

K. hält die Methode Schellings für „deduktiv“ im Sinn der heutigen Mathematik. Schelling spricht tatsächlich öfters von „Deduktion“, verwendet den Begriff aber im Sinn von Kants „transzendentaler Deduktion“ aus der KrV als die Frage nach der „*quaestio juris*“. Was wir heute in der Mathematik als „Deduktion“ bezeichnen, nennt Schelling, in Übereinstimmung mit dem Kantischen Sprachgebrauch, „Konstruktion“. Schelling konnte den Anspruch, in der Philosophie zu „konstruieren“, mit seinen Mitteln niemals einlösen. Aber die Frage nach einer „Deduktion“, d. h. einer Rechtfertigung naturphilosophischer Begriffe, ist damit noch nicht abgefolgt. Hier hätte sich K. mit Schelling auseinandersetzen sollen: Was sind die Bedingungen der Möglichkeit von Biophysik? Welche erkenntnistheoretischen Vorleistungen müssen erbracht werden, damit diese Wissenschaft überhaupt erst in Gang kommt? Lassen sich diese Vorleistungen ohne Zirkel auf der Ebene der positiven Wissenschaft ableiten?

Gravierender als all dies ist das Ausfallen des ethischen Aspekts in bezug auf die Natur, das doch das Schellingsche Unternehmen überhaupt erst veranlaßt hat. Die Frage aus dem „Ältesten Systemprogramm“ des Deutschen Idealismus (mag sie nun von Schelling oder von Hegel gestellt worden sein): „Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein?“, diese Frage ist nicht nur Schellings Grundfrage, sie stellt sich heute verstärkt wieder im Rahmen einer nichtanthropozentrischen ökologischen Ethik. Hier liegt Schellings Aktualität, nicht in einer Vorwegnahme oder Kritik der physikalischen Selbstorganisationstheorien Prigogines oder Hakens. Aber das Verhältnis von Ethik und Natur scheint K. weder in seinen naturwissenschaftlichen Schriften noch in dieser philosophischen jemals zum Problem geworden zu sein, obwohl ihn Schelling hätte darauf stoßen müssen. – Damit hängt zusammen der Protest gegen eine Verdinglichung von Natur, den Schelling gegen die herkömmliche Wissenschaft richtet. Sein Ausgangspunkt liegt, wie er immer wieder deutlich sagt, bei Kants „Kritik der Urteilskraft“. Es ist der Kantische Bezug von Natur auf Freiheit, den Schelling im Sinn einer spekulativen Vermittlung von Schrift zu Schrift weitertreibt. Diese Seite des Schellingschen Unternehmens ist K. völlig entgangen. In dem ganzen Buch wird Kants Urteilskraft noch nicht ein einziges Mal erwähnt oder auf die dort entwickelte Problematik Bezug genommen. Dies ist um so erstaunlicher, da K. sowohl auf W. Schmied-Kowarzik als auch auf meine Schellingarbeit Bezug nimmt. Es ist aber ausgeschlossen, daß er diese Arbeiten gelesen hat, sonst wären ihm nicht die erwähnten (und manche andere) Unexaktheiten unterlaufen, noch hätte er als Neuentdeckung hingestellt, was längst aufgearbeitet wurde. Er hätte sich dann explizit auf Kants „Urteilskraft“ beziehen müssen. Bei Differenzen im einzelnen bin ich mit Schmied-Kowarzik einig, daß die Aktualität Schellings gerade *nicht* in dem Versuch liegt, geistphilosophisch in den empirischen Forschungsbereich hineinzuwirken, sondern in einer Fortführung des Programms der Kantischen „Urteilskraft“, d. h. in dem Versuch, Natur als Vorform von Freiheit und damit als autonome Größe zu denken, um den Begriff von einer „*natura naturans*“ zu gewinnen, die allem menschlichen Herrichten und Berechnen vorausliegt.

In einem Buch, das *allen* Aktualisierungsversuchen gleichermaßen den Boden entziehen versucht, hätte man doch zumindest ein Wort darüber erwartet, warum ein so gearteter Protest gegen die Verdinglichung von Natur sinnlos ist, etwa in der Art, wie Dieter Birnbacher die ökologische Problematik aufgreift, um sie dann doch im Rahmen eines herkömmlichen szientistisch-technomorphen Naturbegriffs zu lösen. – Ein Buch, das in der heutigen Diskussion um einen alternativen Schellingschen Naturbegriff Entscheidendes beitragen will, müßte 1. mehr enthalten als eine geschickte Kompilation bereits bekannter Forschungsergebnisse (unter Auslassung einiger wichtiger) und es müßte 2. wirklich alle gegnerischen Argumente ernst genommen und widerlegt haben.

H.-D. MUTSCHLER

DIETZ, WALTER, *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit* (Athenäums Monographien: Philosophie 267). Frankfurt/M.: Hain 1993. 471 S.

Da die Freiheitsthematik in der bisherigen Kierkegaardforschung eher zu kurz gekommen ist, verwundert es nicht, daß Anfang der 90er Jahre gleich zwei, zudem sehr ver-

schiedene akzentuierte, Monographien zu diesem Thema etwa zeitgleich entstanden sind (Vgl. J. Disse, *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Freiburg–München 1991). Dietz interpretiert K.s Freiheitsverständnis grundlegend als „Versuch einer Neuformulierung des idealistischen Freiheitsbegriffs von der christlichen Tradition her“ (23). Die Perspektive ist somit theologisch: Im Zentrum steht das vom Idealismus ungenügend bedachte Verhältnis von Freiheit und Sünde.

Das 1. Kap. beginnt dementsprechend mit dem Aufweis des theologischen Rahmens von K.s Freiheitsverständnis. Einerseits erweist sich Gott als „Horizont menschlicher Freiheit“, und zwar nicht als Grenze, sondern als Bestimmung und Ziel unserer Freiheit – deren Vollendung ist gerade in der Abhängigkeit von Gott gegeben (76 ff.) –, andererseits wird die Frage des Verhältnisses von Gottes *Allmacht* und menschlicher Freiheit behandelt, ein Thema, das Vf. ausführlicher noch als die bisher maßgebende Darstellung C. Fabros entfaltet: Gott gibt der menschlichen Freiheit gemäß den *Tagebüchern* und den *Erbaulichen Reden* gerade *aufgrund* seiner Allmacht Raum (61 ff.). – Souverän, wenn auch m. E. nicht immer textnah genug (was auch für die Untersuchung insgesamt gilt), ist die Darstellung der *Krankheit zum Tode* im 2. Kap. Dieses abstrakte und oft undurchsichtige Werk wird in einen klaren, systematischen Zusammenhang gebracht, wobei hier (ebenso wie im 7. Kap.) die präzise philosophie- bzw. theologiegeschichtliche Situierung des Werkes hervorsteicht. Freiheit erscheint in der KT in engem Zusammenhang mit den Begriffen Geist und Selbst. Das Selbst ist ein „freier Prozeß reflexiver Selbstbezüglichkeit“ (105), wobei diese Selbstbezüglichkeit qua Verzweiflung als eine in der radikalen Ablehnung der Gottbezogenheit gipfelnde „Selbstverstellung der Freiheit“ (127) gedeutet wird. Überzeugend ist die Auslegung der in KT nur kurz angedeuteten Überwindung der Verzweiflung durch ein „durchsichtiges“ Gründen in Gott (143 ff.). Angesichts der für D. zentralen Rolle des Verhältnisses von Freiheit und Sünde überrascht es jedoch, daß der zweite Abschnitt der KT (die Verzweiflung vor Gott als Sünde) nicht ausführlicher behandelt wird. – Zur vollen Entfaltung gelangt das Verhältnis von Freiheit und Sünde erst im zentralen 7. Kap. mit Bezug auf den *Begriff Angst*. Gegen die aufklärerische Wegerklärung von Sünde sowie gegen das Verständnis von Erbsünde als naturhafte Fortpflanzung bezieht K. Sünde und Erbsünde mit Hilfe eines freiheitsbestimmten Angstbegriffs wesentlich auf die individuelle Freiheit. Dabei interpretiert D. die als „in sich verstrickte Freiheit“ definierte Angst als eine „Neuformulierung der Sünde als *incurvatio in se*“ im Sinne Augustins und Luthers (292, Anm. 84; vgl. 21 f.), wobei zugleich gefragt wird, ob Angst so verstanden noch – wie bei K. – als ein praelapsarisches Phänomen denkbar sei (286 ff.), ja ob K. der paulinischen Auffassung von Röm 5 überhaupt gerecht werde (275 f.). Etwas langatmig und unübersichtlich ist die daran anschließende Darstellung der meist nur locker aneinandergereihten Ausführungen K.s zu freiheitsrelevanten Themen wie Scham, Sexualität, Zeitlichkeit (besonders hervorgehoben wird die Zukunftsbezogenheit der Freiheit), das Dämonische usw. Zu Recht betont D. die Unsystematik des BA, stellt hier aber keinen systematischen Zusammenhang her, sondern arbeitet sich unbefriedigenderweise lediglich am Text entlang durch die verschiedenen Themen hindurch. – Die dazwischenliegenden Kapitel machen deutlich, daß die Auffassung von Freiheit als negativem Selbstbezug bereits bis in die frühesten Schriften hinein vorliegt. Das 3. Kap. befaßt sich mit dem in *De omnibus dubitandum est* thematisierten Zweifel als einem Willensakt, der bereits ein „Gefährdetsein der Freiheit durch die ihr inhärente negative Dynamik“ (187) darstellt. Im 4. Kap. wird mit Bezug auf K.s Magisterarbeit die Ironie als „entscheidender Anstoß“ zur Entwicklung von K.s eigenem Freiheitskonzept ausgelegt (189). Weniger gelungen erscheint mir die Darstellung der Freiheitsthematik im Rahmen der Stadientheorie im 5. Kap. Der Charakter der Stadien als Stadien der Freiheit (vgl. *Sendbrief an Heiberg*) wird zwar erwähnt, kommt aber in der für Kierkegaard eigenen Dynamik nicht richtig zum Ausdruck (interessant jedoch die vom Autor hervorgehobenen „Aporien der Freiheitssphären“, 229 f.). Die bloße Auflistung der Motive des Ethikers bzw. Ästhetikers (220 ff.), die Nichtberücksichtigung der komplizierten Freiheitsdialektik innerhalb des ästhetischen Stadiums sowie das zu wenig thematisierte Verhältnis von Freiheit und Glaube verdeutlichen die Grenzen einer Herangehensweise an

K. unter der Perspektive von Freiheit wesentlich als „Auf-sich-gestellt-Sein“ (414), d. h. im Rahmen eines letztlich von Kant bestimmten Freiheitsbegriffs. Das 6. Kap. schließlich arbeitet am Beispiel Abrahams und Hiobs Anfechtung und Leiden als Strukturmomente negativer Freiheit heraus. – Im Anschluß an die Analyse von Freiheit und Tod im 8. Kap. weist das 9. Kap. (vor allem anhand der *Philosophischen Brocken*) die grundsätzliche Verankerung geschichtlichen Geschehens in der Freiheit auf und stellt damit die für K. zentrale Bedeutung von Freiheit nochmals unter Beweis. Problematisch erscheint mir allerdings die hierin eingeflochtene Thematisierung des Verhältnisses von Freiheit und Paradox. Einerseits erweist sich der Glaube als Paradox entgegen dem 1. Kap. als eine „Annulation“ menschlicher Freiheit (389), was erklärt werden müßte, andererseits wird zugegeben, daß es sich, wie die PB selbst betonen, um keinen Erkenntnisakt handle, ja daß K.s Gleichsetzung von Glaube und Absurdem zu bemängeln sei, dennoch aber lehnt D. in der Einleitung jeden Irrationalismusvorwurf an K. recht schroff ab (34ff.).

Solche Mängel beeinträchtigen jedoch nicht den Wert dieser Untersuchung. Ohne dem Autor soweit folgen zu wollen, daß in der „Thematisierung menschlicher Freiheit“ „die eigentliche Bedeutung Kierkegaards“ liege (416), gelingt es dieser umfassenden und durch ihre Gelehrsamkeit beeindruckenden Untersuchung zweifellos, Freiheit als ein für K.s Denken zentrales Moment aufzuweisen. J. DISSE

HERMANN COHEN, Hrsg. *Helmut Holzhey* (Auslegungen 4). Frankfurt: Lang 1994. 362 S.

Der vorliegende Reader enthält wichtige Texte zum Verständnis der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von Hermann Cohen und außerdem eine instruktive Einleitung des *Herausgebers*, in dem die wechselvolle Geschichte der Cohenforschung zur Sprache kommt, die, wie *Holzhey* im einzelnen zeigen kann, vor 1918, nach 1918 und nach 1945 jeweils andere Züge aufweist. Selbstverständlich darf in dem vorliegenden Reader *Rosenzweigs* großartige Einleitung zu Cohens ‚Jüdische(n) Schriften‘ nicht fehlen, weil sie dem Leser den Menschen und Denker Cohen im besten Sinn des Wortes nahebringt, aber auch die ebenfalls in den Reader aufgenommenen Texte von Cohens Marburger Kollegen *Cassirer* und *Natorp* lassen, wie *Holzhey* zu Recht schreibt, die starke Wirkung nacherleben, die von der Persönlichkeit Cohens ausging. Weniger gilt das allerdings für die zwar sachlich korrekte, aber im ganzen doch spröde ausgefallene Würdigung des Cohenschen Denkens, die *Nikolai Hartmann* aus Anlaß von Cohens 70. Geburtstag in der Frankfurter Zeitung veröffentlicht hat. Neben *Hartmann*, der mit *Heimsoeth* zu Cohens prominenten Schülern gehörte, die sich recht bald von ihm abwandten, ist mit dem Marburger evangelischen Theologen *Wilhelm Hermann* ein weiterer Marburger Weggefährte mit einem eigenen Text vertreten. Selbstverständlich sind neben *Rosenzweig* noch weitere Texte jüdischer Autoren in den Reader aufgenommen, nämlich Texte von *Benzion Kellermann*, der Cohen schlichtweg zum wahren Philosophen des Judentums erklärt, von *Hugo Bergmann*, der einen Vergleich zwischen Maimon und Cohen anstellt, von *Steven Schwarzschild*, der sich mit Cohens Konzept des demokratischen Sozialismus befaßt und von *Alexander Altmann*, der Cohens Begriff der Korrelation untersucht und dabei zu einer anderen Deutung dieses für das Verständnis von Cohens später Religionsphilosophie zentralen Begriffs kommt als *Rosenzweig*. Die deutsche Philosophie der Nachkriegszeit ist ebenfalls mit einer Reihe von Beiträgen vertreten. Für die ältere Diskussion charakteristisch sind dabei die Arbeiten von *Ritzel* über die Ding-an-sich-Theorie Hermann Cohens, von *Lübbe* über die politische Theorie des Neukantianismus und von *Ebbinghaus* über Hermann Cohen als Philosoph und Publizist, wobei letzterer allerdings von dem geschichtlichen Überwundensein des Neukantianismus und der Notwendigkeit des Rückgangs auf Kant selbst ausgeht und an Cohens Philosophie kein gutes Haar läßt. Stellt die Position von *Ebbinghaus* keine Basis für eine fruchtbare philosophische Auseinandersetzung mit dem Cohenschen Opus dar, so wird eine solche Basis in der Folgezeit gleichwohl zurückgewonnen. *Holzhey* kann das mit einer ganzen Reihe neuerer Untersuchungen zu Cohens Werk belegen, die nicht auf