Semester eine Vorlesung mit dem Titel *Der Staat und die Wissenschaft* angekündigt hatte. Der Wechsel des Themas kann wohl kaum als Zeichen der Affinität mit der politischen Realität verstanden werden. Er „übersieht“ auch, dass Heidegger Kritik am real existierenden NS-Staat übt. Es heißt: „Das Volk ist weder jene schwammige und quallige Sentimentalität, als welche es heute oft phrasenhaft herumgeboten wird, noch ist der Staat nur die heutige, gleichsam stillgelegte Organisationsform einer Gesellschaft.“ (GA 38,165)

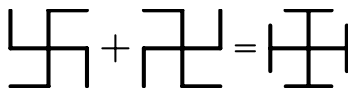
<sup>9</sup> Vgl. GA 36/37, 209–213.



Wer sich, wie Faye, entschieden hat, zu zeigen, dass Heidegger keinen Satz geschrieben habe, der nicht nationalsozialistisch gewesen wäre, muss Beweise dort suchen, wo sie nicht zu finden sind. In seiner Darstellung der Hölderlin-Vorlesung des Wintersemesters 1934/35 *Hölderlins Hymnen, Germanien' und 'Der Rhein'* (GA 39) liefert Faye dafür zwei besonders krasse Beispiele. Zunächst behauptet er, dass Heideggers Rede vom „anderen Anfang“ sich auf das Engagement des deutschen Volkes für den Nationalsozialismus beziehe. Dann wittert er hinter der Figur, mit der Heidegger einen Vers Hölderlins graphisch darstellt, zwei Hakenkreuze. Diese beiden Punkte erfordern eine kurze Erörterung.

Wenn Heidegger vom „anderen Anfang“ redet, bezieht er sich auf einen notwendigen Neuanfang im Denken. Nach ihm haben Heraklit und Parmenides den „ersten Anfang“ mit der Philosophie gemacht, indem sie, als erste, das Sein erfahren haben. Sie hätten aber das Sein nicht gedacht, weil sie sich von der Entdeckung der Anwendbarkeit des Denkens vom Denken des Seins durch ein Denken des Seienden ablenken ließen. Sein wurde nun als etwas Seiendes (miss-)verstanden. Die damit verknüpfte Trennung von Subjekt und Objekt und die Ausrichtung des Denkens auf Ergebnisse und Effizienz führten dazu, dass sie nicht beim Anfang bleiben konnten, sondern sich davon und vom Sein entfernten. Der verhängnisvolle „Fortschritt“ setzt ein. Heidegger konstatiert, dass diese Fehlentwicklung durch die Jahrhunderte hindurch verborgen blieb. Es war ihm, wie er meint, vorbehalten, diesen Irrtum als Geschichte der Metaphysik aufzudecken und einen Neuanfang zu wagen. Dieser Neuanfang kann natürlich nicht darin bestehen, den verfehlten ersten Anfang zu wiederholen. Es muss ein „anderer Anfang“ gemacht werden. Dieser „andere Anfang“ heißt, dass wir nicht „fortschreiten“ und eingreifen, sondern bei ihm, also „anfänglich“, bleiben. Das hat alles zu tun mit dem, was Heidegger später als „Gelassenheit“ bezeichnet. Darin ein Plädoyer für den parteioffiziellen Nationalsozialismus zu sehen, ist widersinnig.

Für die Erläuterung dessen, was Heidegger als „das Wesen des Reinentstehens“<sup>10</sup> versteht, benutzt er eine graphische Darstellung. Faye greift diese Darstellung, wie sie von Wilfried Daim rekonstruiert wurde, auf (180):



Könnte man bei Fayes Erklärung des „anderen Anfangs“ noch die Möglichkeit des Unverständnis-

ses gelten lassen – mit der Rückführung des inkriminierten Schemas auf zwei Hakenkreuze zeigt Faye eine kaum zu überbietende Verleumdungsabsicht. Das gilt umso mehr als Faye auch noch behauptet, dass das aus Heideggers Spätphilosophie bekannte „Geviert“ (Göttliche und Sterbliche, Himmel und Erde) ebenfalls die „Übersetzung“ des Hakenkreuzes in Philosophie sei.

Nun könnte man meinen, dass Faye konsequent vorgeht. War es nicht so, dass die Nazis Hölderlin als den Fahnenträger des „Deutschen“ – also des Nationalsozialistischen betrachteten? Und spricht aus der Wahl eines Gedichts Hölderlins als Thema für eine Vorlesung dann nicht eine große Affinität mit dem nationalsozialistischen Gedankengut? Und wird das nicht dadurch bestätigt, dass Heidegger erklärt, dass das Vaterland „das Seyn selbst ist“ (GA 39, 121)?

Zunächst muss hier festgestellt werden, dass Heidegger vom „Seyn“ und nicht von „Seiendem“ redet. Das „Seyn“ gehört zum „anderen Anfang“ und ist weder identisch mit dem faktisch existierenden Politischen, noch, wie Faye meint, eine Alternative dazu – es ist „Politik“. (GA 39, 214) Wichtiger ist aber, dass Hölderlin, wenn er von Deutschland spricht wie es idealiter ist, von einem „geheimen Deutschland“ redet. Eine Bezeichnung, die später von George und Graf Stauffenberg übernommen wurde.<sup>11</sup> Auf diese Rede vom „geheimen Deutschland“, das etwas „Geistiges“ sei, weist Faye ausdrücklich hin. (170) Dass er das erwähnt, aber nicht verstanden hat, ist eine Möglichkeit, die andere ist, dass er vorsätzlich den Unterschied zwischen dem Deutschland der NS-Parteidoktrin (dem Seienden) und dem „geheimen Deutschland“ (dem Seyn, das sich entbirgt, indem es sich verbirgt und umgekehrt) mutwillig unterschlägt und damit Heideggers Kritik an „fortschrittlichen“, „modernen“ und Erkenntnis instrumentalisierenden Tendenzen in der Partei verschweigt.

Kurz: Die These, dass Heidegger mit der Wahl Hölderlins für diese Vorlesung und mit der Vorlesung als solcher das „vielleicht radikalste Zeugnis seiner Nazizugehörigkeit“ vorgelegt habe, ist schlicht Unsinn. (170) Es war vielmehr umgekehrt so, dass Heidegger, wie ich andernorts dargelegt habe, den Nazis die Deutungshoheit über Hölderlin strittig machen wollte.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Hölderlins Hymne *Der Rhein*, Strophe IV, zitiert nach GA 39, 239.

<sup>11</sup> Siehe Morat, D. (2007), *Von der Tat zur Gelassenheit*, Göttingen, 186 ff.

<sup>12</sup> Vgl. van Reijen (2009), *Heidegger*, München/Paderborn.

Das Seminar des Wintersemesters 1933/34 *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* ist nun ein Text, der nach Faye alle anderen überbietet. Bislang musste er damit rechnen, dass der eine oder andere Leser Fayes Interpretation an Hand eigener Lektüre der Vorlesungen überprüfen würde. Ernsthaft damit gerechnet hat er, wie das Vorhergehende zeigt, allerdings nicht. Diesmal glaubt er von dieser lästigen Rücksichtnahme ganz befreit zu sein. Die Protokolle der Seminarsitzungen sind nicht veröffentlicht und in Marbach nicht zugänglich. Sie würden, wie Faye irrtümlich meint, auch nicht in absehbarer Zeit gedruckt. Alle Voraussetzungen für ein entspanntes Auspielen von Herrschaftswissen scheinen also gegeben. Das gilt übrigens auch für die, hier später zu behandelnden, Protokolle des Seminars aus dem Wintersemester 1934/35, „Hegel über den Staat“.<sup>13</sup> Die lückenhaften und nicht autorisierten Protokolle bilden also weder eine Grundlage für eine Anklage, noch für eine Verteidigung Heideggers. Man kann höchstens eine (Nicht-)Übereinstimmung von bestimmten Äußerungen mit der inneren Logik des Heideggerischen Denkens nachweisen.

Fayes Probleme mit einem genauen Verständnis der Texte Heideggers zeigen sich schon bei der Übersetzung des Semintitels. Es heißt bei Heidegger: „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“. Faye übersetzt: „Sur l'essence et les concepts de nature, d'histoire et d'État“ (187). Man könnte die Übersetzung von „der Begriff“ in „les concepts“ für eine Nachlässigkeit halten, und vielleicht ist sie das auch, aber sie zeigt, dass Faye die Bedeutung des deutschen Singulars nicht verstanden hat. Es geht Heidegger zum einen darum, die Einheit der drei Elemente, Natur, Geschichte und Staat herauszuarbeiten, und zum anderen darum, den Unterschied von „Begriff“ (also vom Begriff als solchem) und Wesen (nicht als Substantiv oder Idee, sondern als Ab- und Anwesen, als Verbergen und Entbergen) aufzuzeigen.

Was nun Heideggers Identifikation mit dem Nationalsozialismus und dem Führer in diesem Seminar anlangt, ist nicht zu bestreiten, dass Heidegger einige Thesen verteidigt, die durchaus als nationalsozialistisch gewertet werden können. Das gilt auch und stärker für viele Reden und sonstige Verlautbarungen, die zwischen April 1933 und April 1934 bei Schneeberger und Ott belegt sind. Und mit Recht führt Faye (wenn auch nicht überraschend) an, dass Heidegger gegen die Republik von Weimar, gegen Liberalismus und gegen Demokratie überhaupt war und den Dezisionismus verteidigte. Faye gibt allerdings auch zu, dass einige Äußerungen Heideggers ambig sind. (223) Heidegger

spricht einige Male von der Einheit von Rasse, Blut und Stamm. Das heißt, auch dann, wenn nicht ganz deutlich ist, was Heidegger mit diesen Begriffen verband, dass er, wie es sich auch an anderen Stellen belegen lässt, eine gewisse Sympathie für Ursprungsmythen hatte. Man kann und soll es auch deutlicher sagen: universalistisch konzipierte Menschenrechte und Demokratie findet man in seinem Denken nicht – so wenig wie eine Ethik. Auch Heideggers Überhöhung des Führers (Faye spricht von „sacralisation“ (200)) ist im Zusammenhang mit jener Passage aus seiner Hölderlin-Vorlesung aus der Vorlesung des WS 1934/35, in der es eine erratische Stelle über den Führer und die Halbgötter gibt, zu sehen. (GA 39, 210) Diesen Fragen kann ich hier nicht im Einzelnen nachgehen. Ich kann nur darauf hinweisen, dass Heidegger immer wieder betont, dass sein Denken jenseits der praktischen und logischen Gegensätze und Widersprüche stattfindet. Faye höhlt – selbst dann, wenn man ihm konzidiert, Heidegger mit Recht in dieser Zeit auf fragwürdige Aussagen festgelegt zu haben, seine Glaubwürdigkeit aus. So z. B., wenn er sagt, dass Heidegger gegen Ende der 5. Sitzung dafür plädiert, dass der Staat „primitiv“ in seinem Wesen gefasst werden sollte (190) – bei Heidegger ist die Rede von „primär“.

Schwer zu verstehen ist auch, dass Heidegger seine Nazigesinnung hinter dem Wort „Wesen“ versteckt haben sollte. (199) Dass Faye Heideggers zentrales Anliegen auch sonst verfehlt, zeigt sich auch hier wieder massiv, wenn er behauptet, „dass Heidegger das, was das Herzstück seiner Doktrin ist, die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem, mobilisiert um die Vorstellung Hitlers von der Beziehung zwischen dem Staat, dem Führer und dem Volk zu untermauern“ (216). Wenn es irgendetwas gibt, das nicht instrumentalisiert werden kann, ist es die ontologische Differenz, weil sie Heideggers Versuch der Überwindung der überkommenen Trennung von Subjekt und Objekt, von Denken und Gegenstand ist. Dass Identität zur Differenz wird und umgekehrt, heißt, dass für Heidegger ein „ist“ immer, im Sinne einer permanenten Revolution, als ein „wird“ (also dynamisch als „Wesen“) verstanden werden muss. Nach dem Fehlschlag des Rektorats hat er eingesehen, dass sein Denken mit der Parteipolitik nichts zu tun haben konnte. Das musste sich allein schon daraus ergeben, dass Hitler erklärt hatte, dass die Revolu-

<sup>13</sup> Das Seminar aus dem WS 1933/34 erscheint in einem noch nicht bestimmtem Band der GA, das des WS 1934/35 in Bd. 86.

tion abgeschlossen sei. Die zentrale Einsicht, dass sein Denken nicht nur die Tradition revolutioniere, sondern auch sich selber – und das in Permanenz –, verbat es ihm, sein Engagement für die *Bewegung* des Nationalsozialismus zu widerrufen – er hätte damit auch den revolutionären Impuls seines Denkens verraten.

Nach langen Exkursen über Bäumler, Carl Schmitt, Erik Wolf und Alfred Rosenberg, die zu Fays Hauptthese nicht viel beitragen, kommen wir dann sozusagen zum zweiten Hauptgericht: das Seminar des Wintersemesters 1934/35 *Hegel. Über den Staat*.

Von diesem Seminar existiert eine Nachschrift von Wilhelm Halbwachs, auf die sich Faye stützt.<sup>14</sup> Trotz aller Bedenken gegen mögliche Verwendbarkeit dieses Protokolls vertritt Faye die These, dass Heidegger ausschließlich nationalsozialistische Ideen propagiert und den Führer verteidigt. Er gibt dabei immerhin zu, dass er nicht die ganze Nachschrift heranziehen wird. Nun, das ist untertrieben; er lässt die ersten 70 von 82 Seiten völlig außer Betracht. Es ist aber so, dass Heidegger hier seine Interpretation der Hegelschen Rechtsphilosophie vorträgt. Man mag diese Interpretation für richtig oder falsch halten, sie ist sachlich ausgerichtet. Das wird man auch dann konzedieren, wenn man zugleich festhält, dass Heidegger Hegel, wie auch sonst die von ihm interpretierten Vorgänger, vor der Folie seines eigenen Denkens versteht. Von einer in dieser Hinsicht berechtigten kritischen Betrachtung ist Fays Text meilenweit entfernt. Schon die „Zusammenfassung“, die er seiner Erörterung voranstellt, lässt keinen Zweifel daran, dass er von Anfang an vor hat, das Protokoll dafür zu verwenden, seine Vorurteile zu bestätigen. Er meint feststellen zu können, dass die ersten drei Sitzungen ein „débâcle“ gewesen wären (Heidegger als didaktisch scheiternder Professor), dass er antisemitische Wertungen verbreitet habe, indem er die Textausgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie von Richard Kröner (sic!)<sup>15</sup> kritisiert hätte, dass er Hegel mit dem Nationalsozialismus assoziiert habe, dass er die Rechtsphilosophie Hegels dazu missbraucht habe, die Konzepte von Verfassung und Staat totalitär und völkisch zu interpretieren. (341) Auf derselben Ebene ist der Vorwurf angesiedelt, Heidegger habe die Teilnehmer des Seminars „sélectionné“. Faye setzt dieses Wort im französischen Original in Anführungsstrichen. Der Leser versteht: Heidegger verfährt in der Universität wie die SS an der Rampe in Auschwitz.

Außerdem lässt Faye sich dazu verleiten, eine Parallele zwischen Hegels Entscheidung von Heidelberg nach Berlin zu gehen, mit der er politische

Absichten verband, und Heideggers Rufe nach Berlin und München zu ziehen. Nur: Heidegger entschied sich eben, „in der Provinz zu bleiben“<sup>16</sup>.

Fays schwere Vorwürfe lassen sich am Text des Protokolls nicht belegen. Sie gehen zum Teil zurück auf mangelnde Kenntnis der Heideggerschen Terminologie. Faye weiß offenkundig nicht, dass „Vollendung“ bei Heidegger nicht nur Ende, sondern auch Überwindung, bzw. Verwindung bedeutet. (348) Er jongliert mit der „homophonie“ von „Widerruf“ und „Wiederkehr“. (416) Es bleibt sein Geheimnis, wie er die These begründen könnte, dass Heidegger die Ewigkeit des Führerstaates behauptet hätte. (349)

Auch Wunschdenken ist Faye nicht fremd. Heideggers Werk sei, so behauptet er, 1945 mit der Niederlage des Dritten Reiches zu Ende gewesen, denn dieses sei die Triebfeder seines Denkens gewesen. Heidegger habe allerdings versucht, es „in die Zukunft zu projektieren und die Prinzipien des Nazismus erneut in das Denken ein zu pflanzen“ (360).

Zu Begründung dieser Heidegger untergeschobenen Absicht wendet sich Faye den Schriften nach 1945 zu. Zunächst der *Einführung in die Metaphysik*, jener Vorlesung, die Heidegger im Sommersemester 1935 abhielt, aber erst 1953 veröffentlichte. Das Buch löste verständlicherweise erhebliche Irritationen aus, denn es war darin die Rede von der „inneren Wahrheit und Größe“ der nationalsozialistischen Bewegung. Das vollständige Zitat lautet: „Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen Trüben Gewässern der ‚Werte‘ und der ‚Ganzheiten‘.“<sup>17</sup> Man kann den Satz, wie Faye, als Verherrlichung des Nationalsozialismus lesen. Skepsis ist aber ebenfalls angesagt,

<sup>14</sup> Es existiert außerdem eine Nachschrift von Siegfried Bröse.

<sup>15</sup> Auch sonst geht Faye locker mit Namen um. So schreibt er beharrlich „Gerhardt Krüger“ statt „Gerhard Krüger“.

<sup>16</sup> Heidegger, M. (1934), „Warum bleiben wir in der Provinz?“ In: Schneeberger, G. (1962), *Nachlese zu Heidegger*, 216.

<sup>17</sup> Heidegger (1953), *Einführung in die Metaphysik* (= GA 40), Tübingen, 152. Rainer Marten hat 1988 berichtet, dass Heidegger diesen Satz, der nicht in der ursprünglichen Fassung der Vorlesung vorkam, bei der Neuveröffentlichung eingefügt hat.

denn Heidegger redet von dem, „was herumgeboten wird“. Hinter diesem Vordergründigen, hinter der offiziellen, von der Partei und in der Öffentlichkeit „herumgebotenen“ Philosophie des Nationalsozialismus und der nach Heidegger erstarrten Ideologie des Nationalsozialismus, verbirgt sich etwas anderes: die „wahre“ und permanente revolutionäre Bewegung, die über eine Dynamik verfügte, der die Partei nicht gewachsen war. Das zeigt sich im zweiten Teil des Satzes. Die Kritik Heideggers an der Partei zeigt sich darin, dass er feststellt, dass die Partei sich der wahren Herausforderung, nämlich der Kritik und Einschränkung der sich selbstständigenden Technik, die alles in ein instrumentalisiertes Denken und Zweck-Mittel-bestimmtes Handeln hineinreißt, entzieht. Natürlich ist es höchst problematisch, ob die „Bewegung“ der geeignete Kandidat für die Lösung dieses Problems (wenn es denn eines ist) gewesen wäre, aber es dürfte auch klar sein, dass Heidegger sich von dem „herumgebotenen“ Nationalsozialismus distanzieret. Abwegig ist es aber auf jeden Fall, wenn Faye Heideggers Konzepte der „Kehre“ und des „anderen Anfangs“ ebenfalls als Huldigung Hitlers und des Nationalsozialismus wertet. Sie sind vor dem Hintergrund der Kritik am „Ge-stell“, der oben erwähnten Instrumentalisierung, als revolutionäre „andere“ Weisen des Denkens zu verstehen. Mit der Feststellung, dass Faye eine äußerst verkürzte Interpretation der Heideggerschen Kritik an der Technik (und der Moderne) anbietet erledigt sich der Nachweis der Unrichtigkeit vieler seiner Einwürfe gegen Heideggers Denken, das „pervers“, „obsessiv“, vor allem aber nicht in „Übereinstimmung mit Descartes und Aristoteles“ sei, usw. usw. (407, passim) Faye beschuldigt Heidegger auch, den Holocaust geleugnet zu haben. Er begründet das damit, dass Heidegger verneint habe, dass dort gestorben würde. Tatsächlich aber ist es so, dass für Heidegger der Mord im KZ mit dem philosophisch verstandenen „Sein-zum-Tode“ nichts zu tun hatte. Heidegger hat nie verneint, dass Juden massenhaft ermordet wurden.

Zu guter Letzt behauptet Faye dann noch, dass die *Beiträge zur Philosophie und Besinnung* (die zwischen 1936 und 1939 verfasst wurden) die permanente Obsession Heideggers, das Wesen des Menschen als „hitlerien“, völkisch und im Sinne der rassistischen Diskriminierung und Selektion zu verstehen, belegen. Infolgedessen handle es sich auch bei diesen Werken um übelste nationalsozialistische Propaganda. Noch abgesehen davon, dass beide Fragmentsammlungen nicht immer, um es vorsichtig zu sagen, leicht zu verstehen und für Propagandazwecke denkbar ungeeignet sind,

müsste Faye erklären, warum Heidegger sie dann erst nach 1958 veröffentlicht hat, während er doch so sehr darauf bedacht gewesen sei, sein Engagement für den NS-Staat unter Beweis zu stellen. Beide esoterischen Texte dokumentieren, dass Heideggers Denken auf gar keine Weise anwendbar im gängigen Sinne ist. Man fragt sich im Übrigen, warum Faye, wenn denn Heideggers Philosophie so radikal nationalsozialistisch gewesen ist, nicht erklärt, warum diese denn nicht von der Partei in den Rang der offiziellen Parteidoktrin erhoben wurde.

In der Zusammenfassung wiederholt Faye noch mal seine Forderung, die Bücher Heideggers aus den philosophischen Seminarbibliotheken zu entfernen und den Unterricht der Philosophie Heideggers zu verbieten. Einen Flirt mit nationalsozialistischen Symbolen hält Faye für unbedenklich. Der Stempel des Philosophischen Seminars der Universität Freiburg i.Br. aus den dreißiger Jahren, komplett mit Reichsadler und Hakenkreuz, zierte die Vorderseite des Buches. Nun ja, mag Faye gedacht haben: „Wenn es der Vermarktung meines Buches dient ...“

Willem van Reijen (Freiburg)  
willem.vanreijen@phil.uu.nl

Günter Figal (Hg.), *Ernst Jünger/Martin Heidegger. Briefe 1949–1975*, Stuttgart/Frankfurt a. M.: Klett-Cotta/Klostermann 2008, 318 S., ISBN 978-3-608-93641-4.

Briefwechsel können ein tief gehender Austausch von Gedanken, Meinungen, Überzeugungen oder von gemeinsam, durch gegenseitige Anregungen erkämpften und erlangten Einsichten sein – man denke an das hierbei schon geradezu klassisch gewordene Beispiel von Friedrich Schiller und Johann Wolfgang Goethe oder auch an die Korrespondenz zwischen Richard Strauss und Hugo von Hofmannsthal. Briefwechsel können, wenn auch unter Umständen nur partiell für eine bestimmte geistesgeschichtliche Strömung relevant, einen mehr oder weniger umfangreichen Einblick in die Lebensumstände ganzer Epochen geben und sich auf diese Weise als historische Dokumente ganz eigener Art erweisen – zu nennen wäre hier beispielsweise das überaus umfangreiche Korrespondenzmaterial Friedrich Heinrich Jacobis. Und Briefwechsel können ein kultivierter, aber banaler Austausch von Geburtstagsgrüßen und Höflichkeitsbekundungen sein und primär dem Zweck von Publikationsversendungen oder -ankündigungen und Terminvereinbarungen dienen. Auch in diesem letztgenannten Fall, wie er mit den Briefen,

die zwischen Ernst Jünger und Martin Heidegger<sup>1</sup> gewechselt wurden, vorliegt, ist der primär auf Praktisches abzielende und im Charakter fast Telefongesprächen ähnelnde Dialog vor allem für die Schreiber keineswegs wertlos, aber für den späteren Leser, der sich tieferschürfende, ergiebige und informative Einblicke in die Persönlichkeiten der Korrespondenten, in Gedankenwelten und Ideenspiele erhoffen mag, ein wenig blaß, enttäuschend und in seiner weit gehenden Oberflächlichkeit schnell uninteressant.

Was dennoch Freude an der Lektüre des vorliegenden Bandes bringt, liegt daher weniger an den meisten Inhalten des Briefwechsels selbst – obwohl hier natürlich auch Ausnahmen zu verzeichnen sind –, sondern vielmehr an der ansprechenden und geschickt arrangierenden Art, mit der dem Leser eine umfängliche und abwechslungsreiche Materialsammlung zu diesen beiden gewiss nicht unumstrittenen, aber dennoch unbestreitbar bedeutsamen und zudem wirkmächtigen Denkern des 20. Jahrhunderts präsentiert wird. So bietet der Band neben der Korrespondenz aus den Jahren 1949 bis 1975 mit insgesamt 76 Schriftstücken zwei jeweils dem anderen gewidmete Festschriftenbeiträge Jüngers und Heideggers sowie einen weiteren Text Jüngers zu Heideggers 80. Geburtstag – es handelt sich um „Über die Linie“, einen Beitrag der Festschrift zu Heideggers 60. Geburtstag (heute: *Sämtliche Werke*, Band 7, 237–280), „Zur Seinsfrage“, einen hierauf direkt antwortenden Beitrag der Festschrift zu Jüngers 60. Geburtstag (heute: *Gesamtausgabe*, Band 9, 385–426) und Jüngers „Federbälle“ (heute: *Sämtliche Werke*, Band 12, 334–374). Außerdem enthält der dritte Teil des Bandes – nach dem Briefwechsel und den ihn ergänzenden kleineren Schriften – umfängliche Anmerkungen, die die Lektüre entweder erleichtern oder sogar bereichern. So sind Angaben zu den im Briefwechsel erwähnten Personen, Schriften, Büchern, Texten oder Vorträgen und zu relevanten Daten und Ereignissen enthalten; es finden sich Beschreibungen beigegebener Objekte wie Postkarten oder Typoskripte. Und es findet sich – und dies macht die Anmerkungen auch für sich lesenswert – bei den Erläuterungen einzelner Briefpassagen oder bestimmter Phrasen dazugehöriges weiterführendes bzw. erhellendes Material, nämlich zum Beispiel Briefe Dritter, die angesprochene und zwischen den Schreibern erörterte Zusammenhänge manchmal erst ganz verständlich machen (246–249 oder 286–289), ein ausgetauschter Zeitungsartikel (271) oder eine kleinere Veröffentlichung zu Heideggers Philosophie aus einer Lübecker Schulzeitung (279–285). Schließlich bietet der

Band außer dem knappen, aber doch gehaltvollen Nachwort des Herausgebers (301–306), das über das Verhältnis und die gegenseitige Einschätzung oder Beeinflussung Heideggers und Jüngers und ihre Begegnungen berichtet sowie über den Briefwechsel selbst, den Umgang mit ihm in orthographischer Hinsicht (es handelt sich ja nicht um eine historisch-kritische Ausgabe) und über den Aufbau des Bandes informiert, ein Titelverzeichnis der erwähnten Texte, Bücher und Schriften (307–310), ein Siglenverzeichnis der Werkausgaben der beiden Briefautoren, soweit die Bände hier relevant sind (311–312), ein Personenregister (313–315) und Bildnachweise (316–317).

Worum geht es nun eigentlich im Briefwechsel zwischen Jünger und Heidegger? – Eine chronologische Betrachtung oder Auflistung bietet hier wohl den besten Überblick: 1949 beginnt der briefliche Kontakt mit dem Austausch über die Möglichkeit der Mitarbeit an einer Zeitschrift des Verlegers Ernst Klett, die dann doch nicht zustande kam; dem vorausgegangen war eine intensive Lektüre von Jüngers Essay *Der Arbeiter* durch Heidegger seit seinem Erscheinen 1932 sowie eine erste persönliche Begegnung im Jahr 1948. Ende 1950 dankt Heidegger recht ausführlich für Jüngers mittlerweile erschienenen Festschriftenbeitrag „Über die Linie“, den dieser bereits zu Jahresanfang angekündigt hatte. Die Jahre 1951 bis 1953 sind korrespondenzmäßig von der Planung und Umsetzung mehrerer persönlicher Treffen geprägt, wobei Heidegger ebenfalls den Wunsch nach einem Dreiergespräch mit Jünger und Werner Heisenberg äußert, das dann im Rahmen der Vortragsreihe „Die Künste im technischen Zeitalter“ auch tatsächlich stattgefunden hat. Nachdem Heidegger 1955 seinen später separat erscheinenden Beitrag „Zur Seinsfrage“ für die Festschrift Jüngers verfasst hat, findet um den Jahreswechsel 1955/56 ein reger Austausch über einen Satz von Antoine Comte de Rivarol statt, der bemerkenswerte Bezüge zwischen der Zeit und dem Sein herstellt (29–34); verschiedene Übersetzungs-, Verständnis- und Deutungs-

<sup>1</sup> Der vorliegende Band stellt einen Teil einer ganzen Briefwechselreihe dar, die Ernst Jünger gewidmet ist; so sind bei Klett-Cotta inzwischen außerdem die Briefwechsel zwischen Jünger und Stefan Andres, Gottfried Benn, Friedrich Hielscher, Gerhard Nebel, Rudolf Schlichter und Carl Schmitt erschienen. Bei Klostermann sind außerdem weitere Briefwechsel Heideggers publiziert worden, so diejenigen mit Hannah Arendt, Rudolf Bultmann, Eugen Fink, Karl Jaspers und Heinrich Rickert.



möglichkeiten werden angesprochen, und Heidegger interpretiert Rivarols Aussage strikt im Licht seines eigenen Seinsdenkens. Im November 1957 konstatiert auffälligerweise Jünger eine von der Philosophie verlassene Zeit, in welcher politische Wertungen und Angst vorherrschen – dies kreuzt sich mit einem Themenkreis, wie er in den Festschriftenbeiträgen ebenfalls prominent ist. Die Jahre 1959 und 1960 sind dann wieder vornehmlich praktischen Fragen gewidmet; so wird ein gemeinsamer Paris-Aufenthalt erwogen, der sich gleichwohl wegen zeitraubender Vortragsvorbereitungen Heideggers nicht realisieren lässt, und es geht um die eventuelle Mitarbeit Heideggers an der von Jünger gemeinsam mit Mircea Eliade herausgegebenen Zeitschrift *Antaios*, deren Ziel, wie Jünger es ausdrückt, eher „in einer neuen Optik als in neuen Wahrheiten“ (43) besteht. In den Jahren 1962 bis 1965 dominiert der Austausch von Glückwünschen zu verschiedenen Ereignissen, aber auch die geplante Heidegger-Gesamtausgabe wird gelegentlich thematisiert. Sprachphilosophische Überlegungen sowie die Erkenntnis der Notwendigkeit von Dichtung angesichts einer bloß noch linguistischen, nahezu technischen Sprachauffassung prägen die Korrespondenz des Jahres 1966, in dem Jünger außerdem erfolglos versucht, den Kontakt zwischen Heidegger und einem seiner französischen Anhänger, Jean Reboul, zu stiften. Heideggers *Wegmarken* bieten Jünger im Jahr 1967 den Anlass, einige Reflexionen über die Geschichte und die Möglichkeit ihrer Prognostizierbarkeit anzustellen; durch die historischen Fakten und Gedanken sieht er die Konzeption von Karl Marx widerlegt. Heidegger reagiert auf Jüngers in diesem Zusammenhang zum Ausdruck gebrachte positive Aufnahme seiner Ausführungen zur so genannten Lichtung des Seins (62–64) durch die neuerliche Zusendung eines Vortrags („Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“). 1968 versucht Jünger nochmals, Heideggers Interesse an der Rezeption seiner Philosophie in Frankreich zu wecken; so findet ein kurzer, aber von Heideggers Seite mit einer negativen Stellungnahme endender Austausch über Jean-Michel Palmiers *Les écrits politiques de Heidegger* statt. Die folgenden Jahre bis zu Heideggers Tod im Jahr 1976 sind dann mit wenigen Ausnahmen vom gegenseitigen Zusenden von Texten (etwa „Federbälle“, „Die Kunst und der Raum“, „Ad hoc“, „Phänomenologie und Theologie“ oder „Die Zwille“) sowie von Geburtstagsgrüßen bestimmt, was nur selten Raum für Inhaltliches lässt. Gelegentlich geht es um die Frage, wie mit öffentlichen Ehrungen umzugehen sei – eine Thematik, die beide Briefpartner betrifft und die

von beiden als unangenehm empfunden wird: „Wenn man erst auf den Hund gekommen ist, kommt man auch auf die Briefmarken“ (85), so Jünger recht pointiert. Der letzte Text, den Heidegger an Jünger sendet ist „Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens“, für den Jünger sich Anfang Mai 1975 in seinem letzten Brief an Heidegger noch bedankt. Den Abschluss des ersten Teils des vorliegenden Bandes bildet ein kurzer Briefwechsel zwischen Jünger und Elfride Heidegger, die nach dem Tod ihres Mannes eine Kopie der von Heidegger selbst geschriebenen Auswahl von Hölderlin-Passagen, die an seinem Grab gesprochen werden sollten, an Jünger versandte (eine Kopie des Blattes ist dem Band ebenso beigegeben wie diejenige eines Fotos seines Alterssitzes, das Heidegger wenige Monate zuvor im August 1974 an Jünger geschickt hatte). – Abgerundet wird der Briefteil durch einige Schreiben Hermann Heideggers, der sich bei seiner Sammlung des Textmaterials zur Gesamtausgabe seines Vaters zum Zweck der Einsichtnahme in das letzte handschriftliche Manuskript, das Heidegger an Jünger gesandt hatte, an letzteren wendet.

Im Anschluss an den Briefwechsel (9–95) bringt der vorliegende Band, wie bereits gesagt, drei denselben ergänzende und gewissermaßen miteinander kommunizierende Texte, die das Verhältnis Heideggers und Jüngers auch inhaltlich greifbarer werden lassen, da die Autoren hier in einen Dialog eintreten, wie er innerhalb ihrer Briefe bedauerlicherweise keinen oder doch nur einen sehr geringen Raum gefunden hat. Im letzten dieser Texte aus dem Jahr 1969, der mit „Federbälle“ (197–241) überschrieben ist, worin der gewissermaßen hüpfende, leichte und sammelnde Charakter dieser kleinen Schrift gut angedeutet wird, stellt Jünger einige – Heidegger, wie seine briefliche Reaktion darauf beweist, durchaus amüsierende wie auch interessierende – sprachliche Beobachtungen zu den unterschiedlichsten Begriffen (von der ‚Laune‘ bis zum ‚Zucker‘), zu einzelnen Phrasen oder Formulierungen und besonders zu regionalen, vor allem schwäbischen, Eigentümlichkeiten an. In direktem Bezug zueinander stehen demgegenüber Jüngers „Über die Linie“ aus dem Jahr 1950 (103–149) und Heideggers „Zur Seinsfrage“ aus dem Jahr 1955 (150–196); denn sie widmen sich beide der Frage nach dem Wesen, nach der Entstehung und nach der möglichen Überwindung des abendländischen Nihilismus.

Jünger versucht eine Beschreibung der Charakteristika dieser Geisteshaltung, indem er sie auf der einen Seite von ihr scheinbar verwandten Bereichen wie dem Kranken, dem Bösen und dem Chao-

tischen abgrenzt, um sie auf der anderen Seite als universale Reduktion auszuweisen, die vom Raum über den Geist bis hin zu Wirtschaft und Politik schlechthin alles umgreift. Parallel zum nihilistischen Schwund auf jedwedem Gebiet ist eine zunehmende Tendenz zur Messbarkeit aller Dinge feststellbar, durch welche die Kausalität zur geradezu absoluten Grundbestimmung gemacht wird. Nach Jüngers Überzeugung hat der Nihilismus allerdings inzwischen seinen höchsten Grad und seine größte Ausdehnung erreicht, d. h., er hat den Nullpunkt, wie er es nennt, passiert und die Linie überschritten, so dass wieder Grund zur Hoffnung besteht – eine Hoffnung, die Jünger mit dem „Weltstaat“, auf den seiner Meinung nach alles hindeutet, verbindet (129). Es muss demzufolge eine ganz neue Welt bzw. ein ganz neues Koordinatensystem entstehen, das sich nach dem Überschreiten des Nullpunkts zwangsläufig aufbauen wird. Um dem Nihilismus erfolgreich zu begegnen, bedarf es der Organisation wie auch der Aktivitäten der Wissenschaften, mittels derer es zu einer „Ordnung durch Wissen und Wissenschaft“ (140) kommen kann. Damit bei einer derartigen Ordnung, die zur Verhinderung des Chaos unumgänglich ist, die Freiheit nicht verloren geht, obwohl sie vermutlich Einschränkungen unterworfen sein wird, bedarf es bestimmter Grundmächte als eines Gegenpols; es sind dies, durchaus in romantischer Tradition, die Furchtlosigkeit auch angesichts des Todes, der Eros, die Kunst als Erlösungsmacht und das Denken. Und diese Grundmächte, mittels derer die wahre Überwindung des Nihilismus allein erfolgreich sein kann, sind stets Herausforderung für das Individuum – denn erst mit dem Sieg des Einzelnen „verändert sich die Welt“ (148).

In direkter Bezugnahme auf „Über die Linie“ schreibt Heidegger „Zur Seinsfrage“. (Schön und praktisch wären hier im Hinblick auf Heideggers Zitate Angaben zu den Seitenzahlen des Jünger-Textes im vorliegenden Band gewesen). Anders als Jünger will Heidegger nicht über die Linie hinausgehen, nicht das Jenseits der Linie, also die Perspektive der nihilistischen und irgendwann post-nihilistischen Zeit denken. Stattdessen versucht er, von der Linie selbst zu handeln – das „trans lineam“ wird durch ein „de linea“ (151–152) ersetzt. Die „Zone des sich vollendenden Nihilismus“ (151) bzw. das Wesen des Nihilismus ist das, was eigens erforscht und das heißt bei Heidegger immer auch phänomenologisch durchdrungen werden soll. Denn bedingungslos gilt: Nur dann, wenn eine derartige Wesenserkenntnis in Bezug auf den Nihilismus tatsächlich gewonnen ist, kann diese problematische Geisteshaltung, die über die bloßen

Verrichtungen des Geistes allerdings weit hinausgeht und einen allumfassenden, weltumspannenden Charakter erreicht hat, überwunden werden, wozu es, wie Heidegger in Anknüpfung an die prägnante Ausdrucksweise Jüngers fordert, eines wahrhaft planetarischen Denkens bedarf, das über den bloßen Gegensatz von Rationalität und Irrationalität hinausgeht. Soll das Wesen des Nihilismus erkannt werden, dann bedarf es – und bei einiger Kenntnis des Heideggerschen Ansatzes ist dies geradezu selbstverständlich zu vermuten – der Besinnung auf das Sein und mit ihr auf die Differenz von Sein und Seiendem sowie auf den Menschen, der als Dasein für die „Sicherung des Seienden in seinem Sein“ (163) verantwortlich ist. Für Heidegger ist der Zusammenhang zwischen eidetischer Forschung und Seinsfrage hier ein unmittelbarer und offensichtlich auch ein nicht weiter zu begründender, denn er begnügt sich hier mit lapidaren Feststellungen, die allesamt vom Faktum dieser Beziehung ausgehen, wenn er etwa schreibt, dass das Wesen des Nihilismus nur dann erfasst werden kann, wenn „wir zuvor den Weg einschlagen, der in eine Erörterung des Wesens des Seins führt. [...] Allein die Frage nach dem Wesen des Seins stirbt ab, wenn sie die Sprache der Metaphysik nicht aufgibt, weil das metaphysische Vorstellen es verwehrt, die Frage nach dem Wesen des Seins zu denken“ (173). Phänomenologische Wesensfragen, ontologische Überlegungen mit den dazugehörigen hermeneutischen Differenzierungen, Sprachreflexionen und nicht zuletzt die Kritik an der Metaphysik, die verändert, überwunden und doch irgendwie bewahrt werden soll – das sind, wie in fast allen Texten Heideggers von seinen frühen Vorlesungen über *Sein und Zeit* bis hin beispielsweise zu den *Beiträgen zur Philosophie*, auch in „Zur Seinsfrage“, die beherrschenden Themen, bei denen es ihm weniger auf neue Inhalte und mehr auf neue Formulierungen und andere Kontextuierungen anzukommen scheint; mehr die neue Optik steht im Vordergrund und weniger die neuen Wahrheiten. Da die Metaphysik mit den Mitteln von Logik und Dialektik das Sein und das Nichts nicht begreifen kann, wie Heidegger betont, kann sie auch den Nihilismus nicht durchdringen. Nur die nachmetaphysische Philosophie ontologischer Prägung, sprich: Heideggers eigene Philosophie, vermag über das Wesen von Sein, Nichts und Nihilismus Auskunft zu erteilen – und zwar eine Auskunft, die deshalb, weil sie nicht metaphysisch ist, auch nicht auf die vererbliche „Form von Aussagesätzen“ (178) angewiesen ist. Mittels der Überwindung der traditionellen metaphysischen Ansätze in Verbindung mit der Stellung der Seinsfrage

resp. der Verwindung der Seinsvergessenheit kann zunächst das Wesen der fragwürdig-unzureichenden Metaphysik geklärt werden, was nach Heidegger wiederum den angestrebten Zugang zum Durchdringen des Nihilismus auf der einen und zum Verstehen des Seins des Seienden auf der anderen Seite zur Folge haben wird. Solange die Seinsvergessenheit herrscht, solange ist zwangsläufig auch der Nihilismus eine nicht überwundene Wirklichkeit; denn das problemreiche „Wesen des Nihilismus, der sich zuletzt in die Herrschaft des Willens zum Willen vollendet, beruht in der Seinsvergessenheit“ (192). So müssen das Sein, das Sein des Seienden und die Metaphysik wesenhaft erfasst werden, damit das Wesen des Nihilismus zugänglich werden kann, worin die unabdingbare Voraussetzung dafür liegt, dass derselbe erfolgreich und dauerhaft überwunden werden und dem geforderten planetarischen Denken Platz machen kann.

Rebecca Paimann (Bochum)

Rebecca.Paimann@ruhr-uni-bochum.de

*Celestine Chibueze Uzondy, Die Fundierung des Erkennens im ‚Verstehen‘ in Heideggers „Sein und Zeit“ und danach (= Europäische Hochschulschriften, Bd. 705), Frankfurt a. M.: Lang 2007, 304 S., ISBN 3-631-56247-0.*

Veröffentlichungen zum Werk Martin Heideggers kranken bekanntlich häufig daran, entweder übertrieben polemisch oder völlig affirmativ, oberflächlich oder in eifriger Übernahme der Heideggerschen Diktion bis an die Grenze der Unverständlichkeit akribisch zu sein. Celestine Uzondy Buch bildet hierzu eine erfrischende Ausnahme. Seine 2007 erschienene Dissertation widmet sich einem Problemfeld, das für Heideggers Abkehr vom metaphysischen Denken im Ganzen steht, nämlich seinem phänomenologisch-ontologischen Denkmodell, das sich jenseits der Subjekt-Objekt-Dichotomie zu positionieren sucht und das „Verstehen“ bzw. „Hören“ gerade in einer Zurücknahme eines „vor-stellenden“ Denkens, also des Ausrichtens eines Objekts nach Maßgabe eines „erkennenden“ Subjekts sieht, ja in einem Sich-Ansprechen- und In-Anspruch-nehmen-Lassen des Menschen durch ein Begegnungsgeschehen. Wie im Titel der Arbeit bereits anklingt, wird Erkennen in Abhängigkeit von einer Weise der Erschlossenheit von etwas gesehen, das jenseits willkürlicher Reflexionsakte angesiedelt ist. Entsprechend schreibt Uzondy in der Einleitung seines Buches: „Das Verstehen als Existenzial meint das Erschlossen-Sein des Daseins und als solches bildet es mit der Befindlichkeit (Pa-

thos) und der Rede (Logos) die Bedingung der Möglichkeit aller spezifischen Erkenntnisweisen.“ (15) Doch der Autor begnügt sich nicht mit einer Gegenüberstellung von Erkennen und Verstehen, die – insbesondere in Bezug auf den von Heidegger sehr stiefmütterlich behandelten Begriff des Erkennens – kaum hätte besonders ergiebig ausgefallen können. Vielmehr formuliert er neben dem ersten Ziel, „die Grundierung des theoretischen Erkennens in der ursprünglichen Erschlossenheit des Daseins zu untersuchen“, ein zweites, nämlich „der Frage nach[zugehen]: Warum [...] Heidegger den Begriff des ‚Verstehens‘, einen der Hauptbegriffe in *Sein und Zeit*, in der Folgezeit aufgegeben [hat] zugunsten anderer Begriffe wie etwa Sprechen, Sagen, Ent-sprechen, Nennen, Hören, Ge-hören“ (16). Auf diese Weise steckt Uzondy zweifellos einen spannenden und bislang wenig beachteten Forschungsbereich ab, der – wie sich bei näherer Betrachtung zeigt – gleich weite Bereiche des gesamten Heideggerschen Denkens mit abdeckt.

Bei seinen Ausführungen geht Uzondy, wie er ausdrücklich bemerkt, „hermeneutisch-systematisch“ vor (18), worunter er eine sehr textnahe Vorgehensweise versteht, die durch eine systematische Herausarbeitung von „Grundstrukturen des Heideggerschen Denkdukts“ ergänzt wird. Die Untersuchung ist in zwei Hauptteile gegliedert, die da heißen: „Die Fundierung des Erkennens im Verstehen in *Sein und Zeit*“ und die „Fundierung des Erkennens im Logos nach *Sein und Zeit*“ (19). Der erste Teil ist in vier Kapitel unterteilt, die sich mit der „Hermeneutik der Alltäglichkeit“, dem „Durchbruch zum eigentlichen Selbstverstehen“, der „Fundierung des Erkennens in der Erschlossenheit“ und „Außenweltproblematik und Transzendenz“ auseinandersetzen. Der zweite Teil besteht demgegenüber nur aus zwei Kapiteln, die die „Frage nach [dem Wesen] der Wahrheit“ und „Die Zusammengehörigkeit von Sein und Sprache“ zum Thema haben. Seinen Abschluss findet das Buch in einem „Rückblick und Ausblick“, in dem der Ertrag von Uzondys Untersuchung zusammengefasst wird. Erfreulich ist, dass Uzondy sein Buch sowohl mit einem Personen- als auch einem Sachregister versehen hat, was den Zugriff auf bestimmte Themenbereiche erheblich erleichtert.

Auch wenn große Textnähe insbesondere für eine Dissertation durchaus als wünschenswert erscheint, macht die damit einhergehende Kleinschrittigkeit der Exegese den Text etwas schwerfällig und für den Leser stellenweise recht sperrig. Allerdings lohnt die Auseinandersetzung mit Uzondys Text, denn er zeichnet sich nicht nur durch einen hohen Reflexionsgrad und eine gute

Kommentierung der Heideggerschen Gedankengänge aus, sondern bietet eine ganze Reihe von die jeweiligen Textinhalte weit überschreitenden Einsichten, in denen sich Uzondus ausführliche Beschäftigung mit Heideggers Gesamtwerk und sein sehr guter Überblick über die Sekundärliteratur zeigt. Etwas gewöhnungsbedürftig ist allerdings der Aufbau seiner Exegese, der sehr eng an die Gliederung von *Sein und Zeit* angelehnt ist. Während von „Verstehen“ und „Fundierung“ in der Einleitung bereits ausführlich die Rede ist, wartet der Leser etwa hundert Seiten lang auf eine erste wirkliche Exposition des Hauptthemas, der Fundierung des Erkennens im Verstehen. Bis zu diesem Punkt erwartet den Leser ein Durchgang durch beinahe alle zentralen Themen von *Sein und Zeit*. Dabei steht nicht alles, was hier ausführlich dargelegt und kommentiert wird, erkennbar im Dienste des Gesamtprojekts. Gleichwohl finden sich auch in diesen Analysen selbst für Heidegger-Kenner durchaus neue Sichtweisen und originelle Auslegungen, die weit über ein bloßes Referieren von Heideggers Schriften hinausgehen und daher als in hohem Maße lesenswert gelten können. Als hilfreich für den Leser erweisen sich dabei die jeden Hauptabschnitt abschließenden „Zwischenbilanzen“, in denen Uzondus nochmals wesentliche Einsichten seiner Analysen zusammenfasst und die eine willkommene Ergänzung zu dem eher knapp ausfallenden Schlusskapitel darstellen. Steigt man etwas tiefer in den Text ein, so fällt zunächst die detaillierte „Einführung in die Problematik“ auf, die zwar, wie erwähnt, das Thema der Erkenntnis im klassischen Sinne nur wenig berührt, dafür aber den Begriff und das philosophische Projekt der „Fundierung“ allen Erkennens in den Blick nimmt. Uzondus durchstreift hierbei die gesamte philosophische Neuzeit von Descartes an über Leibniz, Kant, den Deutschen Idealismus bis hin zu Cohen, Dilthey, Husserl und schließlich Heidegger. In diesem aufschlussreichen Abschnitt zeigt der Autor die verschiedenen Konzepte der Fundierung des Erkennens auf und lenkt den Blick einerseits auf die Parallelen zwischen Kants und Heideggers Ansätzen und andererseits auf das gespannte Verhältnis zwischen der Heideggerschen und Husserlschen Phänomenologie – beides Verhältnisse, die zugleich von großer Nähe wie von starken Abgrenzungsbewegungen geprägt sind.

In den ersten beiden Abschnitten des ersten Hauptteils widmet sich Uzondus vor allem der Daseinsanalyse Heideggers, in der zentrale Begriffe wie „Dasein“, „Welt“, „Verfallenheit“, „Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit“ sowie die Grundbegriffe „Angst“, „Sorge“, „Vorlauf in den Tod“ und „Ge-

wissen“ geklärt werden. Nach diesen eher referierenden Ausführungen kommt der Autor im dritten Abschnitt etwas stärker auf die Problematik des Erkennens als solchem zu sprechen, wobei auch hier dessen Fundierung im Vordergrund steht. Uzondus betont in diesem Zusammenhang, dass Heidegger eine Umkehrung der vorherrschenden Auffassung vornimmt, nach der das Erkennen das Fundament für jegliche Weise des Verhaltens bildet (vgl. 107). Insbesondere die „Erschlossenheit“ wird hierbei ins Zentrum der Ausführungen gerückt, die Uzondus durch ein „Dreigespann“ aus „Befindlichkeit“, „Verstehen“ und „Rede“ charakterisiert sieht, woran er die Präreflexivität von Heideggers Begriff der Erschlossenheit aufzeigt. Die Behandlung dieses „Dreigespanns“ führt den Autor schließlich zu dem „springenden Punkt“, dass bei Heidegger nicht das Subjekt, also der Mensch, sondern vielmehr das Sein der „Protagonist des Denkens“ sei (145). Die „Außenweltproblematik“, die gleichermaßen für Kant wie für Heidegger den „Skandal der Philosophie“ schlechthin darstellt, wird, wenngleich sich beide Denker unterschiedlich zu ihr positionieren, vor allem im Lichte der „Ansetzung von Erkennen als einer Beziehung zwischen Subjekt und Objekt“ beleuchtet, die für Heidegger eine zugleich verhängnisvolle wie unsinnige Voraussetzung darstellt, weil ihm zufolge überhaupt der Unterschied von Innen und Außen verfehlt und reine Konstruktion ist.

Mit dem zweiten Hauptteil des Buches wendet sich Uzondus der „Fundierung des Erkennens im Logos nach *Sein und Zeit*“ zu. Dabei verfolgt der Autor konsequent das zu Beginn seiner Ausführungen explizierte Ziel, nämlich aufzuklären, warum Heidegger den Begriff des Verstehens, zugunsten von Begriffen wie „Sprache“, „Sage“, „Entsprechen“, und „Hören“ aufgegeben hat. So finden sich in diesem Abschnitt nicht nur Ausführungen zu den genannten Begriffen, sondern es wird vor allem die neue, nach der „Kehre“ dominante Rolle der Wahrheit in den Blick genommen, die von Heidegger vor allem als „aletheia“, als „Unverborgenheit“ gefasst wird. In diesem Zusammenhang geht Uzondus ausführlich auf Ernst Tugendhats Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff ein, dessen Besprechung und Richtigstellung sich sowohl als kenntnis- als auch als aufschlussreich erweist. In Abschnitt 6 wendet sich Uzondus einem weiteren für den späten Heidegger wesentlichen Verhältnis zu, mit dem der Autor sich und den Leser in direkte Reichweite zur Beantwortung der Ausgangsfrage bringt, nämlich der Zusammengehörigkeit von Sein und Sprache. Folgerichtig entwickelt Uzondus in diesem Abschnitt auch eine Antwort auf die genannte Frage:

„In der Spätphilosophie Heideggers rückten die Sprache und die Grundhaltung des Hörens in den Vordergrund. Die Erkenntnis ist nicht mehr im Verstehen fundiert wie in *Sein und Zeit*, sondern im Logos.“ (262) Entsprechend wird das Verstehen durch das Hören ersetzt – für Heidegger spricht nicht primär der Mensch, sondern es spricht die Sprache selbst. Abgerundet werden Uzondus Ausführungen schließlich durch eine im Lichte der Sprachthematik vorgenommenen Analyse der Begriffe des „Gevierts“, des „Ereignisses“, sowie der Bedeutung der „Dichtung“ für Heideggers Seinsdenken. Auffällig an Uzondus Ausführungen ist, dass es ihm immer wieder gelingt, seine Einsichten pointiert und gut verständlich mitzuteilen, etwa, wenn er im Zusammenhang mit Heideggers Gesamtprojekt davon spricht, dass es „um die Destruktion der Vorstellung [geht], dass das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zur Welt theoretischer Art ist“ (42), oder er das in der Rezeption häufig verwirrte Verhältnis von Selbstsein und Man mit den Worten klarstellt: „Auch im eigentlichen Selbstsein ist das Dasein durch die Struktur des Man bestimmt und kann sich nur als das Mitsein und Mitdasein in der Welt verhalten.“ (59)

Insgesamt stellt Uzondus Buch eine in allen Bereichen äußerst sorgfältig ausgearbeitete Abhandlung dar, die inhaltlich als eine rundum gelungene und sehr erhellende Auseinandersetzung mit Heideggers Denken gelten kann. Wenn man dem Buch einen Vorwurf machen kann, dann den, dass der Titel eine unzutreffende Spezifizierung und Engführung des Themenspektrums suggeriert. Denn zwischen den Buchdeckeln verbirgt sich eine Abhandlung, die in aller Ausführlichkeit und in zahlreichen Facetten den hermeneutischen Charakter von Heideggers Schriften offen legt. Dabei werden weite Teile des Heideggerschen Denkens thematisch, die der Autor sehr präzise, für die Verhältnisse einer Heidegger-Exegese gut verständlich und – was noch seltener ist – sehr pointiert darstellt und in Heideggers Schriften verstreute Gedanken geschickt miteinander verknüpft. Insofern stellt Uzondus Dissertation aus meiner Sicht eine empfehlenswerte und gewinnbringende Lektüre dar.

Oliver Immel (Heidelberg)  
Oliver.Immel@uni-heidelberg.de

*Jean-Paul Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie. Aus dem Französischen von Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky, Reinbek: Rowohlt 2005, 1056 S., ISBN 3 498-06171-2.*

Nachdem der Rowohlt Verlag 20 Jahre lang angekündigt hatte, dass Sartres 1983 postum erschienenen, von Arlette Elkim-Sartre herausgegebenen *Cahiers pour une moral* in deutscher Übersetzung erscheinen werden, ist das Versprechen 2005 anlässlich des 100. Geburtstages von Jean-Paul Sartre eingelöst worden.

Die deutsche Ausgabe umfasst 400 Seiten mehr als das französische Original, was auch darauf zurückzuführen ist, dass die Herausgeber bzw. Übersetzer Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky ein 15-seitiges Vorwort vorangestellt habe, in dem sie u. a. über die unterschiedlichen Versuche Sartres, eine Moralphilosophie zu verfassen, berichten. So spreche die Forschung von drei unterschiedlichen Stadien oder Epochen im Denken Sartres: dem eher noch seinem ersten Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* (1943, dt. 1952, 1994) verhafteten ersten Stadium, denen die *Entwürfe einer Moralphilosophie* (1947 und 1948 verfasst) zugeordnet werden, aber auch das ebenfalls 1989 postum erschienene Bändchen *Wahrheit und Existenz* (dt. 1996); einem zweiten Stadium, das die *römischen Hefte* genannt wird (Vortrags-)Manuskripte und Studien umfasst, die 1964–65 geschrieben wurden, und daher in etwa mit der Veröffentlichung der zweiten großen Studie Sartres zusammenfallen, der *Kritik der dialektischen Vernunft* (dt. 1967), und einem dritten Stadium, das die Gespräche mit Benny Lévi meint, die unter dem Titel *L'Espoir maintenant* 1980 an Sartres Todestag im *Nouvel Observateur* erschienen sind. Zum anderen finden sich im Vorwort kurze Hinweise zur vielstimmigen Rezeption und Interpretation einer Sartreschen Ethik, die sich auf den gesamten Globus beziehen und somit die Literatur im französischen, englischen, spanischen, italienischen und deutschen Sprachraum mit einbeziehen – dies spiegelt auch die ausgewählte, achtseitige Bibliographie am Ende des Buches wider.

Weiter gibt es einen ausführlichen, 496 Fußnoten umfassenden Anmerkungsapparat der Herausgeber, der 36 Seiten stark und insofern sinnvoll ist, als Sartre es in all seinen Werken fast durchgängig vermieden hat, Quellenangaben zu machen. Kritisch ist hier zu erwähnen, dass die Herausgeber trotz ihrer präzisen und z.T. ausführlichen Hinweise auf z.B. (Kojévés) Hegelübersetzungen, Marx und Engels, Heidegger und Husserl und viele mehr, doch einige Bezüge zu Kant, in de-



nen er nicht explizit von Sartre genannt wird, aber auch zu Spinoza, Platon, Goethe u. a. nicht herstellen. Den Anmerkungen folgen ein dreiseitiges Glossar, das sich im Wesentlichen am Glossar von Traugott König orientiert, und zwei Seiten Übersetzungshinweise sowie ein Namens- und ein Sachregister, die sich in Form eines einzigen Registers auch in der franz. Ausgabe finden.

Zur Übersetzung ist zu sagen, dass sich die *Entwürfe* wesentlich näher am Original orientieren als Königs Neuübersetzung von *Das Sein und das Nichts* von 1994, weil es die Übersetzer in weiten Teilen vermieden haben, den philosophischen Gehalt durch literarisch schönere, aber teilweise sinnentstellende Paraphrase zu verfälschen. Dennoch ist es für eine philosophische Lektüre unerlässlich, wichtige Stellen auf Französisch gegenzulesen, da sich auch hier mancher Fehler eingeschlichen hat.

In Bezug auf die Herausgeberebertätigkeit kann kritisch angemerkt werden, dass Schöneberg und von Wroblewsky nach eigenen Angaben in formalen Aspekten der amerikanischen Ausgabe von David Pellauer (1992) folgen – d. h. vor allem dessen Absatteilung –, was den Hauptgrund für die unterschiedlichen Längen der beiden Ausgaben ausmacht. Dadurch haben wir es, wie bei allen Sartre-Übersetzungen, natürlich mit einer gewissen Verfälschung zu tun, die im Original nicht gegeben ist. Andererseits wären editorische Vorschläge (die auch als solche zu kennzeichnen gewesen wären) in Bezug auf eine Gliederung des Manuskriptes wünschenswert und sinnvoll gewesen: Da es sich um Textversatzstücke handelt, die nicht von Sartre selbst zu Lebzeiten zur Veröffentlichung freigegeben worden sind, erscheinen sie teilweise ungeordnet und weisen unterschiedliche Grade von Ausarbeitung auf. Elkaïm-Sartre schreibt auch auf dem Klappentext der franz. Ausgabe, „die [Notizen] hätten keine Struktur“ (24). Dennoch gibt es in den *Entwürfen* über weite Strecken zusammenhängende Analysen bestimmter Begriffe und Sachverhalte, die sich eindeutig identifizieren lassen, die darüber hinaus von Sartre selbst bis in die vierte und fünfte Gliederungsebene durchstrukturiert worden sind. So hätte das Buch viel weniger den Eindruck eines zusammenhangslosen Fragments hinterlassen und deutlich gemacht werden können, dass es durchaus abgeschlossene Einzelanalysen enthält.

Inhaltlich lässt sich ganz allgemein sagen, dass Sartre sich in den ersten Nachkriegsjahren mit der Frage nach den sozialen Bedingungen der Möglichkeit von Moralität, d. h. für ihn von *Authentizität* im Gegensatz zu den verschiedenen Spielarten subjektiver und intersubjektiver *Unaufrichtigkeit*,

auseinandergesetzt hat. Die neu hinzugefügten Aspekte unterscheiden sich insofern von den Analysen, die in *Das Sein und das Nichts* der Intersubjektivität gewidmet sind, als Sartre zunehmend die Gesellschaft in all ihren Facetten als formierende Bedingung des Einzelnen in seinem Selbst- und Intersubjektivitätsverhältnis zu untersuchen beginnt. Das bedeutet für Sartre, sich dezidiert der Analyse der historischen, ökonomischen und intrafamiliären Entstehungsvoraussetzungen des Einzelnen zu widmen und dabei deren Zusammenspiel systematisch darzustellen. So betrachtet, bilden die *Entwürfe* einen Zwischenschritt auf dem Weg zur *Kritik der dialektischen Vernunft*, in der er dann die dialektische Werdebewegung des Dreiecks Individuum-Anderer-Gesellschaft und der sie denkenden Vernunft zu rekonstruieren sucht. Die zentrale Frage Sartres, die sich im Laufe der Analysen immer mehr herauschält, lautet:

[W]arum wählt der Mensch fast immer *zunächst* die HÖLLE, die Unauthentizität? [...] Daher kann sich das wirkliche Problem – wird man der HÖLLE entkommen? – nicht auf einer anderen als der reflexiven Ebene stellen. Da jedoch die Reflexion aus einer bereits konstituierten Freiheit hervorgeht, gibt es eine Heilsfrage, je nachdem ob die Reflexion den primären Entwurf der Freiheit übernimmt oder ihn nicht übernimmt und reinigende Reflexion sein wird, die es ablehnt „mitzumachen“. (974 f.)

Das methodische Vorgehen Sartres besteht darin, vor einer gleichsam positiven Ausformulierung einer eigenen ethischen Position in langen und ausführlichen Diskussionen die vorhandenen und für ihn im Rahmen seiner triadischen Fragestellung relevanten Moralthorien gewissermaßen dekonstruierend in den Blick zu nehmen. Der Darstellung der authentischen Entwurfsstrukturen – seien sie subjektiver oder intersubjektiver Natur – wird also nochmals eine Darstellung des Gewordenen vorangestellt; diese Differenz spiegelt sich grob in den beiden *Heften*. Entsprechend lassen sich die *Entwürfe* nach folgenden übergreifenden Themen gliedern:

Das so genannte *Erste Heft* (25–719) umfasst die Themenbereiche *A. Geschichte/Historizität* (51–254). Hier behandelt Sartre Fragen nach dem Zusammenhang mit den ökonomischen Strukturen bzw. Bedingungen, Begriffe wie ‚Notwendigkeit‘ und ‚Wahrheit‘, ‚Werk‘ und ‚Schöpfung‘, setzt seine Auseinandersetzung mit dem Begriff und der Möglichkeit einer *causa sui* fort, und geht dann über zu Fragen darüber, welche Form das Recht und welche Bedeutung der Begriff ‚Gewalt‘ hat.

Daran schließt ein zweiter großer Block an, der

sich mit *B. Analyse der ontologischen Strukturen und des Begriffs der ‚Gewalt‘* (254–570) betiteln ließe. In diesem Textstück geht es nicht nur um das Zusammenspiel von ‚Recht‘ und ‚Gewalt‘, sondern es findet sich auch eine Darstellung der gewonnenen *14 Prinzipien einer Moral der Stärke*, „die ganz einfach eine sich selbst rechtfertigende Moral der Gewalt ist“ (328). Die ‚List‘ und die ‚Lüge‘ werden beispielsweise in diesem Zusammenhang als Formen der Gewalt analysiert, indem sie in ihrer Interaktions- oder Intersubjektivitätsstruktur beschrieben werden, die immer über den Einzelnen hinaus- und auf dessen existentielle Sozialität hinweisen. Diesen Block schließt eine umfassend ausgearbeitete Darstellung der *Gewalt als ontologischer Typus der Verhältnisse zum anderen* ab (379–570), die drei Unterpunkte umfasst: „I. Die Bitte und die Forderung“ (379 ff.), „II. Appell, Zustimmung, Weigerung“ (481 ff.) und „III. Die Unkenntnis und das Scheitern“ (517 ff.). Im letztgenannten Abschnitt findet sich eine ausführliche Beschreibung der dialektischen Strukturen der ‚Dummheit‘, die es für Sartre nur in einer unauthentisch strukturierten Welt geben kann:

„Es gibt also einen Irrationalismus des Dummen, der den Wert des Denkens der anderen verneint, um ihnen ihre Überlegenheit über ihn zu nehmen. Das Denken ist nur noch Verwirrung und Komplizierung. Nur die Stärke des Erfolgs zählt noch [...] So ist die Dummheit ursprünglich Unterdrückung. Der Dumme antwortet darauf mit Dummheit und Gewalt, d. h. Auflehnung und Gegen-Unterdrückung [...] Die Intelligenz bringt die Dummen hervor, und dann unterdrücken die Dummen die Intelligenz [...] Das Problem der Dummen ist ein Problem der Intelligenten. Man muss die Dummheit beseitigen, die auf die Dummen zukommt, um sie als Dumme festzulegen; man darf in jedem nur die Freiheit sehen, die in allen total ist, und die Vernunft, die nur eine Facette der Freiheit ist [...] Jede Unterscheidung in Dumme und Nichtdumme bringt Nichtmittelbarkeit hervor, eine Aristokratie und als Folge davon Unterdrückung und Gewalt.“ (569 f.)

Das dritte übergreifende Thema, das das erste Heft abschließt, lautet *Die fünf existentiellen bzw. ontologischen Bedingungen der Unterdrückung* (571–710). Dabei sollen *expressis verbis* noch nicht die ökonomische und soziale Unterdrückung analysiert werden, sondern deren *ontologische Strukturen*. Die fünf Bedingungen lauten: 1. Die Unterdrückung kommt durch die Freiheit (572 ff.); 2. Die Unterdrückung kommt von der Vielzahl der Freiheiten (576 ff.); 3. Die Unterdrückung kann *nur* durch eine andere Freiheit zu einer Freiheit kom-

men: nur eine Freiheit kann eine andere Freiheit begrenzen (583 ff.); 4. Die Unterdrückung impliziert, dass weder der Knecht noch der Tyrann ihre eigene Freiheit von Grund auf erkennen (597 ff.) und 5. Es besteht eine Komplizenschaft zwischen Unterdrücktem und Unterdrücker (673 ff.) (vgl. 571).

Den Analysen Sartres im *Ersten Heft* ist gemeinsam, dass er versucht, bestimmte kolportierte Vorstellungen in Bezug auf Ethik überhaupt, Werte, Gewalt, Revolution etc. grundlegend kritisch auseinander zu nehmen und ihnen letztlich nachzuweisen, dass sie alle, wie Sartre es nennen würde, einem (selbstgewählten) unauthentischen, unaufrichtigen Selbst-, Intersubjektivitäts- und damit Weltverhältnis entspringen; Verhältnisse, die er bereits in *Das Sein und das Nichts* in ihren unmittelbaren ontologischen Strukturen dargestellt hat. In den *Entwürfen* liefert er gleichsam die Analyse ihrer diskursiven Theoriependants nach. Als historische Positionen, mit denen sich Sartre zu diesem Zweck auseinandersetzt, sind vor allem zu nennen: Kants Kategorischer Imperativ und dessen Idee von moralisch-rechtlicher Sittlichkeit, wie sie in der *Grundlegung* und in der *Metaphysik der Sitten* entwickelt worden sind; Hegels Herr-und-Knecht-Dialektik aus der *Phänomenologie* und der *Rechtsphilosophie*, aber auch dessen – aus Sartres Sicht – totalitär endender Theorieentwurf überhaupt sowie Engels Vorstellungen von Gewalt und Befreiung aus *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*.

Im *Zweiten Heft* (721–962) wird hingegen in weiten Teilen der Versuch präsentiert, nach der dekonstruktiven Analyse nun eigene positive Vorschläge dazu zu machen, wie eine Ethik, die auf Authentizität beruhte – d. h. nicht nur die Konversion zur Authentizität empfiehlt und in ihren Möglichkeiten darstellt, sondern selbst auf dieser gründet –, auszuformulieren und zur Darstellung zu bringen ist.

Zunächst setzt Sartre aber wieder mit einer Analyse ein, die *Genealogie der Entfremdungsstrukturen* (723–816) genannt werden könnte und dem Versuch entspricht, zu verstehen, *warum* die Menschheit die Unauthentizität gewählt hat. Im Einzelnen erörtert Sartre hier den Anderen als ontologisches Primat; es werden die Grundlosigkeit der menschlichen Existenz und die sich daraus ergebenden Fluchten bzw. authentischen Akte dargestellt und es erfolgt eine dezidierte Auseinandersetzung mit den Differenzen zwischen der ‚totalisierenden Dialektik‘ Hegels und einer möglichen Art und Weise, Dialektik auch offen zu denken (783 ff.). Sartre unterscheidet auf der unmittel-

baren Ebene streng zwischen ‚Entfremdung‘ und ‚Gewalt‘, und qualifiziert letztere als Folge der ersteren. Alle Entfremdung und folglich auch Gewalt beruhen nach Sartre letztlich immer auf mangelnder Anerkennung einer Person als Freiheit, d. h. als individuellen und einzigartigen Entwurf. So wird als Sinn der Konversion zum authentischen Entwurf die „Ablehnung der Entfremdung“ (819) genannt.

Im Anschluss präsentiert Sartre seinen „*Entwurf zu einer ontologischen Moral*“ (816), dessen siebter Abschnitt „Die Konversion: nicht komplizenhafte Reflexion“ (822) Thema des restlichen *Zweiten Heftes* ist. Nach einer Auseinandersetzung mit dem Anlass zur Konversion folgen Beschreibungen der authentischen Existenz, die im Wesentlichen als ein *schöpferisches* Verhältnis zu sich, zum Anderen und zur Welt verstanden wird. In diesem Zusammenhang unterscheidet Sartre den Schöpfungsmythos von einer existentiellen Bedeutung von Schöpfung (vgl. 895 ff.). Die Darstellung der authentischen Existenz beinhaltet eine permanente kritische Auseinandersetzung mit philosophischen Gottesvorstellungen – ebenso wie in *Das Sein und das Nichts* und im *Ersten Heft*.

Den Abschluss des Buches bilden entsprechend der französischen Ausgabe zwei Anhänge: *Anhang I* aus dem Jahr 1945 trägt den Titel „*Gutes und Subjektivität*“ (965–974) und *Anhang II* „*Die revolutionäre Gewalt*“ (975–1000). Im ersten Fragment geht es um eine Darstellung der ursprünglich gewählten Unauthentizität in Bezug auf das Gute; im zweiten prangert Sartre die Unterdrückung der schwarzen Bevölkerung in den USA an und analysiert deren Strukturen.

Wer sich mit dem Werk Sartres beschäftigen will, kommt an einer intensiven Lektüre der von ihm selbst als *Notes* bezeichneten *Entwürfe für eine Moral* nicht vorbei, da die Frage nach der theoretischen und ontologischen Form von Ethik und Moralität eine zentrale Frage des Sartreschen *Euvres* darstellt, um die sich die anderen Fragestellungen gleichsam gruppieren. Aus diesem Grund ist es begrüßenswert, dass der Rowohlt Verlag seine Ankündigung doch noch wahr gemacht hat und in Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky zwei umsichtige Übersetzer und gewissenhafte Herausgeber gefunden hat.

Tatjana Schönwälder-Kuntze (München)  
tatjana.schoenwaelder@lrz.uni-muenchen.de

*John Rawls, Geschichte der politischen Philosophie. Herausgegeben von Samuel Freeman, übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, 671 S., ISBN 978-3-518-58508-5.*

## Geschichte als Belehrung über sich selbst

### 1. Weltweite Wirkung

John Rawls gilt als einer der großen Philosophen des 20. Jahrhunderts und in den Augen vieler ist er der bedeutendste politische Theoretiker der jüngeren Zeit. Er wirkt weit über die Grenzen seines Fachs hinaus; seine vertragstheoretische Gerechtigkeitskonzeption ist von Juristen, Ökonomen und Politologen übernommen worden; in den Programmen liberaler, sozialdemokratischer und ökologischer Parteien hat er Spuren hinterlassen, und seine Anhänger haben sich in der Bewegung für Barack Obama hervorgetan. Zu seinen Verdiensten gehört, dass er manchem Sozialisten schon vor 1989 Brücken zum Liberalismus und zu rechtsstaatlichen Prinzipien gebaut hat.

John Rawls, der noch im Zweiten Weltkrieg als amerikanischer Soldat im Pazifik zum Einsatz kam, aber unter dem Eindruck der Bomben auf Hiroshima und Nagasaki die Verpflichtung zum Frieden als oberstes politisches Gebot erkannte, hat seit den frühen fünfziger Jahren in Princeton und ab 1962 in Harvard gelehrt. Aus der Lehrtätigkeit stammen die in mehrfacher Wiederholung gehaltenen Vorlesungen, die im vorliegenden Band 2007, fünf Jahre nach Rawls' Tod, aber noch mit seiner Zustimmung, erschienen sind. Sie liegen nun in einer sorgfältig edierten deutschen Ausgabe vor.

Lange Zeit sah es so aus, als habe der bedächtig arbeitende Rawls nur ein einziges Buch mit dem Titel *A Theory of Justice* (1971; dt.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1974) geschrieben. Die Publikation löste mehrere, bis heute nachwirkende Debatten über den Liberalismus und die ihn tragenden Grundsätze aus. Sie entfachte eine Gegenbewegung, die sich „Kommunitarismus“ nannte, und gab den Anstoß zu einer Renaissance von Moral und Ethik. Dabei wurden die Ansprüche der Moral auf die universale Gerechtigkeit und die der Ethik auf das Ziel des guten Lebens beschränkt. Das verkehrte zwar den Sinn von Moral und verengte die Bedeutung der Ethik. Aber die Tatsache, dass man Rawls selbst darin weltweit folgt, belegt seinen Einfluss.

In der Politik begegnet uns Rawls, wann immer von *civil society*, *global governance* oder vom *overlapping consensus* in einer multipluralen Welt-

gesellschaft die Rede ist. Und wer sich darüber kundig machen will, muss feststellen, dass es zu alledem nicht nur meterweise Sekundärliteratur, sondern inzwischen auch zahlreiche weitere Schriften aus Rawls' Feder gibt. Er hat seine Theorie ständig neu durchdacht, in Teilen weiterentwickelt und in seinen letzten Jahren durch Grundsätze für das „Recht der Völker“ erweitert.

## 2. Die Vereinbarkeit von Freiheit und Nützlichkeit

Man kann nicht sagen, dass der jetzt vorliegende Band zur Geschichte der Politischen Philosophie die Lektüre der systematischen Schriften ersetzt. Aber auch wer sie nicht kennt, hat einigen Gewinn, wenn er Rawls' eindringlicher Analyse der Hauptwerke von Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, Mill und Marx folgt. Denn Rawls interessiert sich in seiner Hinwendung zu den wirkungsmächtigen Autoren des politischen Denkens letztlich nur für seine eigene Theorie. An Hobbes, Locke und Rousseau wird auf das Gründlichste geprüft, was man von so genannten Gesellschaftsvertrag erwarten kann, unter welchen anthropologischen, institutionellen und methodologischen Erwartungen er steht und zu welchen Gerechtigkeitsgrundsätzen er führt. Das gilt auch für die im Anhang beigelegten Vorlesungen über Henry Sidgwick und Joseph Butler.

An Humes vernichtender Kritik der Vertragslehren führt Rawls in minutiösen Überlegungen vor, warum er sich selber davon nicht betroffen fühlt. Auch das ist in der Gründlichkeit des Nachvollzugs eindrucksvoll und belehrend, wenn auch in der Sache wenig überzeugend. Die Passagen belegen, wie sehr sich Rawls als Prinzipientheoretiker versteht, für den der Vertrag nicht mehr als ein Gedanke ist, mit dem er die Individuen als verbunden denkt, ganz gleich wodurch sie längst verbunden sind. Ob man den Gedanken braucht, wenn ihm die Wirklichkeit des Rechts schon so weit vorgearbeitet hat, bleibt ungeprüft.

John Stuart Mill steht dem von Rawls begründeten „Kontraktualismus“ gänzlich fern. Die Fiktion des Vertrags spielt in seinen wegweisenden Beiträgen zur Politischen Philosophie keine Rolle. Dennoch wird Mill von Rawls geschätzt, weil er das Kalkül des Nutzens mit dem Freiheitsprinzip verbindet. Diese Verbindung ist es wiederum, in deren Begründung die größte Leistung von John Rawls gesehen werden kann. Sie erscheint zwar weniger groß, wenn wir sie mit dem vergleichen, was noch bis Leibniz selbstverständlich war. Doch in Deutschland stößt sie, trotz Max Webers Plädoyer für die Verantwortungsethik, immer noch auf men-

tale Reserven. Bis heute glaubt man, ein Politiker widerspreche sich, wenn er, wie Helmut Schmidt, ein „pragmatisches Handeln zu sittlichen Zwecken“ fordert. Tatsächlich aber beruht alle Kunst der Politik darauf, das Nützliche möglichst so zu tun, dass es den moralischen Zielen der Menschen entspricht. Um diese Verbindung geht es Rawls, wenn er Utilitarismus und Moralismus vom Odium des Gegensatzes zu befreien sucht, und sich von Mill Hilfe holt.

Mill kommt das Verdienst zu, die Grundrechtsforderungen vom Individuum her zu begründen. Das machte es ihm leichter, sie auf die Bildungs- und Mitwirkungschancen aller, insbesondere auch der Frauen auszuweiten. Es schärfte überdies seinen Blick für die unverzichtbare Leistung der Repräsentation, ohne die eine Demokratie nicht möglich ist. Diesen im engeren Sinn politischen Fragen geht Rawls in seinen Mill-Vorlesungen nicht nach. Sein Interesse ist auch hier auf die so genannten „Verteilungsfragen“ gerichtet, die seine Aufmerksamkeit für das Werk von Karl Marx begründen.

## 3. Showdown mit Marx

Zu den immer wieder betonten Grundsätzen der Vorlesungen gehört, die behandelten historischen Theorien in denkbar starker Form vorzuführen. Rawls folgt dem *principle of charity*. Er ist ein wohlwollender Interpret, der die Argumente der behandelten Autoren möglichst unwiderleglich machen möchte, um sich dann an ihnen zu messen. Das schließt die erklärte Weigerung ein, die von ihm behandelten Klassiker zu kritisieren. Wollte man daraus einen allgemein gültigen Grundsatz für den Umgang mit aller Überlieferung machen, käme das einer Kapitulation der Gegenwart vor der Vergangenheit gleich. Als methodologische Übung für den Umgang mit großen Texten der Tradition aber ist das kein schlechtes Verfahren. Es kommt einem der behandelten Autoren, nämlich Karl Marx, besonders zugute.

Denn Rawls möchte auch Marx so unangreifbar wie möglich präsentieren. Er lobt ihn als hochbegabten Theoretiker, preist seine autodidaktische Einarbeitung in die Probleme der Ökonomie, rühmt ihn als einen Großen dieses Fachs und hält ihn, angesichts der Schwierigkeiten, die er zu überwinden hatte, für einen Helden. Ein solches Urteil lässt erwarten, dass es sich im Gang der wohlwollenden Prüfung bestätigt. Doch davon kann keine Rede sein. Im Gegenteil: Jede der von Rawls des Näheren betrachteten Aussagen der Marx'schen Theorie erweist sich als unzulänglich oder haltlos. Klar ist am Ende nur, dass Marx den Kapitalismus verurteilt.

Alles andere aber bleibt offen. Selbst Fragen, wie Marx den Begriff des Kapitalismus eigentlich versteht, wie sich diese Gesellschaftsform von anderen abgrenzen lässt und wodurch sie abgelöst werden könnte, werden nicht beantwortet. Unklar ist, auf welche Grundwerte Marx seine Kritik gründet, nach welchen Prinzipien sie praktisch werden soll und welches politische Ziel dadurch erreicht werden kann, wenn am Ende sogar Recht und Moral als bloße Ideologie überwunden sind. Ungeklärt bleibt schließlich, wie sich Entfremdung und Arbeitsteilung überhaupt aufheben lassen sollen.

Die Prüfung erstreckt sich auch auf Theoriestücke aus der Marx'schen Ökonomie und entdeckt selbst im Herzstück, in der Lehre vom Arbeitswert, gravierende Lücken der Argumentation. Damit gibt es nichts, worauf sich der Marx'sche Anspruch auf eine wirksame Reorganisation der kapitalistischen Gesellschaft gründen könnte. Von der Revolutionsromantik bleibt nichts als eine im Ton verächtliche, aber in der Sache stumpfe Kritik an den Gerechtigkeitsdefiziten einer ungesteuerten Marktgesellschaft. Um sie zu beheben, bedarf es der Sicherung der Freiheit des Einzelnen, der Achtung der menschlichen Würde und einer Gerechtigkeit, die jedem das gleiche Recht auf gleiche Chancen gewährt. Diese Leistungen aber setzen handlungsfähige Institutionen voraus.

Rawls sucht überall nach tragfähigen Argumenten. Bei Marx findet er keine, die seinem Anspruch genügen. Marx enttäuscht, sobald man allgemein nachvollziehbare Gründe von ihm erwartet. Und so bleibt von ihm kaum mehr als das, was schon die von ihm bekämpften Gegner, die Frühsozialisten und die Sozialdemokraten, verlangten, nämlich Gerechtigkeit und soziale Sicherheit. In der Freundlichkeit, mit der Rawls Marx behandelt, gelingt es ihm jedoch, aus den Parolen der revolutionären Sozialkritik Argumente für seinen eigenen Reformismus zu machen. Das könnte genau das sein, was wir brauchen.

Dagegen spricht lediglich, dass sich John Rawls im Ansatz seiner ganzen Theorie auf Argumente beschränkt, mit denen man *innerhalb* von Institutionen auftreten kann. Bei der Frage, was zu tun ist, wenn diese Einrichtungen selbst gefährdet sind oder wenn es gilt, gänzlich neue aufzubauen, kommt seine Theorie an ihre Grenze. Sie setzt immer schon voraus, was es politisch allererst und immer wieder neu zu schaffen gilt.

Volker Gerhardt (Berlin)

Volker.Gerhardt@Philosophie.hu-berlin.de

Richard Rorty, *Philosophie als Kulturpolitik*. Übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, 357 S., ISBN 978-3-518-58495-8.

„Philosophie [ist] ihre Zeit in Gedanken gefaßt“ (9). Von diesem hegelianischen Diktum geleitet, nimmt Richard Rorty in *Philosophie als Kulturpolitik* den Leser mit auf eine kritische Tour d'Horizon durch die Diskurspraktiken seiner Disziplin. Die 13 Essays aus seinem Spätwerk hat der streitbare Philosoph kurz vor seinem Tod im Sommer 2007 noch selbst zusammengestellt, in Deutschland sind sie posthum erschienen. Der Autor kokettiert, dass treue Leser in *Philosophie als Kulturpolitik* „kaum etwas grundsätzlich Neues“ (11) finden würden. Doch fasst der Band Rortys Vermächtnis – seine pragmatischen Redeweisen und innovativen Metaphern – prägnant zusammen und positioniert den amerikanischen Neopragmatisten in der Galerie seiner Vorbilder und Widersacher.

Der Schlüssel zu Rortys ‚Redeweisen‘ in *Philosophie als Kulturpolitik* liegt in seiner epistemologischen Position: Kapitel für Kapitel grenzt er sich scharf vom ‚Repräsentationalismus‘ (vgl. 36) ab. Unter dieses Verdikt Rortys fallen philosophische Strömungen von der Antike bis zur Gegenwart, die metaphysischen, universellen oder objektiven Geltungsanspruch erheben. Ihre vorgeblichen Fundamente bestehen sowohl in der Korrespondenz mit einem „wahren Wesen“ (Platonismus, vgl. 149 ff.), in einem untrüglichen Wahrnehmungsapparat (Empirismus, vgl. 199) oder im transzendentalen Bewusstsein (Idealismus, vgl. 205) als auch in der isomorphen Abbildung einer atomisierten Wirklichkeit in sprachliche Aussagen (Analytische Philosophie, vgl. 248 f.) und der Reduktion des Nichtmateriellen auf physikalische Elementarteilchen (Materialismus, Naturalismus, vgl. 263 f.). Grundlegend für Rortys Haltung ist seine Überzeugung, dass alle Erkenntnis sprachgebunden ist (vgl. 200)<sup>1</sup>: In einer pragmatischen Interpretation des späten Wittgenstein bindet er Begriff und Bedeutung an ihren praktischen Gebrauch in einem regelgeleiteten Sprachspiel (vgl. 278 ff.). Von Robert

<sup>1</sup> Rorty distanziert sich in *Philosophie als Kulturpolitik* erneut vom *Linguistic Turn* als „überflüssige[m] Umweg“ (288). Letztlich bezieht sich diese Kritik wohl eher auf die Philosophie der Idealen Sprache und die Bergmannsche These des privilegierten Zugangs der Philosophie (vgl. 293 f.), denn die entscheidende Grundannahme des *Linguistic Turn*, die Unhintergebarkeit des sprachlichen Zugangs zur Welt, teilt Rorty.



Brandoms Inferentialismus übernimmt Rorty den Vorschlag, dass sich diese Sprachspiele als Zusammenhänge von Schlüssen beschreiben lassen (vgl. 309), soziale Praxis ist für ihn also „das Spiel des Nennens und Einforderns von Gründen“ (275).<sup>2</sup> Geist sollten wir demgemäß „als ein Bündel von Fähigkeiten begreifen, die dadurch entstehen, daß soziale Normen explizit gemacht werden“ (310). Mit William James existieren somit „Wahrheit und Wirklichkeit [...] um der sozialen Praktiken willen und nicht umgekehrt“ (21). Orientiert am hegelianischen Historismus, argumentiert Rorty für eine dynamische Veränderung von Begriff und Bedeutung im Zeitverlauf (vgl. 223). Ihre Evolution erfolgt nach darwinistischem Muster: Dank innovativer Metaphern ersetzt das evolutionär nützliche Überreden des Gegenübers schrittweise das gewaltsame Einwirken auf die Welt (vgl. 199 f.). Rortys pragmatisches Fazit lautet: Wir sollten das platonistische Pathos des Emporsteigens in spirituelle Sphären ebenso wie das romantische Pathos „des Herabsteigens in die tiefsten Tiefen der menschlichen Seele“ (144) aufgeben und schlicht „horizontal“ (159) denken. Kulturpolitik soll die Ontologie ersetzen (vgl. 18): Statt wie Heidegger nach dem „wirklich [Wirklichen]“ (165) zu fragen, sollten wir die Frage stellen, was es nützt, darüber zu reden (vgl. 16).<sup>3</sup>

In *Philosophie als Kulturpolitik* setzt sich Rorty mit den Konsequenzen seines epistemologischen Perspektivismus und Holismus für Religion, praktische Vernunft und die Philosophie selbst auseinander. Seine Thesen zu einer pragmatischen Religionsphilosophie sind provokant: Rorty konstatiert, dass kein Unterschied bestehe zwischen den Fragen: „Sollten wir Mutmaßungen über Zombies anstellen?“ und „Existiert Gott wirklich?“ (34). Denn auch Gotteserfahrung (vgl. 27) und religiöse Bewusstseinsinhalte sind an die sprachliche Praxis und den historischen, kulturellen Kontext gebunden. Überhaupt lasse sich – wie Brandom ausführt – über die Existenz des Universellen mangels kanonischer Designatoren zur Verortung im Raum nicht diskutieren (vgl. 41 ff.). Außerdem sei Religion nicht erforderlich, um Solidarität unter Menschen zu begründen (vgl. 66). Wir sollten daher auch im religiösen Bereich die ontologische Diskurspraktik ersetzen durch die kulturpolitische Frage nach der Nützlichkeit des Redens über Gott. In Abgrenzung vom radikalen Atheismus Nietzsches steht Rorty mit James (vgl. 18) und John Dewey (vgl. 62) privater Religiosität offen gegenüber (vgl. 52). Er plädiert für einen „romantischen Polytheismus“: Aus Gründen des Pluralismus, Liberalismus und Humanismus (vgl. 60 ff.) „darf jeder sein eigenes Symbol

des obersten Anliegens verehren“ (78), allerdings unter Voraussetzung gegenseitiger Toleranz. Ganz anders im öffentlichen Bereich: Um intersubjektive Übereinstimmung zu gewährleisten, sollten religiöse Anschauungen keinesfalls in ein „kooperatives Projekt hineingeschmuggelt“ (70) werden.<sup>4</sup>

Besondere Aufmerksamkeit widmet der Band dem Status der praktischen Vernunft. Rorty grenzt sich hier explizit von Kant, Rawls und Habermas ab, die an universellen Vernunftprinzipien festhalten und der ‚Verunreinigung‘ moralischer Pflichten durch das Gefühl kritisch gegenüberstehen (vgl. 86 ff.). Das „sogenannte moralische Gesetz sei bestenfalls eine praktische Abkürzung für ein konkretes Geflecht sozialer Praktiken“ (91), meint hingegen Rorty. Mit Michael Walzer gesprochen sei Moral „dick“ (86), also an den historischen, kulturellen Kontext gebunden, nur in dilemmatischen Situationen werde sie „in dünner Gestalt“ (87) an-

<sup>2</sup> Dadurch, dass Rorty nicht verpflichtungsorientierte und nicht sprachliche Formen der Kommunikation bzw. Erkenntnis systematisch ausklammert, versucht er die These der Sprachgebundenheit von intentionalem Gehalt und Geist zu stützen. Mit Blick auf Rortys romantischen Anspruch, Vernunft und Gefühl zu vereinigen, macht der Ausschluss nichtsprachlicher Formen der Erkenntnis allerdings stutzig. Auch Rortys literarische Metaphern lassen sich schwer in inferentialistische Zusammenhänge einbinden, denn ihre maßgebliche Eigenschaft ist ihr ‚absurder‘, nicht verpflichtender Charakter.

<sup>3</sup> Auch wenn man Rortys antimetaphysischen, antiessentialistischen Impetus teilt, muss man dem radikalen Ersatz ontologischer Neugierde durch die Frage nach der Nützlichkeit nicht unbedingt folgen: Wir sollten wohl auch weiterhin über „bewusstseinsunabhängige Gegenstände“ (37) reden, sonst hätten wir in den Debatten über Nützlichkeit tatsächlich bald nicht mehr viel zu sagen!

<sup>4</sup> An einer derartigen Trennung der privaten und der öffentlichen Sphäre lassen sich durchaus Zweifel formulieren: Lässt sich eine ernsthafte private religiöse Überzeugung im demokratischen Handlungsbereich zeitweilig ablegen, ohne dass das menschliche Bedürfnis nach Authentizität beeinträchtigt wird? Dieser Herausforderung wird wohl nur Rortys Ironikerin gerecht, vgl. Rorty (1997), 87. Kann ein demokratisches Miteinander auf Werte der religiösen Sozialisation, z.B. Nächstenliebe, verzichten? Strahlt der private Polytheismus nicht zwangsläufig auf die öffentliche Interaktion aus und beeinträchtigt so die Konsensfindung?

gewendet. Auf dieser Grundlage versucht Rorty die Spannung zwischen Vernunft und Gefühl am Beispiel des Gerechtigkeitsprinzips aufzuheben: Dilemmata zwischen Gerechtigkeit und Loyalität beschreibt er einfach neu als Konflikte zwischen Loyalitätsgruppen verschiedener Größe (vgl. 85 ff.). Vernünftig ist nun, wer sich um die Ausdehnung der ‚Wir-Gruppe‘ bemüht und einen *modus vivendi* etabliert, wo dies unmöglich scheint (vgl. 103). Mit der Verabschiedung universeller Vernunftprinzipien endet auch die angebliche westliche Überlegenheit gegenüber Gesellschaften mit anderem Rationalitätsverständnis (vgl. 91 ff.).<sup>5</sup> Im interkulturellen Dialog würden wir demnach mehr ausrichten, wenn wir uns „mit mehr Offenherzigkeit ethnozentrisch gerierten“ (105). Weiteres Potenzial zur Überwindung des Rationalismus der Aufklärung entdeckt Rorty in der romantischen „These des Vorrangs der Phantasie gegenüber der Vernunft“ (186): Denn die Phantasie bringt die Sprachspiele erst hervor, die die Vernunft mit angemessenen Zügen spielt (vgl. 204). Das Potenzial der Imagination sieht der Autor vorbildlich in der Literatur verwirklicht, die mit kreativen Metaphern zu alternativen Identitätswürfen beiträgt (vgl. 348). Rortys pragmatischer Dichter soll aber – anders als das zurückgezogene romantische Genie – für praktischen Fortschritt sorgen.

Wie ein roter Faden zieht sich die metaphilosophische Orientierung durch die Essaysammlung: Wie lässt sich Philosophie aus ihrem „dogmatische[n] Schlummer“ (254) wecken? Was verhilft ihr wieder zu Relevanz in der westlichen Gesellschaft (vgl. 134)? Erneut zieht Rorty einschneidende Konsequenzen aus seiner epistemologischen Auffassung: Die Philosophie muss ihren Anspruch auf Erlösung der Welt durch die Wahrheit aufgeben (vgl. 177). Letztlich sei sie nur ein „Übergangsgenre“ (160), das im Dreischritt der Entwicklung des westlichen Denkens die Religion abgelöst habe und das Zepter weiterreiche an die phantasievolle Dichtung (vgl. 163). Ihre zeitgemäße Aufgabe in einer literarischen, ästhetisierten Kultur ergibt sich aus einem an Dewey angelehnten Pragmatismus: Philosophen sollen den akademischen Elfenbeinturm verlassen und stattdessen Kulturpolitik<sup>6</sup> betreiben, also ihre Stimme im „fortwährenden Gespräch der Menschheit“ (9) erheben. Im hermeneutischen Gestus (vgl. 316) interpretieren sie Redeweisen und sorgen für die Balance zwischen normalem Diskurs und innovativen Metaphern. Gleichzeitig erfinden sie selbst Neologismen, die zur Lösung von praktischen Problemen und Fortschritt beitragen (vgl. 218).

Auch in *Philosophie als Kulturpolitik* wird Rorty

dem Urteil gerecht, er sei ein „Ironiker, der gern provoziert und mit den Missverständnissen spielt, es geradezu auf sie anlegt“<sup>7</sup>. Rorty baut seine Essays nach einem wiederkehrenden, gewissermaßen paradoxen Muster auf: Durch die Gegenüberstellung von Ansätzen, die angeblich in einem Dualismus gefangen sind, und seiner eigenen, dritten Position löst er zwar den ursprünglichen Dualismus auf, schafft aber gleichzeitig einen weiteren auf höherer Ebene, nämlich zwischen der überholten Fragestellung und Rortys neuem Fragevorschlag.<sup>8</sup> Habermas merkt dazu kritisch an, dass die „Deflationierung erhabener Begriffe und das *understatement* [...] ihr eigenes Pathos haben“ können.<sup>9</sup> Quasi allegorisch und ohne viel Rücksicht auf Details il-

<sup>5</sup> Die Anerkennung der Relevanz gefühlsmäßiger Bindungen, sein Einsatz für interkulturellen Respekt und kulturelle Selbstachtung sind Rorty sicherlich zu Gute zu halten. Doch dem Loyalitätsgefühl fehlt die willentliche Steuerbarkeit und der normative Charakter, die Gerechtigkeit als Prinzip der praktischen Vernunft auszeichnen, eine Erklärung für die möglicherweise wenig ‚nützliche‘ Ausdehnung von Loyalitätsbeziehungen kann Rortys Vorschlag also nicht bieten.

<sup>6</sup> „Kulturpolitik‘ bezieht sich unter anderem auf Auseinandersetzungen darüber, welche Wörter man verwenden sollte.“ (15). Rorty schlägt damit selbst eine innovative Metapher vor, die entfernt liegt vom üblichen Gebrauch im Kontext von Buchpreisbindung und Theaterförderung: Wohlgermerkt spricht er von Kultur und nicht von Diskurs – wohl ein weiterer Hinweis auf kulturelle Kontextualität und die kreative Freiheit des Menschen im Sprechen. Trotz der Formulierung *Kulturpolitik* finden sich in der Essaysammlung keinerlei Überlegungen zu Machtmechanismen, die Redepositionen zuteilen und über den Erfolg neuer Redeweisen bestimmen. Rorty geht wohl davon aus, dass Machtfragen in westlichen Demokratien wegen einer gerechten institutionellen Ordnung vernachlässigt werden können.

<sup>7</sup> Reese-Schäfer (2006), 9. An manchen Stellen, etwa im vernichtenden Urteil über die Analytische Philosophie (vgl. 211 ff.), überschreitet Rorty wohl das von ihm selbst geforderte Maß an Toleranz und Respekt.

<sup>8</sup> Bemerkenswert ist hier der Unterschied zum dekonstruktiven Verfahren Derridas, der die schwache Seite des Dualismus ‚von den Rändern her‘ aufwertet und so die hierarchische Diskursordnung umkehrt, vgl. Derrida (2004).

<sup>9</sup> Habermas (2007), 853.

lustriert Rorty die diskutierten Positionen mit philosophischen Widersachern und Vorbildern, womit er Kritikern eine breite Flanke bietet.<sup>10</sup>

Dass Rorty also auch im hohen Alter den Duktus des „frehen *streetkid* des akademischen Diskurses“<sup>11</sup> beibehält und mit Unschärfen und Widersprüchen spielt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Essaysammlung in sich wie auch im Kontext seines Gesamtwerkes ein überraschend kohärentes Gedankengebilde erbaut, das unkonventionelle Antworten auf die großen Fragen der Philosophie gibt. Die radikale Dekonstruktion jeglicher Fundamente mag auf Leser, die sich nach mehr Gewissheit sehnen, wie ‚Verrat an der Wahrheit‘ wirken. Richard Bernsteins Urteil über den klassischen Pragmatismus trifft wohl auch auf Rorty zu: „[T]he pragmatic attempt to soften and blur all philosophic distinctions had the unfortunate consequence of depriving us of the analytic tools needed for clarifying and getting a grip on important differences that make a difference, and resulted in a bland undifferentiated monotonous holism.“<sup>12</sup> Wer andererseits aber der Kontingenz und Fundamentlosigkeit im Kern zustimmt, wird Rortys Konsequenz und auch seinen Humor bei der Säkularisierung metaphysischer Relikte (vgl. 209) zu schätzen wissen. Für westliche Gesellschaften bietet er einen humanistischen und durchaus praktikablen Vorschlag zur Maximierung individueller Freiheit und demokratischer Solidarität, zur Abwehr religiöser Fundamentalismen sowie zur Ausweitung interkultureller Loyalität. Rorty zeigt, dass die utopische Suche nach der „GUTEN WELTGESELLSCHAFT“ (185) von der Illusionslosigkeit in Bezug auf ihre Fundamente nicht berührt wird. In diesem Kontext macht er einen attraktiven Vorschlag für eine zeitgemäße Philosophie: Als dogmenfreie Kulturpolitik engagiert sie sich diskursiv für den menschlichen Fortschritt. Rortys Hoffnung, dass die Leser des Essaybands „den Pragmatismus in günstigerem Licht [...] sehen“ (11), scheint somit durchaus berechtigt.

#### Literatur:

- Bernstein, R. J. (1987), „One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy“, in: *Political Theory* 15, 538–563.
- Derrida, J. (2004), *Die différance*. Ausgewählte Texte, Stuttgart.
- Habermas, J. (2007), „Essay. (...) And to define America, her athletic democracy: Im Andenken an Richard Rorty, den Philosophen, Schriftsteller und politischen Intellektuellen“, in: *Deutsche*

*Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung* 55, 851–858.

- Margolis, J. (2000), „Richard Rorty: Philosophy By Other Means“, in: *Metaphilosophy* 31, 529–546.
- Reese-Schäfer, W. (2006), *Richard Rorty zur Einführung*, Hamburg.
- Rorty, R. (1997), *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M.

Kathrin Wimmer (München)  
Kathrin.B.Wimmer@campus.lmu.de

Marcus Düwell, *Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche*, Stuttgart: Metzler 2008, 276 S., ISBN 978-3-476-01895-3.

Marcus Düwell charakterisiert sein Buch *Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche* selbst als eine „Einführung in die Bioethik“ (1), wengleich im Buchtitel diese Bezeichnung fehlt. Gemäß seiner Ankündigung im Vorwort ist es das Ziel des Buches, „in ein breites Spektrum an Diskussionen in der Bioethik einzuführen“ (VII). Genau dies hätten die meisten Leser von einer als solcher deklarierten „Einführung“ in die Bioethik wohl auch erwartet: dass die aktuellen bioethischen Debatten um Sterbehilfe, Gentherapie oder Umwelttechnologien breit zur Darstellung gebracht werden. Einen Überblick über die Fülle der konkreten Diskussionen findet man aber erst im letzten Teil des zu besprechenden Buches und auf relativ kleinem Raum (176–244). Es ist angesichts dessen vielleicht gut (und bewusst kalkuliert), dass das Wort „Einführung“ im Buchtitel fehlt und dass somit keine falschen Erwartungen geweckt werden. Der Anspruch des Autors ist nämlich im Grunde ein viel „höherer“, wie er im Vorwort sogleich klarstellt: Er will weder einfach das ganze Spektrum der bioethischen Kontroversen abbilden noch die Dissense managen und einfache Lösungen für ein friedliches

<sup>10</sup> Margolis (2000), 533, geht mit dieser Vorgehensweise von Rorty hart ins Gericht: „You begin to see how, in shaping his list of American philosophical senators, Rorty tends to favour one particular nerve in the thought of each – which he needs for his own philosophical mosaic – in virtue of which he elevates these figures to the status he assigns them, more or less disregarding *their* way of integrating their own themes into their own philosophical systems.“

<sup>11</sup> Reese-Schäfer (2006), 12.

<sup>12</sup> Bernstein (1987), 543.

Zusammenleben anbieten (vgl. 1 und 245f.). Ihm geht es vielmehr darum, ein „bestimmtes *Komplexitätsniveau*“ der Bioethik zum Vorschein treten zu lassen (245). Diesen Anspruch vermag er gerade deswegen einzulösen, weil er sich nicht in der unübersichtlichen Materialfülle der Bioethik verliert, sondern sich auf die methodischen und theoretischen Voraussetzung dieser noch jungen Disziplin konzentriert. Der ideale Leser soll also ein Bewusstsein für die Komplexität der methodischen Probleme, theoretischen Gesichtspunkte und moralphilosophischen Ansätze entwickeln, die in der Bioethik eine Rolle spielen (1). Während dies dem interessierten Laien ohne philosophische Vorkenntnisse weniger gut gelingen dürfte, macht das hohe Reflexions- und Argumentationsniveau dem philosophisch Geschulten die Lektüre zu einem großen Genuss und Gewinn.

Das erste Kapitel (1–24) ist überschrieben mit *Was ist Bioethik? Eine Einführung*. Zunächst werden die Institutionalisierungen der Bioethik vorgestellt (2ff.) und die interdisziplinäre Struktur des akademischen Bioethik-Diskurses anhand eines Beispiels aufgewiesen (5ff.). Der Ausdruck „*gemischte Urteile*“ für die verschiedenartigen deskriptiven, prognostischen und normativen Urteile in der Bioethik erscheint mir aufgrund der alltagssprachlichen Konnotationen zwar eher irreführend zu sein, was der Richtigkeit des bezigten Sachverhalts aber natürlich keinen Abbruch tut. Düwells differenziertes Vorgehen bei der darauf folgenden Klärung des Begriffs „Bioethik“ kann als exemplarisch für das ganze Buch gelten: Er stellt zuerst die beiden Bedeutungsebenen des Begriffs vor, der einerseits „den Diskurs über moralische, rechtliche, soziale und politische Fragen im Umgang mit Grenzfragen des Lebens und den Life Sciences“ meinen kann, andererseits eine sich mit diesen Fragen auseinandersetzen akademische Disziplin (19). Dann bedenkt er, mit welchem Recht Bioethik überhaupt als wissenschaftliche Disziplin aufgefasst werden könne, in der akademische Grade vergeben und Fachleute für politische Beratertätigkeiten ausgebildet werden (20). Er fordert, ein Bioethiker dürfe nicht einfach seine lebensweltlichen Überzeugungen verbreiten, sondern müsse sein akademisches Selbstverständnis wissenschaftstheoretisch reflektieren und sein öffentliches Auftreten entsprechend gestalten. So habe er im bioethischen Diskurs die zentrale Aufgabe, die Voraussetzungen und Unterstellungen der moralischen Urteile aufzudecken und die vertretenen moralischen Positionen auf ihre Begründbarkeit hin zu prüfen bzw. allfällige Begründungsdefizite anzumahnen. Schließlich macht Düwell auf die

Spannung zwischen der wissenschaftlichen Seriosität und den Hoffnungen der kritischen Öffentlichkeit auf rasche und eindeutige Stellungnahmen aufmerksam. Ohne eine simple Lösung für dieses Spannungsverhältnis anzubieten, spricht sich Düwell nur klar gegen die Alternative eines Rückzugs in den akademischen Elfenbeinturm aus.

Begreift man „Bioethik“ als akademische Teildisziplin der angewandten Ethik, muss noch die Frage nach ihrem genauen Anwendungsbereich beantwortet werden. Nach Düwell handelt es sich hier jedoch um eine weniger wichtige, rein pragmatische Festlegung ohne systematische Relevanz. Er entscheidet sich unter den vorgestellten vier Möglichkeiten für einen weiten Begriff von Bioethik, der Medizin-, Tier- und Umweltethik umfasst (23f.). Bioethik beschäftigt sich demzufolge mit den ethischen Problemen im Umgang mit allem Lebendigen, der sich durch die neuen technischen Möglichkeiten der Life Sciences erheblich verändert hat. Diese Definition weist tatsächlich die von Düwell genannten Vorzüge vor einer Reduktion auf die „biomedizinische Ethik“ oder einer „Ethik der Life Sciences“ auf. Angesichts der Heterogenität der Teilgebiete Medizin-, Tier- und Umweltethik empfiehlt es sich allerdings aus meiner Sicht, den Oberbegriff „Bioethik“ sehr sparsam zu verwenden. Ließe man die Medizin- und Umweltethik als eigenständige Bereichsethiken neben Medien-, Technik- oder Wirtschaftsethik gelten, entginge man nämlich auch der Schwierigkeit, dass der Anwendungsbereich der Umweltethik die nicht-lebendige Natur umfasst.

Kapitel II *Bioethik und Moralphilosophie* (25–100) stellt gleichsam das Kernstück der systematischen Leistung des Buches dar und basiert auf folgendem Grundgedanken: Sobald in der Bioethik normative Urteile über bestimmte Umgangsformen mit dem Lebendigen gefällt werden, macht man immer schon Voraussetzungen im Bereich der Metaethik und normativen Ethik (vgl. 28). Dann aber sieht man sich mit dem Problem konfrontiert, dass es eine Vielzahl ethischer Theorien gibt, über die seit 2000 Jahren eine Grundlagendebatte in der Moralphilosophie geführt wird. Düwell kritisiert zu Recht, dass die meisten Bioethiker vor solchen Grundlagendebatten zurückschrecken und eine davon unabhängige gemeinsame Diskussionsbasis suchen. Man bekennt sich vornehmlich zum „Principlism“, zu einer „Common morality“ oder zu bestimmten moralischen „Intuitionen“ (29f.). Dabei übersieht man gern, dass die Legitimität solcher Prinzipien, Konsense oder Intuitionen erst noch argumentativ begründet werden müsste. Nach Düwell hat jeder Bioethiker seine normativen Aus-

gangspunkte offen zu legen und in seiner Geltung auszuweisen (31). Während sich zwar jeder Einzelne von ihnen einer bestimmten moralphilosophischen Tradition verschreiben müsse, habe die Bioethik als Disziplin offen zu bleiben für alle vertretbaren Positionen und Raum zu lassen für Grundlagendiskurse (29). Damit hat sich Düwell selbst die schwierige Aufgabe aufgeladen, sich in seiner *Bioethik* „der vielfältigen und kontroversen Diskussion in der Moralphilosophie zu stellen“ (31).

Nach konzisen Erläuterungen zu den wichtigsten Grundbegriffen philosophischer Ethik (31–46) setzt sich Düwell zunächst mit der möglichen Bedeutung der Kasuistik, der narrativen Ethik und der empirischen Forschung im Rahmen des bioethischen Diskurses auseinander. Während die Kasuistik de facto nur bei traditionsgebundenen und konsensuell abgestützten Praktiken funktioniert und in theoretischer Hinsicht nur als heuristische Methode plausibel sei (47–52), könnten literarische Darstellungen die Reflexionen der Leser in eine einseitige Richtung lenken und Komplexität ausblenden (52 ff.). Von den normativ-ethischen Theorien stellt Düwell nach einem allgemeinen Klassifizierungsversuch (61–64) den Utilitarismus, den Kontraktualismus und politischen Liberalismus, die Konzepte von Würde, Rechten und Prima-facie-Pflichten zur Diskussion (60–99). Unter den bekannten Vorwürfen gegen den Utilitarismus hebt er das Begründungsproblem und das Fehlen eines eigenen Konzeptes von Rechten hervor (67 f.). Bezüglich des Würdebegriffs verurteilt er das „wohlfeile Lamento über die Offenheit des Würdebegriffs“ (79) genauso wie den Missbrauch des Würdearguments als „Todschlagerargument“ (89). Wie bei allen anderen Erörterungen geht es Düwell aber nicht darum, eine einzige „richtige“ und begründbare Würdedefinition festzulegen, sondern die Komplexität dieses grundlegenden moralischen Begriffes aufzuweisen (88). Klare Stellung bezieht Düwell jedoch gegenüber dem „Principlism“, der sich in der Bioethik großen Zuspruchs erfreut (89–95). Da die Geltung der Prinzipien entweder gar nicht oder lediglich unter Zuhilfenahme der Theorien des Intuitionismus oder des Überlegungsgleichgewichts legitimiert werden, stelle der Principlism einen „Ausdruck der Resignation vor den Reflexionsansprüchen“ in unseren komplexen Gesellschaften dar (95). Letztlich begehen die Prinzipialisten den gleichen Fehler wie die Kontraktualisten, indem sie übersehen, dass ein faktischer Konsens nicht bereits durch die in ihm zum Ausdruck kommenden faktischen Überzeugungen legitimiert wird (97 f.). Da bei den meisten bioethischen The-

men gar kein faktischer Konsens in Sichtweite liegt, müssten Kontraktualisten hier ohnehin von vornherein kapitulieren (98). Systematisch nicht ganz überzeugend schien mir bei diesen fundierten Ausführungen zur normativen Ethik, wieso andere bedeutende moralphilosophische Positionen wie die Diskursethik, der Kantianismus oder Gewirths handlungsreflexiver Ansatz nicht in einem jeweils eigenen Kapitel zur Darstellung kommen, sondern lediglich in einem kurzen Exkurs zur Moralbegründung im Kontext der Würdediskussion abgehandelt werden (82 ff.). Während die Diskursethik zur Begründung des Konzeptes der Menschenwürde wenig beitragen mag (83), scheint sie mir doch als theoretisches Rahmenkonzept für die Bioethik wie für die Angewandte Ethik insgesamt bedeutsam zu sein.

Kapitel III (100–175) beschäftigt sich unter dem Titel *Querschnittsfragen der Bioethik* mit „bioethisch relevanten kulturellen, sozialen und geisteswissenschaftlichen Perspektiven“. Da die ersten beiden Teilkapitel dem „moralischen Status“ (100–114) und dem „Natur-“ bzw. „Natürlichkeits“-Begriff gewidmet sind, scheint die Analyse normativer ethischer Konzepte einfach fortgesetzt zu werden, ohne dass ein systematischer Neuansatz erkennbar ist. Ähnlich wie die Würdedebatte kann die Diskussion um den moralischen Status in den verschiedenen normativen Theorien unterschiedlich geführt werden und einen unterschiedlichen Stellenwert erlangen (101 f.). Wenn man einer Entität einen moralischen Status zuschreibt, meint man damit aber in aller Regel, dass man diesem Wesen aufgrund bestimmter Eigenschaften oder Charakteristika moralische Rücksichtnahme schuldet (101). Dabei muss nicht allen derselbe moralische Status zugeschrieben werden, und es bleibt offen, welche normativen Forderungen mit diesen Zuschreibungen verbunden werden (102). Zu unterscheiden sei der *Grund* für die moralische Berücksichtigung (also der Grund dafür, wieso eine bestimmte Eigenschaft moralisch relevant sei) vom *Kriterium* zur Bestimmung der Extension des Kreises der Schutzbedürftigen (103). Diskutiert werden die möglicherweise relevanten Eigenschaften „Gattungszugehörigkeit“, „Leidensfähigkeit“, „Haben von Interessen“, „Handlungs- und Vernunftfähigkeit“ (104 f.). Aufgrund seiner hohen Differenziertheit und wegen der außerordentlichen Bedeutung der Frage nach dem moralischen Status innerhalb der Bioethik halte ich diesen Abschnitt für einen der gelungensten. Auch die darauf folgenden kritischen Überlegungen zur „Natürlichkeits-Ideologie“ (115 ff.) und zur teleologischen Naturauffassung (124 ff.) bestechen durch viele



glasklare Argumentationen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. Beim thematisch sehr weit verzettelten Teilkapitel „Mensch und Kultur“ (130–175) sind die Schwerpunkte „Behinderung“ (148–153) und „Bioethik, Religion, Theologie“ (160–165) besonders hervorzuheben. Letzteres beschließt Düwell mit dem starken Vergleich der Theologie mit einem „Gespenst [...], das die einen beschwören und die anderen fürchten, dessen Rolle in der Bioethik unklar ist, und das doch beharrlich durch die bioethischen Debatten spukt“ (166). Den Abschluss findet das dritte Kapitel mit Reflexionen zu den neuen Technologien und dem Verantwortungsproblem (166–175), bei dem typischerweise wieder so viele Dimensionen möglicher Verantwortungszuschreibungen zutage gefördert werden, dass man daran zweifeln könnte, „ob es überhaupt noch möglich ist, moralische Verantwortung einzuklagen“ (170)!

Kapitel IV *Bereiche und Diskussionen* der Bioethik (176–244) bietet wie bereits angemerkt einen Überblick über die wichtigen medizinethischen Diskussionen wie Sterbehilfe, Stammzellforschung oder Gentherapie sowie über die Fragen zur Tier- und Umweltethik, die unter dem Oberbegriff „grüne Bioethik“ versammelt werden (27). Da die einzelnen Themen zum Teil auf wenigen Seiten abgehandelt werden, leidet notgedrungen das bisherige Komplexitätsniveau und der hohe Differenzierungsgrad. So sind beispielsweise die Skizzen zur Umweltethik „sehr pauschal“, wie der Autor selbst eingesteht (240). Ich möchte dies allerdings nicht als Kritik verstanden wissen. Denn der Autor hat seine Schwerpunktsetzung bereits im Vorwort explizit gemacht. Vielleicht darf man aber auf einen Nachfolgeband hoffen, in dem das Verhältnis von methodischen und theoretischen Grundlagenreflexionen und konkreten praxisbezogenen Diskussionen umgekehrt wird. Im Spannungsfeld von Theorie und Praxis, von Begründungsdiskurs und Anwendungsfragen kommt den Angewandten Ethikern zwangsläufig die schwierige Aufgabe der Gewichtung zu.

Düwells *Bioethik* ist ein absolutes Muss für jeden Bioethiker (wohingegen interessierte Laien möglicherweise überfordert sind). Es ist ein Vorbild für einen Duktus, der geprägt ist von einem hohen Maß an Sachlichkeit und kritischer Selbstdistanz, das in den oft sehr emotional aufgeladenen Debatten der Bioethik eher selten ist. Düwells scharfsinnige Analyse von Argumenten und Gegenargumenten fördern die Klarheit des Denkens, ohne dem Leser den eigenen Standpunkt aufzuzwingen zu wollen. Die Geduld, auf das vom Verlag schon

lange angekündigte Buch zu warten, hat sich mehr als gelohnt.

Dagmar Fenner (Basel)  
dagmar.fenner@unibas.ch

Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München: Alber 2008, 684 S., ISBN 978-3-495-47909-4.

Zum Glück besitzt die deutsche Sprache (noch) die Möglichkeit der Differenzierung von Groß- und Kleinschreibung. In Sachen philosophischer Anthropologie war das schon bis dato wenn nicht nötig, so doch nützlich; mit dem Buch von Fischer wird es zugleich nötiger und komplizierter. Bis dato konnte und musste man zwischen einer philosophischen Anthropologie, die implizit eine beliebige philosophische Teildisziplin begleitet, und der Philosophischen Anthropologie als einer expliziten, eigenständig gewordenen Teildisziplin der Philosophie unterscheiden. Von einer Philosophischen Anthropologie konnte man dann typische Vertreter nennen, etwa Feuerbach und kanonisch Scheler, Plessner, Gehlen. Fischer führt eine weitere Unterscheidung ein, nämlich die zwischen der *philosophischen Anthropologie* als einer – sei es impliziten, sei es expliziten – Teildisziplin der Philosophie und der *Philosophischen Anthropologie* als einem eigenständigen Denkansatz. Nebenbegriffe einer so verstandenen philosophischen Anthropologie sind Erkenntnistheorie, Ontologie, Geschichtsphilosophie, Ästhetik etc.; Nebenbegriffe einer so verstandenen Philosophischen Anthropologie sind Neukantianismus, Logischer Empirismus, Phänomenologie, Hermeneutik, Kritische Theorie etc. Eingeführt hatte Fischer diese Unterscheidung 1995 (14 f., Fn. 22); in einer ersten Fassung wurde die Arbeit 1997 als Dissertation angenommen, die seit 2000 in Bibliotheken verfügbar war.

Fischers These ist, dass mindestens die Autoren Scheler, Plessner, Gehlen, Rothacker und Portmann einen solchen Denkansatz bilden; sein Ausgangsbefund ist, dass der Denkkort dieses Ansatzes bisher nur unzureichend identifiziert war, und dies sowohl von der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts allgemein als auch von den Forschungen, die sich auf je einen dieser Autoren richten. Letztere würden eher die Unterschiede hervorheben. Das Buch versteht sich erklärtermaßen als „Dienstleistung“ (9 f.), nämlich anhand von reichem Material in „zwei Beweisgängen“ (15) aufzuzeigen, dass es diesen Denkansatz wirklich gibt und was ihn sachlich ausmacht. Dienstleistung insofern, als hier die

notwendige Voraussetzung geschaffen wird, diesen Denkansatz *dann* zu kritisieren, mit anderen zu vergleichen, ihn forschungspraktisch zu gebrauchen, ihn mentalitätshistorisch zu erklären „oder wie auch immer“ (14). Die beiden „Beweisgänge“ sind zum einen eine von Fischer so genannte „realgeschichtliche Erzählung“ und zum anderen eine philosophiehistorische Klärung des philosophischen Kerngehalts des Ansatzes.

Der erste Teil des Buches erzählt also eine Geschichte zur empirisch-faktischen Entstehung und Weiterentwicklung des Denkansatzes. Es ist der mit weitem Abstand umfangreichere der beiden Teile und kann ganz fraglos als Standardwerk zur Geschichte der philosophischen Anthropologie gelten. Die beeindruckende Materialfülle schließt geradezu aus, einzelne Aspekte eigens hervorzuheben. Die Lektüre ist ein intellektuelles Vergnügen, nicht zuletzt, weil die Erzählung hinreichend provokant ist. Z. B. kann sich Fischer angesichts modischer Konstruktivismen nicht verkneifen hervorzuheben, dass der „Zweck ist, zu berichten, was sich wirklich zugetragen hat“ (22). Das propagiert selbstverständlich bei diesem Autor keinen kruden Positivismus; gleichwohl blendet die Darstellung gelegentlich den eigenen Ort des Berichtens aus. Z. B. tun die arg bemühten Abgrenzungen gegen einen „Materialismus“ so, als habe neben den Arbeiten von Buhr keine marxistische Theoriebildung stattgefunden. Und beim Plessner-Gehlen-Vergleich kann offenkundig nicht sein, was nicht sein soll. Fischer kennt hier keine grundsätzlichen Unterschiede, *weil* seine Lesart dies nicht zulässt. Um ein entscheidendes Beispiel zu geben: Den puren Wortlaut „Menschen müssen ihr Leben führen“ kennen Gehlen und Plessner; aber es hat sich nicht wirklich zugetragen, dass beide mit diesem Wortlaut dasselbe meinen. Bei Plessner ist es nämlich gerade keine Auftragsarbeit, keine Aufforderung im Sinne und Lichte eines Ideals, sondern eine ‚absolute Antinomie: sich zu dem, *was man schon ist*, erst machen zu müssen: Plessners Exzentriker sind gerade nicht lediglich „unruhig hinsichtlich der Erreichbarkeit des unmittelbaren Seins“ (79 f.), sondern sie kennen kein unmittelbares Sein mehr, und ergo kompensiert Kultur auch keinen Mangel. Plessner redet gerade nicht, wie Gehlen sehr wohl, einer Transformation von Ohnmacht „in sozial verankerte und garantierte Ordnungsgefüge“ (173) das Wort, sondern Würde ist das Spannungsverhältnis von Macht und Ohnmacht.

Systematisch ist der 2. Teil die Voraussetzung dieses 1. Teils, denn erst der 2. Teil klärt, dass es sich im 1. Teil nicht nur um eine real schöne Geschichte handelt, sondern um die Realgeschichte

eines real existierenden Ansatzes. Methodisch trägt Fischer dem, entgegen der Kapitelüberschrift, dadurch Rechnung, dass er den von Rehberg vorgeschlagenen unbestimmteren Begriff der Denk- ‚Schule‘ aufgreift und die Hypothese belegen möchte, dass es sich bei der Philosophischen Anthropologie um „eine rivalisierende ‚Denk-*Schule*‘ mit direkt und indirekt ‚existierendem Kommunikationsnetz“ handelt (21 f.).

Der zweite Teil des Buches legt eine „Philosophiegeschichte des Ansatzes“ vor (479 ff.). Im Mittelpunkt steht eine einzige Frage, hoch bedeutsam und brisant, die leidenschaftlich und in äußerster sachlicher Kühle und Klarheit verhandelt wird. Gefragt und positiv beantwortet wird, ob und inwiefern es sich bei der Philosophischen Anthropologie um einen eigenen und unverwechselbaren Denkansatz handelt. Die Frage lautet schlicht: Gibt es diesen Denkansatz überhaupt? Klar und unstrittig ist, dass die genannten Autoren wichtige Vertreter der Disziplin ‚philosophische Anthropologie‘ sind.

Die Antwort fällt, wie gesagt, positiv aus. Man kann also, durch die Lektüre des Buches belehrt, angeben, was es im Kern ausmacht, dass ein Text philosophisch-anthropologisch argumentiert, nicht aber phänomenologisch, hermeneutisch, existenzphilosophisch, lebensphilosophisch, neukantianisch, kritisch-theoretisch etc. Dem Buch geht es sehr entschieden nicht um irgendeine Überlegenheit dieses Denkansatzes, sondern ausschließlich um den Nachweis einer Spezifik. Der Aufweis, dass es diesen Denkansatz gibt und dass er sich spezifisch von anderen unterscheidet, ist freilich die Voraussetzung, seine Problemlösungskapazität im Vergleich zu ermitteln. Das ist jedoch nicht mehr Thema des sowieso schon dicken Buches.

Die Philosophische Anthropologie als einen eigenen Denkansatz zu bestimmen, ist die besteckende Leistung und der Gewinn der Studie. In dieser Akribie und mit dieser Stringenz ist das bis dato nicht geschehen; vorher sei der Denkort dieses Ansatzes „gespenstisch unbewohnt“ (499) gewesen. Das stilisiert sich zwar selber etwas zum „einzigen Lichtbringer“ (494), aber vielleicht geht das gar nicht anders.

Als Formel für das spezifisch Philosophisch-Anthropologische bietet sich die folgende an: Dieser Denkansatz setzt die subjektiven, anti-fatalistischen Leistungen der menschlichen erkennenden und handelnden Weltkonstitutionen voraus, und/aber richtet seinen Blick nach außen, um diese Leistungen vom Tatbestand des Lebendigen her begreifbar zu machen. „Der Geist in seiner inneren Selbstaussweisungs-fähigkeit oder seiner sprachlichen Vergewisserung wird vorausgesetzt, aber

diese Vergewisserung genügt sich nicht, sondern der Blick wird nach außen, auf das Lebendige gerichtet.“ (519) Dieser Blick nach außen ist jedoch nicht am Maß der eigenen Leiblichkeit orientiert, sondern am Maß des distanzierten Blicks des Biologen, der das Lebendige *als Objekt* in den Blick nimmt. Fischer präzisiert dann diese Grundformel „in sieben Zügen“ (520–526): i) das philosophisch-anthropologische Verfahren der Kategorienbildung ist ein indirektes: Es greift nicht direkt auf den ‚Geist‘ zu, sondern in einem „Umweg“ über den Objektpol; ii) der indirekte Ansatz liegt beim Objektpol, aber gerade nicht auf der Höhe des Menschen, sondern „tiefer“, freilich auch nicht „zu tief“ (was immer hier das „zu“ bedeuten mag). Philosophische Anthropologie postuliert ein Drittes zwischen Etwas und Jemand: das lebendige Ding; iii) der indirekte Ansatz am Objektpol ist kein Ansatz beim (einzelnen) Organismus, sondern beim *Verhältnis* von Organismus und Umwelt; iv) zum Theorieblick der Philosophischen Anthropologie gehört intrinsisch die Konstruktion eines „Sehepunktes“, also der Position eines Dritten, von der aus ein flankierender Blick auf das Verhältnis Organismus-Umwelt geworfen wird. Das ist u. a. deshalb entscheidend, als die Subjekt-Objekt-Relation von der Flanke aus *auch* als Seinsrelation, und nicht nur als Erkenntnisrelation erscheint (dies sei das Erbe N. Hartmanns; vgl. 53); v) in Abkehr von einem cartesianischen Dualismus gründet Philosophische Anthropologie in einem Stufentheorem (ebenfalls auf Hartmann zurückgehend; 54) und postuliert Kategorienstufen der Korrelativität von lebendigem Ding und Umwelt: Pflanze, Tier, Mensch; vi) auf der Stufe des Menschen konstatiert der Denkansatz eine Unterbrochenheit, eine Aufgebrochenheit, einen Hiatus im Lebensvollzug: Dass der Mensch sein Leben *führen* müsse; vii) der Denkansatz hält entschieden an dem Philosophischen der verfolgten Aufgabe fest; es geht um die Konkretheit und Bedingtheit des transzendentalen Subjekts, nicht aber um dessen naturalisierende, historisierende, kulturalisierende Auflösung. Diejenigen eigenständigen Kategorien, die vor allem *Einheit* und *Freiheit* begreifbar machen, können nicht *aus* der Erfahrung resp. nicht aus den einzelnen Wissenschaften entnommen sein – an dieser Einsicht hält die Philosophische Anthropologie fest.

Dass dieser Identitätskern besteht, wird dann an den Texten von Scheler, Plessner, Rothacker, Gehlen und Portmann vorgeführt (526 ff.). Selbstverständlich kennt Fischer auch Differenzen in diesem Identitätskern (558 ff.), die er jedoch durchgehend als materiale Akzentunterschiede innerhalb eines

formalen Selbigen interpretiert. Der eigentliche Ertrag wird dann in den Differenzen zu anderen Denkansätzen (576 ff.) deutlich, wobei noch einmal hervorgehoben sei, dass es Fischer um ein Anderssein, nicht um ein Bessersein geht. Dieses Teilkapitel muss man mit einer guten Portion *charity* lesen. All denen, denen eine gewachsene Typenbildung von Philosophien – Hermeneutik, Existenzphilosophie, Phänomenologie, Analytische Philosophie, Kritische Theorie etc. – sowieso ein sachliches Ärgernis ist, geschuldet purer schulpolitischer Etikettiererei, denen wird dieses Kapitel nicht nur nichts sagen, sondern die werden Zwangsneurosen eines Gedankenraumvermessers am Werk sehen. Wer es aber für eine ernst zu nehmende, sinnvolle, interessante Frage hält, was Phänomenologie als Phänomenologie und Hermeneutik als Hermeneutik auszeichnet – obwohl wir doch alle hermeneutische Phänomenologen und phänomenologische Hermeneuten kennen –, der wird selbstverständlich um jeden einzelnen Punkt der Abgrenzungen streiten können und manchmal auch wollen, aber der wird das Anliegen und, vor allem, die Güte der Durchführung schätzen. Pointiert gesagt: Erst jetzt kann man auch anders begründeter Meinung sein; vor dem Buch von Fischer blieben alle Unterschiede zwischen der Philosophischen Anthropologie und anderen Denkansätzen bloß ‚gefühlht‘.

Es gibt eine Differenzierung in der Entwicklung der Anthropologie, die Fischer nicht thematisiert, wodurch sich einige Unklarheiten ergeben. Man kann und muss, so auch Fischer, zwischen einer impliziten und einer expliziten disziplinären philosophischen Anthropologie unterscheiden, denn ohne Zweifel entwickelt sich die philosophische Anthropologie von Feuerbach bis Gehlen zu einer auch eigenständigen Disziplin. Aber auch hier liegt bereits ein „Doppelereignis“ (483, Fn. 15) vor: Die Disziplin gewinnt ihre Autonomie *und* eine bestimmte Traditionslinie sieht in dieser Disziplin nicht mehr eine Disziplin neben allen anderen, sondern konzipiert sie, paradigmatisch bei Feuerbach, als *prima philosophia*, als Nachfolgekandidatin vormaliger Metaphysik, als entschiedene Philosophie der Endlichkeit, als Kritik der unreinen (= an sich selbst bedingten) Vernunft. Auch der Denkansatz der Philosophischen Anthropologie ist wesentlich dadurch definiert, „nicht nur als Disziplin unter Disziplinen“ (488) zu gelten. Insofern bleibt zu klären, worin die Differenz zwischen der Philosophischen Anthropologie als *prima philosophia* und der Philosophischen Anthropologie als Denkansatz liegt. Beides fällt, folgt man Fischer, jedenfalls nicht zusammen, da Feuerbach entschieden nicht als Vertreter des Denkansatzes gilt (vgl.

517). Ihr Verhältnis wird jedoch nicht thematisiert; der einschlägige Aufsatz von Orth ist im Literaturverzeichnis aufgenommen, in anderen Kontexten erwähnt (130, 496, 531), aber in seiner zentralen Aussage nirgends diskutiert – und diese müsste dem Ansatz von Fischer auch eigentümlich sperrig bleiben. Hier liegt ein Mangel in der Bestimmung des Philosophischen der Philosophischen Anthropologie, die all das unter Philosophie subsumiert, was erklärtermaßen nicht in einzelwissenschaftlichen Untersuchungen aufgeht. Das Projekt einer an sich selbst bedingten *transzendentalen* Vernunft aber ist in solcher Weite der Philosophie ein sehr spezifisches und durchaus seltenes Vorkommnis. Sollte die Philosophische Anthropologie also tatsächlich auch durch jenen obigen siebten Punkt zu charakterisieren sein, dann wäre Gehlen bereits aus diesem Denkansatz herauskatapultiert, denn dessen Konzept einer – welch garstig Wort – „empirischen Philosophie“ ist wohl ein philosophisches, ganz sicher aber kein transzendentalphilosophisches. Diesen klaren und entschiedenen Gegensatz zu Plessner ebnet Fischer – gegen seine eigenen Erläuterungen unter Punkt 7 (vgl. auch 596) – ein, wenn ihm die Selbstauskunft Gehlens genügt, dass Philosophie nötig sei (555f.). Die Übereinstimmung von Plessnerscher und Gehlenscher Anthropologie zeigt sich höchstens darin, dass sie ihr Projekt für ein philosophisches halten, aber im „*Philosophiebegriff*“ besteht diese Identität gerade nicht (dagegen 556f.).

Das Buch stellt eine ungeheure Leistung dar. Es klärt die verhandelte Sachlage im allerbesten Sinne, insofern es nicht nur eine breite Materialbasis bereitstellt, sondern diese auch noch plausibel und streitbar in eine systematische Ordnung bringt. In diesem Sinne wäre jedes kritisierende Wort unangemessen, weil lediglich mäkelnd.

Und dennoch provoziert die Arbeit ein Nachwort. Gelegentlich nämlich kippt sie in den Tonfall des Missionarischen, und dort werden eigene Entscheidungen nicht mehr offen gelegt, sondern verdunkelt. Mit Eifer betont die Studie, dass es sich „tatsächlich“ nur um Differenzen im Identitätskern handelt, die das gemeinsame Programm nicht außer Kraft setzen. Bei Unterschieden zwischen den Philosophischen Anthropologien handle es sich um rein material bestimmte Akzentsetzungen, die freilich „erheblich“ oder „gravierend“ sein können. Die Art der Kategorienbildung sei davon nicht berührt. Es geht also um lediglich graduelle, gleichsam um ‚gefühlte‘ Unterschiede; und in jedem einzelnen Punkt mag strittig sein, ob er die vermeintliche Art der Kategorienbildung betrifft oder lediglich ein materialer Akzentunterschied ist.

Diese Zweiteilung ist jedoch nicht erschöpfend und kann um das dritte Moment des Modus erweitert werden. Es wäre dann möglich, von einem gemeinsamen Identitätskern der Philosophischen Anthropologie zu reden, ohne auf die Rede von *wesentlichen* Unterschieden innerhalb dieses Kerns zugunsten von rein graduellen Unterschieden verzichten zu müssen: Es kann *wesentliche* Unterschiede im Modus, in der Art und Weise der Durchführung des gemeinsamen Programms geben. In der Sache muss so etwas sagbar sein, denn man wird aus Plessner keinen Gehlen machen können. Umgekehrt muss man solche Unterschiede im Modus verschleiern, um in dem Unterschied der symptomatischen Reden von „Zucht“ bei Gehlen einerseits und „Spiel“ resp. „Lächeln“ bei Plessner andererseits lediglich andere Akzentsetzungen im Selbigen zu sehen. In diesem bloßen Klipp-Klapp von Form und Materie, das den Modus nicht kennt, kippt das gute Engagement des Textes von Fischer in schlechte Ideologie.

Volker Schürmann (Köln)  
v.schuermann@dshs-koeln.de

Wolfgang Gärtner, *Integrative Wirtschaftsethik. Zur Grundlegung einer modernen Zukunftsethik*, Berlin: LIT 2007, 138 S., ISBN 978-3-8258-04107.

Die Lösung ethischer Probleme stößt überwiegend an Grenzen, die von Zeit und Raum definiert werden. Mutet es bereits schwer genug an, das Problem der sozialen Gerechtigkeit zu einem bestimmten Datum und innerhalb einer konkreten Gesellschaft in den Griff zu bekommen, so wirkt die Ethik häufig überfordert, wenn es darum geht, auch den internationalen Maßstab bzw. die Verantwortung für künftige Generationen zu berücksichtigen. *Global Justice* und *Nachhaltigkeitsprinzip* sind in dieser Hinsicht zwar ausgiebig diskutierte Prinzipien, in der praktischen Politik und Gesetzgebung sucht man ihren Niederschlag jedoch meist vergeblich. Dies hat nicht zuletzt damit zu tun, dass vielerorts das Spannungsverhältnis zwischen ökologischen Gefahren und ökonomischen Herausforderungen betont wird. Viele Politiker können sich für einen langfristig wirkungsvollen Umweltschutz nur erwärmen, solange er kurzfristig keine Arbeitsplätze kostet, was in der Praxis überwiegend heißt, dass die Probleme des Klimawandels und die befürchtete Erschöpfung von Ressourcen hinter akuten wirtschaftspolitischen Erwägungen zurückstehen müssen.

Vor diesem Hintergrund ist die schmale Mono-

graphie von Wolfgang Gärtner auf jeden Fall ein mutiger Versuch, sich den Anforderungen an eine Zukunftsethik zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu stellen. In sechs Kapiteln will der Autor die angeblichen Antipoden „Zukunftsethik“ und „Wirtschaftsethik“ in eine konsistente Konzeption überführen. Weist die Einleitung (Kap. 1) zunächst auf die (unstrittige) Relevanz einer solchen moralphilosophischen Innovation hin, widmet sich der erste Teil der Studie der Frage, aus welchen ethischen Überlegungen heraus überhaupt eine Pflicht zur Verantwortung für kommende Generationen abzuleiten ist und welche motivationalen Grundlagen für die praktische Umsetzung einer Zukunftsethik gegeben sein müssen (Kap. 2). Die Frage nach der Verantwortung führt anschließend „direkt zum Begriff der Nachhaltigkeit“ (16), den Gärtner aus einschlägigen Quellen wie dem Report der *World Commission on Environment and Development*, dem sog. „Brundtland-Bericht“, herausdestilliert (Kap. 2). Das regulative Prinzip der Nachhaltigkeit wird in diesem Zusammenhang als Amalgam aus deontologischen und utilitaristischen Prämissen vorgestellt (32 f.), des Weiteren wird zwischen starker und schwacher Nachhaltigkeit differenziert (36–38). Der Tatsache, dass ökologische Probleme nur international in den Griff zu bekommen sind, trägt der Autor Rechnung, indem er den globalen Anspruch des Nachhaltigkeitsprinzips bekräftigt (38–39). Im Folgenden werden die bisherigen Ansätze der ökologischen Ethik, die eine Respektierung der Natur „um ihrer selbst willen“ verlangen und ökonomische Zusammenhänge weitgehend ausklammern, pauschal als unzureichend abgelehnt (Kap. 4). Dieses Verdikt eröffnet Gärtner im zweiten Teil den Raum, den Bogen zur Wirtschaftsethik zu schlagen und dabei dezidiert seine Vorstellungen einer integrativen Version zu präsentieren, die den ökologischen Herausforderungen im Zeitalter der Globalisierung gewachsen ist (Kap. 5). Das Schlusskapitel widmet sich sodann deren Möglichkeiten und Grenzen.

Dieser Aufbau des Buches ist durchaus überzeugend und suggeriert überdies die Existenz einer stringenten Argumentationslinie. Indes sind die Verbindungslinien zwischen den Teilen 1 (Zukunftsethik) und 2 (Integrative Wirtschaftsethik) nur vage zu erkennen, weswegen auch der letzte Teil 3 (Möglichkeiten und Grenzen) buchstäblich in der Luft hängt. Evident wird immerhin, dass der Autor einzig einer integrativen Wirtschaftsethik nach dem Vorbild Peter Ulrichs zutraut, den Anspruch an eine ökologisch verantwortliche Zukunftsethik zu erfüllen. In dieser Hinsicht wird Ulrich das Verdienst zugesprochen „erst zu machen

mit der kritischen Reflexion unternehmerischen Handelns“ (103) und den bekannten „Reflexionsstopp“ einer Institutionenethik nach dem Beispiel Karl Homanns zu vermeiden (82 ff.). Letztere könne der unternehmerischen Gewinnmaximierung im Konfliktfall kein ethisches Prinzip entgegensetzen.

Schon im Titel lehnt sich Gärtners Publikation denn auch an Ulrichs Standardwerk *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie* (1997) an. Nur: an welcher Stelle endet diese Anlehnung? Die Abgrenzung der integrativen Wirtschaftsethik von der Institutionenethik Homanns (Kap. 5.1) und dem eingeschränkten Gewinnprinzip bei Horst Steinmann (Kap. 5.2), die Problematik des Primats des ökonomischen Prinzips, die Anknüpfungspunkte an die Diskursethik (74 ff.), der Appell „Legitimität vor Erfolg“ (103, 127), das Zusammendenken von ethischer Vernunft und ökonomischer Rationalität (83), die Forderung, dass Sachzwänge nicht zu Denkwängen (96) und wirtschaftsethische Überlegungen nicht das normativ aufladen dürfen, was ohnehin am Markt geschieht (99) – all das hat man im Original schon einmal (und besser) gelesen. Insofern trägt „Gärtners“ integrative Wirtschaftsethik zur Kontroverse zwischen Ulrich und Homann letztlich nichts Substantielles bei.

Nun mag das Ziel der Publikation selbstverständlich darin bestanden haben, das Modell der Integrativen Wirtschaftsethik auf den Bereich der Ökologie und Zukunftsethik anzuwenden. Nur leider entbehrt die Studie wie bereits erwähnt entsprechende Verbindungslinien, die zwischen den jeweils relevanten Kategorien vermitteln würden. In der Konsequenz scheint Gärtners Integrationsleistung deshalb darauf hinauszulaufen, dass Ulrichs Kritik am kompromisslosen Gewinnmaximierungsprinzip der Wirtschaft mit einer grundsätzlich wachstumskritischen Attitüde (15) verknüpft wird. Eben hier aber wäre die Frage nach einer tauglichen (Wirtschafts-)Ethik für die ökologischen Probleme der Zukunft weitaus grundsätzlicher und gleichermaßen differenzierter zu stellen gewesen. Die Möglichkeit dazu wird freilich bereits im ersten Teil verspielt. Hier stützt sich das Buch auf Ansätze wie Dieter Birnbachers Kriterien der Zukunftsverantwortung (Beeinflussung, Ähnlichkeit der Betroffenen, zeitliche Nähe) oder Hans Jonas' „Heuristik der Furcht“ (30–31), ohne sich in irgendeiner Weise die Mühe zu machen, daraus bestimmte Restriktionen oder zumindest Konditionen für das angestrebte Projekt abzuleiten. Auch die Schwierigkeiten, die aus der widersprüchlichen Verbindung von Deontik und Konsequentialismus zu folgern sind, werden vollständig übergangen.



Stattdessen finden sich zahlreiche Stellen wie diejenige, die das Prinzip der Nachhaltigkeit in das Konzept des amerikanischen Pragmatismus (Peirce, Putnam, Rorty) einordnet, ohne auch nur im Entferntesten ein Argument dafür zu liefern (34). Entgegen der eigenen Ansprüche ergießt sich der Schlussstil deshalb fast notgedrungen in den moralischen Appell für eine „globale Ordnungsethik“ (117), die demokratieverträglich, wirtschaftlich effizient und ethisch legitim sein soll, ohne ausreichend zu reflektieren, wie sehr etwa das gegenwärtige Wirtschaftsdenken in ökonomisch aufstrebenden Staaten wie China, Indien, Russland oder Brasilien einer ökologischen Globalordnung widerstrebt.

Im Ganzen gibt Gärtners Monographie damit zwar einen groben Überblick über die einschlägigen moralphilosophischen Diskussionen im Bereich der Zukunfts- und Wirtschaftsethik, verzichtet jedoch weitgehend auf die notwendigen Ausführungen und Problematisierungen. Ein Blick auf den Autor könnte diese Kritik immerhin ein wenig relativieren, zielt Wolfgang Gärtner in seinen Schriften doch weniger auf ein wissenschaftliches Fachpublikum, sondern auf interessierte Laien ab. In dieser Hinsicht ist er bereits 2006 mit einer Ethikeinführung aufgefallen, 2008 legte er dann ein Buch zur Unternehmensethik vor, welches die hier besprochene Publikation offensichtlich ergänzt. Insofern ist ihm zumindest zu attestieren, dass der Einstieg in die Problematik einer Wirtschaftsethik, die die globalen ökologischen Probleme der Gegenwart und Zukunft ins Visier nimmt, mit seinem Buch wohl zu machen ist; wer sich allerdings vertieft mit der Thematik auseinandersetzen will, dem bleibt umfangreiche weitere Lektüre nicht erspart.

Oliver Hidalgo (Regensburg)  
oliver.hidalgo@politik.uni-regensburg.de

Christian Göbel, *Antike und Gegenwart. Griechische Anmerkungen zu ethischen Fragen unserer Tage (= Philosophische Texte und Studien, Bd. 91)*, Hildesheim/Zürich/New York: Olms 2007, 595 S., ISBN 978-3-487-13423-9.

In seinem Band *Antike und Gegenwart* involviert Christian Göbel den Leser in das spannende Projekt einer philosophischen relecture der Gegenwart aus der Perspektive griechischer Weisheit bzw. „Lebenskunst“. Wird unter letzterem Begriff einseitig die Modeströmung in der Gegenwartsphilosophie verstanden, dann erscheint die griechische Weisheit zwangsläufig nicht in ihrer theoretisch-praktischen Komplexität, sondern lediglich in re-

duktionistischer Verkürzung. Im Bewusstsein dieser Gratwanderung, die bereits durch den Titel des vorliegenden Werkes ausgedrückt wird, geht es ihm durchaus nicht um eine theoretisch-begriffliche Auseinandersetzung, sondern eher um eine implizite („weisheitliche“) Korrektur aktueller Verständnisweisen von „Lebenskunst“: Diesbezügliche Konzeptionen Schmidts oder Achenbachs (44, 47, 90, 364, 376) sind mithin nur der aktuelle Anlass der Studie und werden durch den konsequenten Ansatz des Autors bei der philosophischen und philologischen Analyse der griechischen Texte de facto überwunden.

Bereits das Genre des vorliegenden Bandes verkörpert die von Göbel verfolgte Methode, aktuell und praktisch den antiken Weisheitsbegriff zu ‚entstauben‘ und dessen Relevanz in einer Zeit aufzuzeigen, welcher eher ein oberflächlicher „Lebenskunst“-Begriff angemessen zu sein scheint: Es handelt sich nicht um einen einheitlichen theoretisch-argumentativen Traktat, sondern um die Zusammenstellung von zwölf „Diskussionsbeiträge[n]“ (14), von denen die ersten acht relativ knapp ausfallen und das aktuelle praktische Terrain weisheitlicher Argumentation abstecken (19–193), während die letzten vier Beiträge, stets um Verankerung im aktuellen gesellschaftspolitischen bzw. philosophischen Diskurs bemüht, den Anlass bieten, differenziertere und weiter ausgreifende Zusammenhänge jenes „Ideal[s] einer vernünftigen Existenz, die umfassend gelebt werden will“ (13), in unserer Zeit darzulegen (195–586). Insgesamt zeichnet es den hier dargelegten Weisheitsbegriff aus, nicht in isolierter, rein griechischer Perspektive, sondern gleichwohl in seiner Wirkungsgeschichte durchleuchtet zu werden, weswegen genauso frühchristliche Autoren in den Blick kommen sowie dessen Umsetzung in der Benediktusregel thematisiert wird: Damit nimmt der Autor den Ursprung der philosophisch-weisheitlichen Kultur des Abendlandes in seiner Komplexität zwischen griechischem Denken und christlicher Religion in den Blick (14). Auch hier geht es ihm weniger um die begriffstheoretische Bestimmung zur ‚Legitimität‘ oder ‚Illegitimität‘ einer solchen Entwicklung, sondern um die Bedeutung dieser faktischen Verbindung der beiden Traditionen für unser hermeneutisches Bemühen, einen neuen und praktisch-korrektiven Blick auf unsere Gegenwart zu werfen. War es nicht Erasmus von Rotterdam – einer der wenigen für die abendländische Weisheitstradition relevanten Namen, den man in dem sonst impressionanten Verzeichnis der zitierten Autoritäten nicht findet –, der ganz im Bewusstsein dieses für die große abendländische Tradition

selbstverständlichen Interpretationsparadigmas ausrufen konnte: „Heiliger Sokrates, bitte für uns“?

Gleich im ersten Beitrag exerziert Göbel seine Methode vor, um damit dem Leser einen Einblick in seine generelle Arbeitsweise zu geben. Auch wenn diese nicht in allen Beiträgen gleichermaßen exponiert zum Ausdruck kommt, hat dieser so dennoch einen Schlüssel zur Denkstruktur des Autors in der Hand. Das behandelte gegenwartsphilosophische und aus dem „Leben“ entnommene Thema ist die Todeserfahrung und die aus dieser resultierende Trauer. Unter dem Titel „Trauerarbeit bei Platon. Zum Menexenos“ (19–56) greift Göbel damit nicht nur das zentrale Begründungsmotiv der gegenwärtigen Philosophie der Lebenskunst heraus, das sich in Heideggers „Sein zum Tode“ ankündigte und als *memento* der Endlichkeit des Daseins das Zentralmotiv Wilhelm Schmidts bildet, sondern verleiht diesem Thema gleichzeitig einen unerwarteten Tiefgang, indem er die einzelnen analytischen Schritte der Trauerarbeit bei Freud bereits im platonischen Dialog *Menexenos*, den er sich philologisch-exegetisch vornimmt, vorgebildet sieht. Gleichzeitig demonstriert er, wie die weisheitliche Interpretation dieses Dialogs einen theoretisch-spekulativen Zugang zu Platon korrigiert und das Gespür für eine wesentliche Dimension seines Denkens schärft, nämlich die „praktisch-asketische“ (21). Philosophie dient im originär-griechischen Sinn mithin nicht nur zur Erkenntnis, sondern auch zum „Lebenstrost“, zur „Therapeutik“ von Ängsten und Nöten“ sowie – wie konkret im vorliegenden Thema – zur „Trauerarbeit“ (22, 50), ja zur „Seelsorge“ (54). Dies eröffnet jene Perspektive für den „inneren Menschen“ in Platon, die insbesondere von den christlichen Autoren wahrgenommen und rezipiert wurde, im Rahmen der neuzeitlichen Philosophie allerdings – so das Urteil des Autors – unterbelichtet blieb (40).

Diese Überlegungen führen mithin in den tugendethischen Rahmen ein, der die gesamte Abhandlung umfasst und der im dritten Titel, „Vom Neid“ (75–91), anhand der Thematisierung eines spezifischen, gleichwohl nicht zufällig ausgewählten Lasters exemplarisch veranschaulicht wird. Diese Thematik ist Göbel gleichzeitig Anlass, griechisches Individualdenken mit christlicher Sozialethik zu verbinden, insofern sich die soziopathische Neid-Dimension menschlicher Relationalität nur durch selbstvervollkommnende Arbeit an sich selbst überwinden lässt. In dieser genuinen Intention, wie sie exemplarisch in der Benediktsregel zum Ausdruck komme, seien die grundlegenden Einsichten antiken Tugenddenkens (Platon, Epiktet) und moderner Charakterkunde (Klages), antiker

Selbsterkenntnis (Cicero) und aktueller Lebenskunst (Schmid) zu weisheitlicher Synthese gebracht.

Auf gesellschaftspolitisch kontroverseres Wasser und damit in die Feuertaufe entlässt Göbel sein Argument in den folgenden drei Beiträgen, die zu brisanten aktuellen Themen Stellung nehmen: Es handelt sich um das Problem der Durchformung des Lebens durch die Massenmedien, die Verunsicherung durch die vorpreschende ökologische Diskussion und die Diskussion um die gesellschaftlich-politische Anerkennung der gleichgeschlechtlichen Ehe (93–143). In allen drei Bereichen geht es Göbel nicht darum, die Vielfalt der bislang vorgebrachten Argumente darzustellen, zu bewerten und über diese zu entscheiden, sondern er möchte einzig die Relevanz der weisheitlichen Perspektive aufzeigen, bzw. wie diese nicht lediglich ein zusätzliches Argument liefert, das beanspruchte, die gesamte Diskussion für sich zu entscheiden, sondern eine Perspektivenkorrektur vornimmt, um der mittlerweile in der Vielfalt der Argumente festgefahrenen – und damit verfahrenen – Diskussion wieder Struktur zu verleihen. Diese wird zunächst – weisheitlich – von ihrer eigenen Selbstüberschätzung befreit, wenn sie voreilig von „Paradigmenwechseln“ spricht, darüber aber vergisst, dass grundsätzliche Problemstellungen uralte und damit völlig ‚mensch(heit)lich‘ sind (110). Sie gleichwohl in ihrer Berechtigung anerkennend (123), wird jedoch der postmoderne Weg, aufgrund der heutigen Probleme am ‚Ende‘ der Moderne das moderne ‚Subjekt‘ *tout court* zu brandmarken und zu überwinden, abgelehnt (122), um durch das griechische Projekt der Selbstreflexion die gesellschaftliche „Per-version“ (nicht im moralischen, sondern eben gesellschaftlichen Sinn!) der Fragestellungen aufzuzeigen und zurechtzurücken (141–143). Daraus ergibt sich v. a. an die Politik die Mahnung, in den angedeuteten Streitfragen nicht vorschnell zu reagieren, sondern nach geeigneten Zwischenlösungen zu suchen, welche zunächst die – z. T. künstlich – hochgespielte Brisanz auf ein argumentatives Niveau zurückführen.

Den Übergang vom aktuellen Zugang zur weisheitlichen Frage zur grundlegenden Reflexion markiert der Beitrag „Anthropologie der Verpackung. Überlegungen zur Naturverbundenheit und Geselligkeit des Menschen unter besonderer Berücksichtigung der Benediktsregel“ (155–193). Bereits strukturell besteht dieser aus zwei Teilen, indem er eine Phänomenologie über die Funktionalisierung der Nahrungsversorgung via Mechanisierung, Verpackung und Distribution (Supermarkt) mit anthropologischen Betrachtungen zur

Selbsterfahrung und Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen in der Frage der Arbeit und Nahrungsbeschaffung verbindet. Auch hier decken grundlegende Intuitionen der Benediktsregel die Illusionen eines übersteigerten Autarkieideals auf.

Damit ist Göbel beim grundlegenden Teil seiner Aufsatzsammlung angelangt, die in einem ersten Schritt gerade die Begegnung von „antiker Selbsterkenntnis“ und christlicher Botschaft als Geburtsstunde des Universalitätsgedankens (Stichwort Ökumene) ausmacht. Die Substanz der christlichen Moral, wie aus dieser Begegnung deutlich wird, ist keine religiöse Sondermoral, kein „drohende[r] Moralgott“ (207), sondern eine universale Frohbotschaft: eine universale weisheitliche Botschaft mit hin, die in der Geschichte des Christentums nicht immer in dieser Deutlichkeit zum Ausdruck kam, weswegen Göbel der neuzeitlichen Religionskritik bedingt Recht gibt (Feuerbach, Nietzsche; 216). Nur ein „Gott der bedingungslosen Liebe“ lässt den biblischen Zentralbegriff der „Umkehr“ nicht moralistisch missverstehen, sondern als authentisch christliche „Selbsterkenntnis“ der in Christus erlösten Existenz deuten (220 f.). Erst in dieser Perspektive kann dann auch die christliche Botschaft mit dem Moment der Freiheit und der Liebe vereinbart werden (223). In dieser „weisheitlichen“ – und authentisch-christlichen – Kritik von moralistischen Missverständnissen rückt bezeichnenderweise Kant als weisheitlicher Denker vor, der nicht unter dem Verdikt der Subjektivierung und einer falschen ‚Autonomie‘ interpretiert wird, sondern – positiv gewendet – als ein Denker, der – kontrafaktisch zum grotianischen ‚etsi deus non daretur‘ – eine Moral des „*als ob*“ es Gott gäbe entwirft, darin etwa mit einem Ignatius von Loyola vergleichbar und vereinbar (234). Diese Applikation der antik-weisheitlichen Perspektive auf das moderne Denken – das ansonsten methodisch ausgeblendet bleibt – kann als ein echter Clou der vorliegenden Abhandlung betrachtet werden. Zudem rückt es für die christliche Moral deren Verständnis von „Universalität“ positiv zurecht (249–263).

Die aktuelle „Pisa“-Studie nimmt die drittletzte Abhandlung zu „Bildung und Intelligenz. Antike Schlaglichter auf Herausforderungen der Pädagogik im Kontext von Ethik und Anthropologie“ (265–383) zum Anlass, um den Weisheitsbegriff auf unser Verständnis von Bildung und Erziehung anzuwenden. Einen einseitig intellektualistischen Begriff von „Intelligenz“ korrigierend, rehabilitiert der Autor die Werte humanistischer Bildung und familiärer Erziehung, um einen Ausweg aus der gegenwärtigen Krise zu finden. Im Mittelpunkt steht auch hier der antik-weisheitliche Weg der Selbst-

erkenntnis, welcher einen Ausweg aus der Verfallenheit an jenes Alltags-„man“ (Heidegger, 301; insofern Kritik des aristotelischen Ansatzes? (13)), das zu den heute charakteristischen Massenphänomenen führt (302), weisen soll. Diese Erörterungen, wohlgeleitet in ihrer inneren Stringenz, können als die implikationsreichsten der vorliegenden Studie angesehen werden, insofern die vorgeschlagenen traditionellen Alternativkonzepte zwar durch eine Analyse der gegenwärtigen *Situation* ausgewiesen sind, nicht aber mehr durch die moderne *Kritik* reflektiert werden: So wird beispielsweise der Begriff der „Kontrolle“ im Sinn der antiken „Selbstkontrolle“ eingeführt (312), nicht aber auf die Problematik der öffentlichen Kontrolle (und damit des Rechtsbegriffs) eingegangen, insbesondere wenn es um „Erziehung“ und „Bildung“ geht, die heute gerade nicht mehr nur individualethisch verhandelt werden können, sondern eben in der Problematik ihrer öffentlichen Organisation reflektiert sein müssen. Diese Dimensionen weisen über die vorliegende Studie hinaus und führen sie in einen größeren, auch interdisziplinären Diskussionszusammenhang ein. Als Zentralbegriff für diese Diskussion wird dann der Würdebegriff angezeigt (322 f.), der bezeichnenderweise jedoch im internationalen Diskurs nur noch durch die *Entdeckung* faktischer Gemeinsamkeiten, nicht aber durch transzendente *Reflexion* eingefordert wird (334 f.). Dementsprechend schließen sich auch nicht *Reflexionen* zum Rechtsbegriff, sondern ein *Appell* zur Tugend an (335–347), der die Gegenseitigkeits- und Gleichheitsdimension des Rechts- und Gerechtigkeitsbegriffs durch das „Prinzip der Nichtgegenseitigkeit“, somit der radikalen Selbstbezüglichkeit der ethischen Dimension, ersetzt (367): Erziehung statt Recht?

Die beiden systematisch-theoretisch zentralen Studien der vorliegenden Sammlung beschließen das Argument „Antike und Gegenwart“: Dabei handelt es sich um die genaue Verortung des weisheitlichen Ansatzes in der moralphilosophischen Tradition („Ist Aristoteles moralisch ein Megariker?“, 385–495) sowie um die Auseinandersetzung dieses Ansatzes mit dem Zentralmotiv der antiken Metaphysik, nämlich dem Nichtwiderspruchsprinzip („Widersprüchlichkeit und Sophistik. Ethisch-anthropologische Einwände und Erweiterungen zur Retorsion vor dem Hintergrund der Zerrissenheit und Einheit des Seins“, 497–586). Im ersten Schritt weist der Autor gerade das ‚megarische Element‘ in der Ethik Aristoteles‘ als das weisheitlich-„existenzielle‘ Moment seines Denkens auf. In diesem Abschnitt holt er die philosophisch-exegetisch minutiöse Grundlagenreflexion für die bereits im

zweiten Beitrag des Bandes (57–73) dargestellte These nach, dass die aristotelische „Möglichkeit“ nicht nur eine rein theoretische Dimension besitzt, sondern eine praktisch-existenzielle Kategorie für situativ-weisheitliches Handeln darstellt. In diesem Sinn haben die Megariker und Aristoteles eine ethische Dimension entdeckt, welche im 20. Jahrhundert nur von Nicolai Hartmann wieder aufgenommen wurde und die sich – obwohl sie selbst keine Handlungstheorie darstellt – kongenial für die Reflexion über tugendhafte Alltagshaltung heute fruchtbar machen lässt. Moralische Tugend bedarf einer realitätsfundierten Absicherung, in welcher konkrete Vorbilder die Möglichkeit von Tugend und Weisheit in ihrer tatsächlichen Realisierung und „ethisch-existentielle[n] Relevanz“ (468) vorleben, und kann sich aus diesem Grund nicht mit einer rein abstrakten Begründung von deren Möglichkeitsbedingung begnügen (448). Nur so sei es möglich, dem Handelnden „Seelenruhe angesichts des Geschehenen“, „Gewissheit [...]“, dass das, was geschehen ist, richtig war“, und „Kraft“ angesichts des „Hätte“ und „Könnte“, des „Potentialis und Konjunktiv Futur“, ja schließlich „Lebensqualität“ zu vermitteln (482, 486), was sodann am aktuellen Beispiel der „Patientenverfügung“ abschließend erläutert wird (489–493). Damit gelingt es Göbel, die Bedeutung ‚megarischen Denkens‘ für die Gegenwartsprobleme herauszustellen.

Auf die Analyse des ‚megarischen Denkens‘, in der sich der Autor mit der klassischen *praktischen* Philosophie beschäftigt, folgt die Auseinandersetzung mit der *theoretischen* Grundlage, die bekanntlich im Nichtwiderspruchsprinzip ihren Ausdruck findet. Auch hier differenziert Göbel in Bezug auf dessen theoretisch-spekulativen und praktischen Wert. So könne die Rechtfertigung nicht ausschließlich theoretisch-(onto-)logisch ausfallen, sondern müsse stets bedenken, dass gerade die Argumentationstechnik der „Retorsion“ bzw. des „Elenchos“ eine irreduzible praktische Komponente enthalte. Damit stehe einer theoretisch-intuitiven Gewissheit eine praktisch-hermeneutische Anwendungsunsicherheit gegenüber (516). Aus letzterem Aspekt speise sich damit der zwar theoretisch (und damit als Skeptizismus) widerlegte, praktisch aber dennoch in der gesamten Philosophiegeschichte nie zur Ruhe gekommene skeptische Einwand, welcher auf der existenziellen Erfahrung der Widersprüchlichkeit der Sinneserkenntnis und Alltagserfahrung beruht (528 f.). Somit den wichtigsten Beitrag der „rechte[n] Sophistik“ für die Entwicklung des weisheitlichen Denkens anerkennend (577), durchleuchtet Göbel diese Alltagserfahrung in verschiedenen Facetten, wie

sie dem gegenwärtigen Menschen unmittelbar einleuchten, um mithin die Lösung auf die angezeigte Problematik im „Perspektivenwechsel“ des weisheitlichen Ansatzes der Selbsterkenntnis zu finden (560): „Metaphysik erhält dann eine ‚personale Struktur‘“ (562) – die theoretisch-spekulative Letztbegründung wird mit dem „Letzthorizont aller Regeln“ in der „Menschlichkeit“ – vorsichtig ausgedrückt – ergänzt (568). Damit wird das Nichtwiderspruchsprinzip (1) logisch-formell bestätigt, (2) dessen skeptischer Einwand anerkannt und positiv aufgenommen sowie (3) einer praktischen Lösung zugeführt. Und wieder wird Kant – zum zweiten signifikanten Mal in der vorliegenden Abhandlung – als weisheitlicher Philosoph der Moderne rehabilitiert, insofern sich dieser gerade nicht als theoretisch-abstrakter Denker *in moralibus* erweist, sondern die „Pädagogik als Teilbereich der praktischen Philosophie“ in ihrer vollen Bedeutung für die (weisheitliche) Sicherung der „Grundbedingungen des Menschseins“ herausstellt (572): Mit dieser Konsequenz rückt Göbel abschließend ein fundamentales Missverständnis zurecht, welches sich im Lauf der abendländischen Tradition eingeschlichen hat, das ihren eigenen Grundintuitionen aber ebenso fundamental widerspricht: „Die *ethische Retorsion* dient nicht zur Selbstverteidigung und zum Urteil über andere [...], sondern zur Selbstkritik. Nicht auf andere, sondern auf sich soll der moralische Mensch sehen.“ (584)

Dem Autor ist es gelungen, über die Zusammenstellung von Einzelstudien einen abgerundeten Einblick in jene Gestalt zu geben, die weisheitliche Philosophie in der Gegenwart annehmen kann. Damit wird diese als eine relevante ethische Haltung vorgestellt, die Lebens- und Handlungsalternativen eröffnet. Man gewinnt den Eindruck, dass der Autor sich für diesen Aktualisierungsversuch vor allem auf drei inspirative Quellen der Gegenwart stützt, nämlich auf die Fundamentalkritik Friedrich Nietzsches, auf die Weisheitsanalyse Pierre Hadots sowie die Untersuchungen Eugen Bisers zum Wesen und zur kulturtheoretischen Bedeutung des Christentums. Dies zeichnet den vorliegenden Band unzweifelhaft aus und macht ihn – trotz einiger thematischer Wiederholungen und Längen, die aufgrund seines Charakters, eine Zusammenstellung mehrerer Einzeluntersuchungen zu sein, zum Teil wohl unausweichlich sind – zu einer empfehlenswerten Studie, die in einen fundamentalen Aspekt abendländischer Geistesgeschichte einführt, der in der Gegenwart leider allzuhäufig verkannt oder ignoriert bleibt.

Markus Krienke (Lugano)  
krienke@rosmini.de

Thomas Sören Hoffmann, *Philosophie in Italien. Eine Einführung in 20 Porträts*, Wiesbaden: Marix 2007, 400 S., ISBN 978-3-86539-127-8.

Zwanzig italienische Philosophen stellt uns das neue Buch von dem in Bonn und Bochum lehrenden Philosophen Thomas Sören Hoffmann vor. Es handelt sich jedoch um mehr als nur Einzeldarstellungen. Erstens, weil die zwanzig Darstellungen sich in das übergeordnete Projekt einfügen, auf Italien als Heimat einer 2500-jährigen kontinuierlichen, gleichwohl in der Unterrichtspraxis der Philosophie hierzulande zu wenig beachteten Tradition philosophischer Studien deutlich aufmerksam zu machen. Zweitens, weil die Philosophenporträts in fünf Themenbereiche geordnet sind, in die anhand der in chronologischer Ordnung gegebenen Einzeldarstellungen eingeführt wird. Die Themenbereiche haben fast alle mit der Philosophie der Renaissance zu tun, es sind vor allem italienische *Renaissancephilosophen*, die hier porträtiert werden.

Unter der Überschrift „Neuplatoniker in Italien“ stellt Hoffmann Nikolaus von Kues, Georgios Gemistos Plethon, Basileios Bessarion, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola vor. Cusanus, Plethon und Bessarion sind zwar von Geburt her keine Italiener, lebten und arbeiteten aber in Italien und finden darüber hinaus Aufnahme in die Sammlung wegen ihrer Bedeutung als Wegbereiter für den italienischen Platonismus. Als ein übergeordnetes Thema erscheint der Streit um das Verhältnis zwischen der Philosophie Platons zu der des Aristoteles. Die Grundpositionen reichen von purer Ablehnung von Aristoteles (und damit auch der westlichen Scholastik) bei Plethon bis hin zur Behauptung der völligen Übereinstimmung der beiden Denker in allen Sachfragen bei Pico. Exakt aus diesem Grund erscheint die Klassifizierung von Pico als Neuplatoniker als fragwürdig; seine groß angelegte Synthesis reicht offensichtlich weit über den Platonismus im engeren Sinne hinaus. Dass die Formulierung dieser Synthesis in einem durchaus platonischen Umfeld erfolgt ist, rechtfertigt jedoch völlig Hoffmanns Platzierung von Pico unter den italienischen Platonikern. Im Zusammenhang der Vermittlung der platonischen Philosophie im Westen bietet Hoffmann zudem einen informativen Kurzüberblick über die byzantinische Tradition von Johannes Philoponos im 6. Jahrhundert bis zu Genadios Scholarios im 15. Jahrhundert. In der Sektion „Paduaner Aristoteliker“ werden Pietro Pomponazzi, Girolamo Fracastoro und Jacopo Zabarella präsentiert. Schwerpunktmäßig werden vor allem Pomponazzis radikale, von der Kirche auch

verurteilte Seelensterblichkeitsdoktrin, Fracastoros Entwicklung der aristotelischen Erkenntnislehre durch die Einführung des Begriffs der „subnotio“ sowie die Methodenlehre Zabarellas erörtert. Eine Berücksichtigung auch anderer Aspekte des umfangreichen Œuvres des Zabarella wäre gewiss interessant gewesen. Dass Vf. sich auf die Methodenlehre beschränkt, entspricht jedoch der Forschungssituation. Seit John Herman Randall Jr.'s Arbeit von 1961 über die Entwicklung der Methodenlehre in der *School of Padua* ist vor allem die Methodenlehre Zabarellas im Blickpunkt der Forschung gewesen, wie Hoffmann informiert. Unter der Überschrift „Humanisten und neues politisches Denken“ wird Francesco Petrarca's Suche nach einer neuen, existentiell mehr befriedigenden Wissenskultur, als die der Scholastik, Lorenzo Valla's philologische Kritik nicht nur kirchlicher Dokumente, sondern auch der Philosophie des Boethius sowie sein Versuch, eine neue Theologie der Lust in Anknüpfung an Epikur zu etablieren, Niccolò Machiavelli's Schriften *Il principe* und *Discorsi* und endlich eine von Sperone Speroni verfasste Schrift über verschiedene Aspekte des komplexen Verhältnisses von Sprache und Denken vorgestellt. Speri's Schrift ist mit der darin implizit formulierten Alternative zwischen Stil und Inhalt in Bezug auf die meisten Autoren des Buches interessant, weil sie vielmehr als nur von der Sprache und der Frage nach der Idealsprache zu handeln, von dem in Zeiten der Neuerung brennenden Problem zeugt, wonach man sich im Philosophieren überhaupt zu orientieren hat. Unter der Überschrift „Neue Annäherung an die Natur“ werden die definitiv post-scholastischen Ansätze zur Naturphilosophie bei einer Reihe Autoren von ungefähr ab Mitte des 16. Jahrhunderts bis in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts hinein vorgestellt. Girolamo Cardano's Vorstellungen von der Gesetzmäßigkeit in der Natur und in der Geschichte, ein Thema das ihn mit Pomponazzi verbindet, Bernardino Telesio's Neudenken von Wärme und Kälte als Prinzipien und von Raum und Zeit als absoluten Größen sowie Francesco Patrizi's Versuch einer Neuaktualisierung des Platonismus in Form eines platonisch angelegten Systems der Naturphilosophie werden präsentiert. Ebenso Giordano Bruno's Unendlichkeitsspekulation, Galileo Galilei's Beitrag zur Naturwissenschaft und das daraus resultierende Auseinanderfallen der Methoden des Natur- und des Sinnverstehens und endlich auch Tommaso Campanella's Vorstellung vom rational eingerichteten Sonnenstaat sowie seine Rückkehr zum vorgalileischen totalen Naturverständnis. Damit sind die 18 von Hoffmann vorgestellten italienischen *Renais-*



*sancephilosophen* und einige Schwerpunkte der einzelnen Darstellungen genannt.

Hier hätte das Buch enden können, und es wäre schlicht eine Einführung in die Philosophie der italienischen Renaissance gewesen, aber dann macht das letzte Kapitel den Kunstgriff, unter der Überschrift „Von der Geschichte zum Sein“ eine Brücke von Giambattista Vicos Geschichtsdenken im 18. Jahrhundert zur neoparmenideischen Seinspekulation Emanuelle Severinos im 20. Jahrhundert zu schlagen. Diese Verlegenheitslösung wird nicht gerechtfertigt, braucht aber auch keine Rechtfertigung. Denn statt Vollständigkeit beansprucht Hoffmann vielmehr „exemplarische Geltung des je Gezeigten“ (10), und in diesem Sinne sind die einzelnen Darstellungen zu lesen. Es ist das Verdienst Hoffmanns trotzdem zwischen den einzelnen Porträts einen Zusammenhang etabliert zu haben, so dass das Buch in der Tat keineswegs als ein bloßes Autorenlexikon erscheint. Dies geschieht durch die Ordnung der Porträts unter den zitierten Überschriften, die gemeinsame Ziele und Motive der vorgestellten Philosophen benennen, sowie durch die Herausstellung persönlicher Beziehungen zwischen den Porträtierten. Zu nennen sind etwa die Lehrer-Schüler Verhältnisse Pomponazzi – Speroni und Telesio – Campanella oder die Tatsache, dass Plethon und sein Schüler Bessarion zusammen mit Cusanus von Konstantinopel nach Rom reisten. Problemhistorische Hinweise etablieren nicht nur Zusammenhang unter den porträtierten Philosophen, sondern verbinden sie auch mit der antiken Philosophie und mit weiteren Entwicklungen in der Philosophie. Das Buch beansprucht, Vermittlung von Wissen auf hohem Niveau zu leisten, und das ist gelungen.

Claus A. Andersen (Bonn)  
claus.andersen@ymail.com

Markus Enders/Jan Szaif (Hgg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin/New York: de Gruyter 2006, 404 S., ISBN 978-3-11-017754-1.

„Wahrheit“ ist seit alters ein bedeutsames Thema – und auch Problem – der abendländischen Philosophie: Durch keinen der zahlreichen Wechsel der ‚Denkungsart‘ hat es je „an Interesse eingebüßt“ oder wurde „gar wirksam ins Obsolete abgeschoben“<sup>1</sup>. Folgt man Georg Siegwart, so darf „diese Überlebensfähigkeit“ des Themas „in der Gemeinschaft der Philosophen“ als „zuverlässiger Indikator“ für die „Überkomplexität“ des hinter ihm stehenden Problems gedeutet werden<sup>2</sup>. Ein Problem

ist überkomplex dann, wenn es „alle Dissenstypen“ auf sich zu ziehen vermag und „in mannigfaltige Teilprobleme zerfällt, die jeweils unterschiedliche Lösungen zulassen“; wobei selbst die „(Haltbarkeits-, Lösbarkeits-, Prozedural)Standards noch durchgehend kontroverse Fragen veranlassen, ohne dass für deren Beantwortung verbindliche Maßstäbe bereitstehen“ würden<sup>3</sup>, ja, ohne dass schon, so kann man hinzufügen, die Formulierung der Fragen einheitlich wäre, d.h. in demselben Sinnkontext erfolgte.

Diese Überkomplexität (auf die noch zurückzukommen sein wird) mag eine Ursache dafür gewesen sein, dass ein „umfassendes Werk zur Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit im abendländischen Denken“ (V f.) bislang noch nicht vorgelegt worden ist. Jetzt wird diese Forschungslücke geschlossen: Mit dem von Markus Enders und Jan Szaif herausgegebenen Sammelband besitzt die Gemeinschaft der Philosophen nun ein „einschlägiges Referenzwerk zur antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit“, das eindrucksvoll belegt, in welchem starkem Maß „Wahrheit“ sei seit alters ein zentrales Thema und Problem der Philosophie gewesen ist. Aus diesem Werk werden – in der Tat – auch „alle philosophisch Interessierten [...] außerhalb des Faches Philosophie einen Gewinn ziehen können“ (V).

Konzeptionell entwickelt im Anschluss an eine von Theo Kobusch im Jahr 2001 veranstaltete Tagung jener Autoren, die am Artikel „Wahrheit“ des historischen Wörterbuchs für Philosophie beteiligt waren und auf dieser Tagung Gelegenheit erhalten sollten, „die von ihnen bearbeiteten philosophiehistorischen Artikel in ausführlicherer Form zur Diskussion zu stellen“ (ebd.), bietet der Band einen guten „Gesamtüberblick“ über philosophische Wahrheitsverständnisse, -begriffe und -theorien „von den Anfängen des abendländischen Denkens bis zum Ende des 19. Jahrhunderts mit zwei ausführlichen Ausblicken auf die wichtigsten wahrheitstheoretischen Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts“ (ebd.). Er tut dies in Form „einer umfassenden Materialaufarbeitung“ (ebd.), die zwar keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt (und erheben kann, wie unten noch zu begründen sein wird), es jedoch jetzt schon erlauben würde, eine *philosophisch durchdachte Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*

<sup>1</sup> Siegwart (1997), 1.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ebd., 2.

zu schreiben, die den „Materialaufarbeitungen“, die im Band beziehungslos nebeneinander stehen, einen gedanklich bedeutsamen Zusammenhang (der Koordination und Erzählung) gäbe: Geschichte, auch Begriffsgeschichte, ist ja, anders als es der Titel des Buches nahe legen mag, nicht einfach gegeben, sondern vor allem zum Erzählen aufgegeben.<sup>4</sup> Eine solche Geschichte würde wohl – noch stärker als es die vorliegende Materialsammlung selbst schon tut – zu Bewusstsein bringen, dass „Wahrheit“ ein von weltanschaulichen (vor allem ontologischen) Voraussetzungen abhängiges Konzept ist und es uns daher nicht *nur* aus Gründen der (später noch anzusprechenden) Selbstreferentialität von Wahrheitsbestimmungen präsumtiv unmöglich ist, Wahrheitsfragen – wie z.B. die philosophisch basale Frage, was unter „Wahrheit“ denn zu verstehen ist (die Frage also nach dem „Begriff“, dem „Sinn“, der „Bedeutung“, dem „Wesen“ etc. der Wahrheit)<sup>5</sup> – definitiv und eindeutig zu beantworten.<sup>6</sup> „Wahrheit“ bezeichnet eben nicht nur ein zentrales Thema, sondern auch ein „überkomplexes Problem“ der Philosophie. Dies wird im Folgenden kurz zu verdeutlichen sein.

Der Sammelband umfasst 17 Abhandlungen, die hier genannt sein sollen: Jan Szaif, „Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike“ (1–32); Ludwig Fladerer, „Der Wahrheitsbegriff im griechischen Neuplatonismus“ (33–48); Thomas Böhm, „Das Wahrheitsverständnis in Bibel und Früher Kirche“ (49–64); Markus Enders, „Wahrheit‘ von Augustinus bis zum frühen Mittelalter: Stationen einer Begriffsgeschichte“ (65–101); Walter Senner, „Wahrheit bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin“ (103–148); Theo Kobusch, „Adequatio rei et intellectus. Die Erläuterung der Korrespondenztheorie der Wahrheit in der Zeit nach Thomas von Aquin“ (149–166); Walter Senner, „Robert Grosseteste zur Wahrheitsfrage“ (167–180); Marianne Schlosser, „Wahrheitsverständnis bei Bonaventura“ (181–190); Dominik Perler, „Satz, Seele und Sachverhalt. Der propositionale Wahrheitsbegriff im Spätmittelalter“ (191–210); Sabrina Ebbesmeyer, „Varietas veritatis. Perspektiven des Wahrheitsbegriffs in der Philosophie der Renaissance“ (211–230); Michael Albrecht, „Wahrheitsbegriffe von Descartes bis Kant“ (231–250); Rainer Schäfer, „Das holistisch-systemische Wahrheitskonzept im deutschen Idealismus (Fichte – Hegel)“ (251–273); Hans-Ulrich Lessing, „Das Wahrheitsproblem im Historismus: Droysen und Dilthey“ (275–286); Christian Krijnen, „Der Wahrheitsbegriff im Neukantianismus“ (287–300); Markus Enders, „Das Verständnis von Wahrheit bei Sören Kierkegaard, Ludwig Feuerbach und Friedrich

Nietzsche“ (301–335); Holger Zoborowski, „Wahrheit und die Sachen selbst. Der philosophische Wahrheitsbegriff in der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jahrhunderts: Edmund Husserl, Martin Heidegger und Hans Georg Gadamer“ (337–367); Richard Schantz, „Wahrheitstheorien in der analytischen und pragmatistischen Tradition“ (369–396).

Die Texte liefern beeindruckend viele Fakten, die es wert wären, in eine zusammenhängende Geschichte des philosophischen Wahrheitsbegriffs eingebettet zu werden. Dazu lieferte bereits die erste Abhandlung einen guten Leitfaden: Jan Szaif skizziert einen „historischen Begriff der Wahrheit“ (wie ihn Theo Kobusch nennt, 149), der die Gestalt eines (geisteswissenschaftlich) typologischen Struktur- oder Netzwerkbegriffs<sup>7</sup> hat (man könnte sagen: der als erfahrungsgesättigte Idee von Ideen angelegt ist). Es kennzeichnet einen solchen Netzwerk-begriff, dass er die Vielfältigkeit und Nicht-Eindeutigkeit der überlieferten Wahrheitsverständnisse, -begriffe und -theorien nicht eliminiert, sondern nur reduziert und damit zum Ausdruck bringt, dass es in Wahrheitsangelegenheiten (und auch auf philosophische Wahrheitsfragen, in erster Linie: was Wahrheit ist) vermutungsweise nicht nur eine Antwort gibt: „Eine Darstellung der mit den Ausdrücken für Wahrheit verbundenen Begriffsgeschichte hat es“, so Szaif, „mit einem komplexen, aber strukturierten Feld von Bedeutungen zu tun, die in der einen oder anderen Weise sachlich miteinander zusammenhängen“ (6).

Dieses Bedeutungsfeld bekommt seine Struktur, zeigt Szaif, durch die – sowohl in den philosophischen Anfängen wie heute noch – bedeutsamste Bestimmung von „Wahrheit“ als (qualifiziertem) „Bezugsverhältnis“ (2) von einerseits sagen wir: theoretischer Vernunft und andererseits *Wirklichkeit* (Sein, Welt, etc.). Zwar wird der Ausdruck schon in der Antike auch auf praktische Urteile bezogen, so bei Aristoteles auf Urteile, „in denen sich der höchste praxisbezogene kognitive Habitus bestätigt“ (25). Doch indiziert „Wahrheit“ primär ein kognitives „Welt- und Wirklichkeitsverhältnis“ (V), wie es in der ältesten aller Wahrheitstheorien, der Adäquations- oder auch Korrespondenztheorie der Wahrheit, zum (freilich im Lauf der Zeit dann vielfältig verstandenen und ausgelegten) Thema wur-

<sup>4</sup> Vgl. Kolmer (2002).

<sup>5</sup> Formuliert im Anschluss an Puntel (1993), 3.

<sup>6</sup> Vgl. zu diesem Problem 149 (Kobusch), 208 (Perler) und unten.

<sup>7</sup> Nach einem Ausdruck von Puntel (1990), 335.

de. Sehr differenziert belegt Theo Kobusch – und belegen weitere Autoren –, dass die Adäquationstheorie eine ihrer differenziertesten Ausprägungen bei Thomas v. Aquin gefunden hat und dass dieser ebenso positive wie negative Ausgangs- und Bezugspunkt aller anderen Wahrheitstheorietypen, wie z. B. der Kohärenztheorie, war<sup>8</sup>.

Dabei verdeutlicht Szaif, dass die als *Bezugsverhältnis von theoretischer Vernunft und Wirklichkeit* aufgefasste Wahrheit drei (aufeinander irreduzible) Momente einschließt, die in der neueren wahrheitstheoretischen Diskussion (als Teilbegriffe oder Dimensionen der Wahrheit, als Momente der Wahrheitsstruktur) wieder eine Rolle spielen.

Da gibt es (ich verkürze insgesamt) *erstens* einen semantisch-ontologischen Wahrheitsbegriff (gemäß unserer Intuition, dass derjenige, der er etwas weiß, weiß, wie es wirklich ist); hier wird das Prädikat ‚wahr‘ zum einen auf begriffliche oder anschauliche Repräsentationen (Vorstellungen) mit Bezug auf deren Verhältnis zur Wirklichkeit und zum anderen auf Gegenständliches angewendet: sei es auf die Gegenstände als solche, die die Entsprechung zu den Repräsentationen sind und diese von illusorischen Vorstellungen unterscheidbar machen (2), oder in attributiver Verwendung auf das So-und-so-sein einer Sache, die anzeigt, dass sie (als etwas Echtes und Originales) ihren Begriff erfüllt.

Da gibt es *zweitens* einen epistemischen Wahrheitsbegriff: Wahrheit kommt Wissen (nicht Glauben oder akzidentell Meinen) zu. Angenommen wird hier, dass Wissen Wirklichkeit (zumal „verlässlich“) erschließt. Dabei sind „Wissen“ und „Wirklichkeit“ prinzipiell geistphilosophisch oder „gnoseologisch“ (3) bestimmte Begriffe in dem Sinne, in dem beispielsweise für Platon nur eine bestimmte Schicht der Wirklichkeit aufgrund ihrer ausgezeichneten ontologischen Verfasstheit im ausgezeichneten Sinn erkennbar war).

Und da gibt es *drittens* schließlich (in der Antike allerdings nur ansatzweise) auch einen logisch-diskursiven Wahrheitsbegriff, der besagt, dass derjenige, der (wahres) Wissen hat, auch sagen kann, warum etwas so ist, wie es ist (er wird in der modernen Debatte um den Wahrheitsbegriff tendenziell auf „eine epistemische Eigenschaft von Urteilen, etwa die Rechtfertigbarkeit, zurückgeführt“, 3).

Während nun heute in der Philosophie weitgehend Übereinstimmung darin besteht, den Term ‚wahr‘ nur auf „auf Aussagen anzuwenden“<sup>9</sup> (d. h. den semantischen Gehalt von Sätzen im deklarativ-theoretischen Kontext des Behauptens, Charakterisierens, Referierens-auf etc.), gehörte, erinnert Szaif, das „Wahre [...] in den Anfängen des philoso-

phischen Denkens vor allem „auf die Seite der Wirklichkeit“ (2): „Wahrheit“ ist hier terminologisch vor allem: „Wirklichkeit unter dem Aspekt ihrer Erkennbarkeit“ (3), so dass die für die Antike typische Sprachwendung „Wahres/Falsches sagen“ auch durch den Ausdruck „Seiendes/Nichtseiendes sagen“ ersetzt werden kann, während die attributive Verwendung zu Meinung/Urteil (*doxa*) oder Satz/Aussage (*logos*) eher selten ist (1).

Noch das Mittelalter präferiert lange das ontologische Wahrheitsmoment, die „Sach- oder Seinswahrheit“ – aus Gründen ihrer sachlichen Vereinbarkeit „mit der transzendenten, biblisch begründeten und durch den christlichen Glauben vorgegebenen Auffassung [vom] Wahrheitsbegriff als eines Gottesprädikats“, wie Markus Enders hervorhebt (85). Dass die mittelalterliche Welt und Wirklichkeit, zu der man sich in Wahrheitsangelegenheiten in ein Verhältnis setzt, durchaus die Welt der antiken Philosophen oder unsere Welt ist, „nur näher bestimmt durch Begriffe der Heilsgeschichte“, reflektiert anschließend Thomas Böhm (mit L. B. Puntel) (62). Diese These wird durch die weiteren Texte des Sammelbands gut plausibilisiert.

Damit macht der Band aber auch klar, dass es in Fragen der als Bezugsverhältnis von theoretischer Vernunft und Wirklichkeit aufgefassten Wahrheit weltanschauliche Neutralität nicht geben kann: Was ein Denker, ein Zeitalter unter Wahrheit (ferner Vernunft und Wirklichkeit) versteht, und welche der genannten Momente der Wahrheitsstruktur es zulässt und wie akzentuiert, erweist sich als abhängig von jeweils bestimmten Leitüberzeugungen, die sich zu einem (letztlich persönlich existentiellen) Weltbild, ja zu einer ganzen Weltanschauung fügen (die ein Weltbild, einen Wertmaßstab, d. h. ein Ideal, und eine oberste Zweckbestimmung umfasst).<sup>10</sup> Dass die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit damit nicht nur (in dem von Szaif umrissenen Sinn) *vielfältig*, sondern auch *nicht-eindeutig* ist, reflektiert Dominik Perler in einer spannenden Abhandlung zum Spätmittelalter: Zahlreiche Autoren des 14. und 15. Jahrhunderts lehnten, verdeutlicht Perler, nun die „ontologische Wahrheit“ ab und verstanden unter ‚wahr‘ nur noch „ein Prädikat [...], das einen Satz (*propositio*) bzw. eine Aussage (*enuntiatio*) mit Bezug auf deren Verhältnis zu einem Sachverhalt charakterisiert“ (191). Sie taten dies auf der Basis

<sup>8</sup> Vgl. zu dieser Formulierung Puntel (1974), 1651.

<sup>9</sup> Tarski (1944/1996), 142.

<sup>10</sup> Vgl. Kolmer (2005), 21 f.

veränderter Weltanschauung: So geht die – deziert z.B. von Ockham und Buridan gegen Thomas v. Aquin vertretene – „These, dass Wahrheit ausschließlich Sätzen zukommt“ (193), einher mit einem ‚nominalistischen‘ Weltbild, das nur noch individuelle Entitäten zulässt (in Bezug auf welche der Mensch ein inneres Wesen nicht mehr zu erkennen vermag). Dabei war offensichtlich im Spätmittelalter „ein ausgeprägtes Problembewusstsein für die ontologischen Aspekte einer Wahrheitstheorie“ vorhanden: Die spätmittelalterlichen Autoren erkannten, so Perler, „dass selbst dann, wenn ein propositionaler Wahrheitsbegriff als Ausgangspunkt gewählt wird, eine reine Satzanalyse (etwa im Rahmen einer formalen Semantik) nicht ausreicht. Es muss nämlich [...] auch geprüft werden, wie Sätze überhaupt mit der Wirklichkeit verbunden sind und durch sie wahr gemacht werden können. Und für eine solche Prüfung ist es entscheidend, dass erläutert wird, was hier unter ‚Wirklichkeit‘ überhaupt zu verstehen ist. Mit diesem Erklärungsansatz legten die spätmittelalterlichen Philosophen die Grundlage für Debatten, die im 20. Jahrhundert wieder aufgenommen wurden“ (208) – wie Richard Schantz zeigt (vgl. 369–396) – und die (etwa in der im deutschsprachigen Raum wichtigen Wahrheitstheorie L. B. Puntels) auch heute noch systematisch relevant sind.

Doch auch andere historische Informationen, die der Sammelband liefert, sind immer noch von systematischer Bedeutung: So

- belegt Jan Szaif, dass man dem ursprünglichen griechischen Wahrheitsverständnis nicht anhand der Etymologie von „alethes“ (etwa als Unverborgenheit) auf die Spur kommen kann, weil die Ausdrücke „aletheia“ (Wahrheit) und „alethes“ (wahr) in der Sprache Platons und Aristoteles’ die semantische Rolle von „eteos“ des frühen Griechisch (etwa eines Homer) übernahmen (6);
- verdeutlicht Thomas Böhm, dass die bekannte „Diskrepanzhypothese von biblischem und hellenistischem Wahrheitsverständnis“ wenig Plausibilität für sich hat, da „in der Bibel – evtl. mit Ausnahme des Johannesevangeliums – kein prägnanter Begriff von Wahrheit ausgebildet worden ist, der es erlauben würde, von einem biblischen Wahrheitsbegriff zu sprechen“ (61);
- informiert Markus Enders über die von Anselm von Canterbury vorgelegte erste „definitionale [...] Wahrheitstheorie“ im christlichen Kontext, die einen außergewöhnlich teleologischen Wahrheitsbegriff präfiguriert (demzufolge die Wahrheit eines Dings oder eines Urteils darin

liegt, dass es seine ihm von Gott anerschaffene Zweckbestimmung, mithin Gottes Willen erfüllt, die beim Urteil in der wirklichkeitsgerechten Abbildung eines vorliegenden Sachverhalts besteht) (96);

- skizziert Marianne Schlosser die praktische Wendung, die die Wahrheitstheorie bei Bonaventura erhält: Hier muss die Wahrheit „geliebt, [...] muss [ihr] im Tun entsprochen werden. Darum ist ‚veritas‘ auch die Bezeichnung einer Tugend: der Wahrhaftigkeit in der Rede“ (188);
- geht Perler auf eine „besondere Innovation der spätmittelalterlichen Autoren“ ein, nämlich die Berücksichtigung „auch intensionaler Kontexte, die durch epistemische Ausdrücke wie ‚ich glaube, dass ...‘, ‚sie erkennt, dass ...‘ oder ‚er weiß, dass ...‘ geschaffen werden“: In ihnen gelten spezielle Wahrheitsbedingungen – derart, dass koextensionale Ausdrücke nicht mehr *salva veritate* austauschbar sind (vgl. 202 f.).

In den weiteren Abhandlungen (auf die hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden kann) schärft der Sammelband darüber hinaus das Bewusstsein dafür, dass Wahrheit nicht unter allen weltanschaulichen Voraussetzungen ein drängendes philosophisches Problem ist: Soweit Philosophie einen Sitz im Leben hat, kann die Wahrheitsfrage zurücktreten hinter Fragen der Evidenz und Gewissheit unseres Wissens (etwa bei Descartes, wobei Gewissheit freilich auch als ein Wahrheitsmoment aufgefasst werden kann), der Systematizität des Wissens (im Deutschen Idealismus) oder seiner Objektivität (bei Dilthey) und etwa einer Traditionskritik, die die propositionale Wahrheit als bloße „Richtigkeit“ entlarvt und ihr (in Reminiszenz an die ontologische Wahrheit der Antike) Wahrheit als „Sache“ und „Sichselbstzeigendes“ entgegensetzt (bei Heidegger, vgl. 351).

Indes: „Wahrheit“ ist nicht nur ein bedeutsames Thema, sondern auch ein bedeutsames Problem der Philosophie – ein „überkomplexes Problem“ zumal, da sich der Wahrheitsbegriff in natürlichen Sprachen (aufgrund der semantischen Universalität dieser Sprachen) nicht *sensu stricto* definieren lässt, ja, mehr noch, jedes Vorhaben einer Bestimmung von „wahr“ und „Wahrheit“, sofern diese Ausdrücke (auch) zur Bezeichnung anderer Sprachausdrücke (vor allem Sätze) verwendet werden, ein selbstrefentielles Unterfangen darstellt und d.h. (mehr oder weniger stillschweigend) schon mit einer Festsetzung verbunden ist, was unter Wahrheit zu verstehen ist. Dies gilt auch für den im vorliegenden Band unternommenen historisch-empirischen Versuch, anhand ausgewählter über-

lieferter Bücher, die anerkannte Philosophen als zur Philosophie gehörige Bücher anerkennen, in Erfahrung bringen (also feststellen, „wissen“, etwas darüber aussagen) zu wollen, was unter Wahrheit verstanden wird.<sup>11</sup>

Es ist ein wenig zu bedauern, dass im Band eine entsprechende explizite (Methoden-)Reflexion allenfalls beiher spielend (in einzelnen Abhandlungen) angestellt worden ist. Das hat es zugleich verhindert, dass im Ganzen dem Inhalt nach auch noch Positionen berücksichtigt wurden, die – heute – exemplarisch die Wahrheit des (unmittelbaren, nichtpropositionalen) Sinnverstehens überlieferter Texte (etwa Umberto Eco, Paul Ricœur) und des retrospektiven historischen Wissens (Arthur C. Danto), auch des philosophiehistorischen Wissens zum Thema machen und in diesem Zusammenhang heute zum Beispiel akzentuieren, dass der Wahrheitsbegriff auch eine zeitabhängige Komponente hat – selbst in der Metaphysik, die geltungstheoretisch die Zeit negiert (und nach Theunissen besser „Metachronik“ hieße<sup>12</sup>). Auch die Metaphern, die sich in der griechischen, römischen und hebräischen Tradition an die Wahrheitsbestimmungen knüpfen und im Sammelband besprochen werden, halten dies fest: Sie erzählen vom Sinn, den die ‚Wahrheit‘ in unserem Leben hat, in dem unsere zeitliche und zerbrechliche Existenz auf dem Spiel steht: ‚Wahr‘ ist für uns etwas, das nicht (oder nicht so leicht) vergeht; ‚Wahrheit‘ hat mit Beständigkeit – mit Wirklichkeit, Zuverlässigkeit, Echtheit – und mit einem Wissen davon zu tun, auf das wir, über die Zeiten hinweg, bauen können.

Freilich: Der Sammelband hat den *traditionellen* Wahrheitsbegriff in den Mittelpunkt gerückt, da die *neuern* Wahrheitskonzeptionen noch nicht Vergangenheit (und somit erzählbare Geschichte) sind. Sein Überblick über philosophische Wahrheitsverständnisse, -begriffe und -theorien „von der Antike bis ins 20. Jahrhundert“ gehörte indes in jede philosophische Bibliothek.

#### Literatur:

- Danto, A. C. (1965), *Analytical Philosophy of History*, Cambridge.  
 Eco, U. (1990), *I limizi dell'interpretazione*, Mailand.  
 Kolmer, P. (2002), „Plädoyer für die nichtphilosophische Philosophiegeschichtsschreibung“, in: *Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* 61, 87–111.  
 – (2005), *Wahrheit. Plädoyer für einen hermeneutischen Neuanfang in der Wahrheitstheorie*, Freiburg/München.

- Puntel, L. B. (1974), „Wahrheit“, in: Krings, H./Baumgartner, H. M./Wild, Ch. (Hgg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, 1649–1668.  
 – (1990), *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Berlin/New York.  
 – (1993), *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*, Darmstadt.  
 Ricœur, P. (1985), *Temps et récit*, 3 Bde., Paris.  
 Sandbothe, M. (1988), *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*, Darmstadt.  
 Siegwart, G. (1997), *Vorfragen zur Wahrheit. Ein Traktat über kognitive Sprachen*, München.  
 Tarski, A. (1944/1996), „Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik“, in: Skirbekk, G. (Hg.), *Wahrheitstheorien*, Frankfurt a.M., 140–188.  
 Theunissen, M. (1997), *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M.

Petra Kolmer (Bonn)  
 Kolmer@gmx.net

Stefano Oliverio, *Esperienza percettiva e formazione*, Milano: Franco Angeli 2008, 175 S., ISBN 978-8-856-80350-1.

Der vorliegende Band eines Dozenten an der philosophischen Fakultät der Universität „Federico II“ von Neapel untersucht Impulse, die moderne Denker, vor allem aus der phänomenologischen Strömung, in ihrer Auffassung von der „wahrnehmenden Erfahrung“ („*percezione*“) für die „Bildung“ als tragende Kategorie der Pädagogik liefern. Der pädagogischen Zielrichtung des Buches liegen, in Zusammenhang mit Husserl als Initiator der Phänomenologie, die Theorien von Heidegger (1. Kapitel), Merleau-Ponty (2. Kapitel) und, etwas abseits von den europäischen Phänomenologen, Dewey (3. Kapitel) zugrunde. Aber auch andere Denker, insbesondere Pädagogen, werden in die Überlegungen Oliverios einbezogen, der eine umfassende Kenntnis der diesbezüglichen Literatur aufweist. Dadurch wird der Leser mit Ideen moderner Autoren aus dem englischen (vor allem nordamerikanischen), italienischen und französischen Kulturraum vertraut gemacht. Ich werde zunächst den Inhalt der drei Teile in einer möglichst knappen Weise und dann eine Würdigung des philosophi-

<sup>11</sup> Vgl. Puntel (1990), 337.

<sup>12</sup> Theunissen (1997), 38–40.



schen Hintergrunds der auf die Pädagogik ausgerichteten Überlegungen vorlegen.

1. Das erste Kapitel trägt die Überschrift „Embodied cognition e Welt-bildung“ und beginnt mit der Darlegung zweier entgegengesetzter Auffassungen der menschlichen Erkenntnis: Erkenntnis als „verkörperter Erkenntnis“ und Erkenntnis als Schnappschuss. Bei der ersteren ist der Erkennende der Mensch als ganzer, nämlich als „Sein-in-der-Welt“, der als solcher einen ursprünglichen Kontakt mit der Wirklichkeit hat. Hierzu bezieht sich Oliverio auf Heideggers Interpretation des platonischen Höhlengleichnisses in *Vom Wesen der Wahrheit*. In diesem Mythos als ein Gleichnis der *aletheia* und der *paideia* geschieht der Bildungsprozess des Gefangenen durch mehrere Grade der Negation, der „a-letheia“, hindurch, in denen er sich dessen bewusst wird, dass die Dinge sich anders verhalten, als er meinte. Sie wird erreicht nicht mittels einer theoretischen Konstruktion, die im Urteil gipfelt, sondern direkt, indem die Wirklichkeit sich dem Menschen enthüllt.

Für Descartes dagegen und für die von ihm abhängige Tradition geschieht die Erkenntnis mittels einer Vorstellung der Welt, die unser Verstand auf der Basis der von der Erfahrung gelieferten Informationen ausarbeitet. Das Subjekt ist also nicht eine Psyche in der Welt, sondern ein reines, weltloses Subjekt, das die Welt wie in einem Foto betrachtet. In den *Grundproblemen der Phänomenologie* verweist Heidegger auf Kant, für den „die Wahrnehmung der einzige Charakter der Wirklichkeit ist“ (KrVA 225). Die Dynamik der *Existenz* ist die Bedingung dafür, dass es die Welt gibt und damit, dass es die „Dinge“ der Welt gibt, die einfach *präsent* sind. Daraus ergibt sich die Auffassung einer Pädagogik, die der Wahrnehmung ausdrücklich Rechnung tragen muss.

Zur Klärung der Frage, warum und wie zur Bildung eines Menschen auch die Bildung der Wahrnehmung gehört, bezieht sich Oliverio auf das Werk *The Ecological Approach to Visual Perception* des Psychologen James Jerome Gibson (1904–1979), eines führenden Kritikers des „Kognitivismus“ kartesischer Prägung. Für ihn ist primär das „natürliche Sehen“ des Menschen als eines Subjekts, das seine Umwelt anschaut und sich in ihm bewegt. Es ist dies seine Lebenswelt, die er diesseits der Distinktion von Subjekt und Objekt mit affektgeladenen Eigenschaften (den sog. *tertiären Qualitäten*) erkennt. Philosophen wie Husserl, Wittgenstein, Heidegger und Merleau-Ponty sind an die wahrnehmende Erfahrung von einer phänomenologischen Perspektive herangegangen und haben die Komplementarität vom Beobachter, der in der

Welt ist, und Umwelt hervorgehoben, insofern beide in einer ständigen Transaktion zueinander stehen. Erkennen ist eine Ausdehnung der Erfahrung als primärem Kontakt mit der Umwelt. Hier liegt die Möglichkeit einer Pädagogik, die die psychomotorischen Akte des Menschen leitet und fördert. Hat man den Leib in die pädagogische Praxis eingeführt, so gelangt man zur Anerkennung einer Bildung seiner selbst in der Welt, die die eigene vorgegebene Natur in eine zweite Natur, seine eigentliche Natur als Mensch, überschreitet.

2. Das zweite Kapitel handelt von „Erfahrung und Bildung“ bei Merleau-Ponty. Die Kategorie der Erfahrung, verstanden als das Sich-Bilden des Subjekts durch die Kulturwelt, steht im Mittelpunkt seines Denkens. Man kann sein Werk als den Versuch lesen, das kognitivistische Modell von Erkenntnis und von Subjekt zu überwinden. In der Tat zielen die Überlegungen von Merleau-Ponty auf die Überwindung der Auffassung der Erkenntnis als *Vorstellung*, d. h. als Erkenntnis durch Vermittlung. Descartes gilt als der Entdecker der Subjektivität: Im Anfang seines *cogito* stand die Furcht vor der Täuschung und deshalb die Suche nach Gewissheit; deswegen schnitt er das Band mit der Lebenswelt ab und gelangte zu einer Auffassung der Erkenntnis als der Handlung eines autarken Verstandes ohne Leib und Kontext. Eine solche selbstbezogene Art von Erkenntnis bildet die Grundlage des Kognitivismus, der keine Theorie der Bildung als ein im Leib verwurzelt komplexes Geschehen und in Verbindung mit Gesellschaft und Kultur zulässt.

Der Gewissheit, die Descartes durch den Rekurs auf Gott wiedergewinnt, setzt Merleau-Ponty eine wahrnehmende Erfahrung der Welt mit ihren vielfältigen Dingen durch die leibliche Verwurzelung unseres Bewusstseins entgegen. Damit aber will er keineswegs unser Wissen auf bloße Erfahrung zurückführen. Unser Wissen ist vielmehr eine Nachkonstruktion infolge einer vor-objektiven und vor-kategorialen Erfahrung, mit der wir in einer inneren Kommunikation mit unserem Leib, der Welt und den anderen sind. Eine Subjektivität, zu der der Leib konstitutiv gehört, liefert den Rahmen für eine ökologische Bildung und mit ihr die Anforderung zur Ausarbeitung von Lebensweisen innerhalb einer intersubjektiven Perspektive, in der die Menschen Sinngehalte, Ziele und Werte entdecken und jeweils modifizieren.

In Zusammenhang mit dem über die Erfahrung Gesagten widmet Oliverio den letzten Teil des Kapitels dem Thema: „Wahrnehmende Erfahrung und die Entwicklung des Bewusstseins eines Kindes“. Dass Merleau-Ponty sich der Relevanz seiner Auf-

fassung der Erfahrung für die Bildung bewusst war, zeigt sich in seinen Vorlesungen über *Psychologie et pédagogie de l'enfant*. Descartes hatte den Weg einer Erziehung dadurch ausgeschlossen, dass die Idee Gottes dem *cogito* eine sichere Erkenntnis der Welt ermöglicht und damit ihm die Fähigkeit gibt, *autark* sämtliche in Zweifel gezogenen Wahrheiten wiederherzustellen. Nun zeigt die Aufmerksamkeit auf die Erfahrung, dass sie globale Strukturen hat, die im Verlauf der Entwicklung des Individuums differenzierter werden. Diese Strukturen gehen den nachfolgenden intellektuellen Operationen voraus und tragen sie. Beim Kind haben sie ausgesprochen anthropomorphe Züge. Vor allem aber ist das Erfahren-Denken des Kindes wesentlich mit einer Ur-Doxa gekennzeichnet, die dann im Erwachsenen der Ur-Gewissheit, das Sein selbst erreicht zu haben, zugrunde liegt.

3. Das dritte Kapitel „Erziehung und wahrnehmende Erfahrung bei John Dewey: Was bedeutet, eine Erfahrung machen“ handelt von einem Philosophen, dessen Denken ein naturalistischer Humanismus genannt werden kann und insofern zum Thema des Buches gehört, als er sich intensiv mit Problemen der Erziehung beschäftigt hat. Dewey hat versucht, die moderne Wissenschaft innerhalb der Common-Sense Welt zu verstehen. Das Thema „Erfahrung“ hat bei ihm eine pädagogische Relevanz, wie schon aus dem Titel des Buches hervorgeht, das seine diesbezüglichen, wiederholten Überlegungen umfasst: „Experience and Education“ (1938).

Erfahrung ist immer ein Tun. In einem Artikel von 1944 unterscheidet Dewey eine Erkenntnis „by Nature“ und eine Erkenntnis „by Art“. Zur letzteren gehört die moderne Wissenschaft, seitdem sie eine experimentelle geworden ist: Sie ist ein praktisches Handeln. Denn sie geschieht durch eine intelligente Veränderung der Bedingungen, unter denen ein Ereignis beobachtet wird, indem es nämlich in ein Netz von Beziehungen gestellt wird. Dasselbe geschieht schon, rudimentär, im Alltag. Erkennen ist eine Art von Handeln mit den Dingen; deswegen stellt sich bei Dewey das Problem einer Brücke zwischen Subjekt und Objekt nicht – eine der Dichotomien, in die jegliche Theorie verfällt, die den Verstand als ein Vermögen außerhalb der Natur auffasst.

Dewey unterscheidet drei Momente in einer Erziehung der Wahrnehmung: 1) Die Beobachtung, die als aktives Erforschen ein Tun mit sich bringt. Dies schließt allerdings die Leitung eines „Lehrers“ nicht aus. 2) Die Beobachtung muss ein Interesse für den logischen Zusammenhang der verschiedenen Schritte der Handlung einschließen, die so eine

Einheit bildet. 3) Andererseits soll die Beobachtung nicht bloß eine Methode zur Erreichung eines Ziel sein. Sie soll auch einen Wert in sich selbst haben, also ein „ästhetisches“ Moment aufweisen, das zur Entwicklung des Subjekts beiträgt. Ein solches Moment ist nicht gegen, es geht vielmehr zusammen mit einer besseren wissenschaftlichen Praxis einher.

Im Rahmen der Theorie der Erfahrung stellt Dewey seine Auffassung von der kognitiven Erziehung: Die Bildung der Intelligenz geschieht durch die fortdauernde Interaktion einer organischen Individualität mit der Umwelt. Die Vergangenheit wird in die Gegenwart aufgenommen, und zwar so, dass der Inhalt der Gegenwart durch den früheren Inhalt erweitert und vertieft wird. Die Kontinuität der äußeren Zeit geht somit in die lebendige Ordnung und Organisation der Erfahrung über. In der Dynamik der wahrnehmenden Erfahrung als einer Handlung-in-der-Zeit finden sich sämtliche Züge des Seins-in-der-Zeit des Menschen wieder, so dass die Bildung zur Erfahrung eine grundlegende Etappe, ja eine „Epitome“ des Bildungsprozesses überhaupt eines Menschen ist.

4. Die Überlegungen Oliverios gehen in die Richtung einer Anerkennung des Beitrags zur Bildung eines Menschen, den die Wahrnehmung leisten kann. Daher versucht er zu zeigen, wie eine Erziehung *durch* die wahrnehmende Erfahrung geschehen kann und welche Änderungen/Neuerungen dies in der gegenwärtigen theoretisch-praktischen Didaktik mit sich bringen würde. Denn die Wahrnehmung ist kein bloßer Lieferant von Material für die höheren intellektuellen Phasen des Erkenntnisprozesses. Ihre existentiellen und affektgeladenen Beziehungen zur Lebenswelt des Subjekts sind konstitutive Bestandteile des Menschen als leibgeistiger Wesenseinheit. Zu diesem Zweck hat sich die Untersuchung moderner Autoren, vor allem aus der Phänomenologie, als fruchtbar erwiesen. In dieser abschließenden Würdigung beschränke ich mich auf einige Bemerkungen epistemischer Art, die die Grenzen, ja auch die Mängel eines phänomenologischen Zugangs zur Erkenntnis aufweisen. Dies würde zwar die Grundzüge einer Pädagogik der Erfahrung, wie Oliverio sie umrissen hat, nicht direkt in Frage stellen, wohl aber eine Ergänzung derselben durch eine Pädagogik verlangen, die bereits hinsichtlich der Erfahrung die höheren kognitiven (und volitiven) Handlungen des Menschen einbezieht. Von einem erkenntnistheoretischen Standpunkt her – der allerdings das Vorhaben Oliverios überschreitet – würde dies in der Tat einer radikalen Änderung in der Erkenntnislehre gleichkommen, die die Phänomenologie vertritt.

Die Phänomenologie beginnt bei Husserl mit einer Beschreibung der konkreten Alltagserfahrung. In dem, was die Sinneserfahrung erkennt, versucht er, das zu beschreiben, was „sinnvoll“ ist, d. h. eine Bedeutung hat. Seine Beschreibung ist in der Tat die Beschreibung des Inhalts einer durch eine Einsicht des Subjekts strukturierten Erfahrung. Denn der erfahrene Inhalt trägt zwar einen Sinngehalt; die Erfahrung aber als Vollzug der Sinnlichkeit erkennt ihn nicht. Nun ist eine Einsicht immer ein Erfassen von Beziehungen. Vom erfassten Intelligiblen aus, das mit der Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der Erfahrung selbst gekennzeichnet ist, versucht Husserl auf eine Wahrnehmung aufzusteigen, von der Wahrnehmender und Wahrgenommenes als partikulär und kontingent fallen gelassen werden. In diesem Sinn spricht Husserl von einer *Wesenschau*. Sein Interesse gilt den Strukturen, die den mentalen Erlebnissen und ihren Gegenständen zugrunde liegen, indem sie dem Material der Sinne eine „Form“, ein „Eidos“ verleihen (= eidetische Reduktion) und damit die Art bedingen, *wie* die Gegenstände erscheinen. Dafür aber ist, nach Husserl, nötig, vom Seinsglauben unserer natürlichen Einstellung zur Welt abzusehen (= „Epoché“). Mit Scharfsinn entdeckt, beschreibt, vergleicht und klassifiziert der Phänomenologe die reinen Formen noetischer (intelligibler) Erfahrung, die in noematische Inhalte übergehen. Genau darin liegt der Wert der Phänomenologie zum Verständnis der Erfahrung und damit auch zur Leitung einer entsprechender Pädagogik. Ihre Analyse des intelligiblen Inhalts unserer Erfahrung, in erster Linie der Erfahrung der Lebenswelt, ist viel reicher und nuancierter als jene, die man für gewöhnlich in den Traktaten über die Erkenntnis findet.

Aber in ihrer Analyse der Erkenntnis kennt die Phänomenologie den weiteren Akt über die Einsicht in den Inhalt der Erfahrung hinaus nicht, nämlich das Urteil, das den gedachten Gegenstand absolut setzt (bejaht). Infolgedessen steht ihre Erkenntnislehre unter dem Prinzip der Immanenz. Denn das wahrgenommene und verstandene Objekt ist eine Vorstellung des Subjekts. Die „Epoché“, unter der die Phänomenologie steht, versperrt ihr den Weg zum Urteil und damit zur Transzendenz des Seins, dessen nämlich, was schlechthin „ist“.

Die Erkenntnistheorie, die Oliverio seinem pädagogischen Vorhaben zugrunde legt, liegt in der These von einer „wahrnehmenden Erfahrung als unmittelbarer (ursprünglicher) Erfahrung der Welt“ (14, 21, 26, 44, 64 usw.). Diese These gilt ihm als Alternative zu einem „epistemologischen Kognitivismus“ kartesischer Prägung, für den unsere Er-

kenntnis der Welt mittels intellektueller Prozesse geschieht, die die Erkenntnis der Welt aus einer mentalen Vorstellung ableiten. Nun gibt es zwischen beiden Thesen ein „tertium“. Gemeint ist eine Erkenntnistheorie, die auf der Analyse unseres *bewussten* Erkenntnisprozesses beruht. Sie steht unter der Leitfrage: *Was* ist die menschliche Erkenntnis, d. h. was tun wir, wenn wir erkennen? Die Antwort lautet: 1) Die Sinne liefern uns Daten, die die Phantasie zur Einheit eines Objekts führt. 2) Der Verstand, der als Vermögen einer leib-geistigen Wesenseinheit von sich aus auf das durch die Sinne vermittelte Material orientiert ist („*conversus ad phantasma*“: Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 84, a. 7), stellt die Frage: „*Was* ist das?“ und gelangt durch ein Forschen zu einer Einsicht in die Daten, die er dann in einem Begriff zum Ausdruck bringt. 3) Derselbe Verstand stellt weiter die kritische Frage: „*Ist* es wirklich so?“ und überprüft auf der Basis der in der Erfahrung gegebenen Daten die Korrektheit des im Begriff gedachten Objekts. Ist dies der Fall, so hat er den unbedingten Grund (ein „virtuell Unbedingtes“), zu urteilen, d. h. das gedachte Objekt absolut zu bejahen. Aber begründeterweise das zu bejahen, was man denkt, ist es zu erkennen. Das Sein des Urteils (intentionales Sein) ist das Mittel, womit wir das reale Sein (das Sein des Objekts) erkennen (vgl. dazu *Summa theologiae* I, q. 3., a. 4 ad. 2; *Contra gentes* I, 12: 78): „*ens iudicio vero cognoscitur*“.

Kurzum: Die menschliche Erkenntnis besteht aus einer dreigliedrigen Struktur aus Erfahrung, Einsicht und Urteil. Sie ist die Leistung einer uneingeschränkten erkenntnismäßigen Intentionalität, die a) in wesentlicher Verbindung mit der Sinnlichkeit steht, b) und die als intelligent auf der Suche nach dem Intelligiblen und als rational auf der Suche nach dem Wahren ist, um durch das Wahre zur Erkenntnis des Seins zu gelangen. c) Ihr adäquates Zielobjekt ist das Sein, d. h. alles, aber das ihr proportionierte Sein ist das materielle Sein, die Welt. Diese Auffassung der menschlichen Erkenntnis sich reflex zu eigen zu machen (normalerweise handelt unser Geist gemäß den seiner eigenen Intelligenz, Rationalität und Moralität immanenten Normen, was für eine Erkenntnistheorie auch immer wir vertreten!), verlangt nichts weniger als eine intellektuelle Bekehrung von den „Bildern und Schatten“ unserer Phantasie zur „Wahrheit“ unserer Rationalität.

Zwei Bemerkungen zur Klärung dieser Erkenntnistheorie. Erstens, der Prozess von der Erfahrung zum Urteil ist kein Ableitungsprozess, sondern die Überschreitung der Erfahrung auf das Sein hin; er macht unsere *unmittelbare* Erkenntnis der Wirk-

lichkeit aus. Ihre Transzendenz ist nicht die Extraversion der Sinne, sondern die Absolutheit dessen, was schlechthin „ist“, d. h. in sich selbst ist. Zweitens, die Tatsache, dass wir uns bei unseren Erkenntnissen oft nicht bewusst sind, durch drei Schritte zu gehen, ist kein Beweis gegen die These der Struktur unserer Erkenntnis. Sie erklärt sich vielmehr dadurch, dass die bereits vollzogenen Einsichten und Urteile ein habituelles Wissen bilden, das bei entsprechenden Erfahrungen wirkt, so dass wir nicht jedes Mal vom Nullpunkt anfangen müssen.

Es ist extrem schwierig für uns, eine „nackte“ Erfahrung zu erfassen. Denn in unserem normalen psychischen Zustand begegnen wir der Welt durch eine Erfahrung, die geschieht auf dem Hintergrund unserer vergangenen intelligenten und rationalen Erkenntnisakte, sowie unserer moralischen Einstellung; kurz, sie geschieht auf dem Hintergrund der Bildung, die wir uns infolge der eigenen Initiative, der Erziehung und der Kultur verschafft haben. Die Ausführungen Oliverios über eine unmittelbare und in ihrer Eigenschaft persönlich geprägte Begegnung mit der Welt in der Erfahrung gelten, meiner Meinung nach, für eine Erfahrung, die in diesem Kontext stattfindet. Dies bedeutet aber, dass schon eine Bildung der wahrnehmenden Erfahrung als Bestandteil der Bildung des Menschen, wie er seiner Natur nach sein soll, unserer intelligenten, rationalen und moralischen Intentionalität Rechnung tragen muss.

Giovanni B. Sala SJ (München)  
giovannisalaj@gmail.com

Jesús Padilla Gálvez (Hg.), *Phenomenology as Grammar (= Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society. New Series, Volume 8)*, Frankfurt: Ontos 2008, 224 S., ISBN 978-3-938793-91-6.

*Phenomenology as Grammar* contains the papers held at the III. International Congress on “*Transcendental Phenomenology versus Grammatical Phenomenology*” at the University of Castilla-La Mancha in Toledo in September 2007. Its subject matter is phenomenology in Ludwig Wittgenstein’s thought and its main concern is to explore this concept in the different fields of interest of the philosopher. The essays contribute to a deep revision of a strictly Hegelian and Husserlian phenomenology, such as Pirmin Stekeler-Weithofer’s “Not ‘I say that p’, but ‘p’ says that p: Wittgenstein and Hegel on the identity of ‘the Notion’ and ‘the I’”; Wilhelm Lütterfelds’s “Hegels ‘spekulativer Satz’

als ‘grammatische Bewegung’ (Wittgenstein)” and Jocelyn Benoist’s “Fulfilment”. There is also a linguistic approach comparing Wittgenstein with Carnap and Quine in Hans-Johann Glock’s “Necessary Truth and Grammatical Propositions”. On the subject of religion: Alejandro Tomasini Bassols’s “Phenomenology of Religion and the Grammar of ‘God’” and Azelarabe Lahkim Bennani’s “Religion und transzendente Ontologie bei Wittgenstein”. The problem of perception, of seeing, and of Phenomenology itself respectively are presented by: Michel Le Du in “Aspect perception and conceptual perception. Wittgenstein on seeing and understanding”; Jesús Padilla Gálvez in “Phänomenologische Probleme des Sehens” and Sabine Knabenschuh de Porta in “Phänomenologie versus phänomenologische Probleme. Die parallaxtische Lösung Wittgensteins”. On the topic of the method of the *Tractatus* and ordinary language, Eric Le Maire presents: “How could he try to whistle it?” An analysis of thought and translation in Davidson is given by Miguel Ángel Pérez Jiménez in “First, Second and Third Person in the Emergence of Thought”. Besides these topics, there is also a Marxist point of view on Wittgenstein by Norberto Abreu e Silva Neto in “Wittgenstein, Marx, and Language Criticism. The Philosophies of Self-Consciousness”. Finally a visual-grammatical version of Wittgenstein is shown in Andreas Roser’s “Die Grammatik der Bilder. Drehbuch einer Multimedia-Präsentation”.

However, the present text will engage only with five of the thirteen articles, seeking to show the internal connections made by the diverse authors on phenomenology and grammar.

A vast amount of concepts and philosophical puzzles that keep appearing and being worked on in many areas of philosophy show us that Wittgenstein’s texts have a lot to say to us more than 50 years after his death. In theory, it should be difficult to talk about something new when it comes to this author because of the great variety of interpretations that we find nowadays. However, it is due to the peculiarity of his ideas and the way they were expressed, that we can find a finer spectrum of themes and philosophical problems to discuss. The problems presented in this volume have not only been rarely discussed by Wittgenstein’s commentators, but have also not been abundantly presented as such by Wittgenstein himself. Moreover, the different aspects of the concept of ‘Phenomenology’ here presented are clear evidence that the discussions on Wittgenstein’s use of language and its grammar are still going to shed light on further research and philosophical dialogue.

Primin Stekeler-Weithofer's "Not 'I say that p', but "p" says that p'. Wittgenstein and Hegel on the identity of 'the Notion' and 'the I"', for example, gives an interesting perspective by claiming a strongly condensed relationship between Hegel's notion of 'I' in his *Science of Logic*, Wittgenstein's 'solipsism' in the *Tractatus* and Fichte's formula 'I = I'. The author attempts to relate philosophical interpretations of Hegel with Wittgenstein's notions of 'I', grammar, truth, world and their relationships. According to the author, we cannot talk about Phenomenology without at least referring to Hegel's *Phenomenology of Spirit*.

In this paper, Wittgenstein's problem of the sentence *p* is re-evaluated in the better understanding, not of the 'I' as a bearer of any content related to the mind or the brain, but of "a co-ordination of facts by means of a coordination of their objects" in active projections of a 'sentence *p*' onto the world. (17) It is subsequently explained how Hegel relates the *Notion* to the *I* or pure self-consciousness as a *concrete existence*. The author makes a fine comparison between Wittgenstein's sentences related to the 'I' in the *Tractatus* and Hegel's sentences in his *Science of Logic*: in the first case there is an expression of conditions of possibility of empirical content, such as how to behave and how to judge. In the second these sentences are labeled as 'speculative' and 'infinite'.

Fichte is then connected to the way in which Hegel talks of his formula  $I = I$  as an identification of free individuality and *genericity*. This means a form which is any reference to the world with an *I* as an "empirical and real person, which identifies herself with a *transcendental I*" i.e. when *I* claim something or think of something. (27–28)

From this complex logical analysis follows an apparently simple conclusion: that the generic 'We' of Hegel as the Spirit cannot be contrasted with Wittgenstein's solipsistic 'I' or with Frege's explanation of the truthness of our world-propositions. According to Stekeler-Weithofer the reason for this lies in the fact that we do not find only one meaning of truth in an *I*-world relationship, but rather within the 'Us':

So, it seems suitable to follow the phenomenological approach by correlating Husserl and Wittgenstein. In his "Fulfilment", Jocelyn Benoist first presents Husserl's notion of 'fulfilment' or *Erfüllung* in contrast to Brentano's notion of intentionality. Brentano describes "intentionality as a universal characterization of the mental" (77) and from this follows that "every mental phenomenon as such has an object" (78). In this case, intentionality is simply to have an object which is the re-

ference of our mental attitude, and this means that there is an *internal relation* between both (79). Contrary to Brentano, Russell and Wittgenstein are brought up in relation to the attitude of *expectation*. Interesting to the author is the phenomenon of expecting an event of which I have no knowledge of<sup>1</sup>, meaning that expectation can only be expectation of *something*.

The author connects Husserl's phenomenology with Wittgenstein when a third element in the expectation arises. Contrary to Russell's 'external relation', Wittgenstein claims that there is the need to see an internal relation: "To know if something fulfills an expectation, it is just required to look at that expectation, and nothing else." (81) In Husserl's terms, the reference to this internal linkage is called 'fulfilment'. In the explanation of this term and the 'intentionality' for example, the author finds more similitude between the founder of phenomenology and Wittgenstein, namely that they share a disbelief towards 'intentional objects'. The counterargument posed by Benoist is that Wittgenstein finds our intentions independent of the experience of reality because it is all done through language and its games.

A particularly interesting approach to Wittgenstein's *Phenomenology* is offered in Alejandro Tomasini's paper "Phenomenology of Religion and the Grammar of 'God'" where we can see a brief but clear historical and philosophical relationship between phenomenology of religion and what he calls the 'grammar of God':

His first conclusion concerning this relationship is that Wittgenstein's philosophy in the early 30's had a strong influence on the meaning of visual experience, that is an experience of *something* (99). Tomasini's question here leads us to the possibility of other kinds of experiences, among them, those which do not include any kind of visual field. His main question is: "But then: how would it be possible to give a phenomenological account of them?" (99). His concrete reference is religious experience.

Tomasini's second thesis about the grammar in Wittgenstein's philosophy (now changing phenomenology for grammar) helped him to stop discussing about "quasi-empirical or pseudo-empirical kinds of analysis" and helped his linguistic perspective as well. (100) It is clear to the author that *we know* that there are religious experiences but there is not any kind of study such as introspection that can give us any possible clues to understand that kind of experience. A significant and well-

<sup>1</sup> Cf. *Philosophische Grammatik* (1<sup>st</sup> part, §90).



worked argument takes us from Wittgenstein forgetting about phenomenology, to grammar and thus to a better explanation of experiences through language. Moreover, this explanation through language turns into the validity of the rules of grammar – therefore the rules when using words – to finally validate the question behind words we use in every day language or in religious experiences, such as ‘truth’, ‘existence’, ‘faith’ and ‘God’.

Tomasini’s third point is an analysis of what a ‘religious experience’ can mean, based on the aforementioned rules of depth grammar. This means that we should not mix the use of the different terms within the different language-games, because the rules would then be violated: “Whoever intends to employ the word ‘God’ as a term belonging to the language-games of scientific knowledge and truth will automatically be violating its depth-grammar rules.” (103) Therefore, the proper meaning of the word ‘God’ would rather be given in the religious language-game of images which can by no means be perceived as an argument but as a better understanding of religious language. The author optimistically thinks that the grammatical approach of Wittgensteinian philosophy leads to ‘genuine philosophical progress’.

In order to keep on the path of issues of religion, Azelarabe Lahkim’s “Religion und transzendente Ontologie bei Wittgenstein” presents Wittgenstein’s experience of religion, as well as its ontological and transcendental aspect hand in hand with the possible meanings of ‘belief’. This is shown from the perspective of Wittgenstein’s philosophy of language. We have to remember in the *Tractatus* the difficulty of speaking of such metaphysical concepts and therefore, the limits of our language. Nevertheless the author holds that Wittgenstein’s notion of ‘God’ did not change much between his different phases in philosophy and also that he never gave a concrete clarification of this word. (109) Through this, a new perspective on Wittgenstein’s philosophy is given. (110).

The question of the author is neither directed to a Wittgensteinian philosophy of religion nor to a religious philosophy, but to the grammatical rules of the language-games of words like ‘God’ and ‘belief’. But the problem arises precisely when we come to understand that the language-games of philosophy cannot be played with the rules of theology (or with those of a religious faith). Even more so, when we see with Wittgenstein that philosophy does not explain anything, but only situates and shows misunderstandings. Then, due to the fact that Philosophy and Religion present two different language-games, and therefore the rules

of the words ‘belief’ and ‘knowledge’ are also different, the author handles the questions of the two disciplines separately. (112)

Lahkim’s thesis is that Wittgenstein is adjoining the different meanings of ‘believing’ from the religious point of view, like understanding ‘belief’ as ‘love’, and also that he puts together the notions of ‘belief’ and ‘certainty’: when he talks about being redeemed, this can only be done through certainty, which is not wisdom, dreams or speculation, but belief from the heart and the soul, not reason. (113) Again, belief and wisdom are put against one another, seeking to understand Wittgenstein’s idea of religion and its system of belief.

Lahkim’s essay exemplifies a fine process of analysis of Wittgenstein’s ideas towards religion, not in its constrained historical and theological aspect, but within the deep thoughts of a philosopher of language, or as Lahkim says: “Er hat eine Phänomenologie der religiösen Erfahrung skizziert, ohne der gesamten traditionellen ‘Religionsphilosophie’ Rechnung zu tragen.” (123)

In Jesús Padilla Gálvez’s article, “Phänomenologische Probleme des Sehens”, we find an interesting approach to an uncommon relation between Husserl’s grammar of meaning, Meinong’s objects and Wittgenstein’s problem (or puzzle) of *Gesichtsraum* and the perception of objects.

In order to achieve this, Padilla takes Wittgenstein’s *Big Typescript* and compares his approach to the grammar of talking about objects in a visual field to Mach’s approach. The author reasonably asks whether it is a real problem of ‘saying nonsense’ that the subject tries to express what lies around him/her in a *Gesichtsraum*. Moreover, it is clearly pointed out that the way Wittgenstein has formulated the problem cannot at all be answered with Husserl’s explanation of the Existence of Being (*Existenz des Seins*) in the world from the phenomenological perspective of intentionality because in such a case we would be combining without justification physical-phenomenological matters with semantic-grammatical puzzles. Padilla’s paper compels us to look at Wittgenstein’s puzzle-questions from a different perspective in order to find, not a truth in them, but a more reasonable answer; this means, to find new rules to play the game of looking at objects. For example, the question whether the sentences of science really are an explanation of what we see. “Ist eine naturwissenschaftliche Aussage wirklich eine Erklärung dafür, was wir sehen?” and also: “Sind also am Ende die von L. Wittgenstein gestellten Fragen unsinnig?” (144)

To answer his own questions, the author utilizes

two methods: the hypothetical and the grammatical. In the hypothetical method he comes naturally to the conclusion that to play a language-game correctly (say to cut the correct flower on somebody's order) there is nothing more than to follow the correct rules of analysis which are embedded in the grammar of the language itself. "Der Gesichtsraum muss als Abschnitt der Grammatik der geometrischen Sprache untersucht werden." (151)

The essays and their complex correspondence to so many different areas of phenomenology and language are a clear manifestation of the abundance of approaches which can still be developed on this topic. The book demonstrates a fine analysis of a variety of perspectives which not only refer to the possibility of a phenomenological approach of the Viennese philosopher, but also to all the points of view which can be derived from this moment of his reflections on a new linguistic-grammatical understanding of our world.

Cecilia B. Beristain (München)  
ceciliaberistain@yahoo.com

Günter Seibold, *Der idealische Körper. Philosophische Reflexionen über die Machtergreifung der Körpertechnologien (= Pragmata – Schriften zur Anthropologie, Kultur- und Technikphilosophie, Band 5)*, Bonn: DenkMal 2008, 150 S., ISBN 978-3-935404-36-5.

Günter Seibold hat eine Studie zum körpertechnologischen Menschenverständnis seit Anbeginn der Neuzeit vorgelegt, die sich kritisch mit der „Mobilmachung der Körpertechnologien“ und dem Ziel der „Neuschaffung des Menschen“ (9) auseinandersetzt.

Als Lehrstuhlinhaber für Philosophie und Kunsttheorie an der staatlich anerkannten Alanus Hochschule für Kunst und Gesellschaft in Alfter (bei Bonn) und außerplanmäßiger Professor für Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn befasst sich Seibold seit vielen Jahren u. a. mit den Chancen und Risiken der modernen Humantechnologien. Die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Forschungsarbeit auf diesem Gebiet hat er in dem verdienstvollen Sammelband *Humantechnologie und Menschenbild*<sup>1</sup> und in dem Artikel „Wir erschaffen uns neu“<sup>2</sup> veröffentlicht, um nur zwei Beiträge zu erwähnen.

In seinem neuen Werk definiert der Autor zunächst den Begriff „Körpertechnologie“ mit den folgenden Worten: „Ich verstehe unter ‚Körpertechnologie‘ [...] nicht nur die biologischen und medizinischen Technologien; auch die Geisteswis-

senschaften, das Gesundheitssystem, die Medizin, das ärztliche Handeln, die Massenmedien sind ‚Körper-Technologien‘ insofern, als sie den Menschen primär als Körperwesen verstehen und diesen Körper mit komplexen und je spezifischen Prozeduren zu formen versuchen“ (17). Seiner Definition fügt er aus anthropologisch-geschichtlicher Perspektive die folgende Feststellung hinzu: „Eine Formung des Menschen fand zu allen Zeiten statt, doch erfolgte sie nie in der Weise konstitutiv über den idealen Körper, wie es heute der Fall ist, sondern primär über den Geist oder Leib.“ (17)

Im weiteren Verlauf seines Buches untersucht der Autor „die Fabrizierung von neuen Menschen(-bildern) durch Körpertechnologien“ (17) anhand von zahlreichen konkreten Beispielen, die sich auf folgende Bereiche und Probleme beziehen: *Medien* (mit einer kritischen Analyse der Kreation von Ideal-Körpern in div. Medien, insbesondere im Fernsehen und Internet, und der zunehmenden medialen Sexualisierung; 18–33), *Naturwissenschaften* (Auseinandersetzung mit der Forschungsarbeit der „Hirnbioologen“, „Neurophysiologen“ und „Gentechnologen“; 33–35), *Geistes- und Sozialwissenschaften sowie Theologie und Pädagogik* (u. a. mit einer Diskussion über die von der modernen „neuronalen Geschichtswissenschaft“ und „Neurotheologie“ entworfenen Hypothesen; 35–41), *Berufsverständnis und Handeln von Ärzten sowie Psychiatern und Psychotherapeuten* (mit einer Untersuchung des Berufsethos von Haus-, Fach- und Klinikärzten sowie einer kritischen Betrachtung des Wirkens von Psychiatern, Psychoanalytikern und Psychotherapeuten, die eine „Tendenz zur Psychopharmakologie“ hätten, was man z. B. an der gesteigerten Verschreibungspraxis von Prozac und Fluctin bei Depressionen oder der medikamentösen Behandlung von Aufmerksamkeitsdefizit-Hyperaktivitätsstörungen bei Jugendlichen durch die Verschreibung von Ritalin erkennen könne; 42–47), *„Enhancement“* (= Steigerung körperlicher Prozesse, z. B. durch Doping; 47–50), *plastische Chirurgie* (Hinweis auf die unzählig existierenden bzw. im Aufbau befindlichen Schönheitskliniken weltweit, deren Ziel einzig und alleine die Modifizierung menschlicher Körper sei), *Plastination* (Einrichtung von Plastinationswerkstätten, die le-

<sup>1</sup> Seibold, G. (Hg.) (2006), *Humantechnologie und Menschenbild. Mit einem Blick auf Heidegger*, Bonn.

<sup>2</sup> Ders.: „Wir erschaffen uns neu“, in: *Rheinischer Merkur*, Beilage „Christ und Welt“, Nr. 24, 15. Juni 2006, 23.

diglich der „Musealisierung des Menschen selbst“ und der „Einübung des Sehens des Menschen als reiner Körper, als *res extensa*“ dienen würden; 51) sowie *Stammzelltherapie* und *Präimplantationsdiagnostik*.

An dieser Stelle soll etwas eingehender auf Seubolds grundsätzliche Bedenken gegenüber der Stammzelltherapie und Präimplantationsdiagnostik eingegangen werden. Als wichtigste Zielsetzung embryonaler Stammzelltherapien bezeichnet der Autor die „Überwindung auch der Krankheiten, die bislang als unheilbar gegolten“ hätten (51). Seine Kritik bezieht sich sodann – vom Menschenwürde-Begriff der humanistischen und christlichen Ethik ausgehend – insbesondere darauf, dass bei der Stammzellforschung Embryonen getötet werden müssten, so dass die zugespitzte Frage „Geht die Stammzelltherapie über Leichen?“ (51) aufgeworfen werden müsse. Seubold geht in seinen weiteren Ausführungen sogar so weit, dass er eine militärische Diktion verwendet, indem er der „verbrauchenden Embryonenforschung“ einen „totalen Krieg“ (52) vorhält. Die Forscher auf dem Sektor der Stammzelltherapie und Präimplantationsdiagnostik sowie deren Befürworter proklamieren nach Ansicht des Autors äußerst fragwürdige Heilsvorstellungen von (andauernder) Gesundheit und Unsterblichkeitsszenarien. Der Autor argumentiert hier ähnlich wie Jürgen Habermas, der bereits im Jahre 2001 in seinem viel diskutierten Buch *Die Zukunft der menschlichen Natur*<sup>3</sup> ein kulturelles und moralisches Bewusstsein der Gesellschaft angemahnt hatte, das die langfristigen Folgen der Gentechnologie hinreichend mitbedenken müsse. Die Ambivalenz der modernen Gentechnologie liegt nach Habermas darin, dass sie einerseits die verheißungsvolle Chance biete, unheilbare Krankheiten zu behandeln, andererseits jedoch auch die zweifelhafte Option einer den Menschen verbessernden Eugenik eröffne.

Einen weiteren Schwerpunkt seiner Analyse hat Seubold auf den strukturphilosophischen Wandel vom traditionell-metaphysischen Menschenbild der Antike und des Mittelalters hin zu den neuen Ansätzen einer überwiegend körpertechnologischen Anthropologie in der Neuzeit und Gegenwart gelegt. Der Autor geht in diesem Zusammenhang auf die idealistische Philosophie Platons und Heideggers Platon-Interpretation, auf Aristoteles' Ansätze einer sowohl empirisch als auch rational fundierten Anthropologie sowie Thomas von Aquins Bestrebungen, eine Synthese zwischen Offenbarung und Naturerkenntnis herzustellen, ein und kontrastiert diese klassischen Positionen mit neuzeitlichen Betrachtungen des Menschen, wel-

che darauf abzielten, „die traditionelle Zwitternatur des Menschen“ (62) aus Rationalität und Animalität, wie sie Aristoteles betont habe, aufzuheben. Seubold zeigt sodann den Wandel des Menschenbildes im Verlauf der Neuzeit vom „rational-säkularen Humanismus“, wie er beispielsweise von Pico della Mirandola, Winckelmann, Goethe, Wilhelm von Humboldt, Freud, Sartre und Adorno vertreten worden sei, hin zu dem in der Gegenwart vorherrschenden „animal-säkularen Humanismus“ auf (62–65). Der „animal-säkulare Humanismus“ sei durch eine rein körperlich-physiologische Betrachtung des Menschen gekennzeichnet und bilde das Fundament der modernen Humantechnologien, „die auf den Körper zielen und den Geist als Funktion von körperlichen Prozessen verstehen“ (64). Wesentliches Ziel sei es, „die Perfektibilität des Menschen [...] nicht mehr durch Erziehung und Bildung, sondern durch Vervollkommnung der physiologischen Basis zu erreichen“ (65).

In den Schlusskapiteln seines Buches unterbreitet Seubold Vorschläge zur „Überwindung des körpertechnologischen Menschenverständnisses“ (126). Er plädiert zuerst und vor allem für eine Rückbesinnung auf den Grundgedanken der „Mäßigung“ (105) menschlichen Handelns im Hinblick auf die Anwendung möglicher Körpertechnologien, wobei er zugleich betont, dass er diese keinesfalls pauschal verurteilen oder gar verteufeln wolle. Während in der Antike und im Mittelalter der Gedanke der „Mäßigung“ im Zentrum aller Betrachtungen stand, habe sich in der Neuzeit und Gegenwart die Grundstimmung der „säkularen Maßlosigkeit“ (105) durchgesetzt und eine „Entgrenzung des Menschenbildes“ (116) stattgefunden. Als besonders problematisch betrachtet es Seubold in diesem Kontext, dass die Ethik als philosophische Disziplin zur „Magd der Körpertechnologien“ (131) zu verkommen drohe und durch die „normative Kraft des Faktischen“ (135 f.) die Gefahr der Korruptierbarkeit bestehe, was man konkret am Beispiel der ethischen Beurteilung der Präimplantationsdiagnostik nachweisen könne. Unter Bezugnahme auf Vorstellungen Friedrich Nietzsches, Rainer Maria Rilkes und Joseph Beuys' fordert Seubold deshalb eine Abkehr von dem einseitigen körpertechnologischen Menschenbild und der Anwendung von Körpertechnologien sowie eine Hinwendung zu einer metaphysisch fundierten Anthropologie,

<sup>3</sup> Habermas, J. (2001), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M.

welche die Menschen wieder zur „Freiheit befreien“ (117) und die kritische Urteilsfähigkeit gegenüber neuen Technologien durch „besinnliches Denken“ (137) fördern müsse. Nietzsche, Rilke und Beuys hätten mit ihren Werken eine Rückbindung des Menschen „an den Schmerz, an die Krankheit, an die Natur [und] an die Erde“ (117) erzielen wollen; ihr Wirken stehe im deutlichen Kontrast zu den Vorstellungen der Medizin- und Gesundheitsutopisten, die sich weigerten, „den Schmerz, die Krankheit und letztlich die Endlichkeit des Menschen“ (120) als eine notwendige Existenz Erfahrung zu akzeptieren. Besonders die Kunst, Kunstphilosophie und Ästhetik eröffnen nach Ansicht Seubolds die Chance einer „Eindämmung und Re-

lativierung der körpertechnologischen Auffassung“, was der Autor abschließend exemplarisch an Kunstwerken von Wilhelm Lehmbruck, Francis Bacon, Yves Klein, Joseph Beuys und Josef Pröls anschaulich verdeutlicht.

Günter Seubolds brillanter Studie ist ein breiter Leserkreis zu wünschen, weil seine philosophischen Reflexionen im wohltuenden Kontrast zur Ideologie des körpertechnologischen Menschenverständnisses und zu der weltweit wachsenden Anwendung unterschiedlichster Körpertechnologien stehen.

*Pascal Max (Wald-Michelbach, Odenwald)*  
*Pascal.Max@T-Online.de*