

Zeugnisse für die Abhängigkeit Platons von Mose. Sie werden angeführt durch den bekannten Ausspruch des Numenios, Platon sei nichts anderes als ein Mose, der attisch spricht. Eine Sonderstellung nimmt hier Laktanz ein: Die göttliche Vorsehung habe Pythagoras und Platon daran gehindert, auf ihren Reisen auch zu den Juden zu kommen, um ihnen damit die Möglichkeit zu nehmen, die Wahrheit kennenzulernen.

Der ausführliche Kommentar umfaßt mehr als die Hälfte des Bandes. Vor den einzelnen Texten, die zu einem Baustein zusammengestellt sind, findet sich jeweils eine allgemeine Einleitung zu dem betreffenden Themenkreis mit – was sehr zu begrüßen ist – spezifischen Literaturangaben. Schwerer dagegen dürfte die nach den Autoren alphabetisch geordnete Auswahlbibliographie am Ende des Bandes zu handhaben sein, nicht zuletzt deshalb, weil hier der Rahmen sehr weit gespannt ist. F. RICKEN S. J.

KIRSCH, ULRICH, *Blaise Pascals „Pensées“ (1656–1662). Systematische „Gedanken“ über Tod, Vergänglichkeit und Glück* (Symposion 88). Freiburg/München: Alber 1989. 390 S.

Die Behandlung Pascals bei uns sei nur als ‚stiefmütterlich‘ zu bezeichnen, sowohl im Vergleich etwa zu Descartes als auch im Blick auf die französische Forschung (29). Tatsächlich: vor allem hat die große Leistung der Philologie in den letzten Jahrzehnten noch kaum ein Echo gefunden. In diese Leerstelle tritt mit einem ersten und eindrucklichen Beitrag vorliegende Untersuchung. Dem Untertitel gemäß soll P.s *Meditatio mortis* in den (re)konstruierten Plan der Apologie eingeordnet und so die argumentative Struktur der *Pensées* überhaupt erhellt werden. K. führt dies Doppelprogramm in fünf Schritten durch. – Kap. I. diskutiert den Plan des fragmentarischen Werks, gestützt auf Tourneur, Lafuma, Mesnard und Sellier. Lafumas Ausgabe in der Coll. l'Intégrale (1963) dient als zitierter Leittext (die deutsche *Pensées*-Ausgabe hieraus von Armogathe hat Verf. noch nicht verwenden können; er zeichnet sie nach der Edition Köln 1988; es gibt sie aber seit 1987 bei Reclam-Leipzig). Dem „Kerntext“ von 27 betitelten Mappen folgen 34 unbetitelte Einheiten, wobei ein vorangestelltes Inhaltsverzeichnis die Überschriften in zwei Kolonnen aufführt. a) 1–10, was man als den die *condition humaine* herausarbeitenden ersten Teil sehen könnte, und b) 11–27, die dann den apologetischen Teil ergäben („Kolonnentheorie“ 38). So die erste Kopie des Nachlaßmaterials. Sellier folgt der zweiten, die die 34 titellosen Einheiten chronologisch ordnet und eine differenzierte Betrachtung des anscheinend oder doch nur scheinbar ungeordneten Materials erlaubt. – Kap. II interpretiert drei Texteinheiten (darunter die der berühmten „Wette“) als *meditatio mortis*. Unglücklich finde ich die durchgängige Rede von ‚Sterblichkeit‘ und/oder ‚Unsterblichkeit‘ des Menschen; denn selbstverständlich ist der Mensch sterblich; die Frage ist nur, ob der Tod sein völliges Ende ist, als Verenden ins Nichts(ein), oder ob er in seine End-gültigkeit führt; ob der Mensch also restlos vergänglich ist oder nicht. Als „Brief, daß man Gott suchen soll“, und „Gespräch über die Maschine“ (fr 11 [= Lafuma]/246 [= Brunsvicg]) liest K. mit Sellier die Einheiten III/IV und II (mit röm. Ziffern werden die unbezeichneten Mappen, mit arab. die betitelten des Kerntextes gekennzeichnet). Aus dem *Brief* gewinnt Verf. Forderungen an die Apologie, nach deren Einlösung gefragt werden muß (89 f.). Das folgende *Gespräch* nun geht von der Unfähigkeit der (mathematisch bestimmten) Vernunft zur Gotteserkenntnis aus und schlägt darum ein Wahrscheinlichkeitskalkül vor (merkwürdig, daß in der Freiburger Arbeit A. Raffelt nicht einmal erwähnt wird). K. erläutert die Rechnung, prüft sie nach, zeigt eigentümliche Fehler P.s, die aber für die Gesamtbeurteilung nichts verschlagen. Es tritt eben nicht an die Stelle von Gottes- und Unsterblichkeitsbeweisen eine Wahrscheinlichkeitsberechnung, sondern es geht um die Frage, wie man angesichts völliger Unsicherheit bzgl. jener Sachverhalte leben solle (120 f.). Auf die Einwände des besiegt, doch nicht überzeugten Partners (123) folgt dann der berühmte-berühmte Rat, zu tun, als ob . . . , sich zu verdammen – zu einem Glück nicht erst drüben, sondern schon hier. Anders als beim christlich mittelalterlichen *Memento mori* liegt hier also eine philosophische *meditatio mortis* vor, die auf den egozentrischen Rationalisten abgestellt ist (144 f.). Die abstrakt formale Argumentation ruft freilich nach Konkretion.

Kap. III legt demnach die Anthropologie im ersten Teil der *Pensées* als *meditatio vitae* aus, welche die Vergeblichkeit menschlichen Glücksstrebens erweisen will. Die detaillierten, scharfsinnigen Einzeldeutungen (in Anknüpfung an P. Ernst) können hier natürlich nicht referiert und diskutiert werden. Fraglos besteht die Gefahr, den Menschen schwächer zu zeichnen, als er wirklich ist (179); gleichwohl zeigt sich das Unglück des Tätigen (*misère*) wie des Untätigen (*ennui*) vor der Folie des Grundmißverhältnisses von Vernunft und Wahn (*vanité* – wobei ‚Vernunft‘ hier, nach Kant, doch wohl besser mit ‚Verstand‘ wiederzugeben wäre?). Zusammenfassend läßt sich sagen: „Pascal übernimmt von den Szeptikern die Einschätzung des Menschen und radikalisiert sie, weist aber die Verabsolutierung des funktionalen Relativismus zurück. Von den Dogmatikern übernimmt er den Ansatz, also die Aussicht auf eine konkrete Totalitätsperspektive, ohne die inhaltliche Konzeption zu übernehmen“ (223). Bleibt so in den Gegensätzlichkeiten der Existenz dem Menschen nur der Glückersatz der grandeur wacher Erkenntnis seines Unglücks? Ein Exkurs gilt dem Entretien mit de Saci über Epiktet und Montaigne als „Vertreter der beiden einzigen vernünftigen Glückslehren“ (das erklärt auch die pejorative Bedeutung von ‚philosophe‘ bei P.). Pascal sieht das ethisch auf orgueil oder paresse hinauslaufen. Eine Synthese ist dabei nicht möglich, einzig therapeutische Verwendung (allerdings nicht „homöopathisch“ [245 f.]! Wohl dosiert muß das Übel in jeder Therapie sein; Homöopathie wird nicht – wie oft vermeint – durch die Kleinheit von Dosen charakterisiert, sondern durch das „*similia similibus*“, also gerade nicht durch „Verabreichung eines anderen [allou] Übels“). Vielleicht würde aber gerade ein homöopathischer Einsatz: Stoa für die Stolzen, Montaigne für die „Lasterhaften“, die Philosophie weniger rasch „überflüssig“ machen, als es K. erscheint? Weil dann unter Umständen beide ‚sectes‘ zum dritten philosophischen Projekt führen könnten: zur Suche nach dem souverain bien, jenseits von Größe und Zerstreuung? Diese Frage wird indes nicht mehr bearbeitet (fr 148/425, mit Anm. bei Rüttenauer [dort fr 225]). Einem solchen Gut entspricht jedenfalls das Menschenbild des honnête homme. – Daß es rein menschlich und hiesig kein wahres Glück gibt, ist gezeigt; wie steht es nun um positive Aufweise, daß die christliche Botschaft das Glück verbürge? Im Mangel an Ausarbeitung dieses „Gelenks“ zwischen den Werk-Teilen sieht K. das „eigentlich Fragmentarische an den *Pensées*“ (265).

Kapitel IV widmet sich dieser Lücke, in einer (Re)Konstruktion der zweiteiligen Theorie des Guten (des Höchsten Gutes und des guten Menschen). Werkmethodisch mit dem Vorschlag, Anthropologie und Apologie nicht (kolonnen-theoretisch) als zwei Teile, sondern als zwei Argumentationsstränge zu fassen. Pascal entwickelt seine Theorie über eine Güterethik in der Lehre von den drei Ordnungen (K. stützt sich hier besonders auf Rombach). Das wahrhaft Gute muß – universal, ganzheitlich, unvergänglich – der Gesamtheit dieser Dimensionen entsprechen; zu entlarvende Gegenposition ist die „natürliche“ Egozentrik, die unspezifische Eigenliebe des Menschen. (S. 318: woher die Übersetzung von 1 Kor 6, 17: „aus einem Geist“?) Das Ganze, in das der „menschliche Mensch“ (eine Fortentwicklung des *uomo universale*) sich einzuordnen hätte, kann weder das Ganze der Menschheit noch das der Natur sein. Gemäß der „*morale chrétienne*“, die fr 360/482 komprimiert vorstellt, soll der Mensch als denkendes Glied sich der Seele des Gesamtkörpers der Schöpfung unterstellen. Das erscheint „als unhaltbar naïv“ (345); denn in der Ordnung der Körper herrscht Begehrlichkeit, in der des Geistes die Unerbittlichkeit unendlicher Größe und Kleinheit: woher nun das Bild eines vernünftigen Organismus? – Von dorthier formuliert Kap. V: Vergänglichkeit und Glück, die Kritik des Verf. an P.s Entwurf. Der heimliche Glücksmaßstab der Apologie sei das verschwiegene *Mémorial*, das „Gelenk“ zwischen Anthropologie und Apologie folglich kein Argument, sondern ein persönliches Glaubensbekenntnis (351). „Ist es aber nicht zuhöchst irritierend, wenn ein Mensch, dessen Scharfsinn und Feinsinn man achten gelernt hat, bekennt, er habe erlebt, wie seine umfassende Glückshoffnung für Augenblicke Wirklichkeit wurde?“ (356) Anderseits ist es „das Glaubwürdigste, das [der Gläubige] vorbringen kann“. Weil P. gleichwohl davon nicht reden wollte, bleibt ihm nur der Weg des negativen Nachweisverfahrens. Der aber ist nach K.s Meinung prinzipiell unabschließbar, weil man so nur zum Wunsch nach je größerem Glück, nie zur Begründung der Forderung gelange, der christlichen Glückseligkeit

ßung zu vertrauen. Aus P.s Wunsch nach Dauer folge seine Kirchlichkeit – anders als beim radikal konsequenten Kierkegaard. Kernpunkt bei dieser abschließenden Zusammenschau von Apologie und *meditatio mortis* ist die Zweideutigkeit in P.s Glücksbegriff. Tatsächlich liegt eine entscheidende Schwäche im quantitativen Verständnis von Unvergänglichkeit und Ewigkeit. K. entwirft demgegenüber ein Konzept, nach dem das Nichterreichen des Vollkommenheitsideals die Sinnstiftung durch es nicht gänzlich widerlegen soll. P. verweist die Hoffnungserfüllung ins Jenseits. „Als überzeugter Christ ist er dazu berechtigt. Als Anthropologe hätte er diese in die Transzendenz verlegte Vollkommenheit wieder ins Dasein zurückholen müssen: als transzendentalen Bestimmungsgrund des menschlichen Willens schon in dieser, möglicherweise einzigen Welt“ (371). Müssen? Rez. findet das so wenig überzeugend, gar gerechtfertigt, wie die These, die Anthropologie als epistemologische Voraussetzung der Theologie *gebietet* es, zur Vervollständigung das Theologische wieder in Anthropologie aufzulösen (373). Nun fordert K. damit keinen feuerbachschen Atheismus; die Transzendenz sei nicht als pure, sondern nur auch als Projektion zu betrachten. Derart als konkrete Utopie genommen, könne die Idee qualitativer Ewigkeit die Fortschrittsidee von Defiziten reinigen. Das Ziel (wie immer purgieren) unendlichen Fortschritts aber als das vorgeschlagen zu sehen, „an dessen Entfaltung mitzuarbeiten dem Leben der Person unbedingten Sinn verleihen soll“ (375), finde ich schon überraschend. Zumal es noch gleichgültig sein darf, ob man eine Zielankunft kenne oder das Fortschreiten ein „rein diesseitiges Annähern“ bleibt. K. sieht zwar den Anspruch der Person in ihrer Unvertretbarkeit und den Raum der Liebe als Ort von deren Wahrung – dies aber durch Teilnahme „an der Realisation eines Ideals“? Tröstlich sei ein solcher Entwurf, so der Schlusssatz, nicht weil er den Tod „als größtes Unglück“ (? nicht die Schuld?) therapierte, sondern „weil er im Abschied eine unvergängliche Hoffnung zurückläßt, die als persönliche auch eine allen Menschen gemeinsame ist“.

Dazu möchte Rez. nun fast die Worte wiederholen, mit denen K. sein Befremden über das Bekenntnis Pascals formuliert hat (356). Behält vor diesem Angebot nicht P.s Diagnose ihr volles Recht? Nicht seine quantitative Unendlichkeitsvorstellung und auch nicht seine eudaimonistische Güterlehre. Aber was soll 1. ein subjektübergreifendes Fortschreiten in der Menschlichkeit heißen? (Der Vater schon halber Heiliger, der Sohn die zweite Hälfte – oder wenigstens das dritte Viertel? Als hätte nicht jeder „von vorn“ zu beginnen!) Und wenn es 2. solches per impossibile – gäbe (substanziell, nicht bloß im Institutionellen sowie Technisch-praktischen, so daß A. Schweitzer ein menschlicherer Mensch wäre als Jesus von Nazareth oder erst recht der Gautama): was sagte dies über den „Sinn“ des Geschehens (und wäre solch eine Globalperspektive weniger abstrakt als die des Individuums – 17)? Was über den Sinn (des Lebens) derer, die nichts dazu beigetragen haben, es vielleicht gar nicht konnten? Und wenn bei diesem Nicht Schuld ins Spiel kommt, eigene wie fremde, dann ist damit die Kernkategorie genannt, an der moderne Abschied(lich)keitskonzepte bei aller Ernsthaftigkeit doch eines ästhetisierenden Leichtsinns zu überführen wären. Doch benennt das einen blinden Fleck nicht bloß modernen sowie postmodernen Denkens, und nicht allein in Anthropologie und Ethik. J. SPLETT

KAULBACH, FRIEDRICH, *Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘: Interpretation und Kommentar*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. X/235 S.

In seiner geschlossenen Rekonstruktion des Gedankengangs der *Grundlegung* und seiner klaren Sprache kann dieser Kommentar als Einführung in die Moralphilosophie Kants dienen. Aber auch der Fachmann wird bei der Interpretation der *Grundlegung* kaum an diesem Werk, hinter dem eine lebenslange Beschäftigung mit Kant steht, vorbegehen können. Kaulbach (K.) folgt, soweit das bei einer systematischen Interpretation möglich ist, dem Text mehr oder weniger Absatz für Absatz. Auf eine Auseinandersetzung mit der umfangreichen Literatur wurde verzichtet.

Hingewiesen sei auf einige besondere Akzente der Interpretation. Als leitenden Ge-