

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss
journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 42 (1983)

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Allgemeine und Grundfragen / Problèmes généraux

Arend Kulenkampff (Hg.): **Methodologie der Philosophie.** (Wege der Forschung, Bd. CCXVI.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1979.

«Die vorliegende Textauswahl könnte als Zeugnis unkritischer Prädilektion für die moderne angelsächsische Philosophie missverstanden werden. Es dürfte jedoch kaum zweifelhaft sein, dass – abgesehen von den Schriften Husserls und Nelsons, die dem interessierten Leser leicht zugänglich sind – methodologische Überlegungen in der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts nur eine marginale Rolle spielen. Es ist der «linguistic turn», der der Methodendiskussion den Weg bereitet hat. Diesem Umstand versucht der Band gerecht zu werden.» (S. XV)

Kulenkampff geht es nicht darum, das methodologische Selbstverständnis durch Aufsätze aus dem Bereich der analytischen Philosophie zu belegen, vielmehr kommt es ihm darauf an, die Frage nach dem Wesen der Philosophie unter methodologischen Aspekten zu erörtern. In Bradleys ironischer Bemerkung zur Metaphysik als dem Auffinden schlechter Gründe für das, was wir aus Instinkt glauben, ist eine Tendenz erkennbar, die sich vollständig in der modernen analytischen Philosophie durchsetzt: «Nicht das Auffinden von Beweisgründen für unsere Alltagsüberzeugungen» ist als «philosophisches Untersuchungsziel» anzusehen, «sondern die Analyse des Sinnes der diese Überzeugungen wiedergebenden Aussagen» (S. 7f.). Wenn Philosophie nicht als eine Wissenschaft zu verstehen ist, keine Beweisgründe für unsere Überzeugungen zu geben oder schliesslich keine Erkenntnis zu vermitteln vermag, dann bleibt wenigstens noch die Möglichkeit, das Programm der Philosophie gewissermassen post scriptum als analytische Methode zu rekonstruieren. Die Auswahl der Beiträge hierzu nimmt Kulenkampff unter zwei Gesichtspunkten vor: 1. «Allgemeine Probleme einer philosophischen Methodologie» (S. 1 – 178) und 2. «methodologische Einzelfragen» (S. 179 – 284). Für die analytische oder genauer sprachanalytische Philosophie war die Entwicklung der mathematischen Logik ausschlaggebend, denn mit ihr war – wie wir den Arbeiten von Peano, Frege und Russell entnehmen können – die Explikation und Präzisierung grundverschiedener Bedeutungen von «sein» unvermeidlich geworden. Danach war es «mit einem Schlage» möglich, zwischen der Aussage der Existenz, der Subordination und Subsumption eindeutig zu unterscheiden. Wie wichtig die logische Analyse der Sprache für die Behandlung philosophischer Probleme sei, ist von Frege, wohl aber in einem weit grösseren Ausmasse von Russell gesehen und erkannt worden. Diese Einschätzung wird von Wittgenstein in seiner Philosophie der Logik («Tractatus logico-philosophicus») aus systematischen Erwägungen übernommen, wenn er nämlich der logischen Struktur der Sprache einen ontologischen Status zuschreibt. So ergeben sich grundlegende metaphysische Fragen im Zusammenhang mit den logischen Mitteln zur Analyse der Sprache. Unter diesem Aspekt lassen sich die Beiträge von L. S. Stebbing «Analyse in der Metaphysik», J. Wisdom «Ist die Analyse in der Philosophie eine nützliche Methode?» und P. F. Strawson «Analyse, Wissenschaft und Metaphysik» lesen.

Mit den begründeten Einwänden gegen den Logizismus verbanden sich schon früh weitreichende Zweifel an der Leistung oder vermeintlichen Leistung einer idealen Spra-

che. In dieser Hinsicht wird eine interessante Auseinandersetzung zwischen I. M. Copi und G. Bergmann wiedergegeben und ein weiterer Beitrag von Bergmann «Logischer Positivismus, Sprache und Rekonstruktion der Metaphysik» hinzugefügt. Mit der Aufgabe der spekulativen Ansprüche an eine ideale Sprache beziehen immer mehr sprachanalytische Philosophen – vorwiegend unter dem Einfluss von Wittgenstein und Ryle – die «logische Analyse» auf umgangssprachliche Ausdrücke, Sätze und Formulierungen. So ist der Beitrag von F. Waismann «Wie ich Philosophie sehe» programmatisch aufschlussreich. Dann ergeben sich aber auch besondere Aspekte für die Konzeption philosophischer Argumente, die in Aufsätzen von G. Ryle und W. Bednarowski untersucht werden, und besondere Arten philosophischer Argumente, die in den Beiträgen von F. B. Fitch («Selbstbezüglichkeit in der Philosophie») und «Universale Metasprache für die Philosophie») und J. Passmore («Der unendliche Regress») zur Geltung kommen. (Bibliographische Hinweise, ein Namen- und ein Sachregister beschliessen diese Anthologie.)

Die Anhänger vor allem der gegenwärtigen analytischen Sprachphilosophie stimmen im Gefolge Carnaps weitgehend in ihren Bemühungen überein, philosophische Probleme durch die Bedeutungsanalyse von Aussagen oder Begriffen zu lösen oder vielmehr sogar aufzulösen. Dieser von Waismann, Ryle u. a. nicht (dagegen von Copi S. 66) vertretene Standpunkt, philosophische Probleme liessen sich überhaupt nicht lösen, sondern nur auflösen, ein philosophisches Problem sei mithin ein Scheinproblem und müsse als solches entlarvt werden, führt indessen zu einer fragwürdigen Konsequenz. In dem Masse nämlich, wie solche Philosophen die Aufdeckung von Pseudoproblemen programmgemäss vorantreiben, könnten sie sich zwar als Bewährungshelfer abenteuerlicher Vordenker geehrt fühlen, müssten allerdings (nach Marquard) diese Kompensation mit der Hypothek philosophischer Inkompetenz bezahlen. Dieser Aspekt wird den Anhängern der sprachanalytischen Philosophie vor allem deswegen nicht deutlich, weil sie immer philosophische Probleme erörtern oder auflösen, die nicht ihre eigenen, sondern diejenigen der nicht sprachanalytisch orientierten Philosophen sind. So typisch dieses Philosophie-Verständnis für die sprachanalytischen Philosophen auch zu sein scheint, so handelt es sich dabei doch nicht um deren *communis opinio*. Gemeinsam ist ihnen allerdings die Intention der Auflösung, mit der die Prävention der Erörterung solcher Probleme schon mitgegeben ist. –

Betrachtet man eingehender die Erörterung philosophischer Einzelfragen, so erscheint der Blickwinkel, unter welchem Kulenkampff diese Aufsätze zusammengestellt hat, als ausserordentlich anregend, auch wenn man sich des Eindrucks kaum erwehren kann, die «analytische Methode» lasse sich nicht als *die* Methodologie, sondern allenfalls als *eine* M(eth)ode der Philosophie begreifen.

S. O. Welding/R. Simon-Schaefer/W. Ch. Zimmerli

Joseph Grünfeld: Method and Language. Grüner Publishing Co., Amsterdam 1982.

Ce livre de M. Grünfeld, Professeur à l'Université Drexel, comprend une série de chapitres dont certains sont des articles publiés auparavant dans des revues. Il ne s'agit pas cependant d'un recueil d'articles traitant de sujets très divers, car il y a une unité de matière: les rapports entre le langage, ordinaire et scientifique, et la réalité ou l'expérience. La majorité des chapitres examine ce problème dans le cadre de la philosophie des sciences, en discutant notamment les thèses de Feyerabend, Kuhn, Popper, Goodman et Kripke.

M. Grünfeld est d'accord avec ces modernes critiques des sciences pour dire que l'em-

pirisme, qui sépare de manière tranchée les faits et les théories, et le rationalisme, qui prétend que le rationnel, la scientificité sont a-temporels, ne sont pas des positions tenables: le langage des faits est déjà empreint de théorie et les concepts de rationalité, de scientificité sont historiques et culturels. Mais M. Grünfeld se sépare d'eux sur bien des points.

On voit déjà que, lorsqu'il affirme la nature culturelle de la rationalité, il se sépare de Popper et de sa thèse de la réfutabilité des hypothèses scientifiques. Pour Popper, est rationnel ce qui se soumet à la critique; mais cette affirmation n'est pas elle-même soumise à la critique, c'est pourquoi M. Grünfeld dit que Popper est en fait platonicien: il affirme l'a-temporalité de la rationalité, refuse donc son caractère culturel. Par là, comme le note Feyerabend, il reste dogmatique. Pourtant Popper a raison en affirmant l'importance de la critique, mais il faut la relativiser en disant qu'elle est importante non en soi, mais dans la tradition scientifique occidentale.

Cela ne signifie pas néanmoins que l'auteur se range à l'avis de Feyerabend, car on ne peut critiquer, c'est-à-dire argumenter que si l'on se met d'accord sur ce qu'est un argument. Cet accord fait que la science n'a rien à voir avec la magie, et permet de justifier les théories scientifiques, voire parfois de les réfuter. Les théories ne sont donc pas incommensurables, sinon au niveau des théories d'objets, du moins au niveau des méta-théories. De toute manière, une incommensurabilité radicale est inconcevable, comme l'est une intraductibilité radicale: un langage – ou une théorie – qui ne saurait être comparé à un autre ne saurait être reconnu comme langage – comme théorie –. Cela montre aussi que l'on ne peut rejeter toute «meaning invariance».

L'acceptation des théories est donc affaire de consensus à l'intérieur de la communauté scientifique; sur ce point, M. Grünfeld est d'accord avec Kuhn. Cela lui permet encore de critiquer Popper sur un autre sujet: son évolutionisme qui, en ce qu'il veut fonder les sciences sur l'évolution, entre en contradiction avec son platonisme. Il reste cependant que l'auteur n'est pas opposé à tout recours au naturalisme, puisqu'il note que notre critère de simplicité a son origine dans notre mécanisme perceptif, qui tend à voir le simple et à manquer le complexe.

Ce qui est important, c'est l'aspect culturel, la connaissance d'arrière-fond à partir de quoi toute théorie est élaborée, qui s'identifie au sens commun, c'est-à-dire qui s'exprime dans le langage ordinaire. On ne peut échapper à cet arrière-fond culturel et lorsqu'on s'en rend compte, on s'aperçoit notamment que ce qu'on appelle «évidence» n'est que l'habitude à accepter ce que notre système culturel nous propose. Cet arrière-fond propose des problèmes à résoudre, problèmes qui sont communs aux différentes théories scientifiques, ce que n'ont pas vu Feyerabend et Kuhn.

Toute théorie, toute affirmation dépendent du langage dans lequel elles sont formulées – ce que Quine et Ryle n'ont pas vraiment vu, puisqu'ils affirment à tort, l'un que les phrases d'observation ont une signification immuable, l'autre que le dualisme cartésien est réfutable en ce qu'il repose sur une «category mistake». Or toute erreur de catégorie n'est telle que dans un langage, si bien que l'admission de l'esprit parmi les entités dont on pose l'existence réelle ou son exclusion dépend du langage adopté –. Mais cela ne signifie pas que «Everything goes». Goodman, dans «Ways of Worldmaking» essaie d'échapper à ce slogan; mais, selon M. Grünfeld, il n'y parvient que par des métaphores, c'est-à-dire qu'il n'y parvient pas, et de plus, si l'on accepte sa solution, on ne pourra plus distinguer les faits de la fiction, vu que, pour Goodman, en définitive, la vérité n'est qu'une affaire de langage.

Kripke essaie aussi d'échapper à ce slogan par sa distinction du sens et de la référence qui revient à affirmer, selon M. Grünfeld, que l'on peut connaître comment est le monde

indépendamment de la manière dont on le décrit dans le langage. Mais cela ne va pas non plus, car on ne peut déterminer la référence indépendamment de tout sens. L'auteur analyse aussi longuement la théorie que Kripke propose des mondes possibles et l'essentialisme qu'elle implique. S'il est critique à son sujet, il reconnaît pourtant qu'un monde sans possibilités non réalisées ne serait plus un monde humain.

Comme ce compte-rendu le montre, M. Grünfeld s'attache surtout à examiner et à critiquer les positions de certains philosophes, cela dans un style qui ne recourt à aucun usage du formalisme, bien qu'il soit assez laconique. L'auteur ne prend que rarement position explicitement, mais, comme on peut le voir lors de ses critiques, sa position est toute en nuances. Est-elle vague? A cela M. Grünfeld répond que l'on doit reconnaître que le vague du langage ordinaire – et donc des problèmes et de leurs solutions tels que ce langage permet de les énoncer – n'est pas un défaut que l'on devrait éliminer, mais une condition qui permet d'appliquer des concepts déjà existants à des circonstances imprévues (p. 23), qui permet donc à notre connaissance de progresser. Bernard Baertschi

Franz von Kutschera: Grundfragen der Erkenntnistheorie. Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 1982.

Kutscheras Buch versteht sich nicht als Einführung in die Erkenntnistheorie, die er eigentlich passender als «Erkenntniskritik» bezeichnen möchte: Man fragt sich, warum er das nicht tut. Er behandelt daher auch Grundfragen dieser Disziplin nicht bloss referierenderweise, versucht vielmehr, «zu einer sachlichen Klärung der Fragen beizutragen» (XV). Der Wert dieses Buches liegt denn m. E. auch darin, dass es einen klassifizierenden Überblick – der zudem Theoreme der Sprachphilosophie, Wissenschaftstheorie, Ethnologie, Psychologie und Physik integriert – über die systematischen Ansätze bietet, diese gleichzeitig prägnant kritisiert und neue Wege vorschlägt. Erkenntnistheoretiker aller Provenienzen werden also kaum an der Lektüre dieses umfang- und inhaltsreichen Buches vorbeikommen.

Die 9 Kapitel sind thematisch zweigeteilt: Im 1. und 2. Kapitel versucht der Autor, den Erkenntnisbegriff im allgemeinen zu erörtern (Wissen und Verstehen), um daran im 3. – 9. Kapitel eine Diskussion der Erfahrungserkenntnis anzuschliessen, die sich an der im engeren Sinne erkenntnistheoretischen Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis und an der ontologischen Frage des Verhältnisses von Leib und Seele orientiert.

Zu Beginn der Untersuchung bestimmt Kutschera mittels der von Hintikka inaugurierten epistemischen Logik den Wissensbegriff implizite durch Wissensaxiome. Das Habit der Wissenschaftlichkeit, das diese Bestimmung trägt, passt nicht unbedingt zu der im Vorwort festgelegten Erklärung, dass Erkenntnistheorie «Reflexion des Denkens auf sich selbst» sei und dass demzufolge «ihre eigenen Einsichten Teil ihres Gegenstandes» bildeten (X); denn eine Theorie des Wissens sollte die «Standards der Wissenschaftlichkeit» (25 u. 433) nicht unbesehen übernehmen, zumal der Autor von der These ausgeht, dass die Wahl einer Sprache die Ontologie bestimme und eben diese Standards doch wohl eine Sprachwahl präjudizieren. Dieses Abschneiden der Reflexion verhindert vielleicht auch einen genuineren Zugang zur ontologischen Fragestellung, denn – wie für Quine – befasst sich für Kutschera Ontologie mit externen Existenzfragen von der Art: «Gibt es Dinge der und der Art?» (162). Die «Wahl» einer Ontologie rechtfertigt sich zudem durch den Wert einer Sprache (224). Diese pragmatische Attitüde, die sich wohl auf einen bloss noch nominalen Ontologiebegriff bezieht, zeigt sich in einem Gedankengang des Autors zur Position des Realismus, der in seiner Folgerichtigkeit dem physikotheologischen Argument für Gottes Sein ähnlich ist: «Diese Welt existiert . . . seit ca.

13 Milliarden Jahren. Die Erde . . . ist nur ca. 5 Milliarden Jahre alt, und Menschen gibt es . . . erst seit etwa 1,5 Millionen Jahren. . . . Angesichts der ungeheuren zeitlichen und räumlichen Dimensionen . . . und den vergleichsweise engen Grenzen, auf die sich menschliches Leben beschränkt, erscheint es als absurd, Existenz und Beschaffenheit der physischen Natur als abhängig von der Existenz und Beschaffenheit menschlicher Erfahrung anzusehen. Aufgrund dieser Argumente wird man insbesondere physikalische Sachverhalte als objektiv ansehen und einen Realismus bzgl. der physischen Welt vertreten.» (181)

Gegenüber der exakten Begrifflichkeit des ersten Teils ist der Hauptteil des Buches, der über die Erfahrungserkenntnis handelt, begrifflich oft weit weniger präzise. So mutet es fast wie eine Ironie an, wenn im Rahmen der Diskussion des psycho-physischen Verhältnisses Kutschera für eine Polarität dieser Relate votiert und «Polarität» mittels des «Grossen Brockhaus» definiert (377), oder wenn er von einer «rationalen Vernunft» (391) spricht. Letzteres tut er vielleicht deshalb, weil er das rationale Handeln auf die pragmatische Bestimmung reduziert: «Eine Handlung ist genau dann rational, wenn der Erwartungswert des Nutzens bei ihr maximal ist» (125). Ausverkauf der Ratio und eo ipso Qual der Wahl einer Ontologie?

Nach einer Diskussion der Wahrnehmung und des Realismus bespricht er die ontologisch-erkenntnistheoretischen Positionen des Idealismus, Phänomenalismus, Physikalismus und des Dualismus. Dabei geht er mit dem Idealismus hart ins Gericht und wirft ihm vor, er verstehe unter «Idee» promiscue sowohl beobachtete Eigenschaften als auch Attribute von Beobachtungen dieser Eigenschaften. Dabei vergreift er sich allerdings mindestens verbal in der historischen Einschätzung, wenn er etwa von Descartes' Repräsentationstheorie als von einer «Umnachtung der Vernunft» (221) spricht und dem Idealismus «analytische Inkompetenz» (432) vorwirft. Den monistischen und dualistischen Positionen hält er in den Schlusskapiteln 8 und 9 eine «eigene Alternative» (337) entgegen, ein holistisches Konzept, das von einem polaren Verständnis des psycho-physischen Verhältnisses ausgeht. Dabei soll es sich nicht um eine Theorie handeln, sondern ganz bescheiden um einen «Vorschlag» (395), der aber immerhin so geartet ist, dass «das Leib-Seele-Problem keine prinzipiellen Verständnisschwierigkeiten mehr aufwirft» (394). Grundpfeiler dieser im Ganzen innovativen und sehr bedenkenswerten Position ist die m. E. gelungene erkenntnistheoretische Interpretation der Relativitätstheorie und der Quantenphysik. Peter Schulthess

Geschichte der Philosophie / Histoire de la philosophie

Otfried Höffe (Hg.): **Klassiker der Philosophie**, Bd. I. Von den Vorsokratikern bis David Hume; Bd. II. Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre, Verlag C. H. Beck, München 1981.

In vierzig Artikeln, verfasst von 36 namhaften Experten, hat O. Höffe eine hervorragende Präsentation der Philosophie herausgegeben. Mit fünf Artikeln, nämlich über die Vorsokratiker, die Stoa, die französischen Aufklärer, die amerikanischen Pragmatisten und über Horkheimer und Adorno werden philosophische Bemühungen in einem historischen Zusammenhang dargestellt, während 35 Artikel einzelnen Philosophen gewidmet sind, die jeweils durch eine biographische Skizze mit einem Bild vorgestellt werden. Die Artikel haben durchschnittlich den Umfang von etwa 30 Seiten. Zu jedem Artikel

gehört eine sorgfältig gearbeitete Auswahlbibliographie, die den Leser über die wichtigste Primär- und Sekundärliteratur nach dem heutigen Stand informiert. Ein Namen-, Sach-, Abbildungs- und Autorenregister beschliesst jeden Band. Die Artikel sind allgemeinverständlich geschrieben und daher für Laien, Schüler, Studenten und Lehrer ausserordentlich zu empfehlen. Schliesslich dürften diese Beiträge auch für philosophische Experten anregend und interessant sein, und zwar nicht zuletzt im Hinblick auf die Bewertung und Würdigung der Philosophie eines Philosophen durch einen anerkannten Fachkollegen.

Angesichts der ausserordentlich grossen Vielfalt philosophischen Denkens dürfte es kaum möglich sein, bindende Kriterien für einen «Klassiker der Philosophie» zu entwickeln. Die allgemeinen Ausführungen von Höffe stützen sich auf Masstäbe, die man sich zunächst sicher zu eigen machen kann, so z.B. wenn Höffe bemerkt: «Zugleich schwingt im Ausdruck «Klassiker» der Aspekt hervorragender Qualität mit. Wie im antiken Rom die *Classici* die Angehörigen der höchsten Steuergruppe waren, so gehören nur diejenigen zu den Klassikern, die in vorzüglicher Weise das für die Philosophie spezifische Denken realisiert haben. Weil die Klassiker die Sache der Philosophie beispielgebend verwirklicht haben, sind sie es, bei denen man am besten eine Auskunft über die Aufgaben, die Chancen und nicht zuletzt die Grenzen der Philosophie erfährt. Ebenso sind es die Klassiker, die uns wichtige Stufen in der Entwicklung des abendländischen Geistes zeigen und damit die Herkunft jener Grundbegriffe, Methoden und Einstellungen vergegenwärtigen, die oft genug – sei es unmittelbar oder als Negativfolie – unser Denken bis heute bestimmen.» (Bd. I, S.9f.) Man sollte indes trotz dieser anerkanntswerten Masstäbe, die nur richtungsweisend sein können, nicht aber Entscheidungskriterien an die Hand geben, einräumen, dass eine solche Auswahl weit mehr standortbezogen ausfällt, als man gemeinhin annehmen würde. Wie lässt sich die Standortbezogenheit Höffes in der Auswahl der Klassiker näher charakterisieren?

Sehen wir von den fünf themenzentrierten Artikeln ab, so finden vier griechische Philosophen der Antike, fünf Philosophen des Mittelalters und 26 Philosophen seit der Frühen Neuzeit (wenn man sie mit Bacon beginnen lässt) Aufnahme in dieser Anthologie. Diese 26 Philosophen verteilen sich wie folgt: Holland (1), Dänemark (1), Frankreich (4), England (7); 13 Philosophen entfallen auf den deutschen Sprachbereich, dem mithin jeder zweite philosophische Klassiker der Neuzeit zuzurechnen wäre. Man fragt sich, wie es denn möglich sei, dass kein Philosoph aus den Mittelmeerländern diese Wertschätzung erfährt, wenn man von Philosophen aus anderen Teilen Europas einmal absieht. Schliesslich fragt man sich, warum eigentlich Philosophen anderer Kulturkreise, etwa Konfuzius oder Vives, nicht aufgenommen wurden: Auch wenn sie nicht die Bezeichnung «Philosoph» tragen, wird man heute doch ohne weiteres zugeben müssen, dass auch sie philosophische Fragen und Probleme tiefgründig erörtert haben. Da fragt sich der Leser denn, was Höffe meint, wenn er sagt, er versuche, «gewissen Tendenzen zur Einseitigkeit entgegenzuwirken und die Unterbewertung . . . der weder deutsch- noch englischsprachigen Philosophie der Neuzeit etwas zu korrigieren» (S.10). Der Standort dieser Auswahl ist sowohl kultur- als auch sprachzentriert. Diese Art von Standortbezogenheit lässt sich nun – man mag dies bedauern – in deutsch-, französisch- und englischsprachigen philosophischen Abhandlungen bis zur Gegenwart wiederfinden. So würde eine französisch- oder englischsprachige Auswahl hervorragender Philosophen vermutlich genau so sprachzentriert ausfallen: Von den deutschen Philosophen würden sie wahrscheinlich Fichte, Schelling, Schopenhauer und Dilthey nicht aufnehmen, umstritten wären vielleicht Nietzsche, Frege, Husserl, Heidegger und Carnap, während danach von den 13 deutschen Philosophen nur Leibniz, Kant, Hegel und Marx unumstritten wären.

Höffes Auswahl ist jedoch in einer anderen Hinsicht ausserordentlich wichtig und anregend: Nicht die Frage nationaler Repräsentanz oder einer unverbindlich ausgleichenden Wertschätzung von Philosophen möglichst vieler Länder oder sogar Kulturbereiche, sondern vielmehr der gegenwärtige Stand philosophischer Erörterungen, Bestrebungen und Bemühungen vorzugsweise in Deutschland scheint diese Auswahl bestimmt zu haben. Zeitgenössische Auseinandersetzungen – und zwar nicht nur in Deutschland – mit dem Deutschen Idealismus, mit der Philosophie des 19. Jahrhunderts, mit der Phänomenologie, Existenzphilosophie, der Hermeneutik, Logik und der analytischen Philosophie machen gerade auch die Auswahl der deutschen Philosophen plausibel.

Schliesslich ist ein Gesichtspunkt noch erwähnenswert: seit Hegel wird es, wie entsprechende Diskussionen gezeigt haben, zunehmend schwieriger, Übereinstimmung über die «Klassizität» von Philosophen zu erzielen. Betrachtet man einzelne philosophische Disziplinen oder Problemstellungen, so kann man immer wieder feststellen, dass wichtige und grundlegende Arbeiten in zunehmendem Masse von Philosophen stammen, die sich durch hervorragende Leistungen in philosophischen Spezialdisziplinen oder Problemstellungen auszeichnen. Die vielseitige philosophische Bedeutsamkeit, die noch den Werken Platons, Aristoteles', Kants oder Hegels zugestanden wurde, ist bei neueren Autoren kaum mehr unumstritten zu finden. Wenn man berücksichtigt, dass nicht die Philosophen selbst, sondern nur ihre Werke als «klassisch» bewertet werden, so wird man ohne weiteres zugeben, dass wir zwar mehr «klassische» philosophische Aufsätze und Abhandlungen von mehr Philosophen, aber immer weniger «Klassiker der Philosophie» ausmachen können. Daher sollte man in zunehmendem Masse, insbesondere für die Philosophie des 20. Jahrhunderts, eher in der Frage der «klassischen» Werke als in der Frage der «Klassiker» der Philosophie eine Übereinstimmung zu erreichen suchen.

Will man schliesslich die Qualität der einzelnen Beiträge bewerten, gerät man in andersgeartete Schwierigkeiten: Das unterschiedliche, aber fast durchgängig hohe Niveau der Darstellungen sowie die nahezu überall erreichte Allgemeinverständlichkeit machen eine gesonderte Behandlung einzelner Aufsätze problematisch. So seien im folgenden nur die Beiträge von Mittelstrass, der Platon auf eine erfrischend unkonventionell epistemologische Weise abhandelt, sowie von Krohn genannt, der Bacon völlig zutreffend von der Verantwortung für die technologische Verunstaltung unserer gegenwärtigen Welt freispricht. Dass die Artikel von Specht zu Decartes und Spinoza qualitativ hervorragend und kenntnisreich sind, bedarf ebenso wenig der Erwähnung wie die Subtilität der Hobbes-Darstellung von Röd oder des Leibniz-Essays von Poser. Das Kunststück, auf 30 Seiten die Philosophie Hegels auf dem neuesten Forschungsstand nicht nur zu skizzieren, sondern auch kritisch zu beleuchten, gelingt Fulda, wenn auch in einer für Laien weniger verständlichen Sprache. Im Vergleich dazu wären besonders hervorzuheben der Artikel von Siep über Fichte und von Birnbacher über Mill. Dass allerdings die Behandlung der Gegenwartsphilosophie stets grosse Probleme mit sich bringt, belegt auch dieser Band überdeutlich, nimmt man die unpräzisen Ausführungen Patzigs zu Frege und die gelungene Nietzsche-Darstellung Simons einmal aus.

S. O. Welding/R. Simon-Schaefer/W. Ch. Zimmerli

Fritz-Peter Hager: Plato Paedagogus. Aufsätze zur Geschichte und Aktualität des pädagogischen Platonismus. Verlag Paul Haupt, Bern und Stuttgart 1981.

Die übergreifende Zielsetzung der vom Zürcher Professor für Pädagogik systematisch-historischer Richtung, Fritz-Peter Hager, neu eröffneten Reihe «Studien zur Ge-

schichte der Pädagogik und Philosophie der Erziehung» ist die Erhellung der Relevanz einer philosophischen Begründung der Pädagogik. Angesichts der seit der «realistischen Wendung in der Pädagogischen Forschung» (H. Roth) weit fortgeschrittenen Verselbständigung der Pädagogik aus dem Gesamtverband der Philosophie zur empirischen (psychologisch und soziologisch fundierten) Erziehungswissenschaft sieht Hager heute ein neues Bedürfnis unter jüngeren Forschern und Studenten nach philosophischer und historischer Reflexion innerhalb der Pädagogik erwacht.

Unter dem Titel «Plato Paedagogus» skizziert Hager im ersten Band dieser Reihe in vier Aufsätzen die «Geschichte und Aktualität des pädagogischen Platonismus». Die Aufsätze sind die schriftliche Fassung von Vorträgen aus den Jahren 1977 bis 1980, die sich inhaltlich teilweise überschneiden.

Es ist Hagers leitende Grundauffassung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Pädagogik, «dass jedes bedeutende Konzept über Erziehung und Bildung des Menschen, wie sehr es im Rahmen seiner äusseren Erscheinung einen spezifisch pädagogischen Charakter zeigen mag, doch auf einer bestimmten Philosophie, d. h. einer bestimmten Metaphysik und Weltanschauung, einer philosophischen Anthropologie und Ethik beruht» (98).

Die Pädagogik, heisst das, bedarf nach Hager notwendigerweise der philosophischen und der historischen Reflexion, wenn sie nicht blind sein will gegenüber ihren eigenen metaphysisch-ontologischen und historisch gewordenen pragmatischen Voraussetzungen. Diese «Unveräusserlichkeit der historischen und der philosophischen Dimension in der Pädagogik» ist das Thema des ersten Beitrags, der den prinzipiellen philosophischen Sinn der historisch-pädagogischen Interpretationsarbeit in den drei andern Aufsätzen umreisst: «Die historische Betrachtung eröffnet den unerlässlichen Ausblick auf das geschichtliche Gewordensein der konkreten Erziehungswirklichkeit in ihrer geistigen Entwicklung, die philosophische Deutung zeigt den Menschen in seiner Ausrichtung auf ewige Grundwerte seines Seins, im Hinblick auf die allein Erziehung und Bildung ihren eigentlichen Sinn finden» (28). Die philosophische Anerkennung ewiger Grundwerte menschlichen Seins, an denen sich echtes pädagogisches Tun orientiert, geht auf Platos, im Rahmen seiner Staatsphilosophie konzipierte, Paideia zurück.

In seinem zweiten Aufsatz weist Hager, in Abhebung etwa zur Plato-Interpretation K. Poppers, nach, dass die platonische Paideia nicht zum Ziele hat, möglichst effiziente Regenten, Verwalter und Wächter des Staates heranzubilden, sondern die «geistige Befreiung des Menschen zu seiner ursprünglichen göttlichen Bestimmung» (59). Hager möchte diesen Gedanken als Kern der Erziehungslehre Platos bewahrt wissen.

Dieses philosophische Verständnis des Bildungsanspruches sieht Hager, wie er in seinem dritten Beitrag belegt, auch bei Rousseau als die eine Wurzel – neben den Impulsen der Aufklärungsphilosophie – seines dualistischen Menschenbildes und seiner Erziehungslehre wirksam. Rousseaus Dualismus dokumentiert sich in pädagogischer Hinsicht einerseits in der im «Émile» paradigmatisch dargestellten individuellen Privaterziehung – eine Notwendigkeit aufklärerischen Denkens angesichts der zur blossen Zivilisation verkommenen Gemeinschaftskultur, wie sie Rousseau im zweiten Discours beschreibt – und andererseits in der öffentlich-politischen Erziehung, die Rousseau in den späteren politischen Schriften nach antikem Vorbild als Poliserziehung konzipiert.

Im vierten Aufsatz schliesslich unternimmt Hager den wichtigen und lange vernachlässigten Versuch, die von Plato herausgestellte Bedeutung der Philosophie für die Pädagogik auch noch bei jenen Denkern – exemplarisch bei Dilthey und Nohl – freizulegen, die die Pädagogik als von der Philosophie emanzipierte Geisteswissenschaft etablieren wollten. Die beiden letzten grossen pädagogischen Konzeptionen der Moderne wenden

sich zwar ausdrücklich gegen die Tradition, aber Hager weist nach, dass auch bei ihnen noch die alten Themen des von Platon ursprünglich inaugurierten, sich aus einem philosophischen Gesamtverständnis des Menschen nährenden pädagogischen Denkens anklingen – bei Dilthey etwa im Gedanken des teleologischen Sinnes der seelischen Struktur und bei Nohl im pädagogischen Bezug zwischen Erzieher und Zögling. Dieser letzte Beitrag Hagers ist deshalb besonders aufschlussreich, weil er auch ein Licht auf die historische Genese der modernen Erziehungswissenschaft wirft, als deren Vorläufer Hager die geisteswissenschaftliche Pädagogik sieht.

Die mit Hagers eigenen Beiträgen eröffnete Reihe scheint innerhalb der Pädagogik eine ähnliche hoffnungsvolle Neubesinnung anzukündigen, wie sie sich etwa auch im vermehrten Bedürfnis der empirischen Psychologie nach philosophischer Erhellung ihrer anthropologischen Voraussetzungen und ihrer historischen Wurzeln dokumentiert. Allein, es bleibt zu fragen, ob sich die von Hager skizzierte Unveräusserlichkeit der philosophischen Dimension in der Pädagogik nur im platonischen Sinne, das heisst im Rekurs auf transzendente «Werte und Normen», die «in sich selbst ewig und unbedingt sind» (28, Anm. 28) rechtfertigen lässt. (Bezeichnenderweise interpretiert Hager die mit Platons Begriff der Paideia verbundene Anamnesislehre im streng aprioristischen Sinne, die Ideenschau also als das geistige Sehen von Wahrheiten, die «von jedem Menschen jederzeit ohne Rückgriff auf die Erfahrung reproduziert werden können», 45.) Könnte demgegenüber nicht auch der rein innerweltlich und endlich verstandene Möglichkeitscharakter des Menschen (Heidegger, Kunz) – also ohne die «Verankerung des Menschseins in einem absoluten Grund» (22) – die Notwendigkeit nahelegen, philosophisch nach dem Sein menschlicher Möglichkeiten und dem sich mit diesen u. a. in der Pädagogik bekundenden Problem der humanen Normbedürftigkeit zu fragen? Jedenfalls ist heute der Ewigkeitsanspruch von Normen und Werten sowohl wie deren philosophische Begründung fragwürdig geworden – ein Faktum, das sich schwerlich mit dem Rückgriff auf den historischen Platonismus beseitigen lässt. Solange wir nicht über eine inhaltlich einigermaßen verbindliche Antwort auf die Frage nach dem «Sein» des Menschen und damit nach dem «Grundsinn» von Erziehung und Bildung verfügen, solange muss die philosophische Reflexion sich auch gegenüber jenen pädagogischen Erneuerungsbewegungen offen halten, die sich faktisch ausserhalb der platonischen Tradition stellen. Sie sind kaum pauschal jener von Hager so genannten «Tendenz zu überbordenden pädagogischen Reformen» zu überantworten, die «im Gefolge der Studentenrevolte von 1968 anfangs der siebziger Jahre oft eine Abwendung von der Geschichte, von den historischen Wurzeln und Gründen philosophischen und pädagogischen Denkens und Handelns zur Folge [hatte], welche an Barbarei grenzte» (16, Anm. 5). Max Herzog

Albertus Magnus: Ausgewählte Texte. Lateinisch-Deutsch. Hg. und übers. v. Albert Fries, mit einer Kurzbiographie von Willehad Paul Eckert, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981.

Die vorliegende Anthologie, die 281 ausgewählte Textstellen von Albertus Magnus ediert, ist wohl auf das Jubeljahr 1980 (700jähriger Todestag) geplant gewesen, erst aber ein Jahr darauf erschienen. Die sorgfältige, stets auf die Quellen (Editio Coloniensis oder sonst mit Bezug auf Handschriften) verweisende Ausgabe wird durch eine Bibliographie und durch W. P. Eckerts – der ganzen Persönlichkeit des Doctor universalis gerecht werdende – Biographie ergänzt. Das Konzept der Ausgabe ist denn auch auf diese Universalität Alberts des Grossen ausgerichtet und geeignet, ein allzu einseitiges Philosophenbild zu korrigieren: Albert als Lehrer von Thomas, als grosser Protagonist der Synthese von

Aristoteles und Theologie, als Aristoteleskommentator und als Anreger der für die mittelalterliche Sprachphilosophie wegweisenden *Dacier*. Für die Wissenschaftsgeschichte etwa ist der Abdruck einiger Reflexionen zur Methode der Naturphilosophie bedeutsam (z. B. «*Quae probatio [per sensum] in naturis certissima est, et plus dignitatis habet quam ratio sine experimento*», S. 4), nicht minder aber auch die naturphilosophischen Texte selbst, etwa zur Biologie, Chemie und Alchimie, Astronomie und Astrologie. Den Band beschließen Textproben zur Philosophie und Theologie. Die Ausrichtung des Bandes auf die Universalität des *Studium generale* macht ihn auch in hohem Masse geeignet als Einführung in Inhalt und Methode, Wissensstand und Spektrum der Wissenschaften der Hochscholastik. Unverständlich scheint mir, dass dem Band kein Sachregister beigegeben wurde.

Peter Schulthess

Antonio Negri: Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1982.

Der erste, der die Demokratie und ihre Theorie auf eine philosophische Grundlage gestellt hat, nämlich auf eine Ontologie, die als eminent politische anzusprechen ist, ist Spinoza. Es ist deshalb bemerkenswert, dass Spinoza bisher weder in den Mittelpunkt des Interesses demokratischer Tradition getreten ist, noch dass sein Denken Anlass zur systematischen Analyse seiner Metaphysik als Politik gegeben hat. Der spezifisch spinozanische Ansatz hat im Gegenteil Befremden, Ablehnung und im besten Fall mehr oder weniger gewaltsame Uminterpretation erfahren. Das wäre von nur anekdotischer Bedeutung, wenn es nicht Konsequenz einer nun schon drei Jahrhunderte währenden irreführenden Rezeption Spinozas wäre, die ihrerseits als Indikator des Aufklärungsprozesses und vor allem des Aufklärungswiderstandes über die Jahrhunderte hinweg verstanden werden muss. So gesehen drängte sich eine Untersuchung von Spinozas Philosophie als sich konsequent politisch begreifende Lehre schon seit jeher auf.

Diese Frage endlich erkannt und aufgenommen zu haben, ist das Verdienst des Buches von Antonio Negri, wenn es auch, wie nicht anders zu erwarten, sehr eigenwillige Antworten gibt. Denn Negri, dem im Zusammenhang mit der Ermordung Aldo Moros 1979 verhafteten Paduaner Ordinarius für Staatslehre und Chefideologen der «Autonomi», geht es primär nicht um akademische Explikation, sondern um Befragung Spinozas auf seine Aktualität hin. In den Gefängnissen von Rovigo, Rebibbia, Palmi und Trani geschrieben, trägt das Buch zweifellos Spuren seiner Entstehung: «Es ist ein wenig mein geheimes Tagebuch und könnte mein Bildungsroman werden», schreibt Negri am 31. Mai 1979 aus dem Gefängnis (Toni Negri, *Sabotage. Mit Briefen und Schriften aus dem Gefängnis*, München 1979). Unruhe, Spannung und «revolutionäres Bewusstsein» haben auf die Lesbarkeit nicht eben vorteilhaft gewirkt.

Doch Negris These wird im Durchgang durch die verschiedenen Entwicklungsphasen in Spinozas Werken und Briefen eindrücklich belegt: «Die wahre Politik Spinozas ist seine Metaphysik». Die Intention dieser Metaphysik, in Abhebung vom zeitgenössischen Neuplatonismus und Mechanizismus, als eigenständiges Denken jenseits überronnener Kategorien das Wissen des Seins selbst zu konstruieren, und so das Handeln frei zu konstituieren, wird hier deutlich herausgearbeitet. Als Resultat ergibt sich eine philosophische Alternative von unüberholter Zukünftigkeit. Gegen Hobbes – Rousseau – Hegel stellt Negri die Entwicklungslinie Machiavelli – Spinoza – Marx. Beide Linien sind freilich ziemlich willkürlich konstruiert, deuten aber auf Richtiges hin: dass die Geschichte der Philosophie zumindest aus zwei sich widersprechenden Strängen besteht. Diese Erkenntnis wirkt überaus befreiend und vermag vieles erst einer adäquaten

Deutung näherzubringen. So bietet beispielsweise Spinozas Staats- und Rechtsphilosophie, wenn sie bloss unter dem Aspekt der Vertragstheorie betrachtet wird, unüberwindliche Interpretationsschwierigkeiten, die sich nur bei Zuhilfenahme von Spinozas Metaphysik beheben lassen.

Wird nämlich die «Ethik» vor allem als eine «Axiomatik für eine Phänomenologie der konstitutiven Praxis» gelesen, wie das Negri tut, so führt gerade ihre Bestimmung des Seins als produktives und konstitutives zur Begründung der Autonomie aller Menschen. Mit dem Begriff der *multitudo* hat Spinoza diese Erkenntnis zum Grundstein seiner Politik gemacht. *Multitudo* heisst nicht Mehrheit, die zuletzt nur wieder Eingeständnis des Primats des Begriffs des Individuums wäre, sondern Inbegriff aller Menschen zusammen, ausnahmslos. Sie ist die positive Voraussetzung der Selbstkonstituierung des Rechts. An die Stelle des Vertrags tritt der Konsens, die Übereinstimmung, an die des isolierten Individuums die *multitudo integra*: «Das spinozanische Staatsrecht zerstört das Naturrecht, zerstört jedwede isolierte Bestimmung des Gesetzes, bringt die Normativität wieder in die konstitutive Prozesshaftigkeit des Menschlichen ein . . . Bei Spinoza wird nicht einmal das Gesetz angenommen. Der Positivismus Spinozas ist die juristische Kreativität – nicht des Gesetzes, sondern des Konsenses, des Verhältnisses, der Konstitution.» – «Die Zerstörung jeglicher Autonomie des Politischen und die Bekräftigung der Vorherrschaft und der Autonomie der kollektiven Massen: darin besteht die ausserordentliche Modernität der politischen Konstitution des Wirklichen bei Spinoza.»

Von Spinoza heisst es, er habe sich in einem Selbstporträt in der Tracht des Masaniello, Schreckbildes des Revolutionärs im 17. Jahrhundert, dargestellt. Die Überlieferung ist glaubwürdig. Und ihren Kommentar hat Negri geschrieben. Weist auch seine Untersuchung schwerwiegende Mängel auf, die vor allem seinem neomarxistischen Jargon der Uneigentlichkeit zuzuschreiben sind, der manches eher ver- als entwirrt, womit sich natürlich auch die eine und andere Hintertür, je nachdem, öffnet oder schliesst, so kann doch nicht geleugnet werden, dass Negri hier einen Zugang zum Werk Spinozas eröffnet hat, der allzu lange verschüttet und verdrängt, seiner Entdeckung harrete. Negri ist es gelungen, den Kern der Aktualität Spinozas herauszuarbeiten. Spinoza zeigt sich von daher, auf der Höhe seines Philosophierens ernst genommen, keineswegs als der vielbeschworene lammfromme Asket vom Haag, sondern als der Philosoph der Emanzipation, Befreiung und Aufklärung.

Freilich benutzt Negri Spinoza bewusst. Im Vorwort zu «Sabotage» wird in der «Aneignung» das «ausreichende – und ontologisch prägnante – Moment des Prozesses» des Übergangs zum Kommunismus gesehen. «Das Problem der Konstitution der Aneignung, d. h. das Problem der Analyse des autonomen und einzelnen Mechanismus, innerhalb dessen die Revolution und ihre proletarische Beschaffenheit zum Ablauf kommt», stellt Negri neben dem «Problem des Krieges» als nun zu untersuchende Programmpunkte auf. Das Spinoza-Buch stellt die ausführliche Analyse des ersten Punktes dar, wobei der Leser der Übersetzung nicht erfährt, was der Leser von «Sabotage» nur zu deutlich vom Übersetzer (und vom Autor) zu erfahren bekommt: dass «Aneignung» für «*autovalorizzazione*» steht! So verwundert es denn kaum noch, wenn in einem Brief Negris vom 4. Juni 1979 zu lesen ist: «Spinoza ist das einzige, was regulär vorangeht: es ist mehr als «lesen» – ich habe den Eindruck, dass es sich um ein Terrain von Bestätigung meiner fixen Ideen handelt.»

Das ist das hier bei Negri Enttäuschende, denn mit seiner ideologischen Brille gelingen trotzdem tatsächlich aufschlussreiche Einblicke in Spinozas Denken, die auch ohne «Fixierung» der Ideen ihre weitreichende Bedeutung haben. Denn die Philosophie findet sich durch diese politisierende Spinozadeutung auf ihrem eigensten Gebiet in Frage ge-

stellt. Ob und wie sie diese Herausforderung an- und aufnimmt, daran wird sich zu zeigen haben, wo sie selber steht.

Willi Goetschel

Herbert H. Knecht: La logique chez Leibniz. Essai sur le rationalisme baroque. «Dialectica», L'Age d'Homme, Lausanne 1981.

Leibniz, «un visionnaire rationnel». Ces termes cristallisent une tension dans laquelle notre conscience moderne ne peut pas ne pas voir comme un paradoxe: que l'auteur de la «Théodicée» soit aussi l'inventeur de la logique-calcul! Or c'est à dégager, dans l'oeuvre logique même de Leibniz, l'union intime de projets en apparence si éloignés, voire antagoniques, que M. Knecht consacre son livre. L'apparence se dissipe en effet lorsque, en historien, on peut rapporter cette oeuvre à son contexte, celui du monde du dix-septième siècle finissant, le monde de la «polygraphie baroque».

«La logique chez Leibniz» est remarquable à plus d'un titre. Le livre frappe d'abord par son érudition: la bibliographie (qui ne contient pourtant que les ouvrages consultés par l'auteur), l'appareil des notes qui terminent chaque chapitre sont considérables d'ampleur et de détail. En ce sens c'est une somme, une référence indispensable. Mais ce souci d'être complet n'est pas uniquement voué, dans son contenu, aux aspects les plus arides de la raison logicienne. On touche à l'ensemble de la sensibilité culturelle d'une époque, avec, de plus, une sorte de mimétisme entre l'écriture du livre et l'encyclopédisme curieux, le discours multiforme qui caractérise l'époque décrite. Le polytechnicien qu'est M. Knecht s'est fait styliste baroque!

Enfin, la méthode choisie vaut d'être soulignée. L'auteur s'en justifie dans une introduction limpide. Le but est historiographique et non apologétique ou critique: parler de la logique «chez» Leibniz et non «de» Leibniz (p. 10), c'est d'emblée indiquer une divergence par rapport aux histoires de la logique et, concernant Leibniz, à celle qu'un Couturat par exemple lui a consacrée. Il s'agit de comprendre «la position de la Raison à l'époque baroque» (p. 12) en utilisant les textes de Leibniz comme un document parmi d'autres; il n'est donc plus question de voir dans la logique de Leibniz un produit fini – ce qu'elle n'a jamais été – dont on évaluerait le «progrès» par rapport à la tradition, dont on soulignerait les «anticipations» de ce qui deviendra, au vingtième siècle, la logique-calcul moderne, c'est-à-dire de faire une histoire normée par un état actuel de la science.

Le point de vue du livre est à la fois empirique et synchronique; il rompt ainsi avec une pratique trop souvent présente en histoire des sciences qui consiste à isoler celle-ci des autres histoires et à voir dans le développement du savoir une suite linéaire et cumulative de «réussites». Le lecteur est alors invité à trouver dans le dix-septième siècle scientifique non pas seulement le germe, l'origine de «notre» pensée, mais également une pensée «autre», qu'il faut prendre dans ce qu'elle est et dans ce que, «d'ailleurs», elle nous dit. Aussi, si l'auteur est amené à se référer à la logique contemporaine, notamment à la métalogue, c'est en tant qu'instrument d'analyse et non comme à une norme de référence. L'intelligence baroque peut en effet nous enseigner beaucoup de choses touchant au sens et aux limites de la raison-calcul, de la raison-machine, thème central du discours leibnizien sur la logique.

Le livre comporte huit chapitres. Après avoir décrit l'esprit baroque et les rapports de Leibniz avec ce milieu intellectuel, après avoir dégagé les traits essentiels de la conception leibnizienne de la logique – sa nature, sa visée, sa place parmi les autres sciences – l'auteur s'attache à montrer combien «la logique est un élément constitutif d'un vaste et complexe système de relations», un «point nodal» des autres branches du savoir, même là où elle devient mathématique (p.92). Cette systématique est mise à jour successive-

ment dans l'idée d'une «*Mathesis universalis*», dans le formalisme leibnizien (caractéristique, théorie du signe, combinatoire, langue et écriture universelle), puis dans les aspects métathéoriques de cette réflexion – et là M. Knecht met en oeuvre de façon originale les concepts les plus spécifiques de la logique mathématique contemporaine – dans l'encyclopédisme de Leibniz enfin, et dans son idéal de la «vraie méthode».

Les constantes de l'esprit baroque dirigent une lecture de l'oeuvre leibnizienne en logique; inversement, les multiples faces du projet leibnizien incarnent et illustrent cet esprit. L'auteur montre de façon très claire comment, en opérant le «transfert d'une syntaxe moderne sur un vocabulaire traditionnel» (p.355), Leibniz obéit à cette tendance propre à la rationalité baroque qui est de chercher l'équilibre des tensions et de vouloir intégrer modernité – celle du mécanisme, de la pensée relationnelle et opératoire – et tradition – celle de la pensée qualitative, analogique et finaliste. Dans un vaste projet totalisant, l'aspect dynamique des rapports entre apparence et réalité, entre mobilité et permanence, l'unification du pouvoir magique et de la puissance opérationnelle du symbole sont pensés à la limite de ce que la raison la plus aiguë et la plus consciente d'elle-même peut opérer. Aux «points de concours des contraires» où s'identifient réel, raison et logique, c'est une rationalité supérieure qui est visée dans laquelle s'expriment de façon multiple la perfection dans le relatif, et le tout dans la singularité. Marie-Jeanne Borel

Philosophie des 20. Jahrhunderts / Philosophie au 20e siècle

Jörg Salaquarda (Hg.): **Nietzsche**. (Wege der Forschung Bd. 521.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981.

Es kann wohl kaum mehr bezweifelt werden: die Philosophie Nietzsches geht einer neuen Renaissance entgegen. Wo eindimensionale Rationalität und engstirnige Empirie so fraglos Schiffbruch erlitten haben, wo Kulturpessimismus um sich greift und – im gleichen – evolutionäre Konzepte (zumal unter Laien) Hochkonjunktur haben, weil sie Remedur zu schaffen scheinen, da müssen die Gedanken des «klaren Dunklen» aus dem preussischen Sachsen, des «Alten von den Engadiner Bergen», dessen, der «mit dem Hammer philosophiert», auf einen fruchtbaren, weil dornigen Boden fallen. Und gerade in solchen Situationen kommt es darauf an, den wirkungsreichsten Anwalt des Irrationalen, der Evolution und der ganz radikalen «Wertfreiheit» *rational* zu bewältigen. Hierzu bietet die Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Schriften (hg. von G. Colli und M. Montinari) die Grundlage und die vorliegende Dokumentation der Rezeptionsgeschichte seit 1945 einen behutsamen Zugang.

Der Herausgeber Jörg Salaquarda, selbst ein profilierter Nietzsche-Forscher, hatte die Qual der Wahl aus zirka 6000 Arbeiten über Nietzsche (die internationale Nietzsche-Bibliographie mit zwei Nachträgen verzeichnet allein bis 1973 5300 Titel!). Salaquarda hat sich entschlossen, nur solche Arbeiten aufzunehmen, die a) «nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges (. . .) zum ersten Mal veröffentlicht» wurden, die b) «den *Philosophen* Nietzsche und seinen Einfluss auf heutiges Philosophieren» betreffen und die c) «auf Deutsch, Englisch oder Französisch» (S.2) abgefasst wurden. Innerhalb dieses Spielraums versucht Salaquarda, dem Reihentitel «Wege der Forschung» entsprechend, Entwicklungslinien der wissenschaftlichen Diskussion über Nietzsche nachzuzeichnen. Dabei fungiert der Beginn der historisch-kritischen philologischen Arbeit an der Edition

der Schriften Nietzsches als Einschnitt und Orientierungspunkt. Die Zeit vor dieser historisch-philologischen Phase ist gekennzeichnet durch die grossen Theorieentwürfe, die Nietzsche stärker als Folie für ihre eigene Philosophie denn als zu interpretierenden Philosophen auffassten, in dessen Dienst sich die Interpretation zu stellen hat. Diese Richtung ist durch Texte von Heidegger, Jaspers und Lukács vertreten. Nicht vertreten ist hingegen Löwith und seine «These, derzufolge Nietzsches Denken den Höhepunkt der neuzeitlichen Auseinandersetzung zwischen den beiden Wurzeln des abendländischen Philosophierens darstelle, nämlich zwischen der griechischen und der christlichen Wurzel» (S. 5). Warum – das geht aus Salaquardas Texten nicht hervor. Hier klafft die erste empfindliche Lücke in der Textzusammenstellung.

Den Beginn der historisch-kritischen Beschäftigung mit Nietzsche machen die Bemühungen Karl Schlechtas, die denn auch in den fünfziger Jahren zu der viel benutzten Hanser-Ausgabe geführt haben. Der zentrale Punkt, um den es Schlechta ging, war die Zerstörung der durch E. Förster-Nietzsche inaugurierten Legende, der Nachlass stelle das eigentliche Hauptwerk Nietzsches, den viel diskutierten «Willen zur Macht» dar. Die Einsicht in die chronologische Inkohärenz dieses Konvoluts aus Nachlassaphorismen sowie die Erkenntnis der verantwortungslosen Art, in der Nietzsche Schwester mit dem Nachlass ihres Bruders umgegangen war, verführten Schlechta zu der überspannten These, der Nachlass sei philosophisch völlig irrelevant, eine These, die aufs schärfste mit Heideggers Ansatz im Widerspruche stand. Löwith hat deswegen Schlechta vorgeworfen, er ersetze die alte Nietzsche-Legende durch eine neue. Die sich daraus ergebende Auseinandersetzung ist in dem vorliegenden Band durch Schlechtas «Offenen Brief an Karl Löwith» dokumentiert. Die historisch-philologische Lösung des Nachlass-Problems aufgrund der Arbeiten an den Manuskripten des Nachlasses stellt einer der beiden Herausgeber der kritischen Ausgabe, Mazzino Montinari, in einer diesen Band abschliessenden Übersicht über den Nachlass von 1885 bis 1888 eingehend dar. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Theorem des «Willens zur Macht», dem literarischen Projekt Nietzsches und der «unter diesem Titel bekannten Kompilation aus dem Nachlass, die 1906 in ihrer endgültigen zum Teil auch heute noch kanonischen Form erschien» (S. 323). Der Nachlass als solcher behält zwar seine interessante Stellung in bezug auf die Entwicklung des Nietzscheschen Denkens, aber: «Was den «Willen zur Macht» betrifft, so ist nach der philologischen Erschliessung des Nachlasses von 1885 bis 1888 der Streit um das angebliche Hauptwerk gegenstandslos geworden» (S. 348).

Eine weitere Kontroverse, die in den beginnenden sechziger Jahren ausgetragen wurde, war die um die Legitimität einer psychologischen Interpretation Nietzsches. Während E. F. Podach, ebenfalls als Herausgeber Nietzschescher Schriften bekannt, obwohl er an der kritischen Ausgabe nicht teilnahm, in Kritik an Heidegger versuchte, eine psychologische Interpretation Nietzsches vorzulegen, opponierte E. Heftrich mit seinem hier ebenfalls abgedruckten Beitrag unter dem sprechenden Titel «Die Grenzen der psychologischen Nietzsche-Erklärung» gegen dieses Unterfangen. Abgesehen von dieser Debatte kann man dagegen heute im Rahmen der Forschung eine weitgehend am Paradigma historisch-kritischer Interpretation ausgerichtete Beschäftigung mit Nietzsche im deutschen Sprachbereich konstatieren. Dass diese Tendenz im deutschen Sprachbereich in den verschiedensten Schulen sich findet, zeigt die Zusammenstellung von Nietzsche-Aufsätzen aus der Feder von Alfred Schmidt, J. Simon, W. Müller-Lauter sowie vom Herausgeber J. Salaquarda selbst. Die französische Beschäftigung mit Nietzsche ist nur durch G. Bataille und A. Camus vertreten; hier wäre mindestens ein Repräsentant der neuesten post-strukturalistischen Rezeption (Deleuze, Derrida u. a.) zu berücksichtigen gewesen. Dass, wie Salaquarda behauptet, die Auffassungen dieser Autoren «wenig

Reaktionen im deutschen Sprachraum» zeitigten, trifft zum einen nicht zu und wäre zum anderen, wenn es zuträfe, kein Argument gegen, sondern ein Argument für die Aufnahme eines solchen Autors in diese Dokumentation. Ähnlich steht es mit Arbeiten aus dem angelsächsischen Bereich. Hier figuriert – zu Recht – Walter Kaufmann als «Klassiker» angelsächsischer Nietzsche-Rezeption mit einem Teil seines Nietzsche-Buches, der zuvor bereits 1948 als Aufsatz erschienen war. Dass darüber hinaus aber nur Bernd Magnus mit einer – zugegebenermassen sehr luziden – Arbeit über die Wiederkunftslehre die ausgesprochen breite angelsächsische Beschäftigung mit Nietzsche vertritt, mag an der in gewissem Sinne kaum zu übersehenden Voreingenommenheit Salaquardas für philologische Interpretationsverfahren liegen. Danto hätte sich hier ebenso aufgedrängt.

Nun ist es müssig, einem Sammelband all das vorzurechnen, was nicht in ihn aufgenommen ist, zumal in einem Fall wie diesem, da die Möglichkeiten fast unerschöpflich sind. Ausserdem kann sich der Leser hier ja mit anderen Dokumentationen (z. B. «Nietzsche: Aujourd'hui», 1973, oder «Nietzsche: A Collection of critical Essays», 1973) behelfen. Indessen muss festgehalten werden, dass der durch die Salaquarda-Auswahl repräsentierte Nietzsche nicht der einzige ist. Nach der Lektüre dieses – für jeden Seminarbetrieb unabdingbaren – Sammelbandes drängen sich folgende Desiderate geradezu auf:

Es wäre zu wünschen, dass – auch im Sinne einer besseren Bewältigung der jüngeren Vergangenheit – die nationalsozialistische Nietzsche-Rezeption in ähnlicher Weise kritisch dokumentiert würde. Des weiteren müsste die in diesem Band nicht berücksichtigte Auswirkung Nietzsches auf Strukturalismus und Poststrukturalismus, unterdessen dem deutschsprachigen Leser schon nicht mehr so fremd wie noch 1980, besser zugänglich gemacht werden. Schliesslich ist die evolutionstheoretisch-naturwissenschaftliche Seite des Denkens Nietzsches, die in vielen angelsächsischen Arbeiten thematisiert wird, auch im deutschen Sprachbereich zu forcieren. Aus dem Kreise der Nietzsche-Forscher ist zu hören, dass hier Vorbereitungsarbeiten im Gange sind. – Die Nietzsche-Forschung geht weiter.

W.Ch.Zimmerli/R.Simon-Schaefer/S.O.Welding

Hermann Cohen: Werke Bd. 7. Ethik des reinen Willens, 5. Aufl. (Nachdruck der 2. revid. Aufl. 1907 mit einem Variantenverzeichnis.) Georg Olms Verlag, Hildesheim 1981.

Im Rahmen der vom Hermann-Cohen-Archiv an der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey herausgegebenen Cohen-Werkausgabe liegt mit dem siebten Band, der «Ethik des reinen Willens», nun der zweite Teil von Cohens «System der Philosophie» vor. Es ist ein Nachdruck der zweiten 1907 bei Bruno Cassirer erschienenen Auflage, welcher die Seitenzahlen der ersten (1904) beige druckt sind. Ein Variantenverzeichnis, von Peter Schulthess zusammengestellt, schliesst den Band ab.

Von Steven Schwarzschild stammt die «Introduction»; bedauerlicherweise auf englisch. Schwarzschild, der «could have reverted to the language of his childhood», bemerkt dazu: «The contrast between the two languages in this volume, therefore mirrors, in the first place, an historical reality. In the second place, it might be hoped that when Cohen is brought to German readers in part in a foreign language he might be given a more conscientious hearing (!) and that in the English-speaking world he will be given, also by Jews, what will amount to the first serious, systematically philosophical attention.» Dieser Begründung für eine englischsprachige Einleitung in einer deutschen Gesamtausgabe kann ich nicht folgen.

Schwarzschild jedenfalls bringt auch auf englisch nichts Neues, dafür einiges, das der

Erwiderung bedarf. Vorher sei freilich kurz das Spezifische von Cohens Ethikansatz skizziert.

Ganz im Anschluss an Kant geht es Cohen darum, die Ethik auf transzendentalphilosophische Weise zu begründen, wobei Cohen darunter eine aprioristische Begründungsweise versteht, wie er sie methodisch schon in Platons Lehre von der Idee als Hypothese vorgezeichnet findet. Im Bestreben, Kants Kritiken konsequenter als Kant selber weiterzuführen, legt Cohen den Grund der Ethik im Begriff des reinen Willens, der, «sofern er ein reiner ist, gemäss und vermöge der Methode der Reinheit seinen gesamten Inhalt sich erst zu erzeugen hat» (142). Nun bilde Kants Philosophie ein System, und wer es in der Ethik zerschlage, der habe es auch in der Logik zerbrochen. Die transzendente Methode könne deshalb nicht für die Logik angenommen, aber für die Ethik verworfen werden, wie das Kant getan hat. Gegen Kant und für sein System erhebt Cohen so die Forderung, dass, wie die Physik in der Logik wurzle, «so . . . auch das Recht in der Ethik seine Wurzel haben» muss; «so muss daher auch aus der Rechtswissenschaft die Ethik ermittelt und in ihr begründet werden» (227). Dabei ist freilich festgehalten, dass die Rechtswissenschaft der Ethik zu ihrer eigenen Grundlegung bedarf: «Es darf in keiner Weise zugestanden werden, was der Gedanke des Richtigen Rechtes unternimmt, das Recht richtig zu machen, ohne den Grund der Richtigkeit unzweideutig in der Ethik zu suchen, zu legen und festzuhalten. Das ist Aufgeben, Preisgeben der Ethik und der Philosophie. Es darf nicht zugestanden werden, dass selbständig und schlechterdings unabhängig das Recht seine eigenen Wege ginge; und dass, sei es vorher, oder hinterher, eine Ethik kommen dürfte, als die Ethik des Individuums und der Gesinnung . . . Denn es gibt . . . kein Individuum im ethischen Sinne ohne Rechtsgemeinschaft» (225). So wird der Nebemensch zum Anderen als dem Ursprung des Ich (212). Der Eine und der Andere «sind aufeinander bezogen und bilden in dieser Korrelation das Selbstbewusstsein» (213). Der Vertrag schliesslich, auf den alles Recht rückführbar ist, wird so als Anspruch an den Anderen begriffen: «Der Vertrag macht nun aus dem Anspruch die Ansprache. Und daher verwandelt sich der Andere zum Ich und Du. Du ist nicht Er. Er wäre der Andere. Er kommt in Gefahr auch als Es behandelt zu werden. Du und Ich gehören schlechterdings zusammen» (248). Ihre Einheit ist die Aufgabe des Selbstbewusstseins (249), und dieses nennt Cohen Staat: «Unter der Leitung des Staatsbegriffs der juristischen Person lerne ich es verstehen und ausüben, . . . dass ich . . . mein Ich nur in der Korrelation von Ich und Du denken und wollen lerne» (256). – «Das Ich ist nur ein Teil, eine Seite, eine Richtung des Du. Es gibt im reinen Wollen kein Ich ohne Du» (258). Nun bestehen die Handlungen des Staates in Gesetzen (261), und das Gesetz ist Grundlegung und Leitstern des Selbstbewusstseins (266f.). Es wird dabei nicht vergessen, dass die Ethik «ihre Unabhängigkeit von der historischen Materie des Rechts dadurch zu beweisen (hat), dass sie an den grossen Rechtsinstituten ihre methodische Kritik übt, und dass sie diese Kritik positiv fruchtbar zu machen sucht in der Forderung solcher Rechtsinstitute, welche dem unnachlasslichen Sittengesetze schlechterdings gerechtwerden» (270). Dies beweist Cohen nicht zuletzt mit seiner Stellungnahme gegen Kants unbedingtes Verdikt der Notlüge sowie dessen Einstellung zur Todesstrafe, welche Cohen als in sich widerrechtlich begreift.

Das Gesetz steht ganz im Zeichen der Zukunft und wird als «Emanzipation von Vergangenheit und Gegenwart» (281) verstanden; sie ist das Moment des Gesetzes (282). Nimmt man so den kategorischen Imperativ nicht nur in der ersten Bedeutung, sondern auch in den anderen Fassungen, so deklariert er «die Idee der Menschheit und die politische Idee des Sozialismus» (319). Kants Begriff der Autonomie, des Selbstbewusstseins setzt sich zusammen aus Selbstgesetzgebung, Selbstbestimmung, Selbstverantwortung

und Selbsterhaltung. Cohen zieht Selbsterhaltung seiner Präzision wegen dem Begriff der Menschenwürde vor.

Die Zukunft ist das spezifische Merkmal des Willens: «der Wille ist immer Wollen der Zukunft» (400). Deshalb liegt auch im prophetischen Messianismus eine «sittliche Urkraft» (406). Auf eine «mögliche Versöhnung der reinen Ethik mit einer tieferen Religiosität» (388) weist Cohen explizit hin. Absicht und Methode seines Systems sieht er darin, dass «der echte Idealismus . . . nicht für Wolkenkuckuksheim spekulieren (will), sondern mit dem Wirklichkeitssinn, der dem wahrhaften Idealismus eigen ist, die Wirklichkeit umklammern, um sie zu bändigen, zu meistern, zu verwandeln. Der tiefste Sinn der Reinheit liegt in der Anwendbarkeit . . .» (391).

Zurück zur Einleitung von Schwarzschild! Er weist auf den Zusammenhang vom philosophischen Gesetzesbegriff einerseits und der Halacha, dem jüdischen Gesetz andererseits bei Cohen hin, auf Cohens Identifikation von Gott und Wahrheit als «one extended philosophical commentary on the famous talmudic dictum that «the seal of God is truth»», sowie auf Cohens Gleichsetzung des Seins des reinen Willens, des Ideals, mit dem prophetischen Messianismus: «the usually implicit Jewish allusions in Cohen's own writings probably escaped most people's notice but would, today, deserve uncapping». Aber, ist hier anzumerken: Für Cohens Selbstverständnis als Philosoph wie Jude von ungleich wichtigerer Bedeutung sind die biblischen, insbesondere die prophetischen, Schriften. Zu Recht weist Schwarzschild darauf hin, dass die Geschichte der jüdischen Cohenrezeption eine bemerkenswerte Geschichte des Denkens im 20. Jahrhundert darstellen würde, gibt selber aber zu wenig deutliche Belege dieser These an. Schade auch, dass die Frage von Rosenzweigs Verhältnis zu Cohen nur eben obenhin gestreift wird. Die Behauptung aber «Martin Buber extracted Cohen's entire ethico-epistemological vocabulary of «I and Thou» from the «Ethics»», ist eben so ungenau wie irreführend. Bildet zwar gerade der Übergang von Cohen zu Rosenzweig und zu Buber ein besonders interessantes Kapitel der Geistesgeschichte von hoher Relevanz auch für die an sie anschließende «Philosophie als Dialogik», so ist es andererseits systematisch noch viel zu wenig erforscht. Die These jedenfalls der blossen Übernahme von Cohens Vokabular durch Buber ist schon deshalb nicht fruchtbar, weil Bubers Ansatz ein wesentlich anderer ist als der Cohensche der transzendentalphilosophischen Erzeugung der Begriffe. Buber verstand sich selbst als Phänomenologe. Sein «Ich und Du» war ursprünglich als Teil seiner Religionsphänomenologie geplant (vgl. dazu meine Rezension zu Rivka Horwitz, Buber's Way to «I and Thou», in: *Studia Philos.* 39/1980, 242f.). Ausser auf Rosenzweig, Buber und dadurch auf die Entwicklung des dialogischen Denkens hat Cohen zweifelsohne auch auf Ernst Bloch gewirkt. Cohens Ethik und Rechtsphilosophie, die in ihrem reinen Idealismus ganz auf die Zukunft hin orientiert ist und von ihr ihre Grundlegung erfährt, muss auf Bloch besondere Anziehung ausgeübt haben. Noch 1967 hat Bloch in einem Gespräch mit Iring Fetscher und Georg Lukács darauf hingewiesen. Von Berlin heisst es: «Dort kam dann die Freundschaft mit Simmel . . . Er war fast der einzige lebende Philosoph, der mich weiterhin interessierte; obwohl ich, mit einigem betroffenen Respekt, einige Neukantianer, an der Spitze Hermann Cohen und die Marburger Schule, mitgenommen habe . . .» (Ernst Bloch, *Tendenz – Latenz – Utopie*, Frankfurt a. M. 1978, 372). Zu klären, was dieses «mitgenommen haben» genau heisst, würde bedeuten, Cohens Rezeption auch hier nachzuzeichnen.

Dank ihrem kantischen Ansatz steht Cohens Rechtsphilosophie jenseits der Disjunktion von Naturrecht versus Positivismus. Dass eine konsequent durchgeführte transzendente Deduktion des Rechts – wenn auch inzwischen scheinbar in Vergessenheit geraten – immer noch unüberholte Aktualität besitzt, zeigt sich gerade angesichts von

Cohens Entwurf einer «Ethik des reinen Willens» auf eindrückliche Weise. Es mutet geradezu seltsam an, dass die Rechtswissenschaft sie noch immer nicht entdeckt hat.

Willi Goetschel

Max Scheler: Ges. Werke Bd. 11. Schriften aus dem Nachlass, Bd. II. Erkenntnislehre und Metaphysik, hg. mit einem Anhang von M.S. Frings, Francke Verlag, Bern und München 1979.

Mehr als 50 Jahre nach Schelers Tod sind endlich wichtige Nachlass-Manuskripte zu seiner Spätmetaphysik erschienen. Bisher war man, was seine vielkritisierte Abkehr von den metaphysischen Vorstellungen des Christentums betrifft, allein auf wissenssoziologische und anthropologische Analysen angewiesen. Jetzt liegen, wenigstens als Fragment und z.T. im Notizenstil, die substantiell entscheidenden Thesen in einem systematischen Aufriss vor. Schwerpunktmässig umfasst der *erste Teil* a) eine Abgrenzung der Metaphysik gegenüber andern Wissensformen wie Mystik, Kunst, Wissenschaft, natürliche Weltanschauung und Ethik und b) eine Erkenntnis- und Methodenlehre der Metaphysik. Der *zweite Teil* enthält a) wichtige Analysen zu den Metaszienzen, nämlich zu den metaphysischen Implikaten der Physik (Kraft, Raum, Zeit, Materie usw.) und der Biologie sowie b) Notizen zur Lehre vom Grunde aller Dinge (Drang und Geist, Weltwerden, Deitas). Die ungeheure Spannweite der Analyse überrascht und fasziniert den Leser immer wieder von neuem. Der unbekümmerte Sprachgebrauch, der sozusagen alle traditionellen Begriffe der Metaphysik gegen ihren traditionellen Gebrauch einsetzt, ohne dieses Gegendenken immer zu markieren (so spricht Scheler z.B. unbekümmert von «Wesen» und meint damit meistens lediglich einen «Werdeentwurf»), erschwert das Verständnis jedoch massiv. Wer sich trotz terminologischer Schwierigkeiten auf die Anschauungen Schelers einlässt, begegnet in diesem Buch einer Fülle von Phänomenen und einer Erfahrung des Metaphysischen, welche alle vorgängigen grossen Modelle der Metaphysik entgrenzt. Die grösste Nähe hält diese noch zu den Modellen von Spinoza und von Schelling. Im Zentrum steht die Erfahrung: Metaphysik ist Realerkenntnis. Die Wörter «Realität» und «Erkenntnis» werden aber nach einer neuen Semantik gebraucht, wonach erstere dynamisch, im Werden begriffen («Werdesein») verstanden wird und letztere eine Teilhabe (im wörtlichen Sinn des Habens eines Teiles), also ein Angerührtsein meint. Scheler unternimmt den von der gegebenen Struktur der indogermanischen Sprachen her in sich widersprüchlichen Versuch, Wirklichkeit und Erkennen metaphysisch in statu nascendi zu beschreiben. Wer so ansetzt, sieht in den unscheinbarsten Regungen der Physis, des Bios, der Psyche, des Nous das «absolut Wirkliche» am Werk. Klar, dass *dieses* absolut Wirkliche nun nicht mehr jenseitig residiert. Vorgestellt, sofern diese Redensweise noch einen Sinn macht, wird es von seiner Wirksamkeit her als Spannung, lapidar und missverständlich, weil dualistisch, ausgedrückt als eine Spannung von «Drang» und «Geist». *Wirklich* ist nämlich, von der untersten materiellen bis zur höchsten geistigen Realität, also vom Atomteilchen bis zu Gott, jeweils nur eine «Mischung», eine «Kombination», eine «Durchdringung» beider. Ich kenne keinen metaphysischen Ansatz, der bei allen Relikten des alten Dualismus eine grössere Konkretion (von *concrecere*: zusammen-wachsen) einholte, ohne dabei einem billigen Monismus zu verfallen. Jedoch gibt es sehr wohl begrifflich stabilere Modelle, die aber nach wie vor mit «Hinterwelten» arbeiten. Scheler hingegen analysiert in vielen Anläufen und in sprachlich eruptiver Form Weltwerdung, Menschwerdung und Gottwerdung als einen einzigen Prozess. Fruchtbare Anregungen auf jeder Seite wird derjenige in diesem Nachlass-Band finden, welcher sich heute noch auf den metaphysischen Diskurs einlässt.

Was die Edition dieser Nachlass-Manuskripte betrifft, ist leider eine unverzeihliche Sorglosigkeit seitens des Herausgebers und seitens des Verlags zu beklagen. Nicht nur entsprechen die vom Herausgeber im Nachwort genannten Prinzipien nicht modernen Anforderungen einer textkritischen Ausgabe (schon wenige Stichproben in der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek haben zudem ergeben, dass der Herausgeber beachtliche Eingriffe im Text der Manuskripte vorgenommen hat, ohne diese durch Klammern anzuzeigen), sondern auch die meisten der riesigen Zahl von Schreibfehlern, die jede Rezeption über das erträgliche Mass behindern, gehen aufs Konto des Herausgebers und des Lektors. Es ist zu hoffen, dass sich die Verantwortlichen rasch zu einer textkritischen Neuauflage der Spätmetaphysik Schelers entschliessen können.

Paul Good

Lebenswelt und System – Kommunikative Rationalität als Masstab der Kritik

Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationali-
tät und gesellschaftliche Rationalisierung; Band II. Zur Kritik der funktionalistischen
Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981.

Für Habermas ist die Organisierung des Erkenntnisbereiches durch das praktische Interesse an Emanzipation geleitet. Bezeichnenderweise wird dieses Interesse durch Krisen inauguriert. An die Stelle des geschichtsphilosophischen Vernunftbegriffs der älteren Kritischen Theorie ist die Begründung universeller Vernunft als kommunikativer Vernunft getreten. Der Masstab kommunikativer Rationalität, an dem nun der Verdinglichungsgrad einer Gesellschaft gemessen wird, ist formal und radikal zugleich. Seine Formalität schliesst nämlich aus, dass gesellschaftlich wirksame Einschränkungen möglicher Diskurse überhaupt noch inhaltlich legitimiert werden können. Inwiefern dieses philosophische Legitimationsprinzip, das alle inhaltlichen Präjudizierungen praktischer Vernunft abgestreift hat und nicht auf der analytischen Ebene gesellschaftlicher Organisationsformen formuliert ist, einen nicht-leeren Standard der Gesellschaftskritik enthält – das ist die eigentliche Frage an eine kritische Gesellschaftstheorie, die als Kommunikationstheorie konzipiert ist.

Was die Reflexion auf den Zusammenhang von Kritik und Krise betrifft, verbleibt Habermas in der Problemkontinuität der Kritischen Theorie; er unterscheidet sich indes von ihr darin, dass sich das Programm nunmehr an anderem empirischen und theoretischen Material abarbeitet und hineingestellt ist in eine andere politische Perspektive. Für Habermas gibt es nämlich keinen Zweifel, dass politische Lösungsmöglichkeiten im bürgerlichen Rechts- und Verfassungssystem implementiert sind. Die gegenwärtigen Krisen entstehen an den Schnittstellen einer kommunikativ strukturierten Lebenswelt und der losgelassenen Eigendynamik von Systemen, die als säkulare Bedrohung in Sphären eindringt, in denen Menschen noch immer gemeinsam handeln müssen (Bereiche der kulturellen Überlieferung, der sozialen Integration, der Sozialisation): Die Systemfunktionalität droht so den Eigensinn kommunikativer Rationalität zu instrumentalisieren. Zur Verdeutlichung dieser Theorie der Krise soll hier zunächst versucht werden, die Theorie kommunikativen Handelns zu situieren. Zweitens ist sodann auf die Doppelfunktion kommunikativer Rationalität als eines empirischen und normativen Schlüsselbegriffs einzugehen, anschliessend auf Lebenswelt und System, auf die Krisendiagnose und auf das Projekt der Moderne, dessen Aufhellung und Verteidigung gegenüber der neokonservativen Kulturkritik Habermas' jüngste Veröffentlichungen gelten.

1.

Habermas gewinnt die Kategorien für seine Theorie der Rationalität nach dem Vorbild von Webers Begründung der Soziologie und Marx' Bestimmung des universalen Charakters abstrakter Arbeit. Marxistisch getönt ist die Aussage, dass unter Bedingungen erweiterter Kontingenzspielräume komplexer Gesellschaften der Eigensinn kommunikativen Handelns «praktisch wahr» und in eins mit den Lebensweltpathologien zugänglich werde (II/593). Um die Rationalitätsstrukturen der modernen Gesellschaft explorieren zu können, hält sich Habermas aber zunächst an die von Max Weber vorgegebene Richtschnur. Weber gewinnt seine Kategorien aus einer Formanalyse des sich irresistibel über alle «substantiellen Rationalitäten» hinweg ausbreitenden Rationalitätsmusters der abendländischen Entwicklung. In der Bürokratie-Form verschwistert sich diese Entwicklung mit der von Marx herausgearbeiteten Herrschaft der Kapitalform. Im Licht einer Theorie kommunikativer Rationalität soll nun über beide methodischen Ansätze hinaus, den sozialhistorisch gewandelten Erfahrungsgehalten entsprechend (formale Organisation als dominantes Sozialsystem, Keynesianismus als politisches Prinzip, sozialstaatlicher Kompromiss), ein breiteres Spektrum von Indifferenz-Beziehungen in den Focus der Analyse kommen.

Die Theorie kommunikativen Handelns nimmt die sprachlich verfasste Intersubjektivität systematisch in Anspruch; zugleich rechnet Habermas mit zwei Richtungen der Dynamisierung von Rationalität: der gesellschaftlichen Arbeit einerseits, der eine instrumentelle Vernunft inhäriert, und dem kommunikativen Handeln andererseits, bei dem die Rationalisierung dem Muster der Verständigung von Subjekten folgt und Ausdehnung herrschaftsfreier Kommunikation bedeutet. Unter Verdinglichungsdruck wird kommunikative Rationalität zwar angegriffen, aber als notwendige humanspezifische Vergesellschaftungsform nicht zerstört. Durch alle systemisch induzierten Sozialstrukturen hindurch greift Habermas auf Verständigungsprozesse als Ort praktischer Verwirklichung von Kritischer Theorie zurück; er begründet sie in der Konstellation von Kommunikation, Zwangszusammenhang und Emanzipation.

Um auch Handlungen, die Weber ausser acht liess, unter Rationalitätsaspekten behandeln zu können, entwickelt Habermas eine Handlungstheorie, die vom speziellen Typ der Sprechhandlungen ausgeht. Die zentrale Intuition dabei ist, dass der Sprache ein Telos der Verständigung innewohnt (I/387), was freilich nicht besagt, dass die aktuelle Rede diesem Ziel in Permanenz folgen würde. Das Konzept des verständigungsorientierten Handelns ist bei Habermas indessen für die Zwecke der Gesellschaftsanalyse zentral, und die Universalpragmatik findet demgemäss ihre Hauptaufgabe zunächst darin, die allgemeinen Voraussetzungen von konsensuellen Sprechhandlungen zu rekonstruieren. Die in den Strukturen sprachlicher Verständigung steckenden Universalien sollen die neuen Kritikmasstäbe hergeben. Die Lösung heisst deswegen formalpragmatisch, weil keinen inhaltlichen Normen mehr Verbindlichkeit zukommt, «nachdem alle substantiellen Vernunftbegriffe kritizistisch aufgelöst worden sind» (I/340).

Die Erweiterung der philosophischen Handlungstheorie durch die Übernahme der Sprechakttheorie findet ihre Rechtfertigung darin, dass mit diesem Instrumentarium die gesellschaftlichen Rationalisierungsprozesse in ihrer ganzen Breite untersucht und beurteilt werden können. Die handlungstheoretischen Engpässe Max Webers werden dadurch überwunden. Marcuse und Habermas haben in ihrer Weber-Rezeption schon früh neben der Zweckrationalität ein weiteres Rationalitätsideal postuliert, um die Voraussetzungen zweckrationalen Handelns legitimieren und sein Umschlagen in selbstentfremdetes Handeln kritisieren zu können: Während Marcuse Sinnlichkeit ins Spiel

bringt, die sich zu einer neuen Sittlichkeit bilden soll, rekurriert Habermas auf Legitimationsverfahren, die von einem intersubjektiven Rationalitätsideal geleitet sind, das einem hermeneutischen Rechtfertigungsdiskurs standhalten kann, wie es auch diesen seinerseits erst ermöglicht. Als Explorationsgrundlage bringt Habermas am Beginn seiner genuinen Theoriebildung deshalb «Interaktion» ins Spiel.

Durch den skizzierten Situierungsversuch sollte deutlich werden, dass in der «Theorie kommunikativen Handelns» der Entwurf der Interaktion nunmehr kommunikationstheoretisch elaboriert vorliegt und dass gleichermassen die richtungweisende Bezugnahme auf Weber theoretisch entfaltet worden ist. Das rückt die Theorie, nach den Ausarbeitungen der letzten zehn Jahre, insgesamt wieder stärker in eine soziologische Perspektive, deren Fluchtpunkt die Aufhellung der Pathologien der Moderne ist. Dieser Grundzug wird noch dadurch verstärkt, dass der energische Versuch unternommen wird, die systemtheoretische Begrifflichkeit Luhmanns, die einen konkurrierenden Anspruch auf Erfassung gesellschaftlicher Totalität stellt, zu adaptieren und ihr gleichzeitig einen kritischen Sinn zu geben. Hierin sehe ich das eigentlich Herausfordernde dieser zwei Bände: Sie sind ein Gegenentwurf zur Systemtheorie. Allerdings ist hier sogleich auf eine Ambivalenz dieser neuen Komplexitätsstufe Kritischer Theorie hinzuweisen. Die Komplementierung der Kommunikationstheorie durch eine Quasi-Systemtheorie lässt sich nämlich in zwei Richtungen auslegen. Einerseits kann der Habermassche Versuch als eine der Komplexität der modernen Gesellschaft adäquate Differenzierung der Kritischen Theorie begrüsst werden, andererseits ist es aber möglich, die Übernahme analytischer Mittel aus dem gegnerischen Lager (Konzept der Systemdifferenzierung, der Medientheorie) als Depotenzierung der Kritischen Theorie zu denunzieren, die nun ihren Stachel verloren habe.

2.

Habermas unterscheidet – über Weber hinausgehend – drei Rationalitätsdimensionen. Die Analyse des kommunikativen Handlungsmodells ergibt: «Kommunikationsteilnehmer, die sich miteinander über etwas verständigen, nehmen nicht nur eine Beziehung zu der einen objektiven Welt auf, wie es das im Empirismus herrschende präkommunikative Modell nahelegt. Sie beziehen sich keineswegs nur auf etwas, das in der objektiven Welt statthat oder eintreten bzw. hervorgebracht werden kann, sondern auch auf etwas in der sozialen oder in der subjektiven Welt. Sprecher und Hörer handhaben ein System gleichursprünglicher Welten» (I/126).

Die Dezentrierung, d. h. das Auseinandertreten in die drei verschiedenen Geltungsansprüche will Habermas zunächst im Rahmen des symbolischen Interaktionismus von Mead rekonstruieren. Mead kann nämlich erklären, wie durch Einstellungsübernahmen aus der gestenvermittelnden Interaktion, der Gebärdensprache, die symbolisch vermittelte Interaktion hervorgeht, die Signalsprache, und sich dabei eine Bedeutungskonvention herausbildet (II/22 – 29). Allerdings geht Mead sodann kurzerhand vom symbolvermittelten zum normativ geregelten Handeln über, wobei er die Linie vernachlässigt, die zu einer «ausdifferenzierten sprachlichen Kommunikation führt» (II/41). Diese Linie verfolgt nun aber Habermas. Er gelangt dabei zu der für die Theorie kommunikativen Handelns tragenden Einsicht: «Das Rationalitätspotential verständigungsorientierten Handelns kann in dem Masse entbunden und in die Rationalisierung der Lebenswelten sozialer Gruppen umgesetzt werden, wie die Sprache Funktionen der Verständigung, der Handlungs koordinierung und der Vergesellschaftung von Individuen erfüllt und dadurch zu einem Medium wird, über das sich kulturelle Reproduktion, soziale Integration und Sozialisation vollzieht» (II/132). – Meads Theorie hinterlässt zudem in der

sozialen Rationalitätsdimension eine Lücke: Er kann nämlich nicht zeigen, wie aus der symbolisch vermittelten Interaktion Normen hervorgehen. Deshalb zieht Habermas die Norm- und Konsensustheorie Durkheims bei, die zu seinen frühesten soziologischen Inspirationsquellen zu zählen ist, und interpretiert das evolutionstheoretische Theorem des Übergangs von der mechanischen zur organischen Solidarität mit Hilfe des Begriffs der kommunikativen Rationalität. Durkheim kann aufzeigen, wie mit der Rationalisierung auf der Basis der Kommunikation die Aura des Heiligen in die Geltung von moralischen Regeln übergeht: «Die bannende Kraft des Heiligen wird zur bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht» (II/119). Durkheim spricht in den «Leçons de sociologie» sogar von der Einrichtung der diskursiven Willensbildung in der Demokratie als Herrschaft der Reflexion: Die Worte der Staatsbürger selbst sind es, «die den bindenden Konsens hervorbringen» (II/126). Die gewichtige These der Versprachlichung des Sakralen besagt mithin, dass kulturelle Überlieferung, soziale Ordnung und Persönlichkeit immer mehr von der rational motivierten, kommunikativen Verständigung abhängig sind, so dass sie sich im Idealfall auf den «zwanglosen Zwang des besseren Arguments» stützen müssen.

Bevor wir den Begriff der Lebenswelt und anschliessend sein Gegenstück, das System, kurz erläutern, wollen wir zusammenfassend festhalten, worin Habermas die Vorteile seiner Grundlegung der Handlungstheorie sieht:

Erstens lassen sich am kommunikativen Handeln diejenigen Aspekte der Handlungs-rationalität ablesen, die es uns erlauben, gesellschaftliche Rationalisierung nicht mehr nur unter dem selektiven Gesichtspunkt der Institutionalisierung zweckrationalen Handelns zu erfassen.

In engem Zusammenhang damit macht es uns ferner die an Sprechakten ansetzende Theorie kommunikativen Handelns möglich, die Normativität der Kritik in einem gleichermaßen exoterischen wie universellen Verfahren wiederzugewinnen.

Drittens wird gesellschaftliche Rationalisierung damit auf die Lebenswelt zurückbezogen und nicht einem Fortschritt im Singular, der Steigerung sei es der Produktivkräfte, sei es der Systemkomplexität einfach ausgeliefert (sofern die gesellschaftliche Evolution den Prellbock der Universalpragmatik nicht schon umgefahren hat, wovon die systemtheoretische Konzeptualisierung ausgeht).

3.

Lebenswelt steht für das, was a tergo in die kooperativen Deutungsprozesse eingeht, und sie entzieht sich der Auskundschaftung bis in den letzten Winkel. Zum einen ist sie Hintergrundwissen, woraus Weltdeutungen und Situationseinschätzungen geschöpft werden, zum anderen repräsentiert sie in Form explizit gemachten Wissens den Grund aller Gründe, mit denen wir allenfalls Geltungsansprüche verteidigen oder verwerfen. Fragloses Verständigtsein und Verständigung sind mithin die Hauptcharakteristika der informellen Lebenswelt. Die intersubjektiv geteilte Lebenswelt ist der Raum, in dem die Akteure als Subjekte auftreten, denen es um ihr Anerkanntsein als Subjekte geht: Denn in der Interaktion, die sich im herrschaftsfreien Diskurs vollendet, vollzieht sich Habermas' Theorie zufolge die Emanzipation des praktischen Subjekts. Sicherlich bleibt vieles in den Winkeln des Bühnenraums, ebenso gewiss ist aber, dass der lebensweltliche Handlungsraum eine andere Qualität hat als der formal organisierte Handlungsbereich (Def. II/257 und 454), in dem aufgrund des Primats der Systemfunktionalität die Handlungsindifferenz bei weitgehender Systemdifferenzierung des Sozialen zur Programmstruktur für die Subjekte wird.

Habermas geht prinzipiell von einem handlungstheoretischen Ansatz aus, muss nun

aber erklären, wie Systeme zustandekommen, die jenseits der Lebenswelt eine versachlichte, «normfreie» Realität bilden, die – anders als die Lebenswelt – Persönlichkeitssysteme und systemische Ordnung nicht mehr über normativ-sinnhafte Handlungsstrukturen vermittelt. Das Konzept der Systemintegration setzt an Handlungseffekten an: Aggregativ tragen die Handlungen «objektiv»-teleologisch zur Erhaltung des Systembestandes bei. Die unter Systemaspekten funktional notwendige Zuordnung von Handlungseffekten, die allein dem kontraintuitiven Wissen der systemtheoretischen Aussenbetrachtung zugänglich ist, greift dabei durch die Handlungsorientierungen der Subjekte hindurch. Würde dieser stumme Zwang der Verhältnisse, der sich durch funktionale Verhaltensanforderungen reproduziert, durch das analytische Raster hindurchfallen, verfielen man der hermeneutischen Fiktion, die Gesellschaft als transparente Lebenswelt auffassen zu können. Gesellschaften stellen vielmehr «systemisch stabilisierte Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen» dar (II/228). Habermas geht nun nicht so weit wie die Systemtheorie, die sich in evolutionstheoretischen Annahmen zurechtlegt, dass die Tendenz der Formalisierung das Soziale aufgesogen hat. Für ihn stellt sich die Problematik anders dar: Der kommunikativ-strukturierte und der formalorganisierte Handlungsbereich treten einander als widersprüchliche Integrationsanforderungen gegenüber. Dabei setzen die Steuerungsmedien in formal-organisierten Handlungsbereichen den für soziale Integration konstitutiven Mechanismus der sprachlichen Verständigung partiell ausser Kraft. Um nicht wieder auf das Geleise der Kritik der instrumentellen Vernunft zu geraten, hält Habermas jedoch Rationalisierung der Lebenswelt und Verselbständigung der Subsysteme zweckrationalen Handelns analytisch scharfauseinander.

Die Medien der Systemtheorie repräsentieren eine neue Art der Handlungskoordinierung; innerhalb der durch sie induzierten Sozialstrukturen werden Handlungen in erweiterten Kontingenzspielräumen konditioniert (z.B. durch Geld- und Machtanreize). Habermas zufolge üben sie aber nicht per se schon Verdinglichungsdruck aus. Den Verdinglichungsbegriff führt er erst auf der Ebene einer Theorie der Mediatisierung von Handlungszusammenhängen, und nicht schon auf der Ebene von Handlungsorientierungen, ein. Der Theorie der Mediatisierung, die sich an den formalen Bedingungen kommunikativen Handelns, der Verständigungsform, ablesen lassen soll, und nicht mehr an einer Subjektphilosophie, deren Subjekt die Gesamtheit der zerrissenen Welt repräsentiert, wie in Varianten eines «hegelianisierenden» Marxismus, fällt nunmehr die Aufgabe zu, Indifferenzbeziehungen als strukturelle Herrschaft zu dechiffrieren. Auf dieser Linie liegt die Kritik der funktionalistischen Vernunft.

Wenn Lebenswelt der «horizontbildende Kontext von Verständigungsprozessen» (II/205) ist, aus dem heraus die Kommunikationsteilnehmer ihre Verständigungsprobleme betreiben und in dem sich das ganze kulturelle, gesellschaftliche und persönlichkeitsbildende Wissen spiegelt (II/209), müssen komplexer werdende Gesellschaften zwei Risiken zu vermeiden suchen: das Risiko des fehlschlagenden Handlungsplanes und das Risiko der verunglückenden Verständigung, d. h. Misserfolg und Dissens (II/194).

Das Risiko fehlgehender Verständigung wird durch Kommunikationsmedien im alltagsweltlichen Verständnis, durch Massenmedien, Druck und Schrift abgefangen. Das Risiko des fehlschlagenden Handlungsplanes wird durch Steuerungsmedien wie Geld und Macht abgefangen. Die Medien unseres Alltags verbleiben im lebensweltlichen Kontext, obgleich sie die Öffentlichkeit entprovinzialisieren und deren Inhalte «für vielfältigte Kontexte verfügbar» (II/573) machen. Steuerungsmedien hingegen können sich gegenüber der Lebenswelt verselbständigen, indem sie zunächst deren Assimilationskraft herausfordern, sie sodann mediatisieren (das Paradox der Rationalisierung) oder gar, wie die kritische These lautet, kolonialisieren.

Wie Steuerungsmedien entstehen, lernt Habermas von Parsons (II/395, 418). Über Parsons hinausgehend versucht er, eine handlungstheoretische Medientheorie zu entwickeln, die zwischen Steuerungsmedien (Geld, Macht) und Formen generalisierter Kommunikation (Einfluss, moralische Autorität) unterscheidet. Dieses Theoriestück ist von strategischer Bedeutung. Habermas' Kritik am systemtheoretischen Universalismus setzt an der konkurrierenden Medientheorie Luhmanns an, die sich aus der Parsons-Schule heraus entwickelt hat. Sie ist blind für den Sachverhalt, dass die Struktur der Sprache dem Ausdifferenzierungsprozess beliebiger Steuerungsmedien Grenzen setzt (II/391). Habermas spricht an dieser Stelle von verständigungsorientiertem Handeln als Grundmedium und stellt die These auf, dass sich nur die Funktionsbereiche der materiellen Reproduktion über Steuerungsmedien aus der Lebenswelt ausdifferenzieren lassen (II/391). Behalten wir ferner im Auge, dass Habermas den «Primat der sozial integrierten Handlungsbereiche gegenüber den versachlichten Systemzusammenhängen» (II/461 f.) behauptet, wofür er als Begründung den Umstand anführt, «dass die Steuerungsmedien Geld und Macht in der Lebenswelt institutionell verankert sein müssen» (II/461), Geld nämlich über die Institutionen des bürgerlichen Privatrechts, Macht hingegen über die Legitimation einer Herrschaftsordnung. Damit zeichnet sich diesseits von hermeneutischem Idealismus und systemtheoretischem Universalismus ein realistischer Idealismus ab, der Kantisch in der Struktur der Sprache mit dem ihr einwohnenden Telos der Verständigung, eingelassen in die symbolische Reproduktion der Lebenswelt, die Vernunftbasis der Geschichte festzuhalten glaubt.

Fassen wir zusammen: Die ontologische Signifikanz von Systemen ist durch die entsprachlichten Medien Geld und Macht gegeben. Systeme erfordern weder fragloses Verständigtsein noch Verständigung in Kommunikation und Diskurs. Die Kommunikationsmedien sind generalisierte Motivationsmittel, die die Teilnahme an sozialen Systemen sicherstellen. Personen werden als Mitglieder von Organisationen in die Erwartbarkeit systeminternen Handelns eingespannt, ohne ihr Handeln aus sich selbst heraus motiviert zu sehen; komplexe soziale Systeme sitzen gleichsam einer «opportunistischen» Motivationsstruktur auf. Habermas' Kritiktheorie setzt demgegenüber beim reflexiven Subjekt an, das Gründe fordert für das, was von ihm gefordert wird: Es betätigt sich in der gegen den Zwangszusammenhang der Systemreproduktion (Teilnehmerrollen) abgeschotteten lebensweltlichen Kommunikation, in der seine Gründe zählen.

Für Habermas ist klar, dass Lebenswelt kein System ist und dass die komplexen Sozialgebilde der Systeme sich in Abhängigkeit von der Differenzierung der Lebenswelt geschichtlich entwickelt haben, deren Wandel wiederum dem Eigensinn kommunikativer Rationalisierung folgt (II/258).

4.

So wie die Technisierung der Lebenswelt durch Steuerungsmedien sowohl Kommunikation wie gesellschaftliche Konsensfindung entlastet, so greifen heute diese Organisationsmittel hochkomplexer Gesellschaften die kommunikative Struktur der Lebenswelt selber an. An diesem Punkt gerät die rationalisierte Lebenswelt in die Abhängigkeit von formal organisierten Handlungsbereichen wie Ökonomie und Staatsverwaltung, wobei sich die Abhängigkeit in der Monetarisierung und Bürokratisierung niederschlägt. In dieser Situation wird Lebenswelt normativ aufgeladen und macht Karriere als neuer Masstab der Kritik. Gemäss Habermas' Krisendiagnose haben die hochentwickelten Gesellschaften diesen Punkt erreicht.

Der Kreis hat sich damit wieder geschlossen, denn wir haben uns bei der Zusammenfassung davon leiten lassen, dass Habermas seinen Erkenntnisbereich im Hinblick auf zu

interpretierende, mehr oder weniger noch diffus bleibende Krisensituationen hin organisiert.

Die Krise besteht für Habermas darin, dass die Grundlagen einer bereits rationalisierten Lebenswelt angegriffen werden. Weil die Imperative einer kapitalistischen Modernisierung nur durch ein Wuchern der Komplexitätssteigerung in den monetären und administrativen Sektoren überhaupt erfüllt werden können, erleidet die Lebenswelt einen overspill des Systems auch in den Bereichen, die darauf angewiesen sind, dass sie über das Medium des kommunikativen Handelns zusammengehalten werden. Die Konflikte nehmen deshalb heute eher eine sozialpsychologische Gestalt an, oder – vorsichtiger – neben die ebenfalls im Ansteigen begriffenen traditionellen Konflikte (strukturelle Arbeitslosigkeit, Rationalisierungswellen im Arbeitsbereich) treten neue Konfliktlinien. Die Rede vom Übergriff des Systems (im Singular) verweist auf die marxistische Wurzel auch der horizontal angelegten Krisentheorie von System und Lebenswelt, d. h. das kapitalistische Modernisierungsmuster wird als Ursache in letzter Instanz benannt, deren Wirkungen zwar verschoben und vielfältig prismatisch gebrochen, aber nicht aufgehoben werden können. Der fundamentale Widerspruch der funktionalistisch gefassten Abhängigkeit des Politischen von den Regularitäten des Ökonomischen lässt denn auch die Komplexität auswuchern.

5.

Die neu entstandenen Krisen weisen der Veränderung auch eine Richtung. Die kommunikative Infrastruktur ist von zwei Tendenzen bedroht. Habermas nennt sie systematisch induzierte Verdinglichung (Webers These des Freiheitsverlusts) und kulturelle Verarmung (Webers These des Sinnverlusts). Zum einen bilden sich auf den Gebieten der Wissenschaft, der Kunst und Kunstkritik, der Moral und des Rechts Expertenkulturen heraus, die nicht mit der kommunikativen Alltagspraxis verbunden sind (kulturelle Verarmung). Zum anderen kolonialisieren die verselbständigten Subsysteme Bereiche, die sich der Umstellung auf die Medien Macht und Geld widersetzen, weil sie auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination angewiesen sind (die Reformulierung des Verdinglichungsthemas der Kritischen Theorie). An den Nahtstellen zwischen Lebenswelt und System wächst so zunehmend ein Kollisionspotential heran, das gerichtet ist «gegen die Monetarisierung von Diensten, Beziehungen und Zeiten, gegen die konsumistische Umdefinition von privaten Lebensbereichen und persönlichen Lebensstilen» (II/581). Ziel des Protestes müsste es darüber hinaus sein, auf zwei Fragen eine Antwort geben zu können, ob nämlich die objektiv in ihre Momente auseinandergefallene Vernunft noch eine Einheit wahren könne, und wie die Expertenkulturen mit der Alltagspraxis vermittelt werden könnten (II/585). Auf die erste Frage lautet die Antwort von Habermas, dass «eine in ihre Momente zerfallende Vernunft ihre Einheit in Gestalt prozeduraler Rationalität sehr wohl wahren kann» (II/451). Die neue Ausdeutung des Vernunftbegriffs, der die Einführung der idealen Sprechsituation ebenso wie die Konsensustheorie der Wahrheit dienen, die beide in diesem Stellenwert gesehen werden müssen und nicht kurzschlüssig mit utopischen Mustern einer emanzipierten Gesellschaft verwechselt werden dürfen, erlaubt es Habermas, über die Kritik der instrumentellen Vernunft von Horkheimer und Adorno hinauszugehen. Selbst wenn Sinnverlust ein irreversibler Prozess sein sollte, so wird doch auf der formell-argumentativen Ebene die Einheit der Vernunft durch die Logik jener kommunikativen Strukturen gewahrt, mittels deren sich hypothetische Geltungsansprüche einlösen lassen. Das Vernunftpotential wird mithin in die autonom gewordene posttraditionale Alltagskommunikation gelegt (II/486). Das Projekt der Moderne schöpft daraus; es ist die Antwort auf die zweite der gestellten Fragen.

Habermas spricht vom «unvollendeten Projekt der Moderne», da die Aufgabe, die ausdifferenzierten Wertsphären in ihrem jeweiligen Spezialisierung zu forcieren und gleichzeitig für die Lebensverhältnisse fruchtbar zu machen, zunehmend schwerer durchzustehen ist. Soll die Vitalität unserer Lebensverhältnisse derweil nicht verkümmern, ist es indes unerlässlich, dass die spezialistisch verwalteten Momente des Kognitiven, Moralisch-Praktischen und Expressiven interpenetrieren. Das Ziel bestünde in einer Praxis, die von Vereinseitigungen durch eine Rationalitätsform befreit wäre. Die Herrschaft der kognitiv-instrumentellen Rationalität steht dem als Hindernis im Wege; dieselbe Engführung der Praxis hat Habermas früher am technokratischen Bewusstsein, das die moralisch-praktische Rationalität verlernt, festgemacht.

Im Anstreben dieses Ziels vollzöge sich der Prozess der Aufklärung (im Unterschied zur intellektuellen Aufklärungspraxis, welche darin besteht, Vernunft in die Wissenschaft zu bringen und kritische Öffentlichkeit zu schaffen). Aus diesem Blickwinkel betrachtet, sind wir noch nicht in einen Zustand «nach der Aufklärung» eingetreten; vielmehr findet die intellektuelle Praxis der Aufklärung ihre vordringliche Aufgabe darin, Regressionen im Prozess der Aufklärung entgegenzutreten, wie sie vielfältig z. B. in Irrationalismus, autoritären Entwicklungen im Rechtsstaat, im Abbau des Wohlfahrtsstaates, in pädagogischem Konservatismus, in der Kälte des politischen und psychologischen Macchiavellismus, der *kommunikativ* nicht mit sich reden lässt, zum Ausdruck kommen.

Heinz Kleger

Rhetorik

Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch, hg. von Joachim Dyck, Bd. 2/1981, Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1981.

Der Band enthält 7 Hauptartikel, 5 Diskussionsbeiträge, 7 Rezensionen. Zusammen mit «Rhetorik 1» (1980) bieten die beiden ersten Bände bereits einen bemerkenswerten Querschnitt durch den immensen, aber stummen Fundus der Rhetorik; die Ausschnitte aus dem breiten Spektrum zeitgenössischer, wissenschaftlich fundierter und praktisch orientierter Forschungsbereiche machen überzeugend deutlich, dass es sich lohnt, den Redeschatz zu heben und den Redesubjekten heute, von weit her abgestützt, an die Hand zu gehen, um ihnen ihr «Andersseinkönnen» zu ermöglichen. «Rhetorik 2» macht deutlich und zugleich erträglich, dass die Kommunikationskonflikte kein mit raffinierter Redetechnik und mit formal-taktischem Training zu Meidendes sind, sondern dass sie, wie die Kehrseite zur Medaille, zur Verständigung gehören. Die beiden Bände sind *Initialen* zu einem künftigen, *innerphilosophischen* Thema. Es muss heissen: Was ist mit der Wahrheit, die sich *äussern* will?

Die *Argumentation* ist, teils ausdrücklich teils in obliquo, das beherrschende Thema der theoretischen Beiträge und der Diskussion, die sich um den «Streifzug durch das Feld von Rhetorik und Linguistik» von J. Dyck («Rhetorik 1») dreht. Kontext der Beiträge bilden entweder die Kommunikationslehre von J. Habermas oder historisch abgegrenzte Epochen der Rhetorik. P. Jehn geht kritisch auf Habermas ein. Er kommt zum Schluss, dass ein rhetorisch konzipiertes Unterrichtsmodell für praxisbezogene Argumentation sich länger «am Bereich des «reinen kommunikativen Handelns» als Leitmodell» *nicht* mehr orientieren kann. Arbeit und Zeit, Interesse und Leiblichkeit habe Habermas aus

der Sprechsituation ausgegrenzt. In einem theoretischen Entwurf zur Ausbildung einer institutionell abgestützten und in der tatsächlichen Lebenswelt sich vollziehenden Sprach- und Handlungskompetenz müssen die konfliktuellen Interessen als Momente des Redens selbst wieder berücksichtigt werden.

J. Kopperschmidt rezipiert Quintilian und Habermas. Am ersteren interessieren die Materialien der Argumentationslehre des Römers, an die ein durchaus heterogenes Interesse an «Argumentationslehre» herangetragen wird; am letzteren kommt die reflektierte Spannung zwischen dem «faktischen Konsens» und dem «wahren Konsens» zum Vorschein. Kopperschmidt führt beispielhaft vor, wie man sich der Beispiele aus der Wissensgeschichte bedienen und wie man sich ihrer erwehren soll. Keine Rekonstruktion ohne Materialien; aber Materialien gibt es nur, wenn man die alten Gebäude abgetragen hat: so etwa geht Kopperschmidt vor. Quintilians Argumentationslehre wird nur dekonstruktiv deutlich und nur *zerlegt* kommt sie zum Vorschein. Für die Argumentationslehre, die Kopperschmidt vorschwebt (wozu er Wichtiges schon beigesteuert hat) gibt es aus Quintilian nichts zu reaktivieren. Quintilian holte die Rechtfertigung zur Verständigung letztlich aus der Verfassung (*virtus*) des «Verständigen» (*vir bonus*) selbst. Kopperschmidt genügt dieser Rekurs auf die «moralische Instanz» nicht: er macht die Verständigung selbst zum Gegenstand der rhetorischen Theorie. Die Bedingungen der möglichen Verständigung müssen in jedem Geltungsanspruch als bereits eingelöst und erfüllt unterstellt werden. Kopperschmidt greift auf ein Totales zurück, das er die «soziale Verständigung» nennt. Sie ist ihm Norm und Kriterium dafür, ob es zum wahren Konsens kommt oder bloss zur faktischen Übereinstimmung darin, dass die Gesprächspartner in nichts miteinander übereinkommen.

R.L. Bytwerk untersucht an der Figur von Fritz Reinhardt die Rednerschule der NSDAP. – R. Lachmann erschliesst die Zusammenhänge zwischen Cicero und Peter dem Grossen, die Feofan Prokpovic, ein enthusiastischer Reformator, rhetorisch (1705 – 1707 in Kiev) vermittelt hat: die Techne-Seite der Rhetorik schlug er zum Bildungserwerb, die Honestas-Utilitas-Seite hat er rein politisch investiert. – «Der Zwerg auf den Schultern des Riesen»: eine minutiöse Recherche führt P. Kapitza vom Ursprungsort der Metapher, dem Chartres des Bernardus Carnotensis, Kanzler der Schule von 1119 bis 1126, zu den Etappen ihrer Rezeptionsgeschichte in England und im Deutschland der Aufklärung bis zu ihrem «Ende», wenn der Zwerg eine Brille aufsetzt (Heine). – Über die juristische Rhetorik in Mitteleuropa, in romanischen und angelsächsischen Ländern, im sowjetischen Einflussbereich sowie in China informiert H. Rodingen.

B. Vickers' Literaturschau zur Rhetorik der Renaissance und des Mittelalters ist ein Musterbeispiel der Gattung. Statt materiell hier auf den Bericht einzugehen – den sich die Renaissanceforscher keinesfalls entgehen lassen dürfen – sei auf die rhetorische Qualität des Aufsatzes von Vickers hingewiesen. Das an einer jeden Sache Glaubliche ist mit äusserster Akribie vorgestellt (bis und mit Seitenzahl der jeweiligen Druckfehler der rezensierten Bücher); dem Leser wird gerade soviel zugemutet, dass er auch als Nicht-Spezialist an der Renaissance Interesse und Gefallen findet; der Berichterstatter schreibt sich selber in seinen Text ein: er beteuert, keinerlei Genuss bei einer solchen Arbeit des Berichtens verspürt zu haben. Diese negative Emotion wird nun aber «rhetorisch» in kritische Lese- und Urteilsenergie umgesetzt.

Aristoteles' Rhetorik wurde neuerdings von Franz G. Sieveke übersetzt und erläutert. W. Ax hat nachgeprüft und ist zu einem bedenkenswert kritischen Resultat gekommen.

Gonsalv K. Mainberger

Festschriften / Hommages

Ingrid Craemer-Ruegenberg (Hg.): **Pathos, Affekt, Gefühl.** Philosophische Beiträge von Karl Albert u. a. (Alber-Broschur Philosophie.) Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1981.

An der Dominikaner-Hochschule Deutschlands hat P. Paulus Engelhardt 25 Jahre lang die Tagungen der Philosophisch-theologischen Arbeitsgemeinschaft in Walberberg organisiert, mit geradezu seiltänzerischer Eleganz geleitet und in perfekter Urbanität die Teilnehmer über die Klippen des kontroversen Argumentierens sowie über die Abgründe der mit dem wissenschaftlichen Diskurs untrennbar verbundenen Affekte hinübergebracht. In Anerkennung dieser Leistung ist für Paulus Engelhardt eine Festgabe zustande gekommen: «Pathos, Affekt, Gefühl». Die Eingeweihten und Habitués der Walberberger Tagungen können aus dem vorliegenden Sammelband etwas von dem erahnen, was in den vielen Jahren, während jeweils zehn Oktobertagen, in ganz anderen Besetzungen, mit deutlichen Schwerpunkten und daraus resultierenden abrupten Abgrenzungen aufgearbeitet worden ist. Ein signifikanter Topos freilich fehlt diesmal: die gotische Lebenswelt. Sie fungierte in der Walberberger Arbeitsgemeinschaft jeweils wie eine grosse Klammer, deren Griffigkeit sich an den Quaestiones und Quodlibeta eines Thomas und eines Scotus bewährte. Sowohl der Angelicus wie der Subtilis hatten den früheren Tagungen ihren unverwechselbaren Stil und Inhalt gegeben. Dieses Traditions-gut erscheint gar nicht mehr im Sammelband; es ist damit noch prekärer, noch rarer, noch schwindender geworden. Es wird bald einmal Sondergut von ein paar unverständlichen Spezialisten geworden sein. Dies ist umso bedauerlicher, als im französischen Forschungs- und Lehrbetrieb sich nicht nur eine erhöhte Aufmerksamkeit fürs Mittelalter feststellen lässt, sondern eine wahre Renaissance der Gotik stattfindet, die weite Kreise erfasst.

«Pathos, Affekt, Gefühl» ist von W. Eckert vorgestellt und von I. Craemer-Ruegenberg eingeleitet. Die 14 Beiträge sind repräsentativ für die teils historisch, teils «systematisch», teils sprach-, teils naturphilosophisch orientierten Interessen am Thema «Gefühl». «Eine zufällige Sammlung, wie sie hier entstanden ist» (Einleitung) – was soll in einem Bericht über das, was die Referenten selber streckenweise auch nur berichtend weitergeben, stehen? Eine generelle Einstellung tritt zu Tage, wissenstheoretische Anregungen sind angeboten, Korrektive zu inzwischen herrschenden modischen Trends auf dem philosophischen Tummelplatz der Irrationalität sind hier formuliert. Das soll auch angezeigt werden.

Beim Lesen fällt auf, dass sich die Referenten durchwegs vor den Gefühlen in acht nehmen. Keiner reitet eine saubere Attacke gegen sie; keiner verfiucht die «Religion des Gefühls». Alle befleissigen sich der zurückhaltenden, vornehm-abstinenten Haltung. Das war 1979. Verständlicherweise kann die Tagung kein Damm sein gegen die Strömung, die jetzt auf uns zukommt. Die Schleusen der Irrationalität sind weit offen und Duerrs Produktionsmaschine für Phantasmagorien läuft auf Hochtouren. Gerade unter dem Druck der inflationären Gefühlsphilosophien scheint es hilfreich, sich an den Modellen der Tradition zu orientieren, die ihrerseits vorzeigen, wie Gefühle entstehen, wie sie sprachlich zum Ausdruck kommen, wie sie gewertet und gereinigt werden sollen.

Das Referat über die Stoische Affektlehre (K. Bormann) setzt mit der Logos- und Seelenlehre ein, um die Affektreinigung und -heilung – das Proprium der Alten Stoa – verständlich zu machen. Der Lehrgang beginnt mit der Logos-Lehre und dem erstrangigen Korrolarium dazu: alles weltlich Seiende ist Ausprägung des Logos; der Mensch steht

unter seinem Gesetz, behält aber die Entscheidungsfreiheit, logoskonform oder aber pervers zu leben. In die Zeit der Alten Stoa fällt die Entdeckung des Nervensystems und die damit verbundene Bedeutung des Gehirns für die Seelenlehre. Herophilus' empirische Daten führten zu einem ausgeklügelten Modell der Seelenteile und -vermögen. Fazit: die Stoiker fordern nicht, die Gemütsbewegungen seien zu extirpieren; wohl aber sind sie, gegen Aristoteles, der Meinung, es gebe keine *Mitte* im Umgang mit den Affekten. Diese sind, in jedem Falle, *perturbationes animae*, Störfaktoren im Seelenhaushalt. «Geistesverwirrungen oder Geisteskrankheiten sollen wie jede Krankheit nicht auf ein «rechtes Mass» reduziert werden, sondern sind tunlichst zu beseitigen« (95).

In einer Art Sehschule für Philosophen werden, am Beispiel von Paul Rubens' Oeuvre, die literarischen, politischen und lyrischen Momente des Zustandekommens von Affekten explizit gemacht (W. Eckert). Eine Schlüsselfigur zum Verständnis Rubens' ist Justus Lipsius, dessen Neostoizismus (über die synkretistische Senecarezeption) die Affektproblematik thematisierbar werden lässt. Da indes die epistolarische Rhetorik unberücksichtigt bleibt, kommt das dem frühen 17. Jahrhundert eigentümliche «Humanismusprofil» nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit zum Vorschein. Die Aufklärung war es dann, die die Rhetorik als Formalprinzip aller sprachlichen Produktionen eingeholt hat. «Die Geschichte» reflektierte, in eigener Regie, über den Anteil der stilistischen Darstellung beim Referat und bei der Rekonstruktion des Faktischen. Die Darstellung von Affekten, bislang von der Rhetorik theoretisch gebunden, ist im Zuge dieses methodischen Aufklärungsschubes als *Ästhetik* freigesetzt worden. Wie es, im 18. Jahrhundert, zur philosophischen Relevanz der Urteilskraft, deren Fundament das Gefühl ist, kam, zeigt der Beitrag von U. Franke.

Jakob Böhmes «Welterfahrung und Gottesbild» wird dargestellt (P. Steinacker), ohne expliziten Hinweis darauf, dass die Selbstexploration des Subjektes *im Willen* zugleich die äusserste, der Philosophie überhaupt erreichbare Spitze der affektiven Aufmerksamkeit sein könnte. Die Pointe ist, dass erst die als Geschichte reflektierte Philosophie des Gefühls den Zugang zu einer Selbstoffenbarung Gottes freigibt, der «anders geworden (ist), als er gewesen ist» (202). Bleibt die Esoterik Böhmes in diesem Beitrag trotz Verstehenszuschüssen esoterisch, ist es beim Beitrag über Spinoza gerade umgekehrt. Die methodischen Zuschüsse, die Baruch Spinozas «Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis» ausweisen sollen (H.-G. Heimbrock), sind als «Instrumentarien» aus der Psychoanalyse an den Philosophen herangetragen. Umstandslos und ohne weitere Auskünfte (ausser unzureichend referierten bibliographischen Hinweisen) wird Spinoza in Zusammenhang mit dem Narzissos-Modell gebracht. Die Formel, Spinozas Philosophie sei Ausdruck der «narzisstischen Grandiosität» (227), bietet sich wie von selber an und löst sich dann, bei genauerem Lesen, als reduktionistisches Zauberwort wie von selber wieder auf.

Die Beiträge zur Sprache des Gefühls aus psychoanalytischer Sicht (M. Bauer; H. Tellenbach) machen deutlich, dass Sprache von Gefühl nicht zu trennen ist und Therapie die Wiederherstellung der gesperrten oder verzerrten Kommunikation zu ihrem Ziel hat. – Zum Problemkreis des *Übersetzens* gibt F. Paepcke zusammen mit Übersetzungsproben zugleich theoretische Anleitungen dazu, wie beim Übersetzen der Umgang mit dem Andern gepflegt wird und in welchem Masse die Erfahrung mit der «spezifischen Ungenauigkeit» (ein aristotelischer Topos des *poiein*) theoretisierbar bleiben muss. Die Beispiele: «De Nouveaux Visages», ein Text von Pierre Vianson-Ponté aus *Le Monde* 17./18. September 1978, geschrieben nach der Sedisvakanz von Paul VI.; Paul Valéry, *Les Pas* (1921), mit Übersetzungsvergleichen von F. Paepcke, Rainer M. Rilke und Hugo Friedrich.

Die beiden Beiträge zu Aristoteles (K. Jacobi; M.H. Wörner) werten den Sammelband merklich auf. Jacobi zeigt, dass zwei Minimalforderungen für adäquates Sprechen über Gefühle – verständlich sprechen; nicht zensurierend, sondern zulassend sprechen – dank Aristoteles einlösbar sind. Wörner hat den massgeblichen epistemologischen Ort fürs Thema im Blick, wenn er sich der Aristotelischen Rhetorik zuwendet. Die Affekte als Grund und Mittel des Überzeugens, des rhetorischen Argumentierens, des sach- und personbezogenen Vermutens einzusetzen bedeutet, 1. die Disposition des Affektträgers kennen, 2. den Gegenstand des Gefühls erfassen, 3. den Grund angeben können, weswegen ein Gefühl im Kontext der Rede geweckt werden soll (und darf). Die rhetorische Theorie stellt u. a. die *Topoi* der Gefühle zusammen, die dem Hörer als Ausgangspunkte dafür dienen können, dass er *Gesagtes adäquat* verstehen kann. Dazu gehört seine eigene Betroffenheit – sei sie nun als Vor-Verständnis schon da, sei sie erst eigens im Redeprozess hergestellt worden. Sie ist, in jedem Fall, angesichts ihrer an die Rede gebundenen Herkunft, kein Blitz aus heiterem Himmel, auch kein sprachunabhängiger Leidensdruck, sondern sprachbedingtes und reдеbedingendes Moment der Argumentation. Betroffenheit als Gefühlsvorschluss ist genau so vernünftig, «wie die durch die Rede vermittelten Annahmen, Meinungen und Bewertungen es sind. Mehr noch: Es ist vernünftig, affektiv betroffen zu sein» (78).

Hätte man Paulus Engelhardt einen «repräsentativeren», einen magistralen Jubiläumsband wünschen mögen? Die vom Affekt gesteuerte Aufmerksamkeit des Philosophen zeigt in anderer Richtung. Sie einzuschlagen und weiterzugehen lädt dieser Band ein.

Gonsalv K. Mainberger

Redliches Denken. Festschrift für Gerd-Günther Grau zum 60. Geburtstag, hg. v. F. W. Korff. Fr. Frommann Verlag G. Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1981.

Der Band dokumentiert, wie und warum das Genre «Festschrift» um Kredit und Interesse gekommen ist. Der sympathische Adressat – ursprünglich Naturwissenschaftler, in seinen Publikationen über Nietzsche und Kierkegaard der Spannung von christlichem Glauben und Philosophie verpflichtet, kritisch gegenüber allen Absolutheitsansprüchen, heute Philosophieprofessor in Hannover und Herausgeber der «Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie» – ist offensichtlich weder, auch nicht im weiteren Sinne, Subjekt noch Objekt der 14 Beiträge; er *lebt*, wie der Hg. im Vorwort festhält, «in Lehre und Forschung ein Paradigma vor, das sich in keine Doktrin fassen lässt». Die Ordnung der Sammlung ist die alphabetische der Verfassernamen. Die Erwartung, dass ein *Buch* irgendeinen einheitlichen Gesichtspunkt haben würde, unter dem es geschrieben ist, geht fehl. Auch destruiert oder persifliert wird nicht. Gemeinsam ist den Autoren allenfalls die Einstellung metaphysikkritischer, moderierter Vernünftigkeit.

Je nach Interessenlage wird der Leser unter den Beiträgen zweifelsohne Anziehendes finden. Mir scheinen die wichtigeren Aufsätze, die – so wird man sagen müssen – in dieser Festschrift versteckt wurden, auch noch häufig zu kurz geraten. K. Hübner gibt auf 11 Seiten strukturelle Analogien zwischen dem physikalischen und dem mythischen Zeitbegriff an, beide abgesetzt vom Zeitbegriff unseres Alltags. Etwas mehr Platz beansprucht W. Röd für das wahrhaft buchtrüchtige Thema «Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen», das wiederum dem Verhältnis von Mythos und Logos nachzugehen veranlasst. Die philosophiegeschichtlichen Aufsätze des Bandes betreffen weiter: die zweite Hypothese in *Platons* «Parmenides» (M. Puder), *Chr. Wolffs* Teleologie (H. Poser), *Kants* «soziomorphe Begründung des Gottespostulats» (H. Lenk) und sein Rechtsverständnis (W. Kersting), die *Nietzsche*-Rezeption bei Heidegger (W. Müller-Lauter) und heute (R. Maurer). – F.W. Korffs Erzählung «Kierkegaards Nachtmütze»

steht m.E. dem philosophischen «Stil» des geehrten G.-G. Grau am nächsten. Der Auslegung von Kafkas Prosastück «Der Kiesel» durch W. Ries mangelt hingegen literarische Sensibilität. – Unter den systematischen Beiträgen fällt die gediegene Prosa auf, in der G. Patzig für die Unterschiedenheit von Kunstwerk und physischem Gegenstand argumentiert – gegen ihre Losreissung sei es in Gestalt einer Ästhetik des Künstlers und seiner Intuition, sei es in Form einer radikalen Rezeptionsästhetik. – G. Vollmer beantwortet die Frage, ob es von einmaligen Ereignissen eine Wissenschaft geben kann, positiv. H. Lübke zeigt am Werturteilsstreit, wie sich die öffentliche Stellung der Wissenschaften in den letzten Jahren verändert hat. W. Becker diskutiert schliesslich Erfordernisse gelingender Rechtfertigung der liberalen Grundfreiheiten. Eine solche Überlegung drängt sich angesichts der Differenz zwischen starker (Produzenten-) und schwacher (Konsumenten-)Freiheit auf. Der liberalistisch-individualistische Legitimationsrahmen hat wohl in der Idee des Konsens eine theoretische Alternative, Becker erachtet sie jedoch für praktisch unanwendbar. Die Rechtfertigung der liberalen Grundfreiheiten vollzieht sich faktisch über Ideologie- und Sozialpolitik. Die politisch angestrebte soziale Gleichstellung muss sich, soll sie den Rahmen liberaler Demokratie nicht sprengen, an einem *vagen* Begriff sozialer Gleichheit orientieren. Helmut Holzhey