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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 48 (1989)

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: 09.12.2025

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

Buchbesprechungen/Comptes rendus

Geschichte der Philosophie / Histoire de la philosophie. R. Böhme: Die verkannte Muse. Dichtersprache und geistige Tradition des Parmenides, Bern 1986 (A.-J. Voelke). – M. Hossenfelder: Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis, München 1985 (R. Ferber). – W. Schmidt-Biggemann: Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft, Hamburg 1983 (P. Schulthess). – E. Waibl: Ökonomie und Ethik. Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit, Stuttgart 1984 (E. Erdös). – G. Gawlick/L. Kreimendahl: Hume in der deutschen Aufklärung. Umrisse einer Rezeptionsgeschichte, Stuttgart 1987 (H. Holzhey). – H. P. Delfosse, B. Krämer, E. Reinardt: Wolff-Index. Stellenindex und Konkordanz zu Christian Wolffs ‹Deutscher Logik›, Stuttgart 1987 (H. Holzhey). – Maine de Biran: Oeuvres t. II et X-1, Paris 1987 (B. Baertschi).

Philosophie im 20. Jahrhundert / Philosophie au 20e siècle. J. Schulte: Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie, München/Wien 1987 (P. Schulthess). – S. Bauschinger, S. L. Cocalis, S. Lennox (Hg.): Nietzsche heute – Die Rezeption seines Werkes nach 1968, Bern u. Stuttgart 1988 (H.-J. Braun).

Aktuelle Fragen / Questions actuelles. F. Schier: Deeper into Pictures. An Essay on Pictorial Representation, Cambridge 1986 (R. Casati et Chr. Tappolet). – B. Waldenfels: In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt 1985; ders.: Ordnung im Zwielicht, Frankfurt 1987 (H. Kleger).

Wissenschaftstheorie / Théorie de la science. P. Hoyningen-Huene/G. Hirsch (Hg.): Wozu Wissenschaftsphilosophie? Positionen und Fragen zur gegenwärtigen Wissenschaftsphilosophie, Berlin/New York 1988 (M. Carrier).

Ethik / Ethique. A. Wildermuth u. A. Jäger (Hg.): Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik, Tübingen 1981 (P. Müller).

Histoire de la philosophie/Geschichte der Philosophie

Robert Böhme: **Die verkannte Muse.** Dichtersprache und geistige Tradition des Parmenides. Francke, Bern 1986.

Cet ouvrage part de la constatation que les recherches tendant à déterminer le modèle poétique de Parménide aboutissent à des résultats inconciliables: pour les uns (par ex. Mourelatos) ce serait Homère, pour les autres (par ex. Schwabl) Hésiode.

R. Böhme se propose de résoudre ce problème de sources en recensant tous les passages parallèles entre Parménide et la poésie épique (Homère, Hésiode, la littérature orphique). Il répartit ces parallèles en trois groupes (A, B, C) selon qu'il les estime plus ou moins significatifs.

L'interprétation du matériel obtenu se fonde sur des vues que l'A. a développées dans plusieurs travaux antérieurs et qui peuvent se ramener, me semble-t-il, aux présupposés suivants:

1) L'existence d'un parallélisme peut résulter non seulement de la reprise d'un texte par un autre, mais aussi du rapport des deux textes à un archétype commun. C'est ainsi qu'un parallèle entre Parménide et Homère s'explique soit par une imitation d'Homère soit par un emprunt à une tradition antérieure, reprise également par Homère. – 2) Les poèmes homériques intègrent des apports d'époques différentes que l'A. distingue en suivant pour l'essentiel les analyses de P. Von der Mühll. A la version ancienne des «Homérides» s'ajoutent des parties récentes, dues selon R. Böhme à un rédacteur vivant à Athènes au temps des Pisistratides et appartenant à la famille des Lykomides (cf. *Peisistratos und sein homerischer Dichter*, Bern 1983). Les parallèles avec la rédaction du Lykomide (=L) devront être rangés sous une rubrique spéciale. – 3) Les textes orphiques ne dérivent ni d'Homère ni d'Hésiode, mais reposent sur une tradition prélittéraire indépendante remontant à l'époque mycénienne (l'A. renvoie à plusieurs publications antérieures, en particulier *Orpheus, der Sänger und seine Zeit*, Bern 1970). – 4) La version des Homérides ne doit rien à cette tradition. Au contraire la rédaction de L lui fait de nombreux emprunts. Il en va de même des *Hymnes homériques*, en particulier de l'*Hymne à Déméter* (attribuable également à L), et d'Hésiode.

La majeure partie des parallèles avec les poèmes homériques – dont la totalité des parallèles-A, au nombre de 27 – sont en fait des parallèles avec L. Ainsi est exclue l'hypothèse que Parménide suive la version des Homérides. Une analyse plus poussée mène à l'affirmation qu'il ne rejoint le Lykomide et Hésiode que pour des passages empruntés par ces derniers à la tradition orphique, et qu'il présente d'autre part un nombre proportionnellement beaucoup plus élevé de parallèles avec des fragments déjà reconnus comme orphiques. L'A. exclut l'hypothèse d'emprunts directs de Parménide au Lykomide ou à Hésiode pour soutenir que tous trois se rattachent directement à la tradition orphique. Ainsi la «Muse méconnue» qui préside à la poésie de Parménide est la muse orphique (l'A. dit, pour se démarquer de la tradition philologique, *orpheisch* et non *orphisch*). Dans les passages où l'Eléate ne suit pas ce modèle – ce sont les passages dépourvus de parallèles significatifs – sa langue n'est plus qu'une prose rythmée souvent maladroite.

L'expression «Muse orphique» vise non seulement un certain langage poétique, mais aussi une tradition spirituelle: par l'ensemble de représentations mythiques que son poème véhicule, Parménide se situe encore dans le monde spirituel de l'orphisme. Telle est la thèse défendue dans la première partie de l'ouvrage. A nouveau l'A. se réfère à ses propres travaux et soutient qu'Orphée – assimilé à un *Goès* ou sorcier – est «la forme grecque du chamane» (p. 15). Selon lui le voyage raconté dans le préambule du poème est donc une «forme tardive» du voyage du chamane dans l'au-delà (p. 125). Bornons-nous à relever deux éléments particulièrement significatifs à ses yeux: a) Le narrateur franchit «les portes des chemins de Nuit et de Jour» (1, 11). Plusieurs parallèles – dont un parallèle-A avec une partie récente de l'Odyssée (10, 86) – indiquent que nous avons affaire à un élément mythique d'origine orphique: cette porte marque la séparation entre notre monde et l'autre monde. – b) Les clés de la porte sont aux mains de «Justice aux multiples rigueurs» (δίκη πολύποινος). Cette déesse provient également de l'orphisme, comme le prouve un parallèle-A avec un fragment orphique où elle figure sous le même nom (158 K.).

Pour les deux autres parties du poème l'A. relève de la même manière certains éléments qui lui permettront d'établir un lien avec l'orphisme. Il esquisse une interprétation qui assimile – comme l'avait déjà fait Simplicius (28 A 20 DK) – l'Etre-Un révélé par la déesse de la Vérité à l'oeuf cosmique de la tradition orphique (cf. le parallèle-B entre le fr. 8, 44 de Parménide et la *Théogonie de Derveni*, 41, in M. L. West: *The Orphic Poems*, Oxford 1983, p. 115). Quant à l'opposition de la lumière et de la nuit, qui paraît être le principe du monde de l'Opinion, elle proviendrait d'une «dichotomie du Tout» (p. 133) opérée par la *doxa*, qui ne saisit pas l'unité des opposés enseignée par l'orphisme.

La démonstration tirée de l'étude des parallèles textuels est complétée par l'analyse d'indices convergents extérieurs au poème: représentation figurant sur une bague mycénienne, tablettes d'Olbia, ascendance de Parménide, rapport de Parménide avec Xénophane, etc.

Cette étude s'inscrit dans une entreprise plus vaste tendant à réhabiliter la littérature orphique contre ceux qui, depuis Lobeck et Kern, la réduisent à une production de plagiaires. R. Böhme sait qu'il défend des thèses condamnées par la plupart des philologues (cf. pp. 147 et 168). Nous ne dirons rien de ses travaux antérieurs sur l'orphisme et les poèmes homériques, et nous nous bornerons à quelques remarques sur sa contribution aux études parménidiennes.

Pour dresser son répertoire de parallèles R. Böhme prend comme base le texte de Diels-Kranz, avec quelques corrections proposées par L. Taràn (*Parmenides, Princeton* 1965). Sans approfondir les problèmes textuels, signalons deux points relatifs au préambule du poème. On ne peut plus affirmer que la leçon πάντ' ἇτη du v. 3 («toutes les villes») est celle du meilleur manuscrit, car A. H. Coxon a signalé qu'elle provient d'une mauvaise lecture (*Class. Quart.* 18, 1968, p. 69). Au v. 29 la leçon retenue (εὐπειθέος = la vérité qui persuade) n'est ni celle de DK ni celle de Taràn, qui ont εὐκυκλέος (bien ronde).

Ce répertoire – qui constitue près du tiers du volume – est disposé d'une manière très lisible et rendra de grands services. Toutefois les critères suivis pour retenir les passages parallèles et les répartir en trois groupes paraissent flottants. La liste fort longue des parallèles-C – qui, de l'aveu même de l'A., semblent d'abord fortuits – pourrait être étendue ou réduite à volonté.

La thèse d'un rapport entre Parménide et l'orphisme ou le chamanisme a déjà été soutenue à diverses reprises. Mais jamais on n'a aussi étroitement lié l'Eléate à la muse orphique, et la manière dont ce lien est conçu met en jeu toute une herméneutique. Certes R. Böhme se défend de donner une «interprétation d'ensemble» (p. 143). Néanmoins il assigne à toute interprétation future des limites étroites en rejetant l'idée d'une reprise d'un matériel poétique préexistant dans un contexte différent qui lui donnerait un sens nouveau. C'est ainsi que la porte «des chemins de Nuit et de Jour» revêt selon lui une fonction identique dans le contexte orphique et dans celui de Parménide: c'est la «porte de l'au-delà», et le poète «lui-même franchit cette porte, comme le chamane» (p. 116). Dans le passage parallèle de l'Odyssée, qui situe le pays des Lestrygons «près des chemins de la nuit et du jour», on ne perçoit pourtant aucune allusion à une voie donnant accès à l'au-delà, et l'on demeure sceptique devant l'argumentation tendant à montrer que Parménide ne manifeste pas à l'égard de son modèle la même liberté que le Lykomide, auteur présumé du passage. Le refus d'admettre que les éléments mythiques puissent avoir des significations variables risque même de paralyser tout effort d'interprétation. On le voit avec l'épithète πολύποινος qualifiant la Justice: loin de lui chercher une signification relative à l'ensemble du poème – ou tout au moins du préambule – l'A. la juge «immotivée à l'intérieur du contexte parménidien» (p. 117), ce qui confirmerait son origine orphique.

Cette forme d'interprétation qui exclut toute transposition des éléments mythiques empruntés à la tradition et méconnaît la polysémie qui leur permet de renvoyer à des signifiés variables selon les contextes, n'est pas en mesure de saisir la spécificité de Parménide. Laissant dans l'ombre les plans de l'ontologie, de la logique et de la physique, elle ne peut montrer comment son poème les articule avec celui du mythe. A mon sens c'est pourtant cette articulation subtile et complexe qui constitue le problème majeur posé aux interprètes actuels de Parménide[1].

André-Jean Voelke, Lausanne

1 Cf. Lambros Couloubaritsis: Mythe et philosophie chez Parménide, Bruxelles 1986.

M. Hossenfelder: **Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis.** Geschichte der Philosophie, hg. v. W. Röd, Bd. III. Verlag C. H. Beck, München 1985.

Dass sich systematische Neuorientierungen der Philosophie auch auf die Philosophiehistorie auswirken, ist bekannt. So hat die zunehmende Beschäftigung mit Fragen der praktischen Philosophie, aber auch mit dem philosophischen Skeptizismus, in den letzten Jahren zu so etwas wie einer Wiederentdeckung der hellenistischen Philosophie und insbesondere ihrer drei grossen Schulen, der Stoa, des Epikureismus und der Skepsis geführt. Auch hier sind die entscheidenden Anstösse von den angelsächsischen Ländern ausgegangen. Umso mehr ist es zu begrüssen, wenn nun von einem Spezialisten auf dem Gebiete des antiken Skeptizismus eine deutschsprachige Übersicht über alle drei grossen Philosophenschulen erschienen ist.

In der *Einleitung. Grundzüge der hellenistischen Philosophie* hebt der Verfasser das gemeinsame Grundprinzip der hellenistischen Schule hervor, nämlich die Suche nach Eudaimonie, der sich die theoretische Philosophie unterordnet. Gemeinsam ist dabei allen drei Schulen, dass die Eudaimonia nicht durch eine Veränderung der Welt, sondern durch eine Veränderung unserer Einstellung zu ihr zu erreichen ist. Gegenüber der Zerrüttungshypothese, wonach die hellenistische Philosophie deshalb entstanden sei, weil die Philosophie der klassischen Periode wirkungslos geworden sei, vertritt H. die «Ansaughypothese»: Die neue soziale Situation wie die zunehmende Apolitie und der Rückzug auf das Individuum verlangten gewissermassen eine neue Philosophie.

Im Kapitel *Stoa* geht der Autor vom Grundgedanken Zenons des «einstimmig Lebens» (*homologoumenōs zēn*) aus, den erst Kleanth zu einem «einstimmig mit der Natur Leben» umgedeutet habe, arbeitet die Affekten- und Tugendlehre sowie die Theorie der Adiaphora heraus. Gegenüber der breiteren Darstellung der *Ethik* werden *Logik* und *Physik* etwas knapper behandelt. Interessant ist im Abschnitt über die *Logik* die stoische Unterscheidung zweier Arten des Seins, die zwischen *existieren* (*einai, hyparchein*) und «subsistieren» (*hyphistanai*). Das Unkörperliche existiert nicht, aber es subsistiert. Diese Unterscheidung wird allerdings nicht weiter verfolgt. Der Abschnitt über die *Physik* bringt eine Einführung in die Aporien von Determinismus und Willensfreiheit aus stoischer Sicht. Ein Ausblick auf die spätere Stoa insbesondere des Panaetius schliesst das Kapitel ab.

Im Kapitel *Epikureismus* arbeitet H. die Doppeldeutigkeit des epikureischen Lustbegriffes heraus, wonach Lust einmal negativ als Abwesenheit von Unlust definiert wird und gleichzeitig positiven Gehalt hat, und versucht die Spannung zwischen den beiden Auffassungen etwas zu mildern. Die verschiedenen Paradoxa des epikureischen Lustbegriffes werden diskutiert und sogar Epikurs Meinung, der Weise sei selbst unter der Folter glücklich, noch ein möglicher Sinn abzugewinnen versucht. Denn der Weise habe auch dann noch nach epikureischer Lehre mehr Bedürfnisse befriedigt als unbefriedigt. Die ethische Position des Epikureismus wird sehr sympathetisch dargestellt, so dass sich vielleicht mancher Leser versucht fühlen könnte, Epikureer im philosophischen Sinne zu werden. Im Unterschied zum Stoiker hat er jedenfalls die Last mit der Lust nicht.

Am besten dargestellt findet sich die Position des Skeptizismus, auf dessen ethische Grundlage H. mit Recht aufmerksam macht. Während Stoiker und Epikureer an die Unverlierbarkeit der inneren Einstellung glauben, hielten die Skeptiker auch das nicht für möglich. Denn sie unterscheiden zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Wertungen. Freiwillige wie die des Ehrgeizes sind ausschaltbar, unfreiwillige aber nicht. Dass wir bei Hunger und Durst Unlust empfinden, beim Essen und Trinken aber Lust, diese Affekte können nicht verhindert werden. Was hier erreicht werden kann, ist nur eine «Metriopathie», d. h. ein «massvoller Affekt». Lust und Unlust müssen so als unverfügbare Wertungen betrachtet werden, die durch Reflexion nicht völlig beseitigt werden können. Dies scheint auch sachlich richtig zu sein. Das Ziel des Skeptikers ist so «Ataraxie in den auf Glauben beruhenden Dingen und Metriopathie in den aufgezwungenen» (*Pyrrhoneae hypotyposes*, I, 25). Auch diese Form der Eudaimonie ist dabei nicht ein

objektives Ziel, sondern wird nur vom Pyrrhoneer als angenehm empfunden. Die verschiedenen Tropen des Skeptikers werden abgewogen, die Urteilslosigkeit nicht als Dogma, sondern als Erfahrung dargestellt, dafür aber der verborgene ethische Dogmatismus des Skeptikers hervorgehoben. Auch der Skeptiker hält die Eudaimonie für einen (moralischen) Wert. Schliesslich wird auch der Begriff des Phänomens diskutiert und nicht zuletzt der Skeptizismus selber als subjektives Phänomen, das insofern gar nicht als Theorie behauptbar ist, dargestellt. Ein Ausblick auf die übrigen Schulen, die des Kynismus, Peripatos, der Alten und der Neuen Akademie rundet das Werk ab.

Das Buch kennzeichnet eine gewisse begriffliche Unschärfe, unterstellt häufig eigene Interpretationen als Tatsachen und zieht kaum Verbindungslinien zu modernen analytischen Handlungs- und Skeptizismustheorien. Gleichwohl wird man es als Einführung willkommen heissen. Grundsätzlich freilich kann man sich fragen, ob und wieweit das Projekt dieser Reihe, semipopuläre Bücher zu verfassen, die ja weder in einem engeren Sinne streng wissenschaftlich noch in einem breiteren popularphilosophisch sind, sinnvoll ist und die betreffenden Autoren ihre Zeit nicht besser für das eine oder das andere verwenden würden, statt beides gleichzeitig zu versuchen. Auch gute Popularphilosophie zu schreiben, ist eine Kunst, die übrigens meist nur von professionellen Philosophen gemeistert wird. Dass H. dazu Ansätze aufweist, zeigen die schönen Schlussworte, die den Rückzug aller drei Schulen aus der Welt folgendermassen kennzeichnen: «Es ist weder das beleidigte Schmollen des Enttäuschten noch die entsagende Verlegung des Glücks ins Jenseits noch das Aussteigen aus der Zivilisation in alternative Lebensformen, sondern es ist der innere Ausstieg aus der Welt in die distanzierte Gelassenheit des Unbetroffenen.» (S. 204)

Rafael Ferber (Zürich)

Wilhelm Schmidt-Biggemann: **Topica universalis.** Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft. Paradeigmata 1, F. Meiner Verlag, Hamburg 1983.

Thema des Buches von Schmidt-Biggemann ist ein gleicherweise wissenschafts- wie wissenstheoretisches: die bislang wenig erforschte Wissenschafts- und Wissenstheorie des Humanismus und des Barock, die im 15. und 16. Jahrhundert entwickelt wurde, im Zeitalter des Barock dann ihre Blüte hatte und sich über Utopismus und Eklektizismus bis hin zu den aufklärerischen Enzyklopädieentwürfen erstreckte. Das thematische Wissenschaftsmodell nennt Schmidt-Biggemann «Topica universalis». Der Titel verrät schon die wesentlichen Momente. Es handelt sich um eine Topik: dies zeigt zunächst den Vorrang der artistischen Wortwissenschaften, des Trivium, an. Diese Topik ist allerdings nicht wie bei Aristoteles eine Theorie der wahrscheinlichen Schlüsse, sondern wird ciceronianisch zu einer Theorie der Prämissen, genauer: zu einer Theorie der sedes argumentorum (loci), der Obersätze und -begriffe verkürzt. Die Topik ist der Teil der Dialektik, der bei Cicero der Invention von Wissen dient[2]. Diese *Invention,* das Finden von Wahrheiten zu einem wissenschaftlichen Gegenstand (Thema), ist der Prozess, in dem der fragliche Gegenstand möglichst vollständig mit Prädikaten versehen (= beschrieben) wird. Solches Finden von Prädikationen vollzieht sich am Leitfaden von loci communes, von wissenschaftlichen Leitbegriffen. Als Inventionsfeld figurierte die gesamte Historia: Die Natur einerseits und die Taten und Sentenzen berühmter Männer andererseits (22). Invention und Induktion sind in dieser Form der Topica universalis nahe verwandt[3]. Die Historia wurde zur universalen Erfahrung (30) und die Topik im frühen Gewand der *Polyhistorie* zur Wissenschaft als Erfahrung der gesamten Historie: Topica *universalis*. Als ersten Versuch einer solchen Polyhistorie um die Mitte des 16. Jh. verzeichnet Schmidt-Biggemann das Werk des Schweizers Christoph Mylaeus. Die (neben Medizin, Theologie und Jurisprudenz) vierte Fakultät (Artistenfakultät) bekam so ein

2 Cicero: Topica II, 6: «Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partes; unam inveniendi et alteram iudicandi».

3 Vgl. 14 und 49.

homogenes Feld, das mit denselben loci zu untersuchen war. Diesen Homogenisierungsprozess der Wissenschaften leitete der erste deutsche Humanist, Rudolph Agricola, ein. Damit wurde auch der durchaus unaristotelische Gedanke der *Einheit* der Wissenschaften (artes et scientiae), bzw. des Wissens, möglich[4]. Mit Petrus Ramus dann entwickelte sich die Topica universalis von der Polyhistorie zum einheitlichen System.

Wie das so gewonnene Wissen (res inventae), das Ramus öfters mit einem Topf vergleicht, in dem Einzelurteile schwimmen (46), zu *ordnen* ist, das war Thema des Zentralbereichs[5] der Ramistischen Dialektik, von Kant «Secunda Petri»[6] genannt: *Iudicium*. Das iudicium hat die Ordnung der res inventae zur Aufgabe, und damit auch die Disposition der Argumente: «Secunda pars logicae de disponendis argumentis ad bene iudicandum» (71). Diese Logik des Iudicium ist nicht auf Schluss (Syllogismus) und Urteil ausgerichtet, sondern auf die Disposition der Argumente, die Ramus dann *Methode* nennt. Er gilt so sehr als Inaugurator der Methode, dass die traditionelle Philosophie daneben amethodisch erscheint: Leibniz spricht in bezug auf Ramus' Methode von der «amethodia scholasticorum»[7]. Ramus entwickelte einen universellen Begriff von Methode, wonach sie auf alle Wissenschaften anwendbar sei. Methode wird als Einsicht in die Axiome verstanden, von denen her das Material als zusammenhängend beurteilt wird: «Methodus est dianoia variorum axiomatum homogeneorum pro naturae suae claritate praepositorum, unde omnium inter se convenientia judicatur memoriaque comprehenditur»[8]. Für diese vorausgesetzten Sätze einer Wissenschaft gelten drei Dispositions- oder Methodenregeln, die als Bedingungen der Wissenschaftlichkeit auftreten (100): Sie müssen *allgemeingültig* sein, d. h. das Prädikat soll von allen Instanzen des Subjekts gelten («lex veritatis» oder «lex necessitatis universalis»), *homogen*, d. h. per se Prädikationen, etwa wenn forma von formatum, genus von species oder proprium vom entsprechenden Subjekt prädiziert wird («lex necessitatis cognationis») und *katholou proton*, wenn nämlich das Subjekt auch umgekehrt wahr und per se vom gesamten Prädikat ausgesagt werden kann («lex necessitatis proprietatis»)[9]. Die Methode als solche axiomatische dispositio rerum ist also vom Deduktionsmodell her konzipiert: Die Deduk-

4 Schmidt-Biggemann hätte hier m. E. die Diskussion einbringen sollen, die die Nominalisten um das Thema «Einheit der Wissenschaften» führten. Für die Nominalisten gibt es nämlich keine eine Wissenschaft, sondern so viele Wissenschaften wie wissenschaftliche Propositionen. Vgl. die Diskussion dieser Thematik bei Suarez, Disputationes Metaphysicae, Bd. II, Paris 1866, S. 711 f.

5 «Pars artis maxima, nobilissimaque» (Ramus, Dialecticae Institutiones 1543, Reprint 1964, Bl. 57 r).

6 Kritik der reinen Vernunft, B 173.

7 Leibniz: Philosophische Schriften. hg. C. J. Gerhardt, Bd. VII, ND Hildesheim/New York 1978, S. 67.

8 Petrus Ramus: Dialecticae libri duo, Paris: Wechel 1572, S. 87.

9 Hier hätte Schmidt-Biggemann gut daran getan, den Zusammenhang mit den aristotelischen Ausdrücken näher darzulegen, anstatt diese drei Forderungen einfach etikettenhaft mit «allgemein», «homogen», «deduktiv» wiederzugeben (S. 146); seine Umschreibung der letzten Regel «dass sie eine lückenlose Deduktion verlange», ist mir nicht einsichtig. Darüberhinaus wäre eine Übersetzung der Definition der Methode hilfreich gewesen, damit klar geworden wäre, was für Axiome (axiomata artis oder axiomata dispositionis) Ramus anspricht. Die Differenz von axiomata artis und Dispostionsregeln wäre anhand der späteren Rezeption deutlich zu machen gewesen (vgl. dazu 48, 88, 146, 208). Eine Übersetzung hätte auch angezeigt, was mit «suae naturae claritate» gemeint ist. S. 72 interpretiert Schmidt-Biggemann dann, allerdings ohne zu begründen, «suae naturae» als Substanz im Sinne von Erkenntnisgegenstand, nicht etwa als natura mentis.

tion allerdings ist keine satzlogische, sondern beruht auf Subsumption in bezug auf Definitionen und Divisionen (45).

Ramus führt also vom Begriff der Wissenschaft als Materialsammlung weg und zum Begriff einer methodischen ars oder scientia hin (49). Seine Forderung nach *einer* Methode machte die Topica universalis zu einer methodenmonistischen Universalwissenschaft, die ein einheitliches Feld von Wissenschaftlichkeit (221), ein dialektisches Wissenschaftskontinuum (54) konstituiert. Universalwissenschaft ist damit nicht nur von der Historia universalis, also vom Gegenstand her, definiert, sondern vor allem methodisch universal – dadurch, dass hier die Bedingungen aller Wissenschaftlichkeit festgesetzt werden. Für das 17. Jh. – etwa für Descartes und Leibniz – ist an diesem Konzept wichtig, dass die Methode nicht vom Wissenschaftsgegenstand abhängt. Damit kommt hier die Topica universalis zur reiferen Ausgestaltung: Ramus verbindet Topik (Invention) und Methode (dispositio, iudicium) zum *System des Wissens*. Schmidt-Biggemann nennt diesen Begriff des Systems «die intellektuelle Haupterrungenschaft der Zeit» (2). System als das Ergebnis der Methode ist Zusammenstellung, Ortsbestimmung (collatio)[10] und hat hier aber noch ganz methodisch-pädagogisch-didaktischen Charakter; es ist von Definition, Disposition und Anordnung von Argumenten her begriffen (81), es ist nicht Sachordnung, wie später bei Cudworth etwa als «true system of the universe»[11]. Ramus' Systembegriff ist artistisch und an der Organisation des Wissens orientiert – die Sache selbst ist im Ramismus gleichgültig (72, 214).

Diesen artistischen Methodenmonismus von Ramus korrigierte der Aristoteliker *Zabarella* so, dass er die kontemplativen Wissenschaften (z. B. Metaphysik und Physik), die im Ramismus wesentlich ausgeklammert waren, den aristotelischen Methodenpluralismus und dadurch den Ordo rerum wieder zur Geltung brachte[12]. Damit gab Zabarella die sachliche und methodische Einheit der Wissenschaften wieder preis und fundierte – gemäss der aristotelischen Bestimmung der Wissenschaft als Habitus – seine Einteilung der Wissenschaften – wie im Thomismus – in der Vermögenspsychologie[13]. Die artistische Vorherrschaft in der Topica universalis wurde dadurch gebrochen: Artes und scientiae wurden getrennt – auch methodisch: Die Methode der artes ist die analytische, diejenige der scientiae die compositorische (80). Zudem wurde der Begriff der historia, der in der artistischen Topica universalis den homogenen Wissenschaftsbereich festigte, bei Zabarella funktionslos (94).

Ramus und Zabarella, das waren die beiden Pfeiler, auf denen die sogenannten semiramistischen, *barocken Systematiker* des 17. Jh., zunächst Clemens Timpler und Bartholomäus Keckermann, ihre Systeme aufrichteten. Sie erkoren den Systembegriff zur Leitvorstellung der artes und scientiae (auch Metaphysik wird System) und verschafften der Historie wieder Geltung, insofern diese etwas bei Keckermann zu den Grundlagen der Wissenschaft, zu den «praecognita» zählte. Latentes Problem in solchen Systemversuchen war seit Ramus die Fundierung der Systemordnung. Denn der Ramismus drängte zum topischen Universallexikon (59), das lediglich alphabe-

10 Vgl. XIII und 44.

11 Ralph Cudworth: The true intellectual System of the Universe, London 1678; vgl. Schmidt-Biggemann, S. 146.

12 Schmidt-Biggemann geht leider auf den sogenannten Methodenpluralismus des Aristoteles und des Aristotelismus nicht ein: Jede Wissenschaft hat ihre eigene Methode (z. B. De anima 402 a 10–22; 431 b 24 f.).

13 Diesen Bezug auf den Thomismus macht Schmidt-Biggemann nicht geltend, ebenso wie er auch die Bestimmung der Methode als «modus procedendi» allzusehr von Descartes' «beweglicher Methodenvorstellung» (294) her deutet, und nicht auf den aristotelisch-thomistischen Hintergrund bezieht. Thomas spricht etwa von «communis modus procedendi» (In Metaphysicam Aristotelis Commentaria, ed. P. Fr. M.–R. Cathala, Taurini 1915, S. 114, Nr. 335).

tisch geordnet war. Insofern nämlich die Ordnung der invenierten Wahrheiten als lediglich durch Definition und Division bestimmt galt, die Definitionen aber durch den fehlenden Sachbezug im Ramismus und auch in nominalistischen Kreisen wesentlich zu einer Nominaldefinition verkamen, stellte sich bald die Frage, ob die wissenschaftlichen Wahrheiten nicht einfach alphabetisch zu ordnen seien: wie ein Lexikon. Diese Tendenz nahm *Johann Heinrich Alsted* auf, versuchte ihr aber Gegensteuer zu geben, indem er der semiramistischen Topik durch Einbezug der lullistischen Kombinatorik einen Grund legen wollte. Der Lullismus kam den barocken Systematikern insofern entgegen, als in ihm der Universalanspruch des Wissens enthalten war und die Kombinatorik die Inventionsaufgabe der Topica universalis lösen half. Lulls Kombinatorik ging für Alsted von generellen Termen aus, die in jeder Wissenschaft vorkommen. Als Grundlage des Systems figurierten diese lullistischen Grundbegriffe, denen Alsted die aristotelischen Kategorien hinzufügte. Die lullistische Kombinatorik (Kombinationen der durch Buchstaben abgekürzten Grundbegriffe) avancierte zur «ars inventiva disserendi de omni scibili» und genügte damit den universaltopischen System- und Inventionsansprüchen (107). So entstand ein wohlfundiertes Lexikon, und Philosophie wurde zur *Enzyklopädie*, die aus Lexikon (Alsted), Praecognita (Keckermann), Systema und Gymnasion (Ramus) bestand (112, 132). Der Lullismus in Alstedschem Gewande als eine theologisch untermauerte Einheitswissenschaft heisst dann beim Alsted-Schüler Johann Amos Comenius *Pansophie*. In den lullistischen Semiramismus gehören auch die Versuche – etwa von *Athanasius Kircher* –, mittels des lullistischen Alphabets eine Universalsprache zu entwickeln[14].

Mit dieser Schilderung der ramistischen und barocken Wissenssysteme kann man meines Erachtens zwei Vorurteile korrigieren. Es zeigt sich zum einen, wie stark, einmal losgelöst von der Cartesischen Auszeichnung des Ego cogito, der sog. tournant épistémologique auch in der Renaissance- und Schulphilosophie wurzelt. Das Wissen wird vom artistischen Modell her zum Artefakt (vom Kantischen Begriff der Verstandeshandlung her besser zur «artefactio»), der seinen Bezug zur Natur zu verlieren droht. Die Spannung zwischen künstlichem (artistischem) Systementwurf und (szientifisch-kontemplativer) Sachordnung und die Redimensionierung der theologisch, mystisch oder kabbalistisch fundierten lullistischen Kombinatorik auf eine blosse Kombinationstechnik führen zu den m. E. typischen erkenntnismetaphysischen Fragen der Aufklärung: etwa zu der Frage nach der Vollständigkeit der Grundbegriffe (Leibniz) oder Urteilstafel (Kant) oder zur Frage nach dem Leitfaden zur Ableitung aller Grundbegriffe (Leibniz[15] und Kant). Es zeigt sich hier auch sehr schön der Ursprung des *wissenstheoretischen* Konzepts eines systematischen Wissens, das im deutschen Idealismus wohl seine ansehnlichste Blüte trieb. Schmidt-Biggemanns Buch hebt damit fast vergessene Traditionen ans Licht, die zeigen, dass typisch neuzeitliche Topoi – etwa: Einheit des Wissens, Methode, System, systematisches Wissen, konstruiertes Wissen – nicht allein aus dem Cartesianismus, sondern als Leitvorstellungen durchaus aus schulphilosophischen und enzyklopädischen Versuchen herauswuchsen. Auch das andere, verbreitete Vorurteil, dass die neue Naturwissenschaft des 17. Jh. – ähnlich wie Descartes' Philosophie – als Innovation vom Himmel fällt, lässt sich von diesem Hintergrund her korrigieren. Mit der Orientierung am Modell der Topica universalis kann man die Janusköpfigkeit Francis Bacons aufzeigen: «Bacons Philosophie trägt die Grenze von Naturwissenschaft und Polyhistorie als Widerspruch in sich» (225). Bacon, der immer schon als Ahnherr der Nuova

14 Das «alphabetum cogitationum humanarum» ist also keineswegs, wie oft gemeint, eine genuin Leibnizsche Vision.

15 Dass sich Leibniz dieser Frage auch gestellt hat, belegt sehr schön Schepers in seinem Aufsatz: Leibniz' Arbeiten zur Reformation der Kategorien, in: Zeitschrift für philosophische Forschung XX (1966) S. 558 f. Bei Leibniz stellte sich diese Frage auch im Zusammenhang mit der Suche nach der die Enzyklopädie grundlegenden Disziplin.

scienza verstanden wurde, konzipierte nämlich durchaus die Wissenschaften – auch die historia universalis – von der Struktur der ramistischen Topica universalis her. Die gesuchte Einheit des Wissens wird zwar nicht durch willkürliche Dispositionen, vorläufige Systematisierungen, die Bacon «antecipationes mentis»[16] nennt, sichergestellt, sondern durch das gesamte topische Innovationsfeld der Historia universalis. «Die Natur garantierte zugleich die Einheit und den unbegrenzten Vorrat der Wissenschaften» (216).

Dass Schmidt-Biggemann angesichts dieser Entdeckung manchmal die Bedeutung der Topica-universalis-Tradition überschätzt, ist nur verständlich: Leibniz etwa erscheint in dieser Optik allzu stark als enzyklopädischer Semiramist. Ausgeblendet wird dabei aber, dass der Motor der Philosophie von Leibniz durchaus eine Reflexion auf die ratio ist – dass der Logikkalkül und die ars characteristica eben mehr sind als eine bloss lullistische Kombinatorik. Ausgeklammert wird ebenso, dass die Grundbegriffe nicht bloss in den mystischen oder aristotelischen Traditionen fundiert sind, sondern unter Reflexion auf cognitio und ratio genuinem metaphysischen Denken entspringen; ebenso vernachlässigt Schmidt-Biggemann den wissenschaftstheoretisch-methodischen Aspekt des mos geometricus mit dessen Konzeption von einfachen Grundbegriffen (etwa Pascals «mots primitifs»). Diese Verschiebung der Leibnizschen Philosophie auf eine semiramistisch-lullistische Konzeption zeigt sich z. B. darin, dass nach Schmidt-Biggemann Leibniz den Grundsatz der ratio, den Satz der Identität, durchaus in der Theologie «absichern», «legitimieren» muss, obwohl das Zitat, das dies belegen soll, eine solche Formulierung keineswegs nahelegt (198). Schmidt-Biggemann versucht dann auch, als Ursprungspunkt der Schwierigkeiten, die mit dem begriffsanalytischen Ansatz der primitiven Begriffe verbunden sind, diese theologische Absicherung auszuzeichnen. Dabei handelt es sich aber um Schwierigkeiten, die man mit guten Gründen als ontologische und erkenntnismetaphysische beschreiben kann. Dieselbe Verschiebung zeigt sich in der suggestiven Frage: «Lag in der Behauptung, die zureichende Nominaldefinition a priori sei die Realdefinition und damit die Identität einer Sache[17], nicht auch ein Rest der mystischen Vorstellung, man könne Schöpfung nachvollziehen, zumindest mit adamischer Namengebung?» (199). In dieselbe Richtung deutet auch die Interpretation der reflexiven Selbstevidenz der Idee zunächst als psychologisches Kriterium, dann als «Schwundstufe der Offenbarung, die Lull beschrieben hatte» (194)[18].

Schmidt-Biggemanns Buch, das ein kaum erkanntes und benanntes wissenschaftstheoretisches Modell thematisiert, gibt eine erfrischend andere Einsicht in die Genese von für neuzeitliches Philosophieren zentralen Topoi wie etwa «System», «Einteilung der Wissenschaften», «Invention», «Methode», «Einheit des Wissens». Über diese ideengeschichtlichen Aspekte hinaus erschliesst es verborgene oder zumindest vernachlässigte philosophische Ansätze, die allzuoft als barockes Gestrüpp disqualifiziert wurden, und zeigt die Filiationen zwischen heterogenen Strömungen im Spannungsbogen von Rhetorik und Logikkalkül, Rationalismus und

16 F. Bacon: De Augmentis. . ., in: Works, ed. Spedding/Ellis/Heath, London 1857–74, vol. I, S. 460, zit. Schmidt-Biggemann, S. 222.

17 Schmidt-Biggemann verwechselt hier Einheit und Identität (198).

18 Schmidt-Biggemann verfährt im Leibniz-Kapitel überhaupt allzu abbreviativ, etwa wenn er formuliert: «Denn es bestand jetzt aufgrund des Satzes der Identität eine gemeinsame logische Grundlage von Syllogistik und Mathematik, die, konnte sie prozedural ausgebaut werden, die Voraussetzungen für ein rationales Kalkül bot und einen [sic] Algorithmus ermöglichte» (200 f.). Wie kann man eine solche Grundlage (mit welchem Prozess?) ausbauen? Wovon ist diese Beschreibung eine Metapher? Ebenso abbreviativ ist folgendes Argument: «Die syllogistische Urteilstheorie [was ist das?] wurde analytisch, mithin umfangslogisch gefasst» (199). Was für ein Begriff von «analytisch» liegt hier zugrunde, damit das «mithin» Sinn macht?

Eklektizismus oder Vernunftskeptizismus[19], neuer Naturwissenschaft und Lullismus, alphabetischer Enzyklopädie und rationalistischer oder idealistischer Wissenskonstruktion.

Peter Schulthess (Zürich)

Eine Allianz zwischen Othmar Spann und Otto Bauer?

Elmar Waibl: **Ökonomie und Ethik.** Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit. problemata 104, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1984.

Der Titel der vorliegenden Buchbesprechung ist eine Zumutung für das Publikum. Denn es werden zwei Protagonisten der politischen Szene der ersten österreichischen Republik (1918–34) bzw. des «Ständestaats» (1934–38) heraufgerufen, die im Text nicht genannt werden. Dennoch scheint dem Berichterstatter das Werk des Dozenten der Universität Innsbruck von der in der Zusammenstellung der beiden Namen liegenden Spannung gekennzeichnet zu sein.

Waibl (W.) gibt präzis seine Intention an: «Die *grossen geistigen Antworten* vorzuführen, die die Philosophie auf die *wirtschaftsethische Grundfrage,* an welchen Zielen und Normen sowohl das individuelle als auch das gesellschaftlich-wirtschaftliche Handeln auszurichten sei, gegeben hat... Die Betrachtung ... setzt mit der mittelalterlichen Wirtschaftsethik an, verfolgt die Ausbildung und Entfaltung der affirmativen Theorien der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, wendet sich anschliessend der kritischen Infragestellung dieses Legitimationsdenkens zu, um sich an ihrem Ende wiederum mit ihrem Ausgangspunkt zu treffen. Der Gang der Erörterung, den die Arbeit durchmisst, ist somit kein linearer, sondern ein kreisförmiger, insofern es mir um den Nachweis zu tun ist, dass die Marxsche Kapitalismuskritik in eigentümlicher und bemerkenswerter Weise auf vorkapitalistische Wertvorstellungen zurückgreift und wesentlich Gemeinsamkeiten mit der thomistischen Wirtschaftsethik aufweist.» «Diese These» schlägt der Autor «als einen neuen Interpretationsgesichtspunkt des Marxschen Denkens» vor (S. 16f.). Ein solcher Anspruch wäre freilich an der zum Thema ‹Thomas von Aquin und Karl Marx› bestehenden Literatur zu messen, von welcher jedenfalls Marcel Reding: Thomas von Aquin und Karl Marx, Graz 1953 und Ferdinand Troxler: Die Lehre vom Eigentum bei Thomas von Aquin und Karl Marx. Eine Konfrontation, Freiburg/Schweiz 1973 (zugleich Diss. rer. pol. Univ. Bern, 1973) erwähnenswert scheinen.

W. lehnt es ab, die «ethische Dimension» durch ein «ideologiekritisches Reduktionsverfahren in ausserethische Bestimmungsgründe aufzulösen», denn «in der philosophischen Kontroverse um die ethische Rechtmässigkeit des Kapitalismus (geht) es um durchaus irreduzible Werthaltungen, die sich nicht so ohne weiteres auf wirtschaftliche Interessen zurückführen lassen» (S. 18f.). Entsprechend wird «die Thematik an Hand philosophischer Äusserungen» entfaltet und nicht durch die «realen Lebenszusammenhänge» (S. 21f.). Diese Entfaltung beschränkt sich auf eine Anzahl Philosophen, die der Verfasser als repräsentativ ansieht.

Für die Wirtschaftsethik des Mittelalters ist es *Thomas von Aquino,* für die Legitimation der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft stehen *John Locke* und *Adam Smith;* die Kritik des Kapitalismus setzt ein mit *Jean-Jacques Rousseau,* wird fortgeführt durch *Friedrich Schiller* und gipfelt in *Karl Marx.* Autoren, die «nicht von zentraler, aber doch von nennenswerter Bedeutung sind, wie ... Hobbes, Kant, Hegel oder Mandeville wurden ... an geeigneter Stelle in die Erörterung eingeflochten» (S. 24). Zu ergänzen ist diese Aufstellung durch die Vertreter der deutschen, politischen Romantik, die sich einer liebevollen Behandlung erfreuen.

Die Besprechung folgt im allgemeinen dem Gang des Textes. *Thomas von Aquino* spricht, gegründet auf Aristoteles und die Bibel, im «Unterhaltsprinzip» den «Geist der vorkapitalistischen Ökonomie» aus: «Alles Wirtschaften dient der Bedürfnisbefriedigung» (S. 43). Der Autor

19 Im Eklektizismus hat das ramistische iudicium statt der Disposition die Selektion zur Aufgabe.

betont die «Statik der geistigen Vorstellungswelt», die im «statischen Gefüge der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung ihre Entsprechung hat». Ob es freilich «keinen offenen Wettbewerb um soziale Positionen und keine vertikale Mobilität» gab (S. 35f.), mag bezweifelt werden. Nicht nur, dass die Städte Orte sozialer Mobilität darstellten, auch der Stand der Ministerialen war in Bewegung, ganz zu schweigen von einzelnen unternehmenden Adeligen, die mit unterschiedlicher Begründung – vom Raubritter bis zum Kreuzfahrer – ihre individuelle Lage zu verbessern suchten. Sicher hat die «Armut für das mittelalterliche Denken einen religiösen Sinngehalt», doch zu behaupten, dass «die Armut als innerweltliches Problem in den Hintergrund tritt», ja dass «das Mittelalter keine ‹soziale Frage› kennt» (S. 48), scheint bedenklich. Die soziale Frage des Mittelalters ist an den Bewegungen der Ketzer abzulesen, wofür die Arbeiten von E. Troeltsch, H. Grundmann, T. Manteuffel u. a. reiches Material liefern. Nicht umsonst wurde tisserand (Weber) zum Synonym für Ketzer. Die harmonistische Lehre des Thomas erhebt sich über den blutigen Verfolgungen des 13. Jahrhunderts von den Albigensern bis zu den Fraticelli des Franziskus. Zentral für die auf die Ökonomie bezogene Ethik des Thomas ist das kanonische Zinsverbot (mutuum date, nihil inde sperantes, Lukas 6,35). Die katholische Kirche hat sich erst im 19. Jahrhundert von diesem Disziplinierungsmittel gegen die Bourgeoisie getrennt. Mit Recht schreibt W., dass der mittelalterliche Kredit ein Konsumtivkredit ist. Allerdings nicht bloss für verarmte Bauern und Handwerker, sondern auch für verschwenderische Grosse. Dennoch kann die statische Wirtschaft des Mittelalters den Zins, der für sie Wucher ist, zwar proskribieren, aber nicht aus der Welt schaffen, da der Mangel und mit ihm der Geldbedarf infolge Misswachs, Seuchen und Krieg immer wieder auftritt. Nur rationelle Grossbetriebe, wie die Klöster, besassen Speichermöglichkeiten, wie heute noch etwa in Cluny zu sehen. Von da her ist Lockes Überwindung des Verderbs durch die Geldwirtschaft – davon später – zu verstehen. Die Kirche verbietet den Zins, und ein Odium fällt auf den Juden, der Zins nimmt, aber gerade im 13. Jahrhundert beginnt die christliche Bank der Lombarden (Lombardzins, Lombard Street in der City of London) mit päpstlichem Segen ihre Tätigkeit, weil sie nicht entbehrt werden kann. Da der Verfasser im Grunde alle Kritik am Kapitalismus an Thomas von Aquino misst, ist die Frage, wie weit denn dessen Ethik der mittelalterlichen Wirklichkeit entsprach, durchaus notwendig. Zwar lehnt W. – wie erwähnt – die Reduktion von Ethik auf Wirtschaftsinteressen ab (S. 20), sieht aber andererseits die Gleichsetzung von Zins und Wucher in der mittelalterlichen Literatur «durch die Tatsache erklärt, dass das Wirtschaftsmodell der einfachen Reproduktion den Produktivkredit so gut wie überhaupt nicht kennt» (S. 59). Man muss die Frage stellen, ob die Ethik des Zinsverbots autonom ist, oder von biblischen Geboten oder von der Struktur der wirtschaftlichen Verhältnisse des Mittelalters gefordert wird. Für W. ist Thomas paradigmatisch, wie es der katholischen Doktrin seit Leo XIII. entspricht, doch wäre die Wirtschaftsethik der Spätscholastik von Interesse, die keineswegs wirtschaftsfeindlich oder auch nur wirtschaftsfremd war (vgl. Edgar Salin: Politische Ökonomie, Tübingen/Zürich 1967, S. 35).

Die Lehre des Thomas verklärt eine Harmonie, die sich der widersprüchlichen Wirklichkeit erwehren muss. Sie richtet sich gegen den Frühkapitalismus in den Städten, wo das Handels- und Geldkapital nach dem 4. Kreuzzug einen mächtigen Aufschwung nimmt; sie richtet sich aber auch gegen die Bewegungen der Armen, die unter der Fahne des Chiliasmus und der «Ketzerei» die urchristliche Botschaft der Brüderlichkeit zu erneuern suchen. Thomas steht auf dem Boden des Privateigentums, wenn auch mit einem limitativen Eigentumsbegriff (S. 41). Er wendet sich gegen den Zins für Darlehen, nicht gegen den Mietzins: «Man muss daher sagen, dass die Nutzung des Hauses selbst erlaubterweise verkauft wird» (zit. nach Troxler, op. cit., S. 43). Thomas gestattet nicht nur die Differenzierung der Bedürftigkeit nach ständischer Zugehörigkeit (secundum conditionem) (S. 45), sondern er *fordert* sie, denn «zu grosse Freigebigkeit in der Gewährung von Almosen darf die vom Stande vorgeschriebene Lebenshaltung nicht gefährden» (nach Troxler, op. cit., S. 53). D. h. die Stabilität der ständischen Gesellschaft geht dem

Liebesgebot voran. Ob Thomas hier die Überlieferung der Propheten und des Evangeliums wahrt, bleibt unerörtert.

John Locke. Dieser Teil des Werks ist unstreitig sein Glanzstück. In scharfsinniger Analyse wird der «Legitimationsgrund der Ordnung im Individualinteresse selbst gefunden» (S. 88). Zentral für dieses Interesse ist für Locke der «friedliche und sichere Genuss des Eigentums», wobei er sehr charakteristisch Leben, Freiheit und Vermögen unter Eigentum subsumiert (S. 99). Als Ideologe der Glorious Revolution von 1689 hat er die Aufgabe, den «Gültigkeitsanspruch des feudalabsolutistischen Ordnungsbegriffs zu destruieren und das Modell bürgerlicher Sozialität zu legitimieren» (S. 98). Eine zweite Front errichtet Locke gegen den vierten Stand, «den sich das Bürgertum zum Verbündeten seiner Emanzipationsbestrebungen gemacht hat, ohne ihn dann voll an den Errungenschaften der geglückten Emanzipation teilhaben zu lassen. Das kruziale Dilemma allen bürgerlichen Rechtfertigungsdenkens: die feudale Ständegesellschaft nur unter Zuhilfenahme empathischer naturrechtlicher Losungen von Freiheit und Gleichheit negieren zu können, die kapitalistische Klassengesellschaft aber nur mit diesen Losungen widersprechenden Argumentationsverfahren rechtfertigen zu können, tritt bei Locke exemplarisch zu Tage» (S. 68). Wenn Locke Eigentum auf Arbeit zurückführt (Second Treatise, § 29), so ist er antifeudal. Wenn er die Überschreitung der Grenzen eines rechtmässigen Besitzes darin sieht, dass etwas ungenutzt verdirbt (ibid., § 46), so prangert er die feudale Verschwendung an. Wenn er im Geld die Möglichkeit sieht, wie «ein Mensch auf redliche Weise mehr Land besitzen darf, als er selbst nutzen kann» (ibid., § 50), so rechtfertigt er die bürgerliche Gesellschaft. Wenn er indes schreibt: «Das Gras, das mein Pferd gefressen, der Torf, den mein Knecht gestochen, . . . werden ohne die Anweisung und Zustimmung von irgend jemandem mein *Eigentum*» (ibid., § 28), so ist die Arbeit des Knechts nicht für diesen, sondern für seinen Herrn eigentumsbildend. Ja der Knecht scheint hier eher dem Pferd als dem Herrn verwandt. Sein «Recht auf Selbstverfügung (vgl. ibid., § 123) erstreckt sich nicht weiter als auf das Recht auf vertragliche Veräusserung der Arbeitskraft» (S. 117). Wichtig auch die Bemerkung des Autors, dass Locke «die Negation des überkommenen feudalen Wertkosmos auf ethischer Begründungsebene vorträgt, die kapitalistische Klassengesellschaft aber ökonomisch zu rechtfertigen sucht» (S. 68 f.). Damit wird die Ökonomie autonom. Das «Funktionieren» der Wirtschaft ist ihre ethische Begründung, als Kronzeuge soll gerade der Lohnarbeiter dienen, dem es unter kapitalistischen Verhältnissen besser als einem Indianerhäuptling in vorkapitalistischen gehen soll (S. 121 ff. und ‹Second Treatise›, § 41).

Haben wir bei Locke den Übergang von naturrechtlich postulierter Autonomie des Individuums zur ökonomisch-empirisch begründeten Stellung des Lohnarbeiters, so übernimmt bei *Adam Smith* die «unsichtbare Hand» (des Marktes) die Rolle der Ethik. Das Problem der rationalistischen Philosophie, wie die besonderen Interessen der Individuen mit dem summum bonum aller vereinbar seien, wird über den Markt, also auf statistischem Wege hinter dem Rücken der Beteiligten, geregelt. Damit wird ‹laissez aller, laissez faire› zu einer eudaimonistischen Instanz, die das Wohlbefinden der Menschen sicherstellen soll. Intervention des Staates ist nur dort zulässig, wo er Aufgaben übernimmt, die mangels Rentabilität den Privaten nicht interessieren (S. 115). Die ökonomische Ungleichheit der Menschen wird ohne weiteres in Kauf genommen. «The affluence of the few presupposes the indigence of the many», schreibt Adam Smith. Aber er ist nicht fühllos für die Leiden der arbeitenden Klasse. Im Early Draft des ‹Wealth of Nations› schreibt er vom Tagelöhner, «der das gesamte Gebäude der Gesellschaft auf seinen Schultern trägt . . . erdrückt von dem Gewicht und den Blicken der andern entzogen in den tiefsten Fundamenten des Gebäudes» (deutsch zitiert nach Lucio Colletti: Marxismus und Dialektik, Frankfurt a. M./ Berlin/Wien 1977, S. 101).

Mit *Jean-Jacques Rousseau* beginnt die Reihe der Kritiker des Kapitalismus. Ist Adam Smith überzeugt von der Selbststeuerung der bürgerlichen (= kapitalistischen) Gesellschaft, von der Beförderung des allgemeinen Wohls durch das Privatinteresse, so vertritt Rousseau den gegentei-

ligen Standpunkt: «Loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses . . .» (1. Fassung des ‹Contrat Social›). Im Einklang mit Iring Fetscher (Rousseaus politische Philosophie, Frankfurt a. M. 1975) gehört für W. «Rousseaus Sympathie . . . der autarken, auf naturalwirtschaftlicher Basis vermittelten Lebensweise kleiner Warenproduzenten» (S. 188). Diese «kleinbürgerliche» Interessenbasis veranlasst Rousseau, sich gegen Arbeitsteilung wie gegen jede Entwicklung der Produktivkräfte auszusprechen. Der Staat habe zur Aufgabe, «Egalisierungspolitik zu betreiben» (S. 187). Hier wäre auf die konträre Haltung Rousseaus nicht bloss gegenüber den Freihändlern wie Adam Smith oder Vincent de Gournay zu verweisen, die keine Einmischung des Staates wollen, sondern auch gegenüber den Merkantilisten, die wie er selbst die Intervention des Staates befürworten. Denn für diese (z. B. Sir James Steuart) soll der Staat die Wirtschaft ankurbeln, bei ihm soll er sie überwachen und bremsen. Was dem Berichterstatter aber im Kapitel Rousseau zu fehlen scheint, ist der Hinweis auf seinen ethischen Imperativ in der Ökonomie, wie er ihn in seinem Enzyklopädieartikel über die politische Ökonomie (1755) entwickelt: Ist die erste Regel der Volkswirtschaft, dass die Verwaltung Gesetzen gemäss sei, deren Quelle der Gemeinwille (volonté générale) ist, so fordert die zweite Regel, dass alle Partikularwillen auf den Gemeinwillen abzustimmen sind. Eben das ist Tugend für Rousseau, und sein ethischer Imperativ ist ein politischer: Faites regner la vertu.

W. stellt *Friedrich Schiller* als Kritiker des Kapitalismus vor, während Kant, den er hauptsächlich am Eingang des Rousseau-Kapitels behandelt, sich affirmativ verhält. Es scheint jedoch geboten, Kant und Schiller zusammen zu betrachten, wie denn Schiller ausdrücklich von «Kantischen Grundsätzen» ausgeht (Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1. Brief). Kant entwickelt seine Auffassungen zur bürgerlichen Gesellschaft im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie: «Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der *Antagonism* derselben in der Gesellschaft, . . . die ungesellige Geselligkeit der Menschen . . .» (AA 8, 20). Wir sind mit dem Verfasser einig, dass sich Kant zur bürgerlichen Gesellschaft affirmativ verhält. Dennoch ist der «Antagonism» bei ihm keine statische Kategorie, sondern eben ein «Mittel». Schiller geht im 6. Brief von dieser Stelle aus: «So lange der Antagonism dauert, ist man erst auf dem Wege zur Kultur»; d. h. er betont dessen propädeutischen Charakter. Die dialektische Potentialität des Kantischen Paradoxons von der ungeselligen Geselligkeit wird bei Schiller deutlich: «Einseitigkeit in Übung der Kräfte führt das Individuum unausbleiblich zum Irrtum, aber die Gattung zur Wahrheit.» Der Staat ist nicht in der Lage, diesen Widerspruch aufzulösen, denn «wie er jetzt beschaffen ist, hat (er) das Übel veranlasst» (7. Brief). Hoffnung auf Staatsveränderung ist «schimärisch», «die alten Grundsätze werden bleiben, aber sie werden das Kleid des Jahrhunderts tragen, und zu einer Unterdrückung, welche sonst die Kirche autorisierte, wird die Philosophie ihren Namen leihen . . . Die Usurpation wird sich auf die Schwachheit der menschlichen Natur, die Insurrektion auf die Würde derselben berufen» (ibid.). So ist es die *politische Aporie,* die Schiller veranlasst, in der Kunst einen Ausweg zu suchen: «Die Menschheit hat ihre Würde verloren, aber die Kunst hat sie gerettet und aufbewahrt in bedeutenden Steinen; die Wahrheit lebt in der Täuschung fort, und aus dem Nachbilde wird das Urbild wieder hergestellt werden» (9. Brief). W. schreibt zu Recht, dass Schiller «Gesellschaftskritik als Ästhetik konzipiert und damit der Ästhetik eine eminent politische Dimension verleiht» (S. 221), und er verweist auf die Rezeption dieser ästhetischen Gesellschaftskritik bei den Marxisten (Herbert Marcuse). Es wird aber zu fragen sein, ob dem weit überproportionalen Interesse marxistischer Denker an Fragen der Ästhetik nicht seinerseits politische Aporien zu Grunde liegen wie dem Schillerschen Ansatz. Wenn W. Trotzkis ‹Literatur und Revolution› zitiert, so ist nicht zu vergessen, dass dieses Werk der Schwanengesang des Volkskommissärs war (vgl. auch Perry Anderson: Über den westlichen Marxismus, Frankfurt a. M. 1978, S. 116).

Wir kommen zu *Hegel*. Der Verfasser ist bemüht, Hegels kritische Analyse der bürgerlichen

Gesellschaft herauszuarbeiten. Wenn er Marx den Satz vorwirft: «Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomen» (MEW EB I, S. 574), so ist an die Quellenlage zu denken, denn weder das System der Sittlichkeit noch die Jenenser Realphilosophie noch die verschiedenen Nachschriften zur Rechtsphilosophie, die alle erst im 20. Jahrhundert publiziert wurden, konnten Marx bekannt sein (vgl. S. Avineri: Hegels Theorie des modernen Staats, Frankfurt a. M. 1976, S. 302). Wichtiger jedoch als diese Miszelle ist die Kritik an der Interpretation, die der Verfasser dem § 246 von Hegels ‹Rechtsphilosophie› («Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst *diese bestimmte* Gesellschaft, . . .») zuteil werden lässt. Mit Recht nimmt W. zwei «Bedeutungsebenen» dieser Aussage an und teilt die erste im «räumlich-geographischen Sinn» der Kolonisation zu. Wenn er aber die zweite Bedeutungsebene so interpretiert, «dass die bürgerliche Gesellschaft auf Grund ihrer Widersprüche kein Bestehen haben kann, und dass sie zwangsläufig einer Gesellschaftsformation weichen muss, die ihre Antagonismen zu vermitteln weiss» (S. 263), bzw. wenn er vom «transitorischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft» bei Hegel berichtet (S. 269) oder eine «Zusammenbruchstheorie» angedeutet sieht (S. 264), so geht er fehl.

In ihrer zweiten Bedeutung verweist die Stelle nicht auf eine andere Gesellschaft, sondern auf den Staat. Die bürgerliche Gesellschaft, die Differenz zwischen Familie und Staat, ist das Reich der Besonderheit (vgl. Rechtsphilosophie, § 182 Zusatz). Diese «für sich ist das Ausschweifende und Masslose . . . ebenso ist aber auf der anderen Seite die Entbehrung und Not ein Massloses und die Verworrenheit dieses Zustandes kann zu seiner Harmonie nur durch den ihn gewältigenden Staat kommen» (§ 185 Zusatz). Es ist ganz richtig gesehen, dass die bürgerliche Gesellschaft bei Hegel keine Stabilität besitzt. Neben dem Ansatz einer Krisentheorie finden wir aber ebenso den Ansatz der *Existenz* des Staates, denn «ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein grosser Unterschied der Stände da ist, wenn Reichtum und Armut sehr gross werden und ein solches Verhältnis eintritt, dass eine grosse Menge ihre Bedürfnisse nicht mehr auf eine Weise, wie sie es gewohnt ist, befriedigen kann» (Philosophie der Geschichte, Werkausgabe Suhrkamp Bd. 12, S. 113). Wenn Hegel den Staat masslos überhöht, ihn gar «eine Hieroglyphe der Vernunft» (Rechtsphilosophie, § 279 Zusatz), ein «Irdisch-Göttliches» (Rechtsphilosophie, § 272 Zusatz) etc. nennt, dann eben deshalb, weil er das System der Bedürfnisse als «wildes Tier» betrachtet, «das in seiner Bewegung blind und elementar ist, . . . und . . . einer beständigen, strengen Beherrschung und Bezähmung bedarf» (Jenenser Realphilosophie I, S. 239f.). Die Dialektik des Besonderen und Allgemeinen, im Keim bei Kant in der ungeselligen Geselligkeit, entwickelt bei Schiller, beherrscht das Denken Hegels. Gewiss konstatiert er «die negative Auswirkung der technisierten industriellen Produktionsweise auf die Verfassung des Menschen» (S. 265), aber er sieht auch ihre positiven Seiten. Spricht er, wie W. zitiert, «vom Betrug . . . gegen die Natur» (S. 266), so an anderer Stelle, dass der Mensch «die Natur sich abreiben» lässt, «sieht ruhig zu und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze: *List* . . . Es ist die Ehre der List gegen die Macht» (Jenenser Realphilosophie II, S. 198f.). Hier bahnt sich die Dialektik der Maschinenarbeit in ihren Momenten – Arbeit *an der* Maschine, Arbeit *der* Maschine – an, die Hegel aber nicht mehr ausführt. In der Heidelberger Vorlesung von 1817/18 (Nachschrift Wannenmann, Hg. C. Becker et al, Hamburg 1983) zeigt sich der Ansatz dieser Dialektik deutlich: «Wenn sich aber die Fabrikarbeit so vervollkommnet, so vereinfacht ist, so kann statt des maschinenmässigen Arbeitens der Menschen die Maschine arbeiten, und dies ist der gewöhnliche Übergang in den Fabriken . . . Der Mensch wird also zuerst aufgeopfert und geht dann durch den höheren Stand der Maschinerie wieder frei hervor.» (S. 127f.) Entsprechend auch Hegels Maxime für die Sozialpolitik: «Das Allgemeine muss nun die Einführung neuer Maschinen begünstigen, aber auch zu gleicher Zeit, die ausser Brot Gekommenen zu erhalten suchen» (op. cit., S. 167). Der Staat bei Hegel ist ein interventionistischer Staat.

Wir müssen es uns versagen, eine eingehende Analyse des grossen Kapitels zu liefern, in der

W. die Kapitalismuskritik von *Marx,* gestützt auf die Pariser Manuskripte von 1844 und auf das ‹Kapital›, referiert. Die Frage, ob es sich bei Marx um eine absolute oder eine relative Verelendungstheorie handelt, muss unter Beachtung der konkreten Verhältnisse betrachtet werden. Bis zum kontinentaleuropäischen take-off, also bis ca. 1850, kann von absoluter Verelendung gesprochen werden, später nur dort, wo keine Gegenwehr der Arbeiterschaft vorlag. Heute ist die absolute Verelendung nicht bei der Hauptmenge der Arbeiterklasse der Industriestaaten, aber in Randgruppen und vor allem im «äusseren Proletariat» (Arnold Toynbee), also in der sogenannten Dritten Welt sehr wohl vorhanden.

Aber der Versuch des Verfassers die Kapitalismuskritik von Marx auf Thomas von Aquino zurückzuführen, scheint uns nicht überzeugend zu sein. Schaltstelle für dieses Unterfangen ist ein Begriff von Romantik, unter dem schlechthin alles, was den Kapitalismus kritisiert, versammelt wird. Rousseau als Romantiker? Gewiss, er ist ein Vertreter des Kleinbürgertums, er ist sozialkonservativ, aber zugleich kämpft er gegen den Despotismus. Wenn er die Tugend durch die Vaterlandsliebe befördern will, wenn bei ihm der Text der Marseillaise, amour sacré de la patrie, präformiert ist, ist das die Romantik der Herren Schlegel, Müller, von Haller, von Baader? Für die früheste Romantik vor 1800 mag es noch angehen, aber für Schlegel in Wien? W. scheint das selber zu spüren und nennt den ‹Contrat Social› das heute am meisten antiquierte der Hauptwerke (S. 167). Er passt eben gar nicht ins Bild eines romantischen Rousseau. Schiller als Romantiker? Nur so weit wie das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, für dessen Verfasserschaft sowohl Hegel wie Hölderlin oder Schelling beansprucht werden, auch romantisch genannt werden kann. Aber jene Romantik, die sich dann in den Dienst des Wiener Hofes und der Metternichschen Reaktion stellt (Friedrich Schlegel, Adam Müller), hat Schiller schon prophetisch in den ‹Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen› verurteilt: «Der zahlreichere Teil der Menschen wird durch den Kampf mit der Not viel zu sehr ermüdet und abgespannt, als dass er sich zu einem neuen und härteren Kampf mit dem Irrtum aufraffen sollte . . . Wenn diese unglücklichen Menschen unser Mitleiden verdienen, so trifft unsere gerechte Verachtung die andern, die ein besseres Los von dem Joch der Bedürfnisse frei macht, aber eigene Wahl darunter beugt. Diese ziehen den Dämmerschein dunkler Begriffe, wo man lebhafter fühlt und die Phantasie sich nach eignem Belieben bequeme Gestalten bildet, den Strahlen der Wahrheit vor, die das angenehme Blendwerk ihrer Träume verjagen.» (8. Brief)

Marx als Romantiker? Es ist schlechthin unmöglich, die progressive Kritik des Kapitalismus bei Marx mit der reaktionären der Romantiker gleichzusetzen. Wenn Marx gegen die Macht des Geldes Shakespeare zitiert, steht er darum auf dem politischen Boden von Shakespeare? Wenn Marx in der Kritik des Warenfetischismus die Einfachheit der Ausbeutungsverhältnisse im Mittelalter betont, berauscht er sich dann am Mittelalter (S. 368)? Wenn er seiner «romantischen» Jugend gedenkt, geht es ihm wie Heinrich Heine, der den Atta Troll, «das letzte freie Waldlied der Romantik» schrieb, «in der grillenhaften Traumweise jener romantischen Schule, wo ich meine angenehmsten Jugendjahre verlebt und zuletzt den Schulmeister geprügelt habe». Gerade bei Heine, der in ‹Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland› und in der ‹Romantischen Schule› die deutsche Romantik einer heftigen Kritik unterzieht, erkennt man den Unterschied des neuen Antikapitalismus vom alten: Es ist die Ablehnung jeder Askese, es ist die Rehabilitation der Materie, gestützt auf die Allianz von Sinnlichkeit und Technologie. Wenn Heine hingerissen ist von Saint-Simon, wenn er auch bald die Pseudokirche des Père Enfantin satt hat, so ist Marx' Kritik nicht zu denken ohne Hegel, ohne Smith, ohne Ricardo, aber auch nicht ohne Saint-Simon, Fourier und Owen.

Es ist W. zuzubilligen, dass er auf die völlig andere Intention von Marx hinweist, wenn er ihn mit den Romantikern vergleicht. Marx lehnt den Kapitalismus nicht aus den Gründen der Romantiker ab, sondern er ist bemüht, das Bewegungsgesetz der kapitalistischen Gesellschaft zu enthüllen; also nicht ethische Ablehnung (schon gar nicht mit Rückkehr zum mittelalterlichen

Ständestaat), sondern historische Überwindung auf Grund der Eigendynamik der bürgerlichen Gesellschaft. In seiner Auseinandersetzung mit Ricardo schreibt er in den Theorien über den Mehrwert: «Er (Ricardo) will die Produktion um der Produktion halber, und dies ist [mit] Recht [gewollt]. Wollte man behaupten, wie es sentimentale Gegner Ricardos getan haben, dass die Produktion nicht als solche der Zweck sei, so vergisst man, dass Produktion um der Produktion halber nichts heisst, als Entwicklung des *Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck* . . . Dass diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch,* obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Menschenindividuen oder gar Menschenklassen macht, schliesslich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, dass also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozess erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden.» (MEW Bd. 26.2., S. 106f.) Ohne auf Schiller zu referieren, bezieht Marx hier Position zu den von ihm aufgeworfenen Fragen. Dennoch bleibt Schillers Satz: «Kann aber wohl der Mensch dazu bestimmt sein, über irgend einem Zwecke sich selbst zu versäumen?», bestehen. Der Menschenverschleiss, sowohl in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, als auch und erst recht in den Ländern des «realen Sozialismus», zwingt uns das Schicksal jedes einzelnen Individuums ganz anders zu werten als bisher. Hier sind wir mit der Interpretation des Verfassers (S. 208) völlig einig.

Der Marxismus hat in seiner Geschichte ein hohes Mass an Fungibilität gezeigt. Konzipiert als Theorie des Proletariats hat er ebenso innerkapitalistisch-gewerkschaftlichen Interessen wie revolutionären Bewegungen von Arbeitern und Bauern oder reinen Bauernbewegungen mit intellektueller Spitze gedient. Ja die russische Bourgeoisie hat um 1890–1900 aus dem Marxismus Hoffnung gegen die Narodniki geschöpft, die dem Kapitalismus in Russland keine Chance einräumen wollten (z. B. Struve u. a.). Soll diesmal Marx' Analyse der bürgerlichen Gesellschaft eine thomistische Soziallehre bereichern, die im «standesgemässen Unterhaltsbedarf» (S. 379) eine natürliche Ungleichheit der Menschen stipuliert, wenn sie auch die Akkumulation des Kapitals verwirft? Oder wollen die Vertreter der katholischen Soziallehre sich auf den Marxschen Boden begeben und die Versöhnung nicht in der Vergangenheit des Mittelalters, sondern in der Zukunft in der Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur suchen? Es ist zu wählen zwischen Othmar Spann und Otto Bauer.

Ernst Erdös (Zürich)

Günter Gawlick/Lothar Kreimendahl: **Hume in der deutschen Aufklärung.** Umrisse einer Rezeptionsgeschichte. (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. II, Bd. 4.) frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1987.

Das gründliche Buch stellt die Rezeption Humes in der deutschen Aufklärung vor. Quantitative Vergleiche mit der Rezeption und Wirkung anderer, britischer oder französischer, Autoren zu ziehen, ist zwar müssig, doch darf die Beschäftigung mit Hume im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jh. als durchaus respektabel bezeichnet werden. Im Vordergrund des Interesses stehen dabei Humes Religionsphilosophie bzw. die religionsphilosophischen Konsequenzen seiner theoretischen Philosophie. Gawlick und Kreimendahl berücksichtigen auch nicht nur die Stellungnahmen aus der grossen literarischen Welt, etwa von Mendelssohn, Tetens, Hamann oder Jacobi, sondern ebenso Reaktionen von «Köpfen zweiter und dritter Ordnung» (11) – aus der bürgerlichen Schicht, in der sich die Aufklärung wirklich verbreitete. Die ganze Darstellung ist so angelegt, dass eine gewisse Dezentrierung von *Kants* Hume-Lektüre statthat, auf die sich die historiographische Erfassung des Humeschen Einflusses bislang fast ausschliesslich gerichtet hatte.

Angesichts der Mangelhaftigkeit bisheriger Bibliographien ist die exakte Darbietung und Kommentierung der *deutschen Übersetzungen* Humescher Schriften besonders hervorzuheben. Diesem Material ist eine ausführliche Analyse der *Besprechungen* beigefügt, die Humes Schriften in den französisch- und deutschsprachigen Journalen Deutschlands erfuhren. In Zentrum des

Buches steht die problemgeschichtlich gegliederte Aufarbeitung der Rezeption von Texten und Lehrstücken Humes. Die Schilderung der Aufnahme philosophischen und theologischen Gedankenguts wird gefolgt von Beobachtungen zur Resonanz des historischen und essayistischen Werks (einschliesslich der Biographica). Bei der Würdigung der philosophischen Resonanz zeigt sich, dass in erster Linie die theoretische Philosophie Humes interessiert, und zwar zunächst, also in den 50er und 60er Jahren, in ihren ‹weltanschaulichen› Implikationen, spät erst – mit Ausnahmen (Mendelssohn, Tetens) – nach ihren «eigentlich philosophischen Thesen» (84): im Umfeld des Kantianismus.

Die narrative Darstellungsweise des Buchs ist seinem Thema kongruent. Der Ermüdung des Lesers angesichts der Überfülle des Materials könnte durch eine These gesteuert werden. Hat das Buch eine Pointe? Kein Zweifel, es trägt dazu bei, «unser Bild von der Epoche zu erweitern und zu differenzieren» (6), Dass die Autoren wohl doch mehr als das erstrebten, vermute ich ob der zahllosen eingestreuten Wertungen. Immer wieder beklagen sie, dass in der Zeit vor Kant «eine vorurteilsfreie Prüfung der Humeschen Philosophie insgesamt noch unmöglich» war (86), nach Kant aber kein Interesse mehr an einer Prüfung «um ihrer selbst willen» bestand. Das ist so ungeschichtlich wie vorurteilsvoll geurteilt. Ich kann auch die Bestürzung über die «argumentative Dürftigkeit» der Diskussion nicht nachvollziehen. Sie ist nicht nur der Hume-Debatte eigen – wenn man von den Schulze, Maimon, Reinhold und Tetens als «grossen Ausnahmen» abstrahiert (84). So wertvoll die Materialerschliessung ist, so problematisch die isolierende Betrachtung einer Figur. Ob es relevante Zusammenhänge zwischen der Hume-Rezeption und der Entwicklung der Popularphilosophie gibt, bleibt unerörtert. Stattdessen stellen die Autoren die falsche Behauptung auf, dass Kant den Humeschen Skeptizismus nur «inhaltlich gefasst und faktisch mit seiner Kritik am Kausalitätsbegriff gleichgesetzt» habe (vgl. dagegen Akad.-Ausg. Bd. 24, S. 217). Die Rezeption von Humes Theorie des «Glaubens» durch Hamann und Jacobi wird nicht weiter verfolgt (87f.), obwohl gerade an ihr die Wirkungsgeschichte Humes interessant gemacht werden könnte.

Das Schlusskapitel des Buchs ist der «manifesten und apokryphen Hume-Rezeption bei Kant» gewidmet. Auch hier besticht der Reichtum und die Umsicht der Materialdarbietung. Doch der Versuch, «die alte Frage, wann und durch welchen Text Hume Kants ‹dogmatischen Schlummer› unterbrach, zur Entscheidung» zu bringen, indem der Schlussabschnitt des ersten Teils von Humes *Treatise of Human Nature* (1, 4, 7) als Erweckungstext namhaft gemacht wird, entbehrt der Überzeugungskraft. Selbst wenn zugestanden werden könnte, dass Hume in diesem Text «die antinomische Grundstruktur menschlicher Subjektivität» anspricht, bildet diese doch keine «Parallele» zu der von Kant herausgearbeiteten kosmologischen Antinomie der Vernunft (193). Schwerwiegend auch die Datierungsprobleme: Es ist unbestritten, dass Kant die für seine Vernunftkritik wesentliche «Antinomienproblematik bereits 1768 bis 1769 erwägt» (194). Wenn sie durch Lektüre jenes Textes ausgelöst worden sein sollte, müsste er Kant auch schon damals vorgelegen haben. Hamann publizierte ihn aber erst im Juli 1771 in zwei Beilagen der *Königsbergschen gelehrten und politischen Zeitung*. Gawlick und Kreimendahl spekulieren, es sei nicht unwahrscheinlich, dass Hamanns Übersetzung bereits drei Jahre früher angefertigt, es sei denkbar, dass sie auf Bitten Kants «zunächst für dessen privaten Gebrauch» erstellt worden sei, indem Hamann Grund gehabt hätte, «sich Kant gegenüber erkenntlich zu zeigen» (191). «Evident» (198) ist also die These wahrlich nicht. Ohne die Bedeutung Humes für die Genesis der kritischen Philosophie schmälern zu wollen, kann ich mich doch nach wie vor nicht zu einer engen Verknüpfung zwischen Hume-Rezeption und Antinomienproblematik verstehen (vgl. *Kants Erfahrungsbegriff,* 1970, S. 149). Zustimmung verdient hingegen die deklarierte Intention, das Werden der Kantischen Philosophie nicht monokausal erklären zu wollen. Doch wozu dann jene These?

P.S. in eigener Sache. Dass der «Materialbericht» zum Verhältnis Kant – Hume in meinem Buch *Kants Erfahrungsbegriff* «voller Lücken» sein würde, war vorauszusehen. Er hatte auch nur den

Anspruch «historisch-kritischer Bemerkungen», war jedoch m. W. seinerzeit der qualitativ umfassendste Bericht dieser Art und enthielt auch den Hinweis auf jene Hamannsche Übersetzung aus dem *Treatise* (allerdings nur unter Nennung der ersten der zwei Zeitungsbeilagen). Dass mein «Materialbericht» aber «voller ... Fehler» sei (12), kann ich nach Lektüre des Buches von Gawlick und Kreimendahl nicht bestätigen. Helmut Holzhey (Zürich)

Heinrich P. Delfosse, Berthold Krämer, Elfriede Reinardt: **Wolff-Index. Stellenindex und Konkordanz zu Christian Wolffs «Deutscher Logik».** (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, hg. von Norbert Hinske, Abt. III, Bd. 19.) frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1987

Nachdem Norbert Hinske und seine Mitarbeiter bereits Indices zu Werken von Lambert, G. F. Meier und Kant vorgelegt haben, ist nun auch Christian Wolffs «Deutsche Logik» (1713) in gleicher Weise erschlossen worden. Das Werk selbst, *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit,* war 1965 im Rahmen der Wolff-Ausgabe bei Olms mustergültig von Hans Werner Arndt ediert worden. Was bietet der Index? Als Resultat des gewählten Lemmatisierungsverfahrens enthält der Hauptindex eine «Grundformzeile» mit Angaben zur Wortklasse, zur absoluten und relativen Häufigkeit des Lemmas (z. B. ‹Kunst›), dann «Wortformzeilen» (z. B. ‹Kunst›, ‹Künste›, ‹Künsten›) mit Häufigkeits- und vor allem mit den Stellenangaben. Auf den Hauptindex folgt die Konkordanz, der umfangreichste Teil des Buches. Die überaus gründliche Aufschliessung des Textes wird durch Sonderindices (der französischen und lateinischen Ausdrücke, der logischen Kunstwörter usw.), ein Register der von Wolff in der «Deutschen Logik» erwähnten Titel und ein Glossar der von Wolff selbst zusammengestellten logischen Fachtermini abgerundet.

Den 150 Seiten Text steht ein Index im Umfang von 600 Seiten gegenüber! Lohnt sich der Aufwand? Wolffs Buch hat seine philosophie- und sprachgeschichtliche Bedeutung, gewiss. Andererseits ist es übersichtlich und überdies in der Arndtschen Ausgabe durch Register und Anmerkungen inhaltlich gut erschlossen. Im Blick auf die immensen Kosten des Unternehmens erscheint mir die Wahl gerade dieses Werks also nicht ganz überzeugend. Es stellt sich weiter die Frage, ob derartige Indices noch in Buchform gedruckt werden sollen (der Subskriptionspreis des Bandes betrug DM 395.–). Bereits heute bieten sich kostengünstigere Varianten an: Microfiches; die Speicherung etwa von Kants Gesamtwerk auf einer CD, die zusammen mit einem Suchprogramm verkauft werden könnte. Die technische Entwicklung ist rasant, *on line*-Abfragen bei einem Forschungszentrum dürften auch für Philosophiehistoriker bald zum wissenschaftlichen Alltag gehören. Helmut Holzhey (Zürich)

Maine de Biran: **Influence de l'habitude sur la faculté de penser** (Oeuvres, t. II); **Dernière philosophie: morale et religion** (Oeuvres, t. X-1). Vrin, Paris 1987.

L'édition critique des *Oeuvres* de Maine de Biran se poursuit par la parution de nouveaux volumes. Ceux dont nous rendons compte ici représentent des stades très différents de sa pensée, puisque le tome II comprend des textes ayant été écrits, pour l'essentiel, entre 1800 et 1802, et le tome X-1 des textes rédigés entre 1818 et 1823. En les lisant et en attendant la suite de l'édition, le lecteur pourra compléter sa connaissance de la pensée du philosophe de Bergerac, qu'il aura prise à la lecture des tomes déjà parus (V: *Discours à la société médicale de Bergerac* [1807–1810], VI: *Rapports du physique et du moral de l'homme* [1811] et VIII: *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* [1813-1815]).

Le tome II, édité par Gilbert Romeyer-Dherbey, comprend les deux rédactions du *Mémoire sur l'habitude*, dont seule la seconde avait été publiée, de même que des comptes-rendus de cet ouvrage par les philosophes alors dominants, Destutt de Tracy, Degérando et Cabanis, ainsi qu'un autre, plus tardif, qu'on peut attribuer à Cousin.

C'est la même cause qui a engagé Biran à composer ces deux *Mémoires*: un concours organisé par l'Institut de France sur la question: «Déterminer quelle est l'influence de l'habitude sur la faculté de penser». Le première fois, en 1800, le prix ne fut pas décerné, mais le jury engagea Biran à retravailler son texte, dont la nouvelle version fut couronnée en 1802. Les deux *Mémoires* diffèrent pourtant notablement, c'est pourquoi ils sont tous deux reproduits dans ce tome des *Oeuvres*.

A la lecture du premier, on peut mesurer combien l'auteur était proche à cette époque des Idéologues, de Cabanis notamment, puisqu'il insiste sur l'importance de la physiologie dans la science de l'homme et adopte des positions qui se laissent facilement interpréter dans le sens du matérialisme du médecin. Mais déjà certaines notions caractéristiques de la pensée du philosophe de Bergerac sont élaborées, qui prendront tout leur relief dès le second mémoire, et surtout dans celui sur la *Décomposition de la pensée*, de 1804. Il s'agit essentiellement de la distinction de l'activité et de la passivité, pivot de la psychologie biranienne.

En effet, Condillac avait, dans son *Traité des sensations*, fait dériver toute la connaissance de la sensation, qui se transforme pour constituer les autres opérations de l'entendement. Mais, remarque Biran, de même que le physiologiste distingue la sensibilité de la motricité, l'idéologue doit distinguer des facultés actives et passives; le toucher, par exemple, lorsqu'il est accompagné de mouvement, est actif, ce qui n'est pas le cas du goût. Dès lors, il faut distinguer dans tout produit sensible, toute *impression* comme dit notre auteur, la sensation, passive et affective, et la perception, active et représentative.

Le *Mémoire sur l'habitude* va développer ce thème en examinant l'influence de l'habitude sur les impressions, et montrer qu'elle est différente lorsqu'on est en présence d'une sensation ou d'une perception: elle affaiblit celle-là, mais rend celle-ci plus précise. C'est pourquoi seule la dernière sera docile au rappel volontaire. L'influence différenciée de l'habitude est donc bien la preuve qu'il faut distinguer deux éléments dans l'impression et qu'on ne peut, comme Condillac, fonder toutes nos connaissances indistinctement sur la sensation.

Mais Biran ne s'arrête pas là: il examine encore comment l'exercice des facultés développées réagit à la répétition, à l'habitude. Il va de soi, à cette époque, que sans langage, il n'y aurait pas de raison. Le langage est un ensemble de signes; or, les premiers signes, ce sont les mouvements volontaires qui accompagnent la représentation, signes naturels, fondements des signes artificiels institués – un mot est d'abord un son proféré activement –. L'habitude rend l'usage de ces deux sortes de signes plus facile, mais au risque d'un obscurcissement, d'une mécanisation; c'est pourquoi si le langage vient d'abord heureusement restimuler le mouvement perceptif guetté par la routine, il risque aussi de s'y enliser. D'où l'importance de maintenir vivante la double relation de la perception à l'idée, et de l'idée au signe, et le danger de toutes les méthodes d'apprentissage et d'enseignement qui l'oublient en préférant l'accumulation de connaissances apprises «par coeur».

Si Biran reniera ce texte à la fin de sa vie, ce n'est pas à cause de cette doctrine de l'habitude et de la distinction de l'activité et de la passivité qui l'accompagne, mais à cause de sa «superstructure» sensualiste et, peut-être, matérialiste. Il constitue donc une étape importante pour qui veut connaître la pensée du philosophe de Bergerac, d'autant que le reniement, ou du moins le remaniement, est une constante de l'écriture biranienne, comme le souligne Gilbert Romeyer-Dherbey dans son *Introduction*, où il sonde les implications philosophiques du mouvement fragmenté de l'écriture du philosophe.

Avec le tome X-1, dont nous devons l'édition à Marc de Launay, nous abordons des textes bien différents, d'une part parce qu'ils traitent de sujets particuliers, la morale et la religion, que Biran n'a traités ailleurs que dans son *Journal*, et d'autre part parce qu'ils dénotent une orientation différente de sa pensée, caractérisée à la fois par ce que Henri Gouhier a nommé la conversion au christianisme et par ce que nous avons appelé ailleurs la tentation platonicienne. En effet, Biran, dès 1818, ouvre sa pensée au sentiment religieux dont il tente de faire une étude psychologique, ce

qui l'amène à distinguer trois vies en l'homme: sensitive, humaine et spirituelle, et lit attentivement les écrits néo-platoniciens – particulièrement Proclus – dont Cousin fait alors l'édition.

Si notre auteur ouvre sa pensée à ces influences, cela ne signifie pas qu'il renie sa psychologie, telle qu'il l'a développée dans les mémoires couronnés, de 1804 à 1811. La distinction de la vie sensitive et de la vie humaine n'est pas remise en question; il s'y ajoute simplement «un étage». C'est du moins ce qui apparaît à une lecture hâtive; en fait, cette adjonction perturbe l'économie de la distinction des deux vies sur bien des points, et c'est pourquoi le philosophe de Bergerac sentira le besoin de reformuler sa pensée à partir de 1823 dans un nouvel ouvrage aussi complet que les mémoires précédents, les *Nouveaux essais d'anthropologie* (Oeuvres, t. X-2, à paraître en 1989), qui restera inachevé.

Dans les textes réunis ici, ce n'est pas encore la nouvelle tentative de synthèse des *Nouveaux essais* que nous observons, mais le premier contact philosophique avec le christianisme et le platonisme. C'est pourquoi on peut y lire certaines thèses surprenantes, contredisant celles des écrits antérieurs et qui ne seront pas conservées, notamment en ce qui concerne l'existence des idées innées et l'empirisme. Là n'est cependant pas l'essentiel, car Biran n'abandonne jamais ses thèses sur l'importance de la sensibilité – même s'il lui arrive plus souvent de la déplorer – et sur l'activité constitutive du moi – bien qu'il la juge maintenant insuffisante pour rendre compte de la raison et de l'esprit. C'est d'ailleurs à partir de la considération de cette activité que, dans les *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion*, il analysera l'attitude morale de l'homme, fondée sur la sympathie ou le consensus et qu'il attaquera de Bonald (*Examen critique des opinions de M. de Bonald*), lorsque ce dernier voudra voir l'origine du langage humain et des idées qu'il véhicule dans une révélation faite par Dieu aux hommes. Une telle thèse est absurde, car un langage, pour être perçu comme tel, doit être compris: certaines idées lui sont donc antérieures, qui ne peuvent avoir leur source que dans un langage naturel, dont les premiers signes sont les mouvements volontaires. D'ailleurs, Dieu n'a pas besoin de parler pour se faire comprendre des hommes, et il a mis dans leur esprit ce qui est nécessaire à un comportement moral, ainsi que le fait primitif de conscience l'atteste. C'est là la *révélation intérieure* qui, contrairement à la *révélation extérieure*, est donnée à tout homme (*Note sur les deux révélations*).

Contre de Bonald encore, Biran est amené à défendre les droits de la philosophie, et c'est à ce propos qu'il énonce sa thèse de l'éclectisme, qui sera reprise par Cousin: il n'y a pas tant opposition entre les différents systèmes de philosophie que différence de points de vue – le philosophe de Bergerac pose ici que l'objet de la philosophie est l'étude de l'homme et de la nature morale (36) –, et tous les grands penseurs s'accordent sur certaines thèses fondamentales, que Socrate fut le premier à énoncer (*Mot de Socrate*), établissant le spiritualisme et la loi du devoir, dont le christianisme est le couronnement. Biran pense d'ailleurs que l'*Ecriture*, en retour, corrobore les vérités psychologiques, et il s'attelle à le montrer dans la *Note sur l'Evangile de saint Jean*, écrite en partie avec un ami, Charles Loyson.

Bernard Baertschi, Genève

Philosophie im 20. Jahrhundert/ Philosophie au 20e siècle

Joachim Schulte: **Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie.** Reihe: Introductiones. Beispiele philosophischer Analyse, hg. v. Hans Burkhardt. Philosophia Verlag, München/Wien 1987.

Joachim Schulte, im deutschsprachigen Raum vor allem bekannt als Übersetzer analytischer Philosophie, versucht mit diesem Buch einen Vorstoss in ein noch wenig rezipiertes Gebiet

Wittgensteinschen Philosophierens: die Philosophie der Psychologie. Dass diese Thematik noch wenig bearbeitet ist, hängt zum einen damit zusammen, dass die relevanten Manuskripte erst ab 1980 publiziert wurden[20]; dann aber auch damit, dass die Diskussion der Wittgensteinschen Philosophie der Psychologie vorab vom Privatsprachenargument her geführt wurde. Kommt dazu, dass die Wittgenstein-Interpretationen der 80er Jahre im Regelproblem ihren Focus haben[21]. So erstaunt es dann nicht, dass Wittgensteins Psychologie oberflächlich mit verschiedenen gegensätzlichen Etiketten versehen wird: Er wird, wenn auch nur als logischer, aber doch als Behaviourist bezeichnet[22], dann aber auch durchaus als Dualist cartesischer Provenienz[23].

Schulte versucht selber zu zeigen, dass Wittgenstein für jeden Rubrizierungseifer ein «Ärgernis» ist (147), weil er nicht nur keine Stellung im klassischen Leib-Seele-Dualismus bezieht (154), sondern darüber hinaus ausserstande ist, «einen allgemeinen Begriff des Bewusstseinsinhalts oder dergleichen anzugeben» (150). Dass in dieser scheinbaren Schwäche gerade die Stärke der Wittgensteinschen Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie liegt, will Schulte darlegen. Wittgensteins Reflexionen hätten nämlich eine «polemische Spitze» gegen Versuche, bestimmte, isoliert genommene psychologische Begriffe (etwa Erlebnis, Bewusstseinsinhalt) für grundlegend und damit für Begründungsinstanzen zu erklären, oder dann psychologische Aussagen introspektionistisch durch Verweis auf Psychisches zu rechtfertigen (26)[24]. Als Begründungsinstanz lasse Wittgenstein nur Sprachspiele als Schnittpunkte zwischen Tun und Sprache gelten (26)[25]. Deshalb beginnt Schulte seine eigentliche Untersuchung mit einem Kapitel über den Sprachspielbegriff (Kap. 2). Wittgensteins Versuch, Einteilungen der psychologischen

20 Die zugrundegelegten Texte sind die Manuskriptbände 130–38 der Jahre 1945-49, die als zwei Typoskripte (Auswahl von Wittgenstein in Maschinenschrift, veröffentlicht als ‹Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie› (BPP), Band 1 und 2, in: L. Wittgenstein, Werke in 8 Bänden, Frankfurt 1984, Bd. 7, S. 7-346. Sie kommen ausgewählt auch in ‹Zettel› vor: Werke, Bd. 8, S. 261 ff.) und als Manuskripte aus den Jahren 1948/49 (‹Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie›, Werke, Bd. 7, S. 347–488) publiziert sind. Schliesslich ist der zweite Teil der ‹Philosophischen Untersuchungen› (PU; Werke, Bd. 1, S. 225 ff.) zu erwähnen, der aber nach heutiger opinio communis nicht am richtigen Ort erscheint (als 2. Teil der PU), da der 1. Teil für in sich abgeschlossen und der 2. Teil als eine spätere Entwicklung Wittgensteins mit neuen Einsichten gilt.

21 Vgl. z. B. J. Bouveresse: La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité, Paris 1987; G. P. Baker / P. M. S. Hacker: An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Vol. 1: Wittgenstein. Understanding and Meaning, Oxford 1980; Vol. 2: Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity, Oxford 1985; G. P. Baker / P. M. S. Hacker: Scepticism, Rules and Language, Oxford 1984; G. P. Baker / G. M. S. Hacker: Language, Sense and Nonsense, Oxford 1984; S. A. Kripke: Wittgenstein. On Rules and Private Language, Oxford 1982 (dt.: Wittgenstein über Regeln und Privatsprache, Frankfurt 1987); W. Stegmüller: Kripkes Deutung der Spätphilosophie Wittgensteins. Kommentarversuch über einen versuchten Kommentar, Stuttgart 1986; C. Wright: Wittgenstein on the Foundations of Mathematics, London 1980.

22 Z. B. J. Fodor: Representations. Philosophical Essays on the Foundation of Cognitive Science, Cambridge, Mass. 1981, S. 318 f.

23 I. Hacking: Wittgenstein the Psychologist, in: The New York Review of Books XXIX, 5 (1982) S. 42–44.

24 Schulte versucht im Anhang des 5. Kapitels zum Thema «Bedeutungsblindheit» Kripkes Aussage, Wittgenstein verfahre introspektiv, zu widerlegen.

25 BPP II, § 632: «Das Sprachspiel hat seinen Ursprung nicht in der *Überlegung*. Die Überle-

Begriffe zu machen (Kap. 3), beruht denn auch nicht auf Introspektion, sondern steht im Dienste der Grammatik und der Sprachspiele. Er ist als Untersuchung psychologischer *Verben* zu sehen, die etwa die Asymmetrie zwischen der 1. Person Singular Präsens (Äusserung) und der 3. Person Singular Präsens (Mitteilung) oder zwischen Präsens und Vergangenheit manifestiert. Das sprachlich selbe Verb bedeutet je etwas anderes, hat eine andere Grammatik. Diese Asymmetrie weist aus, dass die idealsprachliche Bedeutungsthese, wonach einem Ausdruck ein Sinn entspricht, der alle Anwendungen regelt und in allen Anwendungen derselbe ist, ein Mythos ist.

Ebenso hält die grundlegende Voraussetzung eines Erlebnisinhaltes zu jedem Erlebnis (Sinnesdatum, privates Objekt, Gegenstand, den ich unmittelbar mit dem geistigen Auge erfasse)[26] einer Untersuchung der tatsächlichen Verwendung im Sprachspiel nicht stand. Die Aufmerksamkeit auf die Verwendung der psychologischen Ausdrücke zeigt auch, dass sie nicht dazu dienen, um Aussagen über seelische Tatbestände (Erlebnisakte) zu machen. Wittgensteins Analysen der Begriffe Erlebnis, Sehen, Erinnern, Glauben, die Schulte in seinem Buch nachzeichnet, zeigen vielmehr, dass diese Begriffe nicht vorab deskriptiv verwendet werden, sondern bestimmte Handlungsfunktionen unter bestimmten Umständen haben[27]. Erlebnis und Ausdruck müssen nicht notwendig über Erlebnisinhalte, innere Bilder (innere Repräsentationen – wie sie die Mentalisten nennen) vermittelt werden (154). Die vermittelnde Instanz zwischen Erlebnis und Ausdruck, zwischen Innen und Aussen, ist vielmehr das charakteristische Ausdrucksbenehmen. «Es ist der charakteristische Ausdruck, der die Sprache ins Spiel bringt, denn der Ausdruck unseres Fühlens und Denkens ist sprachlich vermittelt, dabei jedoch oft eng mit ‹unmittelbaren› Äusserungen verknüpft. Unmittelbarer Ausdruck und sprachlicher Ausdruck – von ihnen ausgehend, versucht Wittgenstein zu erkennen, wie das Subjektive begrifflich erfassbar wird» (43). Dies ergibt sich aus Schultes Darstellung des Ausdrucksverstehens (Kap. 4), des Gegenstandes des Sehens (Kap. 5, 6) und des Erinnerns (Kap. 7).

Das 4. Kapitel rollt die Thematik des Ausdrucksverstehens in origineller Weise vom ästhetischen Verstehen einer ausdrucksvollen musikalischen Phrase auf. Das Verstehen eines Ausdrucks ist nach Wittgenstein sein Gebrauchen- und Erklärenkönnen[28]. Erklären allerdings lässt sich eine musikalische Phrase ebensowenig wie etwa der Ausdruck «rot». Schulte expliziert dies an einer Beschreibung des Klangs einer bestimmten Stelle von Tristan und Isolde durch Thomas Mann. Die Beschreibung, die als Erklärung des Verstehenserlebnisses der musikalischen Phrase fungiert, kann uns das Erlebnis des Musikstückes nicht vermitteln. Das Erlebnis (Verstehen des musikalischen Ausdrucks) scheint etwas Spezifisches, Undefinierbares, Unbeschreibliches – wie etwa das Farberlebnis. Schulte zeigt dann allerdings, dass dieses Spezifische, Besondere – in gewissem Sinne gilt dies auch für das Private – nicht ein Prädikat des Erlebnisses ist, sondern: «Das, was wir das Spezifische solcher Erlebnisse zu nennen geneigt sind, [verdankt] sich unseren Techniken der Begriffsverwendung und ihrer Einbettung in diesbezügliche Praktiken» (55). Das Spezifische in den Erlebnissen anzusiedeln, ist gerade bei psychologischen Verben eine grosse Gefahr. Es zeigt sich auch hier: Sogenannte spezifisch psychische Phänomene, wie etwa Erinnern u. ä., müssen von der Technik der Wortverwendung her, vom Sprachspiel her begriffen werden (57). Eine Psychologie auf solchen spezifischen Erlebnissen aufzubauen, ist also methodisch verfehlt: Die Untersuchung hat bei Sprachspielen zu beginnen.

Im 5. und 6. Kapitel erläutert Schulte am Beispiel des Aspekterlebnisses (Hasen-Enten-

gung ist ein Teil des Sprachspiels. Und der Begriff ist daher im Sprachspiel zu Hause.» (Wie ‹Zettel›, § 391.)

26 Vgl. BPP I, § 109.

27 Vgl. dazu etwa PU, § 152-55.

28 PU, § 75, 146, 209.

Beispiel) den notwendigen Zusammenhang, die wechselseitige Verknüpftheit von Erlebnis und Ausdruck, Reaktion und Konsequenzen. Wittgenstein behandelt das Sehen immer als Aspektsehen («sehen als. . .»). Schulte erörtert in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung Wittgensteins mit dem Gestaltpsychologen Wolfgang Köhler[29]. Köhlers Behauptung, dass «Bedeutung erfassen» der Gestaltauffassung folgte, hält Wittgenstein entgegen: «Es ist – im Gegensatz zu Köhler – gerade eine *Bedeutung*, die ich sehe.»[30] Damit will Wittgenstein sagen, dass die «Hypothese, wonach wir Gestalten wahrnehmen können, ohne ihnen Bedeutung zu geben, vage und ohne Nutzen ist, wenn wir versuchen, grundlegende Begriffe wie ‹wahrnehmen›, ‹sehen›, ‹empfinden› usw. zu klären und zu verstehen» (86). ‹Wahrnehmen› heisst nämlich im Sprachgebrauch immer, dass man Dinge als dies oder jenes erkennt: Wir sehen nicht Dinge, sondern Bäume, Kinder etc.[31]. Auch in die Theorie der Sinnesdaten bringt der Ansatz bei Sprachspielen Licht: Im Exkurs über Sinnesdaten beschreibt Schulte, wie Wittgenstein Moores Konfusion in der Theorie der Sinnesdaten dadurch erklärt, dass er zeigt, wie Moore normale empirische Sätze (Sätze über materielle Gegenstände) und Sätze über Sinnesdaten nicht auseinanderhält. Die Sprachspiele über Sinnesdaten differieren nämlich toto coelo von denen über materielle Gegenstände.

Im 7. Kapitel dann wird Wittgensteins These, dass Erinnern keinen Erlebnisinhalt hat (haben muss)[32], erörtert. Das Verhältnis von Erlebnis und Ausdruck (Titel) ist also sowohl beim Verstehen wie beim Wahrnehmen und Erinnern nicht durch Erlebnisinhalte vermittelt, sondern tritt je eigens hervor in der Untersuchung der Sprachspiele dieser Ausdrücke. Im 8. Kapitel schliesslich erörtert Schulte im Zusammenhang mit Moores Paradox «es regnet, aber ich glaube es nicht»[33] die Sprachspiele des Glaubens, Behauptens und Annehmens. Es handelt sich dabei um Wittgensteins letzte Auseinandersetzung mit Frege[34].

Schultes Buch besticht durch Souveränität der Text- und Manuskriptkenntnis[35]. Man ist streckenweise versucht, vom Autor eine strengere Gedankenführung zu verlangen, sowie zu fordern, dass er die Kapitel miteinander verbinde und gewisse Thesen zum Verhältnis von Ausdruck und Erlebnis deutlicher mache. Dieses Postulat allerdings kommt nicht nur mit Wittgensteins Philosophieauffassung in Konflikt, sondern auch mit dem unprätentiösen Anspruch Schultes: «Die folgenden Untersuchungen wollen neben der Aufklärung nicht offenkundiger Einzelheiten in Wittgensteins Manuskripten einige begriffliche Zusammenhänge und Entwicklungen in Wittgensteins Denken der späten vierziger Jahren aufzeigen» (20).

Peter Schulthess (Zürich)

29 Wolfgang Köhler: Gestalt Psychology. An Introduction to New Concepts in Modern Psychology (1929), New York 1975.

30 BPP I, § 869.

31 Vgl. dazu auch Descartes' Kritik am Verb ‹videre› in den ‹Meditationes de prima philosophia›, hg. v. L. Gäbe, Hamburg 1959, S. 56 (2. Med.).

32 PU II.XIII; vgl. auch BPP I, § 694.

33 Vgl. PU II.X; vgl. L. Wittgenstein: Briefe. Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker, hg. v. B. F. McGuiness und G. H. von Wright, Frankfurt 1980, S. 218 ff.

34 Wie Anscombe ist Schulte der Auffassung, dass Frege Wittgenstein am meisten geprägt hat (18); vgl. Anscombe: Introduction to Wittgensteins Tractatus, London 1959, S. 12.

35 Schulte selbst ist ein ausgezeichneter Kenner des untersuchten Materials, der selbst an der Transkription der verhandelten Manuskripte gearbeitet hat (8) und auch immer wieder verworfene Manuskripte in die Interpretation einbezieht.

Sigrid Bauschinger, Susan L. Cocalis und Sara Lennox (Hg.): **Nietzsche heute – Die Rezeption seines Werkes nach 1968.** 15. Amherster Kolloquium zur deutschen Literatur, Francke Verlag, Bern/Stuttgart 1988.

Besonders bemerkenswert in dieser Sammlung der Beiträge zum 15. Amherster Kolloquium ist der Aufsatz von *Wolfgang Müller-Lauter* (Nietzsches Auf-lösung des Problems der Willensfreiheit), worin das im Denken Nietzsches gewandelte Freiheitsgefühl am Ende zur Einverleibung des Gedankens von der ewigen Wiederkehr geführt wird. *Ernst Behlers* Beitrag über Heideggers und Derridas Umgang mit Nietzsche macht glänzend deutlich, wie sehr die Interpretation Heideggers als langzeitig dominante einer anderen, ihre Gründe tangierenden bedurfte, um radikal problematisiert zu werden. Informativ berichten *Robert Ackermann* (Current American Thought on Nietzsche) und *Bernice Glatzer Rosenthal* (Current Soviet Thought on Nietzsche). – Die übrigen Arbeiten (Alfred Schmidt: Über Wahrheit, Schein und Mythos im frühen und mittleren Werk Nietzsches; Sarah Kofman: Nietzsche und die Dunkelheit des Heraklit; Peter Heller: Nietzsche and the Jews; Gert Mattenklott: Nietzscheanismus und Judentum; Heide Schlüpmann: Zur Frage der Nietzsche-Rezeption in der Frauenbewegung gestern und heute; Robert Eden: To What Extent Has the World of Concern to Contemporary Man Been Created by Nietzschean Politics?; Geoffrey Waite: Zarathustra or the Modern Prince – The Problem of Nietzschean Political Philosophy) ergänzen den genannten Grundbestand je auf ihre Weise. *Mazzino Montinaris* Text (Aufgaben der Nietzsche-Forschung heute: Nietzsches Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts) lässt ahnen, in welch subtilen Ausgriffen dieser Forscher bis zuletzt dachte. Das ganze Buch ist ihm, dem viel zu früh Verstorbenen, mit Recht gewidmet.

Gesamthaft muss hervorgehoben werden, dass ein solches Kolloquium wohl einzelne Bereiche anleuchten, aber niemals, wie der Untertitel vorgibt, *die* Rezeption des Nietzscheschen Werkes seit 1968 darzulegen vermag. So müsste – um nur ein Beispiel zu nennen – der ferne Osten einbezogen sein. In Japan ist, gerade auch was Nietzsche betrifft, eine rege Übersetzertätigkeit und mit ihr ein wachsendes Interesse an europäischer Metaphysikkritik zu beobachten.

H.-J. Braun (Zürich)

Aktuelle Fragen/Questions actuelles

Flint Schier: **Deeper into Pictures.** An Essay on Pictorial Representation. Cambridge Univ. Press, Cambridge 1986.

La discussion philosophique contemporaine au sujet de l'image est résolument en retard comparée à celle qui traite du langage – une situation paradoxale, si on considère l'importance que revêt actuellement le moyen de communication iconique. D'un côté, cette conjoncture fait que l'interrogation peut tirer profit des résultats obtenus par la philosophie du langage pendant ce siècle, en utilisant des concepts fondamentaux comme ceux de signification, de référence et de contenu, concepts qui ont désormais échappé aux limbes pré-scientifiques. D'un autre côté, la nécessité de saisir beaucoup de problèmes de nature spécifiquement iconique avec des instruments conceptuels utilisés pour l'étude de systèmes linguistiques se retourne contre ce type d'interrogation, car ces instruments ne se révèlent pas toujours à la hauteur du problème. Cela s'explique par la différence intrinsèque des objets. On a même souvent assisté à la tentative réductionniste d'imposer les limites de l'expérience verbale à la structure de l'expérience visuelle, de voir dans l'usage des images un cas spécial de l'usage des signes linguistiques, de considérer les images comme un langage – et toutes ces tentatives sont marquées par l'exportation, allant des systèmes

verbaux à ceux qui sont iconiques, de la caractéristique de la conventionalité. Cet état de chose a entraîné une focalisation de la discussion sur les conditions qui déterminent quand une chose peut être une image d'une autre chose, la limitant de ce fait aux arguments pour et contre une théorie de la ressemblance.

C'est en effet la tâche de celui qui s'oppose à la réduction linguistique de défendre une théorie naturaliste de la vision des images qui doit d'une manière ou d'une autre se fonder sur (une forme de) la similarité entre certains traits de l'image et ce qu'elle représente; son objectif polémique est de montrer qu'une telle réduction est incapable de fournir l'explicans complet du concept de l'image. Le fossé qui sépare les théories sémiotiques, comme celle de Goodman, des tendances plus récentes de la psychologie de l'image est à ce titre exemplaire.

La qualité principale du texte de Schier est la remarquable condensation des arguments pour ou contre les théories naturalistes ou sémiotiques ainsi que la précision avec laquelle ce dernières sont exposées. L'auteur fournit d'entrée un survol des principales théories de la représentation picturale, survol dont il faut absolument conseiller la lecture à toute personne intéressée par cette problématique. La partie centrale du livre présente une thèse originale, soutenue par des arguments clairs et incisifs. Ces arguments, faisant largement usage d'exemples, permettent souvent de mieux saisir les traits des différentes relations que nous entretenons avec les images. Il faut aussi se réjouir du fait que Schier, tout en traitant de problèmes complexes, évite tout recours à une rhétorique abusant de termes techniques.

La ligne principale de l'argumentation de Schier consiste en la tentative de montrer que les images ne peuvent être considérées comme des signes linguistiques, car bien qu'elles conservent une dimension sémantique, elles sont entièrement privées de syntaxe. Un mode simple de considérer cette distinction consiste en la confrontation entre l'apprentissage d'une langue et celui de l'interprétation des images.

Selon Schier le critère essentiel de la représentation picturale est celui de la *générativité naturelle*. Ce terme décrit la manière dont un apprentissage de l'interprétation de symboles iconiques s'effectue. Pour apprendre à interpréter une image ou une photo, il suffit en général d'un déclic, et une fois cette capacité acquise, elle peut être utilisée sur d'autres images. Schier pose que c'est justement ce phénomène, qu'il nomme générativité naturelle, qui est à la base de l'iconicité et qui permet de distinguer l'icone du signe linguistique. En effet, l'apprentissage d'un système linguistique est bien plus laborieux que celui d'un système pictural, car pour pouvoir comprendre une phrase, il faut connaître non seulement la signification d'une grande quantité de mots, mais aussi les règles de grammaire du système. A l'inverse, l'exécution d'une interprétation iconique implique que le sujet ait subi une initiation au système pictural et qu'il soit en mesure de reconnaître l'objet présenté dans l'image. En ce sens, la théorie de Schier a un noyau explicatif causal, car la définition de l'icone dépend de la faculté d'interprétation iconique.

A partir des notions centrales de la générativité naturelle et de l'interprétation iconique, Schier élabore une analyse serrée de la différence entre un système linguistique et un système iconique. En accord avec la thèse de la générativité naturelle comme critère fondamental de l'iconicité, Schier décrit les images comme n'ayant pas de syntaxe, ni de ce fait de règles grammaticales. Pourtant, on observe que les systèmes picturaux sont, tout comme les systèmes linguistiques, capables de produire une quantité arbitraire de nouvelles images. De plus les icones sont caractérisées par une structure compositionnelle. Elles sont constituées de parties. Si on distingue entre une composition forte et une composition faible des symboles, il faut dire que les symboles linguistiques sont composés de manière forte – pour comprendre ce type de symboles, il faut connaître la signification déterminée conventionnellement de ses parties ainsi que les règles de grammaire gouvernant sa composition – tandis que les symboles picturaux sont composés de manière iconique et faible – ce qui veut dire que la compréhension du symbole entier présuppose seulement la compréhension de ses parties. Schier distingue à l'intérieur de l'icone des parties

iconiques, ayant une signification iconique indépendante, et des parties subiconiques, qui n'ont pas de signification iconique indépendante, puisque leur compréhension dépend du tout iconique. Cela équivaut à dire que les parties iconiques ne sont pas réductibles à des parties spatiales de l'image.

Schier montre à partir de cette description des relations entre les parties de l'image et l'image entière que les propriétés iconiques de l'image (ou de ses parties) ne coïncident pas toujours avec ses propriétés dénotatives ou, en citant ses propres termes, «[. . .] the ‹iconification› or ‹depiction› relation is not the same thing as the ‹representation› relation.» (p. 75) En effet, certaines configuration spatiales, comme des points pour des yeux dans le dessin d'un visage, ne peuvent pas être dites iconiques, mais ils exemplifient sub-iconiquement des yeux, car le contexte permet de les interpréter comme tels. On ne dira pas de l'enfant dessinant un visage avec ce genre d'yeux qu'il a représenté des yeux, bien qu'il sache de toute évidence représenter un visage avec des yeux. Comme Schier le reconnaît (p. 85), le choix du terme ‹partie› est malheureux, étant donné la symétrie de la relation qui nous intéresse. Il faut suivre la proposition de Schier (p. 85-86) et parler plutôt de ‹fonctions iconiques›. Un symbole est une fonction iconique d'un autre symbole si la génération d'une interprétation naturelle du premier présuppose ou entraîne une interprétation du même type du deuxième symbole. On voit aisément que la relation fonctionnelle qui relie les icones peut être symétrique.

Laissant le problème de la représentation et cherchant à expliquer la référence iconique, Schier fait appel aux notions de lien causal et d'intention. La capacité de reconnaître un objet permet l'interprétation iconique d'une image qui le représente, mais pour savoir qu'il s'agit bien de cet objet et non de son double, il faut en savoir plus au sujet du processus de fabrication de l'image et de l'intention de l'artiste. Ne pas tenir compte des critères de lien causal et d'intention équivaudrait à admettre que la référence iconique est ambiguë par nature.

En ce qui concerne la question du caractère conventionnel de la représentation picturale, Schier admet une convention minimale (qu'il nomme ‹convention C›). Pour éviter des cas déviants, comme celui d'une peinture utilisée comme arme lors d'un combat, par exemple, il faut qu'une convention règle l'usage des icones. Cette convention assure que l'interprétation picturale est la bonne manière de procéder eu égard à une image. De cette manière, le spectateur sait que c'est bien l'interprétation iconique (et non une interprétation arbitraire quelconque) que l'artiste visait. Il s'agit là de la seule convention nécessaire à la représentation picturale. Ainsi, Schier peut résumer son propos de la manière suivante. «If S is [a picture] of O (by causation and artist's intention) and if S is intended to be iconically of O (by convention C), and if it is naturally interpretable as being of O (in virtue of the ability to recognise O), then S is an icon of O.» (p. 137/8).

Une conséquence indirecte des thèses mentionnées ci-dessus est une défense de la théorie de la ressemblance fondée sur la notion de générativité naturelle. (p. 186) «The respect in which S resembles its depictum O is this; there is an overlap between the recognitional abilities triggered by S and O [. . .]. My interpretation of S is iconic only if my ability to recognise O has become engaged in my interpretation of S.» (p. 186–7)

Nous voulons maintenant signaler quelques éléments qui nous semblent problématiques. Tout d'abord, il faut souligner que dans le cadre de la défense de la ressemblance Schier ne se préoccupe pas de ce qui semble être le problème majeur des théories naturalistes, c'est-à-dire celui de la ressemblance des formes géométriques. Selon ses propres termes, il doit s'agir de la capacité des éléments géométriques de l'image de déclencher la capacité de reconnaissance des éléments géométriques appartenant à ce qui est représenté. Ce cas semble plus complexe que celui de l'attribution de la couleur, car les modifications projectives de la forme sont plus complexes que celles de la couleur. C'est pourtant le cas de la couleur qui retient surtout l'attention de Schier. Il faut donc admettre la nécessité de pousser plus avant l'analyse, et en ce sens une théorie de la

ressemblance doit s'opposer à la restriction de la relation aux seuls deux termes de l'objet physique qu'est l'image et de l'objet physique représenté, pour prendre en considération des structures plus complexes comme celles présentées dans l'information optique.

En deuxième lieu, la relation entre l'expérience picturale et l'interprétation naturelle semble problématique: Schier les distingue du point de vue logique, mais non du point de vue de leur fonction. L'interprétation iconique est considérée comme une condition nécessaire et suffisante pour savoir que l'image est une image d'une chose particulière et non d'une autre, tandis que la question de savoir si on ne doit pas imposer une restriction importante qui éliminerait le cas d'une interprétation non accompagnée de vision (qui contraste avec l'idée que nous *voyons* des images) reste ouverte. L'artificiel du cas de l'interprétation iconique sans vision rend suspecte la thèse de l'indépendance de la générativité naturelle par rapport à l'expérience picturale (et de cette manière, la thèse que la générativité naturelle peut à elle seule fournir l'*explicans* de la définition des images est remise en question). Mais la thèse que «an experience will count as seeing S as a picture of O only if it mirrors a naturally generated interpretation of S» (p. 207) est encore plus suspecte. Considérons l'entière définition proposée par Schier: «P's conscious visual experience E is an experience of S's being a picture of O as F1. . .F just if: E is an experience as of colours and marks on the surface of S and for every representational content P ascribes to S of the form ‹O is Fk›: (1) there is some feature of P's visual experience as of the colours or marks of S's surface which ‹mirrors› this content ascription so that either (i) the experience would have been different had the content ascription been different or (ii) the content ascription would have been different had the experience been different; and (2) the interpretation in question (A represents O as Fk) is naturally generated» (p. 206). La clause (2) de la générativité naturelle est redondante dans le sens qu'elle est déjà contenue dans (1). Schier soutient que sans la clause (2) nous ne pourrions distinguer l'expérience de voir une image de celle de voir un symbole pourvu d'une signification. Cela ne peut pourtant valoir que si on donne à l'expression *‹réfléchir l'attribution d'un contenu dans les caractéristiques de l'expérience visuelle›* un sens générique, qui ne tient pas compte des restrictions imposées à la structure de notre vision. Il nous semble que ce point est directement lié au manque d'une analyse des conditions psychologiques qui fondent la théorie de la ressemblance.

Pendant la rédaction de ce compte rendu nous avons appris le décès de Flint Schier. Cette perte est d'autant plus regrettable que Flint Schier nous quitte à l'âge de trente-cinq ans.

Roberto Casati et Christine Tappolet (Genève)

Kommunikative und responsive Rationalität

Bernhard Waldenfels: **In den Netzen der Lebenswelt.** Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; *ders.:* **Ordnung im Zwielicht.** Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987.

Während sich ‹In den Netzen der Lebenswelt› in längeren Teilen direkt auf Habermas bezieht (94-149), entfaltet W.' neuestes Buch ‹Ordnung im Zwielicht› seine eigenen Einsichten. Für eine auf die Auseinandersetzung mit der Lebenswelt-Diskussion von Habermas gerichtete Lektüre ist die erste Arbeit Kritik, die zweite sozialphilosophische Konstruktion gegen Habermas.

Zwei Thesen von W. ziehen sich durch seine ganze Arbeit: Habermas' Vernunftbegriff sei einerseits zu *eng* und zu *gleichförmig* (These 1), und andererseits sei seine Lektüre phänomenologischer Texte «äusserst selektiv» (These 2) (1985, 96). Zwar gebe es ein «*Koalitionssystem der Vernunft*» (94), das Sprachpragmatik, Argumentationslehre, Handlungstheorie, Systemtheorie, kritische Theorie und Hermeneutik verbinde; diese Vernunft desubstantialisiere sich jedoch zur Eigenschaft der Rationalität (95). Dieser nüchterne Zug sei auch im Konzept der Lebenswelt auffindbar. «Für Husserl beruht das Weltproblem noch auf der ‹tiefsten Wesensverbundenheit von Vernunft und Seiendem› als dem ‹Rätsel aller Rätsel›, und nur deshalb antwortet er auf den ‹Zusammenbruch des Glaubens an die Vernunft› mit einer Rückbesinnung auf die Lebenswelt»

(95, vgl. HUA VI, 5). Während sich sogar bei Foucault die historische Vernunft in einer variablen Ordnung der Dinge materialisiere, laufe bei Habermas die Rationalität ausschliesslich durch den engen Filter menschlicher Meinungen, Handlungen und Äusserungen. Schon aus diesen wenigen Fingerzeigen lassen sich Verortungswünsche von W. herauslesen: Mir scheint, dass er zunächst an der phänomenologischen Position festhalten will, jedoch auch sieht, dass Husserls dem traditionellen Vernunftbegriff der Philosophie verpflichtete Rationalität in der Krise ist und bei Merleau-Ponty die weiterführenden Impulse zu finden sind.

W. zeichnet zunächst eine Skizze seines Habermas-Verständnisses (95-99), die mir angemessen scheint, um dann auf die strittigsten Punkte zu kommen (99 ff.). Ich gehe auf drei solcher Punkte ein. 1. *Die nicht ganz so formalen Welten* (100-102): Statt bloss eine kategoriale Fassung einer Weltentheorie zu liefern wie etwa Popper, erhält Habermas' Weltbegriff nach W.' Auffassung ontologische, und hat nicht, wie behauptet, konstitutionstheoretische Bedeutung. Habermas' Theorie der drei formalen Welten reifiziert ein philosophisch-wissenschaftliches Weltbild, und die formale Rationalität wird zur materialen, indem sie qualitative Erfahrungsinhalte ‹kategorial› entwertet. 2. *Die subjektive Welt als Auffangbecken* (103–107): Mit Piaget wird die Genese der objektiven und sozialen Welt als Prozess kognitiver und sozialer Dezentrierung beschrieben. Dabei verschwindet die Zentrierung nicht eigentlich, nur wird die subjektive Zentrierung *ersetzt* durch eine Logozentrik. «Was dabei übrig bleibt, ist eine entmachtete, aber dafür auch entlastete und entfesselte Subjektivität» (103). Diese Abwertung der Subjektivität wird kompensiert, indem ihr viel aufgeladen wird – durch die Geltungsansprüche. Doch das Nicht-Gemeinsame, das bei der Universalisierung kognitiver und moralischer Ansprüche zurückbleibt, lässt sich nicht in einer dritten Welt subjektiver Erlebnisse einfangen. Die verschiedenen Geltungsansprüche sind zu heterogen und disjunkt und können keine einheitlichen Bezugs- und Erfüllungspunkte mehr gewährleisten. Im speziellen Fall evaluativer Äusserungen öffnet sich ein Spalt, durch den die gesamte Lebenswelt mit all ihren Relativitäten nachströmt: «Der programmierten Differenzierung und Formalisierung von Geltungsansprüchen sind damit von innen heraus Grenzen gesetzt. Vielleicht ist die Subjektivität ein Trojanisches Pferd, das von der Lebenswelt ausgesandt wurde.» (106 f.) 3. *Traditionale und posttraditionale Lebenswelt* (107–110): Habermas' Antwort, wie denn die Lebenswelt den Ansturm der Rationalisierungen überstehe, ist zwiespältig. Jedes «geschichtsphilosophische Demiurgentum» hat er endgültig abgelegt, und die Lebenswelt ist und bleibt der Hintergrund der Vernunft. Doch dieser Hintergrund schrumpft durch den Druck der Rationalisierungsschübe zu einem *Vorhof* der Vernunft. Die Lebenswelt wird verwandelt, Traditionen werden zu Materialhalden und Vorratslagern, aus denen man sich von Fall zu Fall bedient. Sie haben keinen Eigenwert mehr.

Die Redeweise von «Reservoir» usw. der Lebenswelt findet man so nicht bei Husserl. W. gibt dann aber keine Interpretation dieser unterschiedlichen Sichtweisen. Mir scheint, dass Habermas' Blick sozialphilosophisch-aufklärerisch ist, während es bei Husserl kein Bewusstsein einer solchen Dimension gibt, obschon ein ähnlich gelagerter Zusammenhang von ‹Krise und Kritik› wie bei Horkheimer aufweisbar ist. Dass diese Traditionen einfach so zur Verfügung stehen, ist ein *Dilemma* für Habermas, das bisher noch zu wenig Beachtung fand. Würde nämlich Habermas diesen Traditionen einen Eigenwert oder ein unhinterfragbares Existenzrecht zubilligen, würde die bewusst akzentuierte Differenz zum intellektuellen ‹Neokonservatismus› in der Theorie der Moderne minimiert. Die andere Sichtweise stellt alle Traditionen zur Verfügung der Verwertung, da sie als ‹Materiallager› betrachtet werden. Dies ist genau genommen die *ökonomistische* Position, die Traditionen kapitalistisch verwertet. Habermas löst dieses Dilemma, indem er zwar die zweite Variante beibehält, aber *moralisch* statt ökonomistisch argumentiert. Während die ökonomistische Position die Traditionen betroffener Lebenswelt-Subjekte historisiert und vermarktet, den Eigenwert ihrer Geschichten stiehlt und mit vollem Bauch zurücklässt, praktiziert die moralische Position dasselbe mit dem Unterschied, statt den vollen Bauch den mit eingelösten

Geltungsansprüchen vollen Kopf zurückzulassen. Dies ist indes nicht W.' Denkungsart; er zielt auf die *mittlere Ebene* (109), die an Merleau-Ponty erinnert, aus dessen Wahrnehmungsphänomenologie er die zentralen Anliegen übernimmt. Zwar gibt Habermas zu, dass die Lebenswelt, auch die posttraditionale, auf «sinnstiftende Traditionen» weiterhin angewiesen bleibt (1981 II, 484–487), doch bleibt sie dies immer hinsichtlich des Drucks der Dauerrevisionsbereitschaft und der reflexiven Verflüssigung. Nach W. sind Re-vision und Re-flexion *reagierende* Verfahren, die sortieren und filtern, was schon da ist. «Was aber *Innovation* und *Produktion* angeht, so wären diese insgesamt in der mittleren Ebene anzusetzen, die Habermas der ästhetischen Kritik vorbehält» (109). Und weiter: «Der Gegensatz von ‹traditionell› und ‹posttraditional› ist ganz und gar zugeschnitten auf Traditionen, auf die wir uns *berufen*, nicht aber auf Traditionen, an denen wir *arbeiten*. Der genannte Gegensatz verlöre sich, wenn Habermas die Lebenswelt nicht ausschliesslich betrachten würde aus dem Blickwinkel universaler Geltung von Sätzen, sondern heruntergingе auf die Ebene der Lebenspraxis, die er selber beschwört. Die Traditionen, an denen wir arbeiten, lassen wir sowenig hinter uns wie Erfahrungen, aus denen wir leben, oder wie den eigenen Leib, in dem sich Erfahrungen verkörpern.» (109 f.) Besser kann man Merleau-Ponty nicht interpretieren. Der auf die Geltungsbasis der Rede eingeschränkte Rationalitätsbegriff ist restriktiv (110), er stellt nicht bloss eine Definitionsfrage, sondern hat wie bei Weber etwas von der Lutherschen Devise «Hier stehe ich, ich kann nicht anders». Wie dem auch sei: selbst bei Habermas lägen Potentiale vor, die nicht richtig genutzt werden, obschon kritische Betrachtungen von Winchs Lebensformen, Toulmins Argumentationsfeldern oder Webers Polytheismus der Werte gestreift werden: «ich bezweifle nur, dass er [Habermas] diese Möglichkeiten richtig einschätzt». Er «sucht einem *Totalitarismus* der grossen Vernunft aus verständlichen Gründen zu entkommen, ohne auf den *Relativismus* kultureller Vernunftpartikel zurückzufallen» (110). Daher lasse sich der *Rückzug* in die *Formalität* erklären. Diese konserviere aber auf «reduzierte Weise» (111) die Prärogative der alten Vernunft, nämlich als *Gesamtgefüge*. Der Monotheismus der Vernunft entgöttert den Polytheismus der Wert- und Lebensordnungen, so dass der Schöpfergott durch den *Richtergott* (111) ersetzt wird.

Die Vorwürfe an die Adresse von Habermas lauten deshalb, kurz repetiert, wie folgt:

- Die Rationalisierung ist von einem klaren Ziel her gedacht, so dass nicht bemerkt wird, dass jedes Lernen auch Verlernen, jedes Behalten auch Vergessen, jede Realisierung von Möglichkeiten auch Unterbindung anderer ist.

- Die Bevorzugung formaler und universeller Geltungsansprüche ist eine Bevorzugung ‹von oben herab›; die «Diktatur des Logos» (113), «die sanfte Gewalt von Gitterkästchen» (113) nivelliert systematisch Erfahrungen und zensuriert ihren Eigenwert. Ausserdem werden die Geltungsansprüche ohne Verweis auf die Verknüpfung mit ihren genealogischen Voraussetzungen vorgestellt, die auf vorprädikative und vordezisionelle Strukturen und Gehalte hindeuten. Täte man das, so käme man nämlich auf *Husserls* Lebenswelt zurück, «die tiefer gelagert und *nicht bloss* ein Korrelat kommunikativen Handelns ist» (113). Bei Husserl sei die Rationalität derart in den *Dingen* verankert, dass sie nicht in eine fertige metaphysische Ordnung zurückverwandelt werde. Husserl verstehe es zudem, den Eigensinn leibhafter Erfahrungen zu verteidigen. So bleibe Erfahrung «offen» (114).

- Die Transformation der klassischen Vernunft wäre besser gedacht als:
  1. *Verkörperung der Vernunft*. Als «Logos der ästhetischen Welt» (HUA VIII, 297) wird Vernunft zurückverlagert in die Sphäre der Sinnlichkeit und Leiblichkeit. Die Vernunft liegt nicht ‹fertig› bereit: weder in den Dingen noch im Geist.
  2. *Erweiterung der Vernunft* als Folge von 1. im Sinne Merleau-Pontys.
  3. *Vervielfältigung der Vernunft*. Universelle Regeln sind von sich aus ohnmächtig, wenn sie

auf materialer Ebene positiv eingreifen sollen. Kommunikative Rationalität ist *zu hoch* angesetzt (116 f).

Was ist davon zu halten? Sicher ist der Grundtenor der Kritik ernstzunehmen. Aber welches ist ihre *Reichweite*? Genau wie der späte Husserl will auch W. als «Vollstufenphilosoph» (Marquard) auftreten und Phänomenologie nicht nur als erkenntnistheoretische Methode verstanden wissen. Aber der *Diskurstypus*, den W. vertritt, ist ein ganz anderer. Auf diesen anderen Diskurstypus habe ich bei der Lektüre des zweiten Buches (1987) geachtet. W. bestätigt zunächst: «Mit den Verteidigern einer gebrochenen Moderne teile ich die Auffassung, dass die grossen unverbrüchlichen und allumfassenden Ordnungen einem überschwenglichen und gewaltsamen Vernunfttraum entstammen, dem das moderne ‹Subjekt› vergebens nachläuft. Dass man dem Schwund dieser Ordnungen mit Minimalrationalisierungen plus hermeneutischem Zusatzprogramm beikommen kann, erscheint mir allerdings ebenso zweifelhaft. Begründung und Auslegung reichen nicht aus, das entstehende Vakuum zu füllen.» (10 f.). Dem setzt W. den Gedanken einer *zwielichtigen Ordnung*, genauer müsste man wohl sagen: die Idee der zwielichtigen Ordnung entgegen. Diese ermöglicht, indem sie ausschliesst, sie formt, indem sie verformt: das ist der «rote Faden» (11) der Untersuchungen von Waldenfels. Das Programm klingt nach Merleau-Ponty, und das ganze Buch bestätigt es: auch W. sucht einen *dritten Weg*, der aber nicht kantianisch zwei Extrempositionen (z. B. Subjektivismus und Objektivismus) konstruiert, sie sodann nach dem methodischen Vorgehen der transzendentalen Dialektik untersucht und die antinomische Struktur, die sich aus der Konfrontation der beiden modellartig dargestellten Denkungsarten ergibt, ausweist. Vielmehr geht es um ein «*Umdenken* [d. h. wohl ein Um-denken], das aus dem Hin und Her von Antithesen wie Einheit und Vielheit, Kontinuität und Diskontinuität, Subjekt und Strukturen, Lebenswelt und System oder Genesis und Geltung herausfindet» (10, Hervorhebung H. K.). Solches Denken bewegt sich in «Übergängen», es schreckt vor «Steilbauten der Systeme» zurück wie vor den «Rundwegen der Dialektik» (11). ‹Übergänge› – so heisst denn auch die Buchreihe dieses sozialphilosophischen Projekts (Fink-Verlag, München). In «Suchgängen» wird ein Spiel zwischen Licht und Schatten «erprobt».

Nicht nur die Lesart, auch die Wortwahl und die Bilder, die die Sprache malt, erinnern sofort an die Wahrnehmungsphänomenologie von Merleau-Ponty; Sprachschöpfung wird zu einem wesentlichen Moment der Textproduktion. Das geschieht aber nicht willkürlich oder als Selbstzweck; es ist ein Suchen, bei dem das Spielerische *auch* zu den Möglichkeiten gehört, den vorschnellen Zugriffen auf Wirklichkeiten zu entschlüpfen. Für diesen Weg muss die Habermassche oder Luhmannsche oder Lübbesche Philosophie gleichsam auf Schienen fahren, und die Erfahrungen, die ein leibhaftes Subjekt auf seiner Reise macht, müssen als *vor*programmiert erscheinen. Die hastige Weise ist dem Waldenfelsschen Subjekt fremd, vielleicht suspekt. Es übt einen «geduldigen» Umgang mit der Welt und lässt sich Zeit, bis es vielleicht einmal ein wenig von jener «*erfinderischen Vernunft*» erspäht, die es umrisshaft vor dem geistigen Auge erblickte. Es wagt auch, die Grenzen der Literatur behutsam wegzuschieben, nicht einfach niederzureissen (vgl. z. B. 28-31). Dabei wird immer das *Fertige* als das Strömende gesehen: es gibt nichts Fertiges. Das aber ist ein wesentliches Merkmal ‹theoriekonservativer› philosophischer Theorien. Im Fall der Handlungstheorie z. B. kann man sehen, dass der Grundriss über die verschiedensten Traditionen hinweg derselbe bleibt: ob man sich Aristoteles, Hume oder Kant anschliesst, es zeigt sich eine erstaunliche Homogenität. Alles, was aus der Aussen-, Innen- oder Sozialwelt an Wirk- und Antriebskräften begegnet, fällt unter das binäre Raster von zweckdienlich-zweckwidrig (geeignet-ungeeignet, förderlich-hinderlich, bedürfnisgerecht-bedürfniswidrig), und dies alles eingespannt in das letztbestimmende Raster von normgemäss-normwidrig (vgl. 42 f.). So wird nüchtern festgestellt: «Was dieser dreifachen Matrix von Technik, Bedürfnis und Norm entschlüpft, ist im radikalen Sinne *gleichgültig* indifferent, Sache des Zufalls, des Beliebens oder der Erlaubnis. Zwischen Selbsterhaltung und Vernunfterhaltung, zwischen Bedürfnisbefriedigung

und Normerfüllung, zwischen Not von unten und Nötigung von oben bleibt *kein Platz für Anderes* [Hervorheb., H. K.], das uns herausfordern könnte.» (43) Also: kein Platz für Anderes, das uns herausfordert, weil alles, was uns begegnet, durch vorgängige Ordnungen abgefangen ist. So spielt sich im Grunde zwischen Eigenem und Fremden nichts ab, «denn koordinierende Einzelaktionen sind noch keine Inter-aktion, und ein subjektiver Gefühlsausdruck ist noch keine Wechselliebe, kein Liebesspiel und kein Geschlechterkampf» (a. a. O.).

Was fällt an diesem *Diskurstypus* auf? Er verzichtet auf einen ‹harten›, analytisch differenzierten sowie an strenger Systematik orientierten und im positivistischen Sinne intersubjektiv kontrollierbaren Wirklichkeitsbezug. Er zwingt zur Abarbeitung von eigenen phänomenologisch reflektierten Erfahrungen. Doch ist das – jetzt mit Blick auf Habermas gesprochen – nicht nur eine Art der Rede, die sich vor einer harten Auseinandersetzung drückt? Und weil es diese harte Auseinandersetzung nicht gibt, deshalb auch keine ‹eigentlichen Resultate› hervorbringt? Ist er/man/wir dafür menschlicher? W. ist sich dieser Probleme bewusst; leicht könne man diesbezüglich von «Entdifferenzierungen» oder von «Neo-Animismus» sprechen, und daher müsse er einige «vorsichtige Erklärungen» (46) abgeben. Danach geht es nicht um ein dialogisches Modell, da alle *Dialogtheorien* die Gefahr in sich bergen, dass der Logos dem Dia, dem *Zwischen*, den Rang ablaufe. Diese Gefahr bestehe auch für seinen Ansatz, konzediert W. Die erste wichtige Umdeutung der traditionellen Handlungstheorien ebenso wie der Sprechakttheorien bestehe deshalb in einer undogmatischen Zusammenführung, die das, was sich dazwischen ereignet, thematisiert. Das Wort *EREIGNIS* bekommt dabei Schlüsselfunktion, denn es verbindet *interlokutionäre* Ereignisse (im Falle von Äusserungen) und *interaktionäre* Ereignisse. «Warum aber *Ereignisse* und nicht intentionale Akte oder Aktionen? Weil es darauf ankommt, das, was in Äusserungen und Handlungen geschieht, so neutral zu fassen, dass über ihren Zwischen-Charakter, der in Anspruch und Erwiderung kulminiert, in eigener Sache entschieden werden kann, ohne dass eine eingestellte Begrifflichkeit den Blick in festgefügte Bahnen lenkt. Das zentrale Problem besteht also nicht darin, wieweit ein ‹dialogisches› Modell anzuwenden ist, sondern ob das, was in unserem Sprechen und Tun geschieht, einen derartigen intermediären Charakter zeigt oder nicht. Was Ordnung und Rationalität besagt, hängt geradewegs ab von der Beantwortung dieser Frage. ... Als Zwischenereignis betrachte ich etwas, das, indem es geschieht, an anderes anknüpft, und zwar so, dass es auf dessen Anregung und Anspruch antwortet. Insofern dies auf jede Äusserung und jede Handlung zutrifft, wäre jede ein interlokutionäres oder interaktionäres Ereignis. Die Ordnung, die aus diesem Zusammenhang entspringt und regelnd in sie eingreift, bezeichne ich als *responsive Rationalität* [Hervorhebung H. K.]. In ihr verkörpert sich eine offene Regelung, da das, was geordnet wird, nicht selber dieser Ordnung entstammt. Sie regelt die Art und Weise, wie einer auf Fremdes eingeht und sich darauf einlässt.» (46 f.) Die Ordnung, die die responsive Rationalität hervorbringt, ist konstitutiv *asymmetrisch*. «Es» ergibt oder ereignet sich Ordnung: «*es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt» (Lichtenberg, zit. nach W.). Das Wesentlichste scheint für W. darin zu liegen, dass die Deutungsraster verschoben werden, so dass etwas von dem Ungeordneten durch das Geordnete durchschimmert. Das Gegensatzpaar Aktion und Passion oder Input und Output lässt für Frage und Antwort und für die Verflechtung von Äusserungen und Gegenäusserungen keinen Raum. Es sind dann bloss zwei Wirkzentren, zwischen denen nichts geschieht. Es müssen die verschiedenen Formen des Mitwirkens und Zusammenwirkens dazugehören, um auf diese Weise eine unangemessene Verteilung und Zuteilung von Aktion und Passion fernzuhalten. Kein Subjekt, kein Objekt, kein Mitsubjekt, sondern *Rede- und Handlungsfäden*, die geknüpft werden: denn die Frage, «wer es jeweils mit was oder mit wem zu tun hat und wer oder was jemand oder etwas jeweils ist, muss sich aus den Zwischenereignissen selber beantworten lassen und ist von Erkennungsmarken wie Objekt, Subjekt und Mitsubjekt freizuhalten» (48).

Ich glaube, hier lohnt sich ein Rückgriff auf Merleau-Pontys *Praxisbegriff* (dazu H. Kleger: Art. Praxis, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, 1989), denn er nimmt ähnliche Verknüpfungen vor, und W. schliesst daran an. Die Gesamtbeurteilung von W.' Bemühungen wird davon abhängen, wieweit er den Mut hat, wie Merleau-Ponty, theoretische Anknüpfpunkte zu suchen, die seiner Vorstellung von menschlicher Praxis so entsprechen, dass sie auch wirklichkeitsrelevant wird. Merleau-Ponty glaubte, in der Marxschen Idee der Praxis als Maulwurf ‹Geschichte› diesen Anknüpfpunkt gefunden zu haben und im Proletariat den Träger dieser Idee. Trotz vieler Enttäuschungen hat Merleau-Ponty an seiner *Praxis*-Philosophie festgehalten. Dieser fundamentale Handlungsoptimismus, der kein Geschichtsoptimismus zu sein braucht, schimmert auch bei W. durch, wenn er sagt, dass es Hinweise für die Möglichkeit gäbe, «dass die Vernunft trotz neuer Gefährdungen zu einem ihr gemässen Licht findet» (10).

Heinz Kleger (Zürich)

Wissenschaftstheorie/Théorie de la science

Paul Hoyningen-Huene/Gertrude Hirsch (Hg.): **Wozu Wissenschaftsphilosophie?** Positionen und Fragen zur gegenwärtigen Wissenschaftsphilosophie, Verlag de Gruyter, Berlin/New York 1988.

Der von Hoyningen/Hirsch herausgegebene Sammelband ist aus einer im Sommersemester 1987 an der ETH Zürich veranstalteten Vortragsreihe hervorgegangen. Primäre Adressaten dieser Veranstaltung waren Naturwissenschaftler, welche typischerweise der Wissenschaftstheorie eher reserviert gegenüberstehen. Entsprechend besteht das Ziel des Bandes darin, einen Überblick über die Frageperspektiven und möglichen Antworten der gegenwärtigen Wissenschaftsphilosophie zu geben. Dieses Ziel soll auf dem Wege über eine Präsentation und kritische Diskussion verschiedener Strömungen, Richtungen und Orientierungen der modernen Wissenschaftstheorie erreicht werden. Diese Strömungen (unter anderem Strukturalismus, Kritischer Rationalismus und Konstruktivismus) sind jeweils durch einen namhaften Repräsentanten vertreten, und deren Beiträge werden durch Kommentare oder kritische Bemerkungen anderer Autoren ergänzt. Unter den Kommentatoren sind viele Naturwissenschaftler, so dass zumindest im Ansatz ein Dialog zwischen Philosophie und Naturwissenschaft stattfindet. Dieser dialogische, am Modell von Rede und Gegenrede orientierte Aufbau des Buches ist überall vorteilhaft. Es gelingt auf diese Weise, einen Eindruck von der Lebendigkeit der Diskussion in der Wissenschaftsphilosophie zu vermitteln. Im folgenden sollen einige Beiträge exemplarisch vorgestellt und kurz besprochen werden.

Als Vertreter des Strukturalismus rückt *Wolfgang Balzer* das Problem möglicher Zirkel bei theorieabhängigen Messungen in den Mittelpunkt. Hierbei geht es darum, dass eine Theorie die Messung der in ihrem Rahmen spezifizierten Grössen wesentlich beeinflusst oder bestimmt. Dies legt den Verdacht nahe, dass unter solchen Umständen der ernsthafte empirische Test der entsprechenden Theorie ausgeschlossen ist. Balzer versucht diesem Zirkel durch das Postulat zu entgehen, derartig theorieinterne Messungen seien zu vermeiden. In seiner Diskussionsbemerkung weist demgegenüber *Hoyningen* zu Recht darauf hin, dass eine Testsituation der dargestellten Art keineswegs zwangsläufig in einen Zirkel mündet.

Gerard Radnitzky geht von Poppers Kritischem Rationalismus aus und sucht diesen durch einen ‹Ökonomischen Ansatz› auszugestalten und als überlegen auszuweisen. Dabei soll der

Wissenschaftler idealtypisch als eine Art Unternehmer betrachtet werden, dessen Nutzenfunktion Erkenntnisfortschritt ist. So sind z. B. die Wahl von Forschungsproblemen oder die Lokalisierung der theoretischen Ursache eines experimentellen Fehlschlags als riskante Investitionsentscheidungen zu interpretieren. Methodologie stellt dann eine Art technologisches Regelwerk dar, das dem Wissenschaftler bei diesen Entscheidungen als Beratungsgrundlage dient. Methodologien sind danach zu beurteilen, ob ihre Nützlichkeit für den Wissenschaftler plausibel gemacht werden kann. Adäquatheitskriterium für eine Methodologie ist entsprechend, dass die Forschergruppe, die sie ihren Entscheidungen zugrundelegt, ceteris paribus grössere wissenschaftliche Erfolge vorweisen kann als eine methodologisch weniger gut beratene Gruppe.

Der Ökonomische Ansatz stellt allem Anschein nach einen zweiten Aufguss der Evolutionsmetapher für den wissenschaftlichen Fortschritt dar. Dieser Metapher zufolge können neuartige wissenschaftliche Ideen gleichsam als Mutationen und deren kritische Diskussion und empirische Prüfung gleichsam als Selektion gelten. Analog ist im Ökonomischen Ansatz von der Innovation und der Durchsetzung am Markt der Ideen die Rede.

Die die Beurteilung des Ökonomischen Ansatzes leitende Frage ist naheliegenderweise: Was ist sein Nutzen? Hier führt eine Kosten-Nutzen-Analyse wohl zu der Empfehlung, keineswegs weitere Anstrengungen und Zeit in dieses Projekt zu investieren. Zumindest in der von Radnitzky präsentierten Form liefert der Ökonomische Ansatz blosse Beschreibungen gängiger wissenschaftstheoretischer Probleme in einer eigentümlichen Begrifflichkeit. Folgerungen und sachhaltige Aussagen spezifischerer Natur sind nicht erkennbar. Radnitzkys Analysen und Empfehlungen waren (abgesehen vom herangezogenen Vokabular) bereits zuvor in der Wissenschaftstheorie wohlbekannt, und dass sich das vordem bereits Gewusste nun auch auf andere Weise sagen lässt, rechtfertigt wohl kaum die Investitionskosten für die Einführung einer neuen wissenschaftstheoretischen Richtung. Jedenfalls kann keine Rede davon sein, dass – wie Radnitzky meint – der Ökonomische Ansatz für eine Erklärung des Verhaltens der wissenschaftlichen Gemeinschaft «nützlich bis unerlässlich» ist. Er ist überflüssig.

Karin Knorr Cetina stellt in ihrem Beitrag die konstruktivistische Richtung der Wissenschaftssoziologie vor. Dieser Position zufolge haben wissenschaftliche Inhalte ihren Ursprung vollständig in gesellschaftlichen Umständen; eine mögliche Realität in der Natur hat auf sie keinerlei Einfluss. Was z. B. gemeinhin als Prüfungs- und Testverfahren und damit als Methoden der Geltungssicherung betrachtet wird, stellt tatsächlich nur «Härtungs- oder Fixierungsprozeduren» für Daten dar. Diese haben allein den Zweck, mögliche Opponenten abzuschrecken, diese Daten in Frage zu stellen. Knorr Cetina vertritt einen extremen Konventionalismus, dem die Wissenschaft als von der Gesellschaft gänzlich bestimmt und entsprechend als von der Natur völlig unabhängig erscheint.

In seiner gelungenen Erwiderung weist *Gerhard Seel* unter anderem darauf hin, dass eine empirische Untersuchung sozialen Handelns in der Wissenschaft nicht über die Geltung der wissenschaftlichen Ergebnisse befinden kann. Dies gilt insbesondere auch für das Urteil über die Geltung der eigenen Position, also des sozialen Konstruktivismus. Der soziale Konstruktivist kann nicht guten Gewissens behaupten, dass er die Wissenschaft adäquat und sachangemessen beschreibt. Schliesslich ist konsequenterweise auch er selbst lediglich mit Fixierungsprozeduren bei der Datenproduktion beschäftigt.

Dem ist hinzuzufügen, dass der soziale Konstruktivismus die empirischen Schwierigkeiten, auf die Theorien stossen können, unterschätzt und entsprechend die Willkür und Beliebigkeit dieser Theorien überschätzt. Natürlich ist es richtig, dass die Daten ihre theoretische Beschreibung nicht determinieren und dass daher Theorien durch wissenschaftliche Aktivitäten geschaffen (und nicht einfach aus Experimenten abgeleitet) werden. Auf der anderen Seite lässt die Wissenschaftsgeschichte auch Grenzen in der theoretischen Gestaltungsfreiheit der Wissenschaftler und damit Grenzen des möglichen gesellschaftlichen Einflusses auf Theorieinhalte deutlich

werden. Es dürfte wohl doch eine nicht-triviale Aufgabe sein, die Aristotelische Vier-Elementen-Lehre, die Phlogistonchemie oder die calorische Wärmetheorie heute noch überzeugend zu verteidigen, also auf glaubwürdige Weise mit den Daten in Einklang zu bringen. Dies aber legt den Schluss nahe, dass die Fakten einen grösseren Druck auszuüben vermögen, als es mit den Grundannahmen des sozialen Konstruktivismus verträglich ist.

Vom sozialen Konstruktivismus strikt zu trennen und diesem in vielerlei Hinsicht gerade entgegengesetzt ist der wissenschaftstheoretische Konstruktivismus, wie er von *Jürgen Mittelstrass* vertreten wird. Zwar ist beiden Richtungen eine instrumentalistische Orientierung gemeinsam, also die Auffassung, dass Theorien nicht als Abbilder der Realität, sondern als Schöpfungen des Wissenschaftlers oder der wissenschaftlichen Gemeinschaft, als Konstruktionen eben, zu gelten haben. Im Gegensatz zum sozialen Konstruktivismus vertritt der wissenschaftstheoretische Konstruktivismus jedoch einen strengeren Begründungsanspruch, demzufolge Theorien gerade nicht als erkenntnistheoretisch willkürliche, vom Spiel gesellschaftlicher Kräfte hervorgebrachte Denkgebilde, sondern als methodisch (nämlich ohne Lücken und Zirkel) aufgebaute Aussagensysteme aufzufassen sind. Charakteristisch ist dabei, dass der Konstruktivismus die Grundlage dieses methodischen Aufbaus in Handlungen sucht, nämlich in einer vortheoretischen Praxis des Unterscheidens, Herstellens und Messens. Der Konstruktivismus siedelt sowohl die Grundlagen als auch die Beurteilungsmassstäbe wissenschaftlicher Theorien auf einer nicht-empirischen Ebene an und besteht darauf, dass eine Einschätzung von Theorien durch allgemeine, nicht mit einzelnen Theoriebildungen verknüpfte Beurteilungskriterien zu erfolgen hat; diese Kriterien sind also wissenschaftsintern, aber theorieextern. Mittelstrass' Beitrag enthält eine klare und nuancierte Darlegung der konstruktivistischen Position und zeichnet sich überdies durch eine facettenreiche Erörterung einer Vielzahl weiterführender Aspekte aus.

Insgesamt enthält das Buch eine Zahl hochkarätiger Beiträge und vermittelt ein Bild von der Vielfalt wissenschaftsphilosophischer Positionen und Ansätze. Viele von diesen (wie etwa die schöne Arbeit von *Erhard Scheibe* zum Inkommensurabilitätsproblem) mussten hier ausser Betracht bleiben, und die im Vorstehenden gelegentlich zum Ausdruck gebrachten kritischen Bemerkungen und abweichenden Einschätzungen zeigen gerade, dass es sich um einen anregenden und interessanten Band handelt.

Eigentümlich muten allerdings einige der Kommentare an. Insbesondere bei den kommentierenden Naturwissenschaftlern herrscht die merkwürdige Neigung vor, eine wissenschaftsnah orientierte und z. B. Probleme der Methodologie, der Wissenschaftssemantik oder der intertheoretischen Relationen behandelnde Wissenschaftsphilosophie als ein fades und ödes Unternehmen zu betrachten und entsprechend zurückzuweisen. Stattdessen wird philosophische Tiefe angemahnt und die Lektüre von Platon, Hegel oder gar Heidegger empfohlen. Hierin drückt sich anscheinend der Wunsch des Naturwissenschaftlers aus, sich gleichsam nach Dienstschluss den grossen Entwürfen, den Weltbildern und Naturansichten hinzugeben. Die in dem Band gesammelten Beiträge machen deutlich, dass die Wissenschaftstheorie (Gott sei Dank!) über das Stadium einer solchen Erbauungsphilosophie hinausgetreten und stattdessen durch Professionalität, Nüchternheit und Ernsthaftigkeit gekennzeichnet ist. Dass der Naturwissenschaftler, der sich mit Wissenschaftsphilosophie befasst, sich nur selbst begegnet – wie ein Naturwissenschaftler klagt – ist daher kein Mangel, sondern ein Verdienst. In diesem Sinne gibt der Band nicht nur eine Antwort (oder viele Antworten) auf die Frage ‹Wozu Wissenschaftsphilosophie?›, sondern beantwortet zugleich auch die Frage ‹Wozu nicht Wissenschaftsphilosophie?›.

Martin Carrier (Konstanz)

Ethik / Ethique

Armin Wildermuth und Alfred Jäger (Hg.): **Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik,** J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1981.

Die Herausgeber dieses kleinen Buches, das eine Vorlesungsreihe an der Hochschule für Sozial- und Wirtschaftswissenschaften St. Gallen vom Winter-Semester 1978/79 wiedergibt, schränken die «Themen» der Sozialethik auf den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit ein, der als Leitmotiv alles sozialethischen Fragens philosophischer wie theologischer Art anzusehen ist. – Der Anspruch ist hoch gesteckt, nämlich durch repräsentative Untersuchungen eine «Fundamentalbesinnung» anzuregen und anhand praxisnaher Themen aus Pädagogik, Politik, Ökonomie, Ökologie und Futurologie die «vitale» Erfahrung von Ungerechtigkeit zu vermitteln. Zugleich sollen mit diesen Beiträgen Brücken von der philosophischen und theologischen Sozialethik zu den einzelnen Sozialwissenschaften geschlagen werden.

In seinem einleitenden philosophiegeschichtlichen Beitrag betont *A. Wildermuth* die herausragende Bedeutung der Sozialethik innerhalb der philosophischen Ethik überhaupt. Nur die künstliche Trennung von Individual- und Sozialethik konnte diese Tatsache verdecken, zeuge aber selbst nur vom Verfall des gesellschaftsbildenden Ethos. Die Idee des Guten bei Platon sei quasi zur Solidaritätsbekundung heruntergekommen. Damit sei das gesellschaftliche Selbstverständnis, sich am Begriff der Gerechtigkeit zu orientieren, verlorengegangen. Ein Übel – wie W. im weiteren Verlauf seiner Darstellung zu zeigen versucht – der zunehmenden Rationalisierung aller Lebensbereiche zur untauglichen Kontingenzbewältigung komplexer Gesellschaften. – Demgegenüber will W. die Sozialethik als «Engagement für Gerechtigkeit» (!) verstanden wissen. Denn er hat – wie die meisten der anderen Autoren – Zweifel, «ob die grossen menschlichen ‹rationalen Unternehmen› wie Wirtschaft, Wissenschaft und Technik ethisch neutral behandelt werden dürfen« (8). – Verlangt W. einen neuen Irrationalismus im Vorfeld der Postmoderne?

Auf der einen Seite lehnt W. eine Transzendenz und den absoluten Geltungsanspruch der Idee der Gerechtigkeit ab, auf der anderen Seite soll Gerechtigkeit auch nicht im Alltäglichen aufgehen, da sie dann zum blossen Symbol der – wohl als «schlecht» zu verstehenden – Wirklichkeit wird. Mit dem Verlust des kosmisch-metaphysischen Selbstverständnisses hat der Mensch zwar seine Freiheit gewonnen, aber um den Preis individueller Verunsicherung und Überforderung durch die Last der «Totalverantwortung». Das Resultat besteht für die modernen Gesellschaften in der totalen Institutionalisierung, einem «Schicksals- und Risikomanagement» (11) der durchrationalisierten technokratischen Gesellschaftsorganisation, die – automatisch? – die Schwachen aus der Leistungs-Versicherungs-Gesellschaft ausschliesst und damit die «Katastrophe des Hochkapitalismus» herbeigeführt hat. Weitere Folgen des Rationalismus seien: die Verselbständigung vieler ursprünglich philosophischer Bereiche, die vom ehemaligen Wirkungsfeld praktischer Philosophie Besitz ergreifen, und die «Selbstghettoisierung» der Philosophie.

Hier soll nun die Sozialethik zuschlagen und eine neue Gesamtschau und Reintegration der ethischen Aspekte der einzelwissenschaftlichen Disziplinen und aller Lebensbereiche versuchen. Indem W. Ethik mit Moral gleichsetzt, ist für ihn Gerechtigkeit nicht ethisch begründbar. Damit sie dennoch keine «Fata Morgana» bleibt, soll sie sich am angelsächsischen Pragmatismus einer Lebensauffassung des common sense orientieren – als ob über Vernunftideen abgestimmt werden könnte! Die Lösung des sozialethischen Engagements liegt dann für W. in der Begegnung von «intuitivem Erkennen» mit «rationaler Argumentation», von Grundsätzen und öffentlichen Institutionen. Auf diese Weise soll die «Ethik» ihre alte Stellung als sozial verantwortliche praktische Philosophie zurückerhalten und neue Aufgabengebiete (ökologische Ethik) erschliessen.

Was Wildermuth für die philosophische Ethik postuliert, ihren Schwerpunkt auf die Sozialethik

zu verlegen, das fordert *A. Jäger* in dem zweiten einleitenden Vortrag für die Theologie. Denn die Sozialethik hat in den letzten Jahrzehnten einen festen Platz, eine Nische, in Theologie und Kirche gefunden, ohne dass ihre öffentliche Wirksamkeit eingeschätzt werden könne. Und dennoch – behauptet J. – sei sie ein «wichtiger Ort der sozialen Gewissensbildung» (18) geworden, wobei er als Beleg die zahlreichen Kommissionen, Publikationen und Lehrstühle als «Multiplikatoren sozialethischer Anliegen« anführt.

J. attestiert der Theologie und den Kirchen – als ökumenischen Gleichklang gewissermassen – ein «epochales Versagen» gegenüber der sozialen Frage. Demgegenüber sei es Ziel der Sozialethik, «gegenwärtig bestehende Gesellschaftsstrukturen und abrollende -prozesse ethischen Normen zu unterwerfen, sie von daher kritisch zu beleuchten und entsprechende Änderungen ins Auge zu fassen» (22)!? Wie Wildermuth wendet sich auch J. gegen die Auffassung wertfreier Eigengesetzlichkeit in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen oder politischen Prozessen: «Der Mensch kommt ethisch vor der Macht etablierter Realität . . .». Philosophie und Theologie sollen nach J. auf der Basis einer «Fundamentalethik» – orientiert am AT und NT – gemeinsam für mehr soziale Gerechtigkeit und Menschlichkeit arbeiten und sich nicht mit akademischen Grenzstreitigkeiten aufhalten. Gefordert seien Antworten zur gesellschaftspolitischen Sozialgerechtigkeit, ökonomischen Sachgerechtigkeit und zur Naturgerechtigkeit (Wirtschafts- und Umweltethik). Dazu müsse die bisherige Sozialethik ausdifferenziert und eine umfassende Theorie der Gerechtigkeit entwickelt werden.

Wie eine solche Theorie der Gerechtigkeit auszusehen hat, wollen die beiden nächsten Beiträge auf theologischer Grundlage andeuten. Für *A. Rich* ist nach den Bedingungen einer menschengerechten Gesellschaftsordnung zu fragen. Dazu muss die Sozialethik die Deskription des gesellschaftlichen Seins mit der Präskription dessen verbinden, was menschengerecht sein soll. Das Prinzip der Menschengerechtigkeit beruht für Rich – mit Gerhard Weisser – auf Werterfahrungen und -entscheidungen, u. z. auf den «Grundexistentialen« des (1) Christusglaubens im Heilsereignis Jesu, (2) der Hoffnung auf den Sieg über die heillose Welt und (3) der Erfahrung der Liebe. Christlicher Grundwert, d. h. Massstab für das Bestehende und Norm für eine menschengerechte Gesellschaft, ist für Rich die Humanität des NT, die in ihrer Orientierung am Reich Gottes Distanz zum Bestehenden bewahrt und daher eine stete «revolutionäre Bewegung auf das Kommende hin ist» (39). Anders als Wildermuth hält Rich daher eine radikale Rationalität für erforderlich, die kritische Distanz und relative Affirmation gegenüber dem Gegebenen unter dem Blickwinkel des Ganzen in ein dialektisches Wechselverhältnis setzt. Radikale Menschlichkeit – «Liebe als Daseinsweise im Reiche Gottes» (40) – fordert nach Rich ein dialogisches Leben (Martin Buber) jenseits extremer Dogmen, die institutionelle Teilhabe aller Betroffenen an den relevanten Strukturen der gesellschaftlichen Ordnung und an deren Umgestaltung. Um die Prinzipien: kritische Distanz, Relativität, Relationalität, Mitmenschlichkeit, Partizipation, in konkrete Handlungsanweisungen umsetzen zu können, müssen sie als Ensemble von Erfahrungswerten in die gesellschaftliche Realität eingebracht werden. D. h. die sozialpolitischen Maximen müssen den Kriterien der Menschen- und Sachgerechtigkeit standhalten. Sie haben deskriptive und präskriptive Geltung, d. h. sie sind sachorientiert und kriteriengeleitet. In diesem Sinn entwickelt Rich pragmatische Maximen einer sach- und menschengerechten Wirtschaftsordnung jenseits von Marktwirtschaft und Staatssozialismus.

Im Begriff der Gerechtigkeit geht es für *H. Ruh* um die zentrale Frage der «Erfüllung der irdischen Existenz des Menschen» (56). Er diskutiert Gerechtigkeit in bezug auf «Gleichheit in der Verteilung» (60). Ungleichheit kann nur dann als gerecht angesehen werden, wenn sie den gesellschaftlich Benachteiligten mehr Vorteile bringt als Gleichheit. John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Fairness zeige die logische Notwendigkeit des Primats der Gleichheit; eine Einsicht, die Anreiz für die empirische Forschung sein sollte zu zeigen, wie Produktivität und Gleichheit zu vereinbaren sind. In dieser Verbindung von Realismus und Ethik bedeute Gerech-

tigkeit konkret die Teilhabe aller an den gesellschaftlichen Einrichtungen, die Verbesserung der Position Benachteiligter und die prozessuale Minderung von Leiden. Theologisch gesehen habe Gleichheit – mit Karl Barth – den Sinn der Verbundenheit, Beziehungsgleichheit (Ebenbildlichkeit zu Gott) in der christlichen Liebe, die letztlich unbedingtes Kriterium für Gleichheit und damit Gerechtigkeit sei.

Der dritte Teil des Bandes behandelt Themen heutiger Sozialethik im einzelnen, wobei *St. Pfürtner* die Unvereinbarkeit autoritärer Strukturen in der Gesellschaft mit einer humanitären Ethik anspricht; *H. Küng* die These aufstellt, dass mit zunehmendem Wohlstand einer Gesellschaft die derzeit vorherrschende materialistische Einstellung der Menschen verschwinden und an die Stelle von einzelnen Egoismen ein Gruppenegoismus mit der Tendenz zum Altruismus treten werde; *M. Landmann* sich gegen den sog. «Sachzwang» wendet, mit dessen Hilfe man sich gerne moralischer oder politischer Verantwortung entziehe, und für institutionelle funktionsfähige Kontrollinstanzen plädiert, die die Macht der instrumentellen Vernunft mit der emanzipativen Kraft der Vernunft in ein angemessenes Verhältnis bringen sollen, so dass Normen für die Ziele und Grenzen der menschlichen Welterzeugung (bzw. -vernichtung) entwickelt werden können. Ähnlich wie Landmann argumentiert *Th. Strohm,* nur für eine Theologie, die aus sozialer Verantwortung heraus gegen das Effizienz- und Wachstumsdenken der industriellen Rationalität zum «Anwalt einer aufgeklärten Vernunft» wird (184). Die Industriegesellschaft «verbraucht» ihre «eigenen Utopien», wenn sie ihre Ziele nicht revidiert. Gegen die Pervertierung des Menschlichen zur reinen Güter- und Wohlstandsgesellschaft sei die Christenheit aufgerufen, Kräfte einer offenen Gesellschaft mit permanent revolutionärem Charakter freizumachen. Die Gerechtigkeit aus christlicher Vernunft – der Liebe zum Mitmenschen – rufe zu gesellschaftlicher Verantwortung für alle Leidenden, die noch Ungeborenen wie die nichtmenschliche Schöpfung auf. Aus dem christlichen Auftrag an der Schöpfung sind nach S. die ökonomischen Ziele und Prozessplanungen zu gestalten. Dazu müssen die Kirchen in die Weltsozial- und -wirtschaftspolitik eingreifen und nach menschengerechten Lösungen suchen.

Über diese gutgemeinte, meist thesenhaft postulierte Kulturkritik geht *O. Höffes* Beitrag zu Strategien politischer Gerechtigkeit hinaus, die aus einer Ethik öffentlicher Entscheidungsfindung abgeleitet werden[36]. Diese Strategien sind ethisch-pragmatische und methodische Aufgaben der Politikberatung, die die Grundsätze einer normativ-praktischen Ethik in der jeweiligen soziokulturellen Wirklichkeit vermitteln müssen. Der normative Anspruch der Politik liegt nach H. in rationalen Grundsätzen, die zugleich allgemeine Bedingungen der Kommunikation sind und die auf der wechselseitigen Anerkennung der Dialogpartner beruhen (Grundwerte, Grundrechte). Strategien politischer Gerechtigkeit sind demzufolge immer schon von ihrer Herkunft her fundamentale Kommunikationsbedingungen. H. schliesst daher aus dem kantischen Geist der Aufklärung auf die Demokratie als politische Form des methodischen Dialogs. Recht und Staat sind in der Idee politisch-sozialer Gerechtigkeit begründet, an der sie sich regulativ ausrichten. Die aus ihr ableitbaren Grundsätze sind Kriterien der Beurteilung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Sie sind also weder ideale Pläne noch reale Utopien. Aber nur auf ihrem notwendig zu denkenden (transzendentalen) Grund ist eine Beurteilung konkreter Lebensverhältnisse, die methodische Erforschung der Wirklichkeit in concreto überhaupt möglich. Für eine Sozialethik aber ist es nach H. wesentlich, die Verfahren zu untersuchen, mit deren Hilfe diese Fundamentalnormen in öffentlichen Entscheidungsprozessen realisiert werden können. Gegen ein utilitaristisches Entscheidungsmodell nach dem Nutzenkalkül, das lediglich ein schwaches Negativkriterium für Gerechtigkeit darstelle, entwirft H. eine Alternative, die öffentliche Entscheidungsfindung als informations-, lern- und korrekturoffenen Prozess begreift, d. h. als Aufgabe einer

36 Vgl. H. Klegers Besprechung von Höffes 1987 erschienem Buch ‹Politische Gerechtigkeit› in: STUDIA PHILOSOPHICA 47 (1988) S. 229–35.

methodisch geleiteten Kommunikation, die auf der konsensorientierten praktischen Beratung von Politik aufbaut.

Aus nahezu allen Beiträgen lässt sich – wenn auch meist nur implizit – herausarbeiten, dass die Sozialethik in besonderer Weise die dialektische Grundstruktur philosophischer Reflexion widerspiegelt, da sie sich zwischen Beschreibung, Analyse und Beurteilung der konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse und deren normativer Wertung bewegt. Die Sozialethik hält sich – so kann man mit Hermann Krings sagen (in: W. Oelmüller (Hg.): Materialien zur Normendiskussion 3, Paderborn 1979, S. 40ff.) – im transzendentalen Wechselverhältnis zwischen Grundsatz und Massnahme, u. z. nach beiden Seiten: hinsichtlich der Analyse und Beurteilung wie im Hinblick auf die an Grundsätzen orientierten Entwürfe, Planungen und Massnahmen zur gesellschaftlichen Veränderung. – Als Grundsätze und regulative Kriterien zeigen sich in den unterschiedlichen Beiträgen die Prinzipien: Gerechtigkeit und Gleichheit, die sich wieder fast durchgehend als Sachgerechtigkeit, Sozialgerechtigkeit und Menschengerechtigkeit näher bestimmen lassen. Sie werden in unterschiedlicher Weise letztbegründet: in den apriorischen Prinzipien – je nach philosophischer oder theologischer Gewichtung – der Liebe (Ebenbildlichkeit), der Schöpfung, des Friedens oder/und der menschlichen Grundwerte und -rechte. An diesen Vernunftideen orientieren sich die Massnahmen oder Maximen, die einerseits zur Beurteilung des Bestehenden dienen, andererseits die Regeln für Rahmenentwürfe, sach- und sozialgerechte Entscheidungen in concreto stellen sollen. Als solche Massnahmen lassen sich den Arbeiten entnehmen: gleiche Verteilung von sozialen Chancen und wirtschaftlichen Möglichkeiten, umfassende soziale Partizipation, offener Diskurs, Demokratisierung aller Lebensbereiche und gesellschaftlichen Entscheidungsinstitutionen, öffentliche Entscheidungsfindung, wechselseitige Anerkennung gleichberechtigter Partner, praktische Wissenschafts- und Politikberatung, Minderung von Leiden, Friede mit der Natur etc.

Es mag daran liegen, dass die Beiträge des Buches einer Vortragsreihe entstammen, so dass Analyse und Beurteilung, Deskription und vernunftorientierte Entwürfe sinnvollen gesellschaftlichen Handelns häufig ineinander verschwimmen. Schon im Vorwort der Herausgeber werden dadurch viele Probleme, die philosophisch und theologisch thematisiert werden sollten (Fragen der Begründung, normative Werthaltungen, die Differenzierung ethischer Grundsatzreflexion und normativer Kultur- und Gesellschaftskritik etc.), für selbstverständlich vorausgesetzt. Der hohe Anspruch, Betroffenheit zu erzeugen und Grundlagen der Sozialethik in ihrer philosophischen Notwendigkeit darzustellen, die Brücken zwischen Philosophie und Theologie und den sozialen Wissenschaften schlagen sollen, wird dadurch oft verschenkt. Zwar werden demjenigen, der sich schon mit (sozial-)ethischen Problemen auseinandersetzt, Anregungen und Bestätigungen für den Sinn seines wissenschaftlichen Arbeitens gegeben, aber die Begründungs- wie die Anwendungsebene bleiben im Allgemeinen sozial- und kulturkritischer Anmerkungen stecken. Wird aber die Ebene philosophischer Reflexion und Begründung nicht von der praktisch-politischen Ebene der Massnahmen und Maximen logisch unterschieden, so bleibt – da beide für sich nicht hinreichend begriffen werden können – auch der Zusammenhang von «Theorie und Praxis» und die Chance des an philosophischen Grundsätzen orientierten Handelns ohne Überzeugungskraft. Zurück bleibt der Geschmack der Beliebigkeit – wie sie jeder allgemeinen Kulturkritik anhaftet–, nur ab und an wird die Notwendigkeit der «Fundamentalbesinnung» deutlich. Der Wille zu einer humanen Zukunft der Schöpfung, die sich an der Totalität eines gelungenen Lebens orientiert, bedarf nicht nur der Erkenntnis der «schlechten Wirklichkeit» und pragmatischer Konzepte sozialer Verbesserungen, sondern der Einsicht in die unausweichlichen Vernunftgründe, die die praktisch-politischen Grundsätze (Sach-, Sozial- und Menschengerechtigkeit) leiten. Diese aber sind nicht wieder aus der Wirklichkeit abziehbar, sondern allein auf der reflexiven Ebene reinen Denkens zu gewinnen. In diesem Sinne tut der Sozialethik, wie sie sich in dem besprochenen Büchlein präsentiert, ein Kant not. Peter Müller (Freiburg i. B.)