

dem der Autor eine Wende in der Diskussion am Ende des 18. Jahrhunderts feststellt, bzw. in einem Exkurs zur Erfahrungserkenntnis, in dem er zwischen „Erfahrung“ als Prozeß und als Resultat unterscheidet, erläutert. – Im Ergebnis der Studie gelangt der Autor zu der bereits eingangs hypothetisch getroffenen Feststellung, daß Crusius in der deutschen Aufklärungsphilosophie die Mittlerstellung zwischen ihr und Kant einnimmt. (vgl. 6f.) – Die gesunde Vernunft von Crusius wirkt, wie Krieger bemerkt, in der kritischen Vernunft Kants weiter. (Vgl. 223).

Das Verdienst der vorliegenden Arbeit liegt zum einen unverkennbar in der gekonnten Herausarbeitung der Originalität sowie genuinen Bedeutung Crusius' im Rahmen der deutschen Aufklärungsphilosophie. Zum anderen besteht es im Nachweis der durch Crusius im Hinblick auf die Kantsche Philosophie geleisteten Vorarbeit. Damit hat Kr. eine für die weitere Crusius-Forschung anregende Studie vorgelegt. R. MEYER

KOBUSCH, THEO, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild.* Freiburg: Herder 1993. 300 S.

Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die Feststellung, daß der für die neuzeitliche Metaphysik der Freiheit (alias der „Sitten“) zentrale Begriff der Person im antiken und patristisch-frühmittelalterlichen Denken noch abwesend ist. Von daher ergibt sich die Aufgabe, seine Genesis nachzuzeichnen. K. beginnt damit, die „*Entstehung des modernen Freiheitsbegriffs aus dem Geist der mittelalterlichen Philosophie*“ zu erforschen (23 ff.). Erste Anfänge des Person-Denkens findet er, in noch relativ unsystematischer Form, im 13. Jahrhundert, teils noch im Kontext der christologischen Unterscheidung von Person und Natur, teils schon in einer reflexen Abhebung des (in der Willensfreiheit gegründeten) esse morale vom esse physicum, das jedoch mit diesem die ontologisch-formalen Bestimmungen (der Veränderlichkeit, Substantialität, Modalität) teilt. Eine besondere Leistung haben dabei Franziskaner (wie Bonaventura und Matthaeus ab Acquasparta) gebracht, und dann vor allem – gegen die nominalistische Auflösung des moralischen Seins zu einem bloßen ens rationis – Suárez, der als erster auch eine Theorie der Institutionen und der kollektiven Subjektivität entwickelt. K. unterstreicht, daß die neuzeitliche Philosophie der (wesentlich zusammengehörenden) Ideen des esse morale, der Freiheit und der Personalität diese spätmittelalterliche Tradition beerbt und systematisiert.

Die erste Form der *Systematisierung der Lehre vom moralischen Sein* stellt K. bei S. Pufendorf fest (67 ff). Dieser will die verstreuten moralischen Begriffe der spanischen Scholastik in ihrer inneren Ordnung darstellen und so eine Art von Ontologie des esse morale schaffen. Das Moralische hat insofern ein „Sein“, als es sich durch feste Beziehungen zu Begriffen (res) und zu deren Attributen ausdrückt. Dieses Sein ist ein fundiertes; es ruht auf dem naturalen Sein auf, reduziert sich aber nicht auf dieses; seine Besonderheit besteht im Bezug auf die Anerkennung (aestimatio) durch andere. Entsprechend wird unterschieden der Mensch als physisches Wesen und als Person, d. h. als Wesen der rechtlich-moralischen Interaktion. Auch die Dinge können doppelt betrachtet werden: bzgl. ihrer physischen Eigenschaften und bzgl. ihrer sozialen Bedeutung, m.a.W. ihres Wertes, d. h. Preises. – Chr. Wolff und andere systematisieren ihrerseits Pufendorf. Das Neue gegenüber dem scholastischen Erbe ist dabei ein starker Zug zu einer eigenen (in Parallelität zur Ontologie als theoretischer Metawissenschaft konzipierten), alles praktische Wissen grundlegenden Theorie, die „Allgemeine Ethik“ oder „Metaphysik der Sitten“ heißt, sowie die Zentrierung des Interesses auf den Menschen als Person, d. h. als Subjekt von Freiheit und damit als Grundlage der moralisch-rechtlichen Ordnung überhaupt. – In den Deklarationen und Verfassungen der amerikanischen und französischen Revolution sowie im Allgemeinen Preußischen Landrecht sind die Ideen Wolffs (z. T. via Locke) politische Wirklichkeit geworden (101 ff).

Nach der Unterscheidung der Ordnung des Moralischen von der des Physischen stellte sich aber das anthropologische Problem, inwiefern der freie Wille selbst der physischen Ordnung angehöre, – ein Problem, das solange weniger drängend war, als man die alte, offenere Naturkonzeption zugrundelegte, das aber nun, auf der Basis der



Newtonischen Physik, brennend wurde. In der Folge mußte ein radikalerer, der *eigentlich moderne Freiheitsbegriff* entstehen (117 f.). K. stellt zunächst Rousseau, dann ausführlich Kant vor. Was Kants „Begriffe der Menschheit, Würde und Persönlichkeit angeht, so kann ... nicht strittig sein, daß sie alle aus einer Metaphysiktradition stammen, die offenzulegen das Ziel dieser Arbeit ist“ (140). Sein „ausgereiftestes Werk“, die „Metaphysik der Sitten“ (1797), deutet dies schon in seinem Titel an, der auf den bei Wolff und Knutzen vorkommenden Ausdruck „*metaphysica moralis*“ zurückgreift. Dennoch ist es ein Teil von Kants kritischer Philosophie, nämlich der synthetische Teil der Moralphilosophie, in dem das System reiner Vernunftbegriffe, bezogen auf die Welt des Moralischen, entfaltet wird, während „Grundlegung“ und „Kritik der prakt. Vernunft“ deren (einander parallele) analytische Teile sind. Zentral steht die Ausarbeitung eines reinen Vernunftbegriffs von Moral und Freiheit, während z. B. Wolff zum Wollen auch empirische Elemente (wie Neigungen, Gefühle, usw.) rechnete. Was uns Menschen, die auch sinnlich bestimmt sind, als „Sollen“ (Pflicht, „Nötigung“) erscheint, ist an sich rein geistiges, freies Wollen. Gäbe es als Gegenstände des Wollens aber nur empirische Zwecke, nicht Zwecke an sich, so könnte es auch keine Pflicht geben. Ein an sich bestehender Zweck-an-sich ist aber die Person. Mit Achenwall unterscheidet Kant zweierlei Pflichten: juridische verlangen nur die äußere Ausführung, ethische hingegen auch eine sittliche Motivation. Dennoch betont K. (gegen Höffe), daß sowohl die Tugend- wie die Rechtslehre der „Metaphysik der Sitten“ auf einem einheitlichen Freiheitsbegriff beruhen, nämlich dem eines „Reichs der Freiheit“: Der „Gedanke vom System der Freiheit trägt die Rechts- wie die Tugendlehre. Er ist – neben der kritischen Grundlegung – das eigentlich zentrale Element, weswegen der Kantischen Lehre innerhalb der Geschichte der Metaphysik der Freiheit ein ausgezeichnete Rang zukommt“ (143). Es ist ein Element, das Hegel weiterführt. Seine „Rechtsphilosophie“ ist, wie ihre Einleitung zeige, eine – und zwar die erste – Theorie kommunikativer Freiheit (164). Der Wille ist, negativ gesehen, Unbestimmtheit, Gelöstheit von natürlicher Bestimmung; positiv hat er zwei Formen: Willkür (in der man sich von faktischen Wünschen bestimmen läßt) und Freiheit, in der man den inneren Bestimmungsgrund des Willens selbst findet und bejaht: darin liegt, die Freiheit der anderen ebenso zu wollen wie die eigene. Hegels spezifischer Begriff der Sittlichkeit ist nicht ein Rückgriff auf die antike Polis, sondern vollendet im Gegenteil die sich von Aristoteles emanzipierende Linie Pufendorf–Wolff–Kant; die einseitige Hervorhebung des moralischen Aktes bei Kant ergänzt Hegel, frühneuzeitliche Anregungen aufgreifend, durch eine Analyse der objektiven Seite der Metaphysik des *esse morale*, d. h. der freiheitsermöglichenden Institutionen. – Mit der Zeichnung Kants und Hegels ist K. auf dem Höhepunkt seiner Geschichte der Freiheitsmetaphysik angelangt. Was jetzt folgt, ist doppelte Ergänzung. Einerseits muß die Kritik an dieser Metaphysik, die jene wie ein Schatten begleitete, referiert werden. Andererseits ist zu berichten, wie die Theorie des *esse morale* bis in unsere Tage weitergeführt wurde.

Die *Kritik an der Metaphysik der Freiheit* (173 ff) beginnt schon beim späteren Christian Thomasius, der die Freiheit des Willens, weil den Einfluß des freien Denkens auf den Willen, leugnet; der Wille, als eine besondere natürliche Ursache, bestimme Denken und Handeln; die Theorie des Wollens und Handelns sei also nur ein Teil der Physik. – Bei Schopenhauer findet sich dann die „erste Fundamentalkritik an der klassischen Tradition der Metaphysik des moralischen Seins“ (187): unsere einzelnen Taten erfließen notwendig aus unserem Wesen, für welches – als Produkt einer vorweltlich-„transzendentalen“ Entscheidung zum individuellen Sein – wir jedoch Verantwortung, ja Schuld tragen. Die „individuelle Person als Verantwortungsträger“ ist nur eine Erscheinung, hinter der als Ding-an-sich der eine Wille steht. Es gilt nicht, sie zu verwirklichen, sondern von ihrer leidbringenden Individualität erlöst zu werden. Nietzsche führt, trotz aller Kritik an Schopenhauer, diese Linie weiter. Auch ihm – dem „Moralisten der Unschuld des Werdens“ – geht es um die Auflösung des Begriffs der Verantwortung und damit der Person. Moral deutet er als Derivat und Schwächeform der künstlerischen Existenz, die als solche amoralisch ist.

Die Weiterführung der neuzeitlichen Metaphysik der Freiheit stellt K. unter das Stichwort der *Entsubstantialisierung der entia moralia* (117 f). Als erstes zieht er die spe-



kulative Ethik eines C. H. Weisse und vor allem eines H. M. Chalybäus (Mitte des 19. Jh.s) aus der unverdienten Vergessenheit. Chalybäus fordert, neben derjenigen der Natur-Ontologie, eine Kategorienlehre der Freiheit (die auch Kant nicht geschaffen habe). Zentral darin steht die Freiheit, die immer durch andere Freiheit beschränkt ist, während die bloße Willkür schrankenlos auf Machtsteigerung aus ist; zum ersten Mal wird hier Liebe („ich will, daß du frei bist“) zu einem ethischen Angelbegriff. Auch Gott schaffe nicht unmittelbar endliche Freiheit, sondern ermögliche ihr, sich zu sich selbst zu befreien. K. zeigt dann auf, wie die Historik Droysens auf dem Fundament der Ethik beruht und so als eine konkrete Ausarbeitung der Metaphysik einer geschichtlichen Freiheit verstanden werden kann. Breiten Raum erhält Simmel, der unter dem Titel des „Als-Seins“ die Rollenexistenz des Menschen in der Gesellschaft darstellt und damit dessen Identität jeweils regionalisiert. Löwths (teils von Cohen übernommenes) Konzept des Individuums als Mitmenschen wird ebenso gegen Heideggers sozial abstrakt bleibende Deutung des Selbst ins Feld geführt wie Maihofers Erinnerung an die Kategorie des Rechts. K. sieht nicht nur Heidegger, sondern auch Dahrendorf insofern noch dem Idealismus verhaftet, als dieser den homo sociologicus, als den durch den Rollenzwang entfremdeten, dem homo qua homo, den frei bei sich seienden entgegengesetzt. Mit mehr Sympathie skizziert K. Plessner, der den Menschen als das exzentrische Wesen sieht, der – wie kein Tier oder Engel – seine Identität nicht anders denn als Träger von Rollen hat; der Abstand zu sich selbst, der das Spielen von Rollen ermöglicht und ernötigt, ist so wenig ein bloßer Entfremdungsgrund, daß er vielmehr den Grund seiner Würde ausmacht. „Hinter der Rolle, die der Mensch zu spielen hat, verbirgt sich – antik – der eigentliche Mensch. Leicht ist diese Ansicht mit der aristotelischen Lehre vom Wesen und Akzidens in Einklang zu bringen. Modern gesehen aber ist der Mensch nichts anderes als seine verschiedenen Rollen“ (248).

K. gibt ein beeindruckendes, vielfarbiges Fresko der Tradition des esse morale und der dazugehörigen Metaphysik bzw. „Physik“ der „Sitten“, die zunächst ihre selbstverständliche Voraussetzung, dann ihr emphatisch hervorgehobenes Zentrum, schließlich ihre wunde Stelle im Begriff der Freiheit hat, von dem der Begriff der Person abhängt. Verdienste hat sich K. auch dadurch erworben, daß er sein Fresko nicht nur mit den bekannten Hauptgestalten der Philosophiegeschichte bevölkert, sondern dort auch die – für eine Tradition ja ebenso unverzichtbaren – vielen kleineren Namen verewigt, die z. T. ganz zu Unrecht vergessen sind. Manche Zeichnung gerät zu einer kleinen Monographie, was den Vorteil einer bequemen Kurzinformation mit sich bringt, manchmal freilich auch die Gefahr streift, daß die Einheit des Gesamtbildes etwas zerfällt. – Eine wesentliche Leistung der von ihm aufgezeigten Traditionslinie sieht K. darin, daß eine Befreiung aus dem Joch der Aristotelischen Substanzkategorie gelungen sei, die, als Natur-Kategorie, das Freiheitliche und Kommunikative der moralischen Ordnung verdecke. Wenn man jedoch die Darlegungen über die Rollenhaftigkeit menschlicher „Identitäts“-Formen durchdenkt, kann man auch dazu kommen, dem Substanzgedanken ein wichtiges Gegengewicht zum Rollengedanken zuzuerkennen, um die Würde der Person fassen zu können. „Substanz“ darf dann freilich nicht mit sinneutraler, atomistischer Dinglichkeit gleichgesetzt werden. – Das Interesse, das K. bei seiner historischen Rekonstruktion leitete, ist ein sachliches. Allerdings ist die Art und Weise, wie dieses Interesse zur Verwirklichung gekommen ist, für den Leser möglicherweise auch etwas enttäuschend. Denn K. hält seine eigene systematische Position im Hintergrund. Zwar ist an manchen Stellen wohl zu erkennen, welche der referierten Doktrinen seine Sympathie haben und welche nicht. Aber vergebens sucht man nach Indices dafür, was er für ein gültiges Argument hält und was nicht. Bis zum Ende, bis in den „metaphysischen Ausblick“ („Der Mensch als Mensch oder die Menschenwürde“) hinein, wird referiert, kaum aber argumentiert und Stellung bezogen. Angenommen, man dürfe annehmen, daß K. in der Linie Bonaventura–Suarez–Pufendorf–Kant–Hegel–(Simmel–Plessner) die Herausbildung der Position sieht, der er selbst nahesteht, warum läßt er dann die gegenteiligen Positionen unkommentiert, ja verwendet Ausdrücke, die eine Zustimmung signalisieren, so wenn er z. B. sagt „Der individuelle Charakter jedes Menschen ... wird ... als des Menschen eigene freie Tat *erkannt*.“ (185); dies werde durch Schopenhauers Analyse „aufgezeigt“ (ebd.)? Sollte K. Schopenhauers Kritik des



Personbegriffs zustimmen, welches Gesamtbild ergibt sich daraus? Wenn nicht, warum sagt er es nicht ausdrücklich und gibt die Gründe dafür? Raten muß der Leser auch, innerhalb welcher Grenzen K. z. B. Simmels und Plessners Analysen für richtig hält. Es ist schade, daß K. sich hier über das Maß zurückgehalten hat. Vielleicht dürfen wir bald das systematische Gegenstück seiner historischen Leistung erwarten.

G. HAEFFNER S. J.

JACOBS, WILHELM G., *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings* (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abt. II: Untersuchungen, 29). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzhoog 1993. 292 S.

Über einen besonders dunklen und schwer zu fassenden Autor, den „Proteus“ der Philosophiegeschichte, ein ausnehmend klares und luzides Buch. Dessen Anstoß bildet die These vom Ursprung der Geschichtsphilosophie aus dem Zusammenbruch der Theodizee und der Auflösung des Gottesbegriffs, seinen Ausgangspunkt die Edition von Schellings exegetisch-philosophischer Dissertation „De malorum origine“. Sie „führt zu Denkern der Geschichte, die entweder spinozistisch oder kritisch zu verstehen sind und damit keinen Raum für eine Theodizee geben“ (12). Ihnen gelten die ersten sieben Kapitel der Untersuchung. – Kap. 1: Descartes. Trotz seiner Traditionskritik leistet er Vorarbeit für den späteren „Begriff der Geschichte als singulare tantum“ (19) durch seinen Bezug auf das Cogito, die eine Vernunft. Ihm geht es in seiner Wissenschaftsbegründung um Frieden sowie Autonomie und Unabhängigkeit, um Autarkie – die einerseits unter jedweden Bedingungen gelebt werden kann, im Vollsinn aber Herrschaft über die Natur voraussetzt. Ihr unterliegt besonders jedes Individuum in seiner Entwicklung, bis hin zum Vernunftgebrauch. – Die angesagte Prüfung der Tradition führt Spinoza an der Bibel durch (Kap. 2), und zwar mit naturwissenschaftlicher, d. h. ausschließlich effizient-kausaler Fragestellung (als ginge es hier nicht statt um Erklärung um Verstehen). Die biblischen Schriftsteller sind in der imaginatio befangen; rationale Lektüre nimmt den Text in seiner Zeitgemäßheit auf und erfaßt so dessen Wahrheit. J. nennt den Preis: „Die Rettung der Tradition kostet sie ihren Gehalt“ (36). – Nach Unterrichtung über die entsprechende Mythen- und Gattungstheorie der Schelling zukommenden Exegese (Michaelis, Heyne, Eichhorn – Kap. 3) widmet sich ein ausführliches Kapitel Lessing. Hat anders als Spinoza Reimarus (oder besser wohl: der von Lessing präsentierte Fragmentist – 63) das Nicht-Rationale in der Bibel verworfen, so rettet Lessing die Vernünftigkeit der tradierten Religion durch die Historisierung der Vernunft. Deren Entwicklung stellt er unter die Metapher der Lebensalter. Die Fortschritte sind freilich „unmerklich“, so daß Verzweiflung droht. Lessing rette sich in die Anrufung an Gott und helfe sich im übrigen mit dem Vorsehungsglauben einerseits, der Einsicht in die Grenze unserer Einsicht andererseits, die – zumal bei einem spinozistischen Vernunftbegriff – keine Theodizeeproblematik aufkommen lasse. (Rez. wünschte sich zur Frage der Zielmöglichkeit eine nähere Diskussion der Duplik.) Zu Lessing tritt (Kap. 5) Herder. Er stellt immer wieder die Gattungsgeschichte nach dem Muster der Lebensalter des Individuums dar. Geschichte denkt er im Modell biologischen Wachstums. Das Eigene menschlicher Geschichte liegt darin, daß sich hier nicht bloß die Individuen entwickeln, sondern auch, über Generationen hinweg, die Gattung selbst: von der sinnlich-mythischen Kindheit zum Alter der Vernunft. So ist Geschichte „ein Prozeß fortwährender Verbesserungen“ (102). Darin haben auch Unvollkommenheiten und Übel als Stachel ihren Platz. In exoterischer Sprache nennt Herder als den Lenker dieses Geschehens Gott; eigentlich aber ist ihm die Geschichte die Gottes selbst und Gott die Urkraft der Kräfte dieses Geschehens, in Wesensnotwendigkeit ohne Wahl. (Bei Schelling wird dies zur Entwicklungsgeschichte der Vernunft, und deren Subjekt soll das Ich sein; denn er denkt aus der Wende zur Transzendentalphilosophie.) – 6. Kant: Geschichte und das Prinzip Freiheit. Bei Kants scharfer Herderkritik einsetzend, behandelt J. vor allem die beiden Aufsätze „Muthmaßlicher Anfang“ und „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“. Freiheit erscheint hier statt als Ausstattungsstück der Natur als Selbstvollzug des Menschen: Autonomie. Sie soll das Übel überwin-