

tung derselben zu fragen, ohne dabei eine ungeprüfte und oft irreführende Auffassung von der Erkenntnis vorauszusetzen. Hat man die Erkenntnis in ihrer Struktur und in den ihr innewohnenden Gesetzen erfaßt, so ist es möglich, die Wirklichkeit als Korrelat zu demselben Erkenntnisvollzug aufzufassen und damit zu einer kritischen (d. h. in den Handlungen nachprüfbar, mit denen sie erkannt wird) Auffassung von der Wirklichkeit zu gelangen. Genau dies ist der Kern von *Insight*.

Ein kurzer Artikel von Q. Quesnell über das sehr diskutierte Kap. XIX von *Insight* (die philosophische Gotteslehre) schließt den Band ab. Der Vf. stellt sich die auch von anderen Autoren aufgeworfene Frage, ob Lonergans Beweis der Existenz Gottes ein ontologischer Beweis sei, da ja beide Prämissen des Syllogismus anscheinend reine Definitionen sind. Gegen diesen Anschein zeigt Q. überzeugend, daß dies nicht der Fall ist. Denn die innere Intelligibilität der Wirklichkeit ist einfach das unausweichliche Korrelat zu unserem einsichtigen und vernünftigen Fragen nach der Wirklichkeit (274); daß wir aber tatsächlich imstande sind, die Wirklichkeit zu erkennen, hat Lonergan im Kap. XI bewiesen durch die Untersuchung der Frage nach der Erkenntnis seiner selbst als Erkennenden; diese Frage aber kann nicht ohne Widerspruch im Vollzug mit einem Nein beantwortet werden. Kurzum: Wir sind imstande, thematisch die Existenz des absolut Transzendenten zu erkennen in dem Maße, in dem wir unsere eigene intelligente und rationale (und verantwortliche) Subjektivität erfaßt haben. Darum ringt offenkundig Lonergan von Anfang bis Ende von *Insight*. G. B. SALA S. J.

ANGEHRN, EMIL, *Geschichtsphilosophie* (Grundkurs Philosophie 15). Stuttgart: Kohlhammer 1991. 194 S.

In der Einleitung weist A. darauf hin, daß es mit der philosophischen Disziplin Geschichtsphilosophie eine eigene Bewandnis habe. Anders etwa als Ethik oder Erkenntnistheorie gehört sie nicht zum klassischen Fächerkanon der Philosophie, sondern hat sich erst relativ spät, nämlich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, herausgebildet und ist bald, nachdem sie in der Philosophie Hegels den Höhepunkt ihrer Entfaltung erreicht hatte, in die Krise geraten. A. rekonstruiert im einzelnen nicht nur die kurze Blütezeit der Geschichtsphilosophie sondern auch deren „Vorgeschichte“ (14) und „Nachgeschichte“ (13), konkret deren „Entstehung in der griechischen Historiographie und Philosophie bis zu Augustinus“ (16) sowie „die Krisen, Verfallsformen und Neuformierungen des geschichtlichen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert“ (ebd.).

Für die Vorgeschichte ist s. E. wichtig, da sich im 5. vorchristlichen Jahrhundert im Zusammenhang mit der Ausbildung des Politischen und der Ablösung vom mythisch-natürlichen Weltbild bei Herodot und Thykydides ein profanes historisches Bewußtsein entwickelt. Hinzu kommen bereits bei Platon und Aristoteles erste Ansätze einer philosophischen Verständigung über den Menschen und die geschichtliche Welt. Augustins Bedeutung liegt schließlich in der Überwindung des kosmisch-zyklischen Wirklichkeitsverständnisses und der damit einhergehenden „Fundamentalisierung und Universalisierung des Geschichtsbezugs“ (56).

Als Leitfaden für die Exposition von Problem und Anspruch neuzeitlicher Geschichtsphilosophie dient A. die Rede von der Vernunft in der Geschichte, die zweifach verstanden werden kann. Sie läßt sich nämlich sowohl verstehen als Vernunft der Geschichte wie auch als Geschichte der Vernunft. Die erste Lesart benennt das Programm der Geschichtsphilosophie von der frühen Neuzeit bis Hegel, während die zweite Lesart sich im nachhegelschen Historismus findet. – Bei seiner Darstellung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie beginnt A. mit einigen Hinweisen zur „methodischen Grundlegung der modernen Geschichtsphilosophie“ (67). Als Stationen nennt er hier Hobbes' „Programm einer vernünftigen Begreifbarkeit der menschlichen Welt im Horizont naturrechtlicher Politik“ (59), Rousseaus Konzept einer „Verbindung von naturrechtlich-politischer und historischer Betrachtungsweise“ (ebd.) sowie Vicos Entwurf einer gleichermaßen methodisch und inhaltlich ausgerichteten geschichtsphilosophischen Theorie. – Ebenso wichtig ist freilich der Wandel der inhaltlichen Leitbilder und Interpretamente, die sich an der Entstehung des neuzeitlich-aufklärerischen

Fortschrittsoptimismus verdeutlichen läßt. A. beschränkt sich hier darauf, diese Entwicklung „stichwortartig am Beispiel einiger Positionen aus dem französischen Kulturbereich“ (67) aufzuzeigen. Konkret beschreibt er den Weg von Bossuet zu Comte. Während Bossuet noch eine „aktualisierte Fassung der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise nach dem Vorbild Augustins“ (68) bietet und bereits Voltaire ein aufklärerisches Gegenkonzept zu Bossuets Geschichtstheologie vorlegt, formulieren Turgot und Condorcet das „enthusiastische Bekenntnis des neuen Fortschrittsglaubens“ (ebd.). Comte hingegen kann insofern als Endpunkt dieser Entwicklung betrachtet werden, als bei ihm „die säkulare Überformung des Vorsehungs- durch das Fortschrittsdenken zu einem Abschluß“ kommt, „der sich mit dem durch Hegel erreichten vergleichen und kontrastieren läßt“ (74). – Breiten Raum widmet A. der Darstellung der idealistischen Geschichtsphilosophie bei Kant, Fichte und Hegel sowie Marxens materialistischem Gegenentwurf. Die idealistische Geschichtsphilosophie verkörpert dabei in seinen Augen den Kulminationspunkt affirmativer Geschichtsphilosophie, nicht nur weil historische Erkenntnis hier den höchsten Rang gewinnt, sondern auch weil der Geschichtsprozeß von ihr als Gang der Vernunft interpretiert wird. Auch Marx, der freilich in Opposition zum bürgerlichen Geschichtsdenken die historische Vernunft als allererst herzustellen begreift, steht noch in dieser Tradition affirmativer Geschichtsphilosophie.

Für die Geschichtsphilosophie nach Hegel und Marx gilt, daß sich deren Entfaltung nicht mehr unter einen Leitbegriff ordnen läßt. Als Gliederungsgeschichte für diese Nachgeschichte der klassischen Geschichtsphilosophie bieten sich allerdings verschiedene Weisen des Umgangs mit Geschichte an. So läßt sich die auf die große Geschichtsphilosophie folgende Krise des Historischen an Burckards Kritik der Geschichtsphilosophie sowie an Nietzsches Kritik der historischen Kultur verdeutlichen. Weiterhin verdienen „nach-geschichtsphilosophische Rekonstruktionen des Geschichtlichen“ Beachtung, die von der gegenständlichen Fokussierung auf Geschichte abrücken und „auf der Subjektseite Formen der Vergegenwärtigung und Präsenz von Geschichte analysieren“ (125). Konkret denkt A. hier an die „anfangs noch ungeschiedenen Stränge der wissenschaftstheoretischen und hermeneutischen Geschichtsreflexion“ (ebd.) bei Droysen und Dilthey, die später einerseits in die Untersuchung der Formen und Grundlagen des historischen Wissens (Windelband, Rickert, analytische Geschichtsphilosophie) einmündete und zum anderen in die Reflexion auf die Erfahrung der Geschichtlichkeit des Subjekts (Heidegger, Gadamer). Eine dritte Tendenz in der Geschichtsphilosophie nach Hegel und Marx sind Versuche, das Geschichtliche mit den Mitteln universalhistorischer Deutung in den Blick zu nehmen, wie sie Spengler und Weber bzw. Toynbee und Jaspers unternommen haben. Schließlich nennt A. als viertes Themenfeld die neuere Auseinandersetzung um die Geltung der historischen Kultur und denkt hier konkret an Entwürfe einer antihistoristischen Geschichtsphilosophie – als Beispiel nennt er das Denken W. Benjamins – aber auch an Gesprächsvoten im Streit um den Historismus sowie Stellungnahmen zur Aktualität und Obsoletheit von Geschichte. – Schon diese Hinweise machen deutlich, daß A. die Nachgeschichte der klassischen Geschichtsphilosophie bis in die unmittelbare Gegenwart hinein verfolgt. Bereits in der Einleitung findet sich der zeitdiagnostische Hinweis, „die Neugründung von Museen, die Konjunktur der Alltagsgeschichte in Publikationen und Medien, die Zunahme von historischen Ausstellungen und Gedenkfeiern, die wachsende politische Virulenz historischer Zugehörigkeitsbehauptungen“ gehöre „ebenso zum Zeitgeist wie die postmoderne Grablegung weltgeschichtlicher Perspektiven“ (10). Am Ende nimmt A. diesen Faden wieder auf und fragt nach einem Grund dafür, warum das historische Interesse ungeachtet der sich vertiefenden Krisenhaftigkeit der historischen Kultur nicht von der Bildfläche verschwunden ist, sondern im Gegenteil in unserer Zeit eine vielfältige Reaktualisierung erfahren hat. S. E. hängt das damit zusammen, daß Geschichte in der Tat als Gegenkraft erfahren wird gegen Tendenzen der Vereinheitlichung und Anonymisierung, die wir heute beobachten, daß in ihr ein Gegengewicht gesehen wird gegen Erfahrungen der Beschleunigung, Unbestimmtheit und Entqualifizierung sowie den Vertrauensverlust der Lebenswelt. Selbst wenn die historische Erinnerungskultur heute nicht mehr den Anspruch erhebt, eine Rationalität

und Gesetzmäßigkeit des Geschichtlichen zu erkennen, bleibt die Aneignung von Geschichte doch nach wie vor für einzelne wie für Gemeinschaften ein Moment der Identitätsbildung. Sie ermöglicht nicht nur eine Verständigung über Richtung und Grenzen des eigenen Tuns, sondern auch das Festhalten des Gewesenen und den Widerstand gegen das Vergessen. Im übrigen läßt A. keinen Zweifel an den Grenzen geschichtsphilosophischer Reflexion, die sich aus deren Eingelassensein in die Geschichte bzw. deren Affiziertheit durch die Geschichte ergeben. Diese Geschichtlichkeit der Geschichtsphilosophie wirkt sich aus auf die Bestimmung ihrer Methode, ihres Gegenstandes und Interesses sowie auf ihren Status und Stellenwert im ganzen, so daß nicht nur die Antworten auf gleichbleibende Fragen variieren, sondern die Fragerichtungen selber und sogar die Annahmen über das, was überhaupt in Frage stehen soll. Von daher bietet eine historische Besinnung auf die Geschichtsphilosophie auch keine Gewähr dafür, eine abschließende Wahrheit über sie ausmachen zu können, ist es doch nicht ausgeschlossen, daß spätere Formationen ihren Begriff adäquater realisieren. – Was sie freilich zu leisten vermag, ist eine kritische Sichtung und Bewertung bereits entwickelter Fragerichtungen und Problemlösungen. Darauf liegt auch in der vorliegenden Einführung der Schwerpunkt. Der Verf. skizziert in vielen Fällen mit wenigen Strichen eine bestimmte Position und bemüht sich gleichzeitig um deren Einordnung und Bewertung.

Besonders aufschlußreich sind in dieser Beziehung seine Ausführungen zu Hegel und Marx. Hegels Defizit sieht er darin, daß dessen Geschichtsbegriff „strukturell, rational und politisch unterbestimmt“ (100) bleibt. Denn der Primat des Entwicklungsgedankens bei Hegel bedingt, daß Geschichtsphilosophie bei ihm „trotz ihres Ansatzes in praktischer Philosophie in den Horizont der naturphilosophischen Betrachtung gerät“ (100 f.); weiterhin schrumpft die historische Ratio bei ihm zur Gesetzmäßigkeit einer Entwicklungslogik zusammen, und schließlich ist seine Geschichtsphilosophie im wesentlichen vergangenheitsorientiert. Gleichzeitig bescheinigt A. der Hegelschen Geschichtsphilosophie freilich auch „Weite und Fundamentalität“ (102), Fundamentalität deshalb, weil für Hegel nicht mehr vorgegebene Wesensstrukturen letzter Grund des Denkens und Seins sind, sondern Wirklichkeit von ihm ihrer ontologischen Grundstruktur nach als Prozeß gedacht wird, Weite hingegen im Hinblick darauf, daß neben dem historisch-politischen Themenfeld auch „zwei weitere Bereiche in einem radikal historischen Zugang erschlossen werden“ (102), nämlich die Theorie des absoluten Geistes und die Logik, die bei Hegel bekanntlich den Status der Fundamentaltheorie hat. A. glaubt von daher, daß Hegels Theorie, so sehr sie auch in der Ausformulierung geschichtlicher Vernunft unzulänglich bleibt, doch in der Radikalität ihres historischen Ansatzes „von unüberbietbarer Stringenz“ (103) ist. – Die Bedeutung des Marxschen Denkens läßt sich nach A. im Blick auf die Tatsache verdeutlichen, daß Geschichtsphilosophie ihr Pathos nicht zuletzt darin hat, daß sie „dem aktuellen Bewußtsein einer eines Nicht-Versöhntseins, einer von Leiden und Ohnmacht gezeichneten Welt entgegentritt“ (106) und Marx wie kein anderer Denker die Entzweiung und Entfremdung zum Zentrum seines Denkens gemacht hat. Auch der „Ausgriff auf ein schlechthin Anderes gegenüber der bestehenden Geschichte, das ... aus deren Selbstentfremdung seinen Impuls und seine Bestimmtheit zieht“ (118) hat s. E. seine Berechtigung. Was hingegen den Marxschen Ausblick auf eine Überwindung der Naturwüchsigkeit angeht, so sieht er das Problematische daran nicht in einer als regulativ verstandenen Zielvorgabe, sondern in der „von Marx postulierte(n) Notwendigkeit der Realisierung“ (115), der Sicherheit, mit der hier der weitere Verlauf der Geschichte prognostiziert wird, der Heilsgewißheit, die damit verbunden ist und dem Automatismus des geschichtlichen Ablaufs, den Marx unterstellt. Deutlich wird hieran freilich auch, wie sehr Marx noch in den Bahnen der klassischen Geschichtsphilosophie denkt, selbst wenn seine Philosophie gewissermaßen „einen ... Schritt später als ... Hegel ... bereits die theoretische Verarbeitung der Enttäuschung darüber“ darstellt, „daß sich der Aufklärungsoptimismus nicht durchgesetzt hat“ (111).

A. versucht also durchaus, das Pro und Contra einzelner geschichtsphilosophischer Ansätze abzuwägen. Das schließt freilich deutliche Kritik im Einzelfall nicht aus. Zu Heideggers Geschichtsdenken etwa bemerkt er, unausgewiesen bleibe hier sowohl die

Behauptung, daß die seinsgeschichtliche Dimension *die* Grundlage alles Geschichtlichen bilde, wie die These, daß sie wesensmäßig nach der Doppelung von Offenbarung und Verbergung zu denken sei. Was aber die „polemische Marginalisierung anderer Deutungsperspektiven“ angeht, die sich bei Heidegger mit dem „Gestus der Tiefe und Ursprünglichkeit“ verbindet, so kann A. hierin nur „Blindheit gegenüber den realen Geschichtsmächten“ (161) erkennen. Im ganzen erfüllt der vorliegende Band der bewährten Reihe Grundkurs Philosophie die Erwartungen, die man an eine solche Einführung hat. Er ist verständlich geschrieben und bietet solide (Erst-)Information. Begrüßenswert ist auch, daß der Verf. auf aktuelle Bezüge nicht verzichtet hat und gegenüber den Verkündern eines Endes der Geschichte bzw. eines posthistorischen Zeitalters der Leere und Langeweile für die Tradition abendländischen Geschichtsdenkens eine Lanze bricht. Denn es stimmt in der Tat, daß „Erinnerung und Geschichtskultur ... unersetzbare und wesentliche Bestandteile menschlichen Existierens“ (183) darstellen.

H.-L. OLLIG S. J.

## 2. Systematische Philosophie

PUTNAM, HILARY, *Renewing Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1992. XII/234 S.

„Es ist eine Tatsache, daß die analytische Philosophie (in der Periode des Logischen Positivismus) eine *anti*-metaphysische Bewegung war. In der Gegenwart ist sie jedoch die am meisten *pro*-metaphysische Bewegung in der weltweiten philosophischen Szene geworden.“ (187) Den anti-metaphysischen Gegenpol in der aktuellen philosophischen Diskussion sieht P. in Dekonstruktivisten wie Jacques Derrida und Richard Rorty verkörpert. „Für die Dekonstruktivisten war die Metaphysik die Basis unserer gesamten Kultur, der Sockel, auf dem alles ruhte. Wenn der Sockel zerbrochen ist, muß auch die ganze Kultur in sich zusammenfallen – sogar unsere ganze Sprache muß in Trümmern liegen.“ (124) Auf der einen Seite also ein Wiederaufleben einer rationalistischen Metaphysik (allerdings unter physikalistischen Prämissen), auf der anderen Seite eine umfassende Dekonstruktion von Metaphysik und Rationalität. Aus dem Bestreben, die Philosophie zu erneuern, versucht P., beide Extreme zu vermeiden. In diesem jüngsten Buch wird deutlich, wie sehr der späte Putnam darauf drängt, philosophische Reflexionen an die lebensweltliche Praxis anzubinden und sie auch für diese fruchtbar zu machen. Manchmal nimmt der Text existenzphilosophische Züge an. Philosophie soll, so P., nicht neue Stürme in alten Wassergläsern hervorbringen, noch soll sie neue Wassergläser für Stürme erfinden. Gute philosophische Reflexion soll uns einen unerwartet ehrlichen Blick auf unsere eigene Situation ermöglichen. Nicht einen Blick „von nirgendwoher“ (Th. Nagel), sondern einen Blick durch die Augen eines weisen, unvollkommenen, zutiefst einzigartigen menschlichen Wesens. Alles andere sind philosophische Eitelkeiten. Sie hindern uns am Vertrauen, schlimmer noch: sie verhindern die Entwicklung von Mitleid (*compassion*). (179) Die Texte dieses Bandes sind die *Gifford Lectures*, die P. im Herbst 1990 an der University of St. Andrews gehalten hat. Diese Vorlesungsreihe handelt normalerweise über Religion. P. bekennt sich in der ersten Vorlesung als „praktizierender Jude“ und fügt fast entschuldigend hinzu, daß er über diese zunehmend wichtige Dimension seines Lebens nur auf sehr vermittelte, indirekte Weise philosophieren könne. Tatsächlich handelt nur ein Kapitel explizit über Religion. Es trägt den Titel „Wittgenstein on Religious Belief“. Die anderen Kapitel scheinen damit und auch untereinander in keinem Zusammenhang zu stehen. Sie handeln von künstlicher Intelligenz, evolutionärer Erkenntnistheorie, der Theorie der Referenz, Materialismus, metaphysischem Realismus, Relativismus und auch der Demokratie. Diese Auswahl von Themen liegt selbstverständlich in der philosophischen Biographie P.s begründet. Sie repräsentieren Gebiete, auf denen er die aktuelle philosophische Forschung teils maßgebend beeinflusst hat. Im vorliegenden Band soll von all diesen Fragerichtungen her die Suche nach einer Neuorientierung in der Philosophie