

gungen hinreichend angenäherten Organisation des sozialen Lebens. Sie ist gekennzeichnet durch die Gleichberechtigung aller Subjekte, sich an öffentlichen Diskursen zu beteiligen. Die symmetrische Verteilung ihrer Rechte und Pflichten bei der Äußerung und Rechtfertigung von Geltungsansprüchen und die Verpflichtung, sich nur der zwangsfreien Herrschaft vernünftiger Argumente zu beugen –, all dies sind handlungstheoretische Entsprechungen zu den ethischen Kategorien der Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit. Bereits diese Ortsbestimmung praktischer Rationalität läßt jeden Versuch, eine Ethik unter Ausblendung des Sozialbezuges der normativen Vernunft zu begründen, als unsachgemäß erscheinen. Analog gilt für das Konzept einer Sozialtheorie, das die Rationalität gesellschaftlicher Interaktion allein nach funktionalen und instrumentellen Gesichtspunkten beurteilt und nicht wahrnimmt, daß es auch eine spezifisch ethische Rationalität sozialer Praxis gibt, die von der erfolgsorientierten Zweckrationalität der Handlungen von Einzelsubjekten verschieden ist. H.-J. HÖHN

DEKU, HENRY, *Wahrheit und Unwahrheit der Tradition*. Metaphysische Reflexionen. Hrsg. Werner Beierwaltes. St. Ottilien: EOS 1986. 490 S.

22 Arbeiten, von einer Abhandlung über *Infinitem prius finito* im Philos. Jhb. von 1953 bis zu einem Aufsatz, Prof. Imamichi, Tokio, gewidmet, über Formalisierungen in der Freiburger Zeitschr. f. Philosophie und Theologie aus dem Jahr 1982, sind hier gesammelt, auf Wunsch weniger des 75jährigen Lehrers als seiner Freunde und Schüler, die seine kompromißlose Entschiedenheit und „Unzeitgemäßheit“ über die Jahre hin beeindruckt. Zeugnisse „einer differenzierten Problemkenntnis der antiken und mittelalterlichen Philosophie, die von einem eigenwilligen Umgang mit den wesentlichen Bereichen der neuzeitlichen und gegenwärtigen Philosophie kontrapunktiert wird. Die originell angeeignete philosophisch-theologische Tradition wird für Deku zur Basis einer von ausweisbaren Prinzipien bestimmten, weitgefächerten Kritik an denkgeschichtlichen Entwicklungen, die nicht zuletzt die Gegenwart nachhaltig geformt haben“ (7, Hrsg.): darunter vor allem eine Mythologisierung der Geschichtlichkeit gegenüber den Wahrheiten der Mathematik (bezeichnenderweise ist die einzige Bildbeigabe ein Holzschnitt – aus einem Werk von 1603 – der *Historia*).

Augenfällig die Zitatenfülle, in Originalsprache. (Warum ist im vorletzten Beitrag die unschöne Umschrift der griechischen Texte beibehalten worden?) Freilich begegnet man einer großen Anzahl der Texte aus Antike, Mittelalter und neuzeitlicher geistlicher Literatur immer wieder. Doch verdienen es viele von ihnen; in der Tat weniger Belege, gar bloß Schmuck, sondern eigenständige Denk- und Besinnungsanstöße. Z. T. wünscht man sich freundlichere Nachweisangaben: mitunter geht's auch textlich etwas sorglos zu (z. B. lese ich Valéry's Satz 390<sup>74</sup> in meiner *Pléiade*-Ausgabe II, 112 in Frageform; oder 63<sup>112</sup> heißt der Claudel-Vers (aus Gedicht VII) „*Quelqu'un qui soit en moi plus ...*“ was sogar inhaltlich keine nebensächliche Korrektur bedeutet; vgl. übrigens Blondel, *L'Action* 347: „*au fond de ma conscience un moi qui n'est plus moi ...*“). – Die Schrift wird dabei (mit einer Ausnahme S. 386) lateinisch zitiert. Beim Rückgang aufs Griechische hätte wohl Röm 2, 14 eine Antwort auf die wiederholte Frage nach dem Sinn von Autonomie (216<sup>127</sup>: „konfus“) angeboten. Und befremdlich wirkt Dostojewski auf englisch. – Die Zitatenfülle als solche bedarf auch nach Ansicht des Rez. nicht der Rechtfertigung durch Dschuang Dsi (274); ebensowenig die Originalsprachlichkeit (dankenswert die Übersetzungen im Anhang: 427–490, nicht ohne Lücken). Geschmacksache ist eher die Mixtur im Satz, die mehrfach grammatische Härten mit sich bringt (z. B. 144, 307: A. c. I. mit „daß davor). Zur Grammatik übrigens: in der zeitkritischen Verve begegnet auch hier wiederholt der Angriff auf den inhumanen Akkusativ, der mir indes an diesem Ort noch weniger klug erscheint als im prominenten „Wörterbuch des Unmenschens“ – angesichts dessen, daß Gott *den* Menschen liebt, befreit, erlöst, beruft ..., während andererseits wir immer wieder uns *des* Nächsten bedienen, bis wir uns *seiner* entledigen, *ihm* mißtrauen, widersprechen und (nicht etwa zuvorkommend) zuvorkommen ...

Doch reiz- wie belagvoller sind inhaltliche Anfragen an den dezidierten Verfasser.

S. 48 sehe ich nicht, wieso der (m. E. nicht erbringbare) Beweis der Nichtbeweisbarkeit Gottes widersprüchlich sein sollte; „zwingend“ und „rigoros“ ([?]-250) aber sind Gottesbeweise selbstverständlich nicht – oder wollte D. alle jene Lehrer, die sich darum bemüht haben und bemühen und doch (besser vielleicht: weil sie) jeweils von den Versuchen der Kollegen nicht überzeugt sind, für dumm oder/und böse erklären? (Der Verweis auf das Vaticanum I macht die Sache hier nicht klarer; Rez. erlaubt sich ausnahmsweise den Hinweis auf: Gotteserfahrung im Denken <sup>3</sup>1985, 266 ff.) In Versuchung dazu ist Verf. vermutlich, im Sinn schroffer Abfertigungen wie 422: „Wer falsch denkt, denkt überhaupt nicht, sondern hat bloß Meinungen.“ (Wie, wenn zwischen Denken und Erkennen sinnvoll zu unterscheiden wäre? Dann wäre dies Urteil selbst auch eine Meinung[skundgabe], wengleich nicht ungedacht/gedankenlos). – Oder warum würde Kants Satz, der Mensch solle dem Menschen stets (auch) Endzweck sein, durch unser „propter Deum“ (62) falsch? Er, der Mensch, ist eben auch der Endzweck Gottes, und darum *mit* Gott zu lieben. 191<sup>47</sup> zitiert Hegel nicht falsch, sondern polemisch; und zum „anonymen Christen“ (200) sei nur angemerkt, daß das „jedermann“ nie Rahners eigene Aussage war (D. nennt ihn nicht), so sehr es – positive wie negative – bei Auslegern begegnet. Zu wenig ernsthaft die Seitenhiebe bezüglich Wahrheit und Freiheit S. 211; recht ärgerlich die flotte Rede vom „lieblosen Sozialaktivismus der ‚Befreiungs‘- und anderer Theologen“ (371). Reaktionen auf derlei (97: „Fichteaner denken nicht, sie phosphorizieren nur, heißt es [bei Nietzsches] anderswo“) sollte man nicht mit Lk 6, 26 beantworten (191). Eigentümlich unsensibel auch die wiederholten Ausführungen zum Theodizeeproblem, wengleich teilweise als Reaktion auf modische Wehleidigkeiten (die ja stets gleichzeitig herzlos sind) verständlich. Das Christentum ist nicht die Stoa; Rachel läßt sich nicht trösten, und das „Warum?“ unseres Herrn sollte uns hier wohl doch behutsamer reden lassen als die Freunde Ijobs (die ihrerseits übrigens auch erst einmal sieben Tage und sieben Nächte schweigend bei dem Leidenden auf der Erde saßen – 2, 12 f). – Andererseits freilich wird ein Großteil der Schärfe aus dem Zustand jener *communitas* der *communis opinio* verständlich, gegen die D. in seinen Veranstaltungen auftritt – vor allem mündlich, der Sammelband ist ja zu einem wesentlichen Teil nur Spiegel dieses Disputs, und auch die genuin schriftlichen Beiträge sind von dieser rhetorischen Situation geprägt. Tragisierung von Leid und Schuld in um sich greifender Gnosis, einer moralfreien Spekulation, die den Menschen vergöttlicht, indem sie Gott zum Werdewesen verendlicht, findet heute weites Gehör (D. weist dankenswerterweise auch auf entsprechende Defizite bei Rosenzweig hin, die man ansonst eher um- oder übergeht). Oder die folgenschweren Thesen des Rechtspositivismus: nach wie vor preist man uns den Agnostizismus als Garantie der Humanität an, als hätte er seine Hilflosigkeit gegenüber Marxismus wie Nationalsozialismus nicht zur Genüge bewiesen. Und auch wenn man dem „vielbeschwätzten Mythos“ (44) positiver gegenübersteht als der Verf., ihn keineswegs bloß in „Belletristik“ auslaufen sieht (und selbst diese mit guten, nämlich anthropologischen wie erst recht pastoralen Gründen höher schätzt als die Mathematik), wird man vielem zustimmen, was in diesen Aufsätzen an Kritischem zu ihm angemerkt wird. Erhellend sind Hinweise auf die zunehmende Vereinsamung des neuzeitlichen Menschen gerade auch im Spiegel der philosophischen Systeme im allgemeinen, oder im besonderen die Klärungen zur übertriebenen Kontraposition von statisch optischem Griechentum und dynamisch akustisch jüdischer Weltsicht. Einen besonderen Gewinn aber bedeuten – gehe es nun um den Sinn des Lebens, das Glück, den Humor, die Konkurrenzlosigkeit des Christentums, um Musik oder Buch und Bibliothek, um Toleranz oder die politische Theologie – durchgängig die Perlen antiker und mittelalterlicher Weisheit, auch aus der geistlichen (bes. französischen) Literatur der Neuzeit. Rez. widersteht nur schwer der Versuchung, eine Blütenlese vorzulegen. Der wiederholten Abwehr eines gnostisch gesehenen Dualismus in Gott („Nemo contra Deum . . .“) entspricht etwa positiv der Hinweis auf den „tertius inter nos“ (z. B. 68 f), was theologisch trinitarisch zu vertiefen wäre und von hoher Aktualität ist. Und immer wieder appelliert D. an das Kriterium der Freude. Die Häresien „pêchent par tristesse“. Und der Aufsatz *Quod Deus sit* (wenn schon nicht ein Sach-, so stünde wenigstens ein Namenregister dem Werk wohl an) schließt mit dem Satz von Le Senne – ist er heute noch, wird er heute wieder neu ver-

ständig? –: pour moi la principale preuve de l'existence de Dieu est la joie que j'éprouve à penser que Dieu existe.

J. SPLETT

GAMM, GERHARD, *Wahrheit als Differenz*. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne: Descartes – Kant – Hegel – Schelling – Schopenhauer – Marx – Nietzsche. Frankfurt/M.: Hain bei Athenäum 1986. 305 S.

Der hier vorgelegte Rekonstruktionsversuch des philosophischen Diskurses der Moderne dürfte – neben und alternativ zu Jürgen Habermas' nahezu zeitgleich veröffentlichten Vorlesungen zum gleichen Thema – einen der vielleicht bedeutendsten Beiträge zur gegenwärtigen Diskussion der Frage einer Vollendung oder Verabschiedung des ‚Projektes der Moderne‘ leisten. – G.s interpretatorisches Interesse gilt dabei den unterschiedlichen Konzeptualisierungen, die die Subjektivitätskategorie als das metaphysikreorganisierende Zentrum neuzeitlichen Philosophierens in den nach- und antiscartesianischen Diskursen von Kant bis Nietzsche erfahren hat. Als gemeinsame Tiefenstruktur dieser Ansätze kristallisiert sich eine – gleichsam aporetische – Argumentationsfigur heraus, die G. unter den Begriff einer – nicht im Sinne Derridas zu verstehenden – ‚Dekonstruktion der Subjektivität‘ zu fassen sucht: in dem Maße, wie es den spätmittelalterlichen und modernen Diskursen gelingt, Subjektivität aus dem ‚stählernen Gehäuse‘ der paradoxalen Dichotomien cartesianischer Ontologie zu emanzipieren, die abstrakten Gegensätze von *res cogitans* und *res extensa*, spiritualisierter Subjektivität und verdinglichter Welt zu verflüssigen und die festgeschriebene Identität von Vernunft und Naturbeherrschung aufzubrechen, fallen sie in überkommene metaphysische Deutungsmuster zurück, die die konzeptuellen Innovationen notwendig wieder paralisieren müssen.

So sieht sich Kant dazu genötigt, die in den Bereichen von theoretischer und ästhetischer Rationalität vollzogene Entsubstantialisierung des Subjekts im Zusammenhang der Begründung seiner Moralphilosophie systematisch zu dementieren; so trägt Hegel den über seine zentralen methodologischen Konzepte von dialektischer Vermittlung und intersubjektivitätstheoretischer Verflüssigung erreichten Reflexionsfortschritt in eine systemisch sich abdichtende Bestimmungslogik ein, die den Ausgrenzungs- und Beherrschungsgestus bürgerlicher Rationalität noch einmal bewußtlos wiederholt; so formuliert die Spätphilosophie Schellings ihre hegelkritischen Einsichten in den irreduziblen, nicht in systemischer Bestimmungslogik aufgehenden ‚Differenz-Sinn‘ menschlicher Freiheit im idealistischen Diskursrahmen ‚absoluten Wissens‘, den sie zuvor als unhaltbar durchschaut hatte; so bleibt Schopenhauers Umstülpung der idealistischen Verhältnisbestimmung von Intellekt und Wille auf die ‚wesenslogischen‘, im Kern eleatischen Beschreibungsformen vorkritischer Metaphysik zurückbezogen; und so unterliegen noch die Marx'schen Umbesetzungen und Transformationen großer Teile des klassischen philosophischen Diskurses wie etwa der konstitutive Bezug von Philosophie auf (innovative) Praxis oder die ‚materialistische‘ Lokalisierung des Subjektes im Koordinatensystem des Gesellschaftlich-Geschichtlichen den objektivistisch-positivistischen Selbstmißverständnissen des Wissenschaftsideals des 19. Jahrhunderts, die die zentralen Kategorien Marx'scher Philosophie wie Arbeit, Geschichte, Universalität (menschlicher Vermögen und Bedürfnisse) und Natur im Übermaß ambiguisieren. Es ist letztlich das unbewältigte Erbe der identitätslogischen Metaphysik, das, wie G. in einer eindrucksvollen Interpretation zeigt, die revolutionär-praktische Emanzipationsstrategie Marx' der Logik instrumenteller Naturbeherrschung anheimfallen läßt. – Ganz ähnlich ergeht es Nietzsches ästhetischer Freisetzung des Subjektes: in seiner Kritik der metaphysischen Tradition abendländischer Philosophie und in seiner Sensibilität für die den aufklärerischen Projekten einer vernünftigen Herstellung von Humanität inhärierende Dialektik ungleich radikaler als Marx verstrickt Nietzsche sich in Argumentationsmuster, die ihn weit hinter das von Hegel und Marx ausgezeichnete Reflexionsniveau in das Feld vorkritischer Metaphysik zurückfallen lassen. Dies gilt v. a. für die instrumentalistische Erkenntnistheorie, deren Paradoxie spätestens an ihrer Selbstanwendung aufgeht; dies gilt für die nominalistische Sprachphilosophie, die anderweitige Einsichten Nietzsches in die wesentlich ästhetischen Dimensionen von