

Zeit immer wieder aufflackernden Streit (wie noch auf dem IVR-Kongreß von Bologna Juni 1995), ob Las Casas ein Vorkämpfer der Menschenrechte gewesen sei oder nicht. Für P. bereitete er den Weg vor, habe aber einen „demokratisch ausgerichteten humanistisch-rationalistischen Rechtsnaturalismus“ entwickelt (205 f.). In nicht völlig unsympathischer Weise unternimmt P. im folgenden Kapitel „*Die Rechts- und Staatsphilosophie des Juan Ginés de Sepúlveda*“ (211–230) eine Rechtfertigung dieses „traurigen Schicksals“ (211). Gelingt sie? In einem fast zu knappen Abriss (224 unten) der Gedanken des Aristoteles über die Sklaverei versucht P., Sepúlvedas Auslegung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wie ein guter Advokat zeigt P. zuerst S. als Feind der Freiheit der Indios und in seinen Widersprüchen, um ihn zugleich als „einen der größten Vertreter der spanischen Kultur“ (227), als bedeutenden Latinisten und weltoffenen Gelehrten auszuweisen, schlußendlich sogar das über S. verhängte Verdikt „Feind der Freiheit“ zu mildern, ja aufzuheben (228), wogegen Las Casas nun Utopismus zu Last gelegt wird (228). Das letzte Kapitel widmet P. dem Thema: „*Juan Roa Dávila demokratische Vorstellungen und die Rechtsordnung bei Francisco Suárez*“ (231–249). Diese Seiten wirken ein wenig angehängt. Viel Neues erfährt der mittlerweile eingewiesene Leser nicht, was nicht heißt, daß diese Seiten überflüssig sind. Alle Hauptpunkte finden sich zumindest bei Las Casas diskutiert. Suárez wird als Vertreter einer institutionellen Rechtstheorie gesehen (242 und 246 besonders). Ein eigenes Schlußwort oder eine Zusammenfassung gibt P. nicht. – Wenn P. verspricht, weniger bekannte Denker vorzustellen, so mag dies allenfalls für Juan Roa Dávila zutreffen, denn über Bartolomé de las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda und Francisco Suárez liegen mittlerweile stattliche Editionen oder deren erste Ergebnisse vor, beziehungsweise kommentierende und zusammenfassende Werke. Desweiteren: Es ist ein wenig eigenartig um P.s Art der Stellungnahme zu der Konquista und zur Diskussion über sie. Der Rez. ist sicherlich auch nicht unparteilich, doch hält er es durchaus für angebracht, gegen die oft geschehene schnelle, undifferenzierte Verurteilung der Rolle Kastiliens bei der Konquista nuanciert-kritische Einwände vorzubringen. Allerdings stellt sich P. nach Ansicht des Rez. oft eher auf die Seite einer sich verteidigenden Partei, als der Richterrolle über geschichtliche Ereignisse treu zu bleiben. Nur ein Beispiel: Wenn P. behauptet, das *Requerimiento* (erklärt 23 f.) enthalte aber doch „auch gewisse rechtsethische Überlegungen und Absichten, die die Moderne ankündigen“ (24), und hinzufügt, daß es „letztlich ... das Bewußtsein von den Rechten der Indios enthalte“, so mag man nur das Vorurteil bestätigt finden, daß sich anscheinend doch für alles irgendwie irgendwann eine Rechtfertigung anbringen lasse. Nur auf S. 201, Zeilen 8–11 ist ein verstümmelter Satz anzutreffen (Es fehlt wohl „publiziert wurde und die Publikation ...“), S. 40 Mitte wohl 1559 statt 1595; kleinere Fehler, welche die gefällige und sehr lesbare Form des Werkes unterstreichen. – Was nun darf der Leser mitnehmen? 1. In den Händen hält er eine äußerst reiche und weitgespannte Dokumentation mit ausgiebigen Hinweisen auf Sekundärliteratur; 2. er ist einem lebendigen intellektuellen Geist gefolgt, der Gründe und Gegengründe kennt und kaum erwarten kann, seine eigene, immer originelle Sicht des Problems anzubieten; 3. aus einem Forscherleben erwachsen, von eingehender Lektüre zeugend, und einer Liebe zu Spanien und seiner Geschichte geleitet, hat P. durch diesen Abschnitt rechtsphilosophischen Bemühens geführt, eindrucksvoll kommentierend und kämpferisch argumentierend.

N. BRIESKORN S. J.

VARGAS, YVES, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau* (Les grands livres de la philosophie). Paris: Presses Universitaires de France 1995. VII/344 S.

Obwohl Jean-Jacques Rousseau selbst „verschiedentlich den *Émile* als sein Hauptwerk bezeichnet“ (M. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen ²1965, 60), wird die Schrift nur in wenigen Studien unter Beachtung ihrer Exposition kommentiert, wie es besonders naheliegend scheint, um die erste(n) Lektüre(n) zu erleichtern. Aber nicht dieses didaktische Motiv allein veranlaßt Yves Vargas, in seiner Monographie dem Gang der Überlegungen von Rousseau zu folgen. Die Neigung, den Inhalt des *Émile* systematisch zusammenzufassen oder an- bzw. umzuordnen, hängt laut V. mit dem Eindruck vieler Leser – auch unter den Bewunderern – zusammen, daß Rousseau seine Ge-

danken verhältnismäßig unzusammenhängend und ohne strenge Ordnung exponiert habe (2). Dagegen will V. gerade die „Kohärenz“ (ebd.) – alle Übersetzungen aus Vargas' Studie stammen vom Rezensenten – und „Logik“ (ebd.) des *Émile* sichtbar machen, die auch Rousseau selbst andeute (ebd.). Die Konstruktion des *Émile* soll herausgearbeitet werden, „um die Ideen, die Thesen *an ihrer* Stelle in seiner Entwicklung zu untersuchen“ (ebd.). Dann zeige sich, daß sich – beispielsweise – die Episode mit dem Gärtner Robert, das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars oder auch die Zusammenfassung des Gesellschaftsvertrages keineswegs zufällig gerade an diesem Punkt des Werkes finden (vgl. ebd.).

V. hält den *Émile* für eine anthropologische Abhandlung über das politische Individuum (5f.), die im einzelnen Menschen „die Ursachen, die Wirkungen, die Mechanismen der Menschheitsgeschichte“ (ebd.) aufzeigen, mithin die Möglichkeit der Vervollkommnung, der Vergesellschaftung, der Güte und der Entartung der Gattung ausgehend vom Individuum erklären soll (vgl. 6). Dementsprechend wolle Rousseau auch gar keine anwendungsbezogenen pädagogischen Ratschläge geben (vgl. 12). Das macht V. gleich zu Beginn seiner Monographie deutlich, deren erstes Kapitel einen besonderen Status einnimmt, insofern es ausdrücklich dazu bestimmt ist, bei der ersten Lektüre zu helfen (vgl. 3), indem es jenen gedanklichen Rahmen des *Émile* herausarbeitet, den Rousseau auf dessen ersten Seiten entfaltet. V. zufolge exponiert Rousseau dort gewissermaßen eine pädagogische ‚Aporie‘. Bekanntlich unterscheidet Rousseau drei Quellen der Erziehung oder Erzieher, die sozusagen ‚aufgabenteilig‘ wirken: die Natur, die Dinge, die Menschen (vgl. 10). „Was Rousseau Erziehung der *Natur* nennt, ist die spontane Entwicklung des Kindes, der Erwerb seiner Kräfte; die der *Menschen* besteht darin, dem Gebrauch dieser Kräfte eine Richtung zu geben; was die *Dinge* betrifft, erziehen sie in dem Sinn, wie die Erfahrung, die Erfolge oder Mißerfolge der Einwirkung auf die Dinge das Urteilsvermögen bilden“ (10). Weil nun der Mensch immer schon in eine gesellschaftliche Umwelt hineingeboren werde, die seine Erziehung beeinflusse, die (zeitgenössische) Gesellschaft aber entartet sei, könne auch keine Erziehung gelingen, vorausgesetzt man verstehe unter ‚Erziehung‘ etwas anderes als einen Prozeß aktiver Sozialisation, um den Zögling in der bestehenden Gesellschaft (über-)lebensfähig zu machen, seine Entartung also gleichsam noch zu fördern. Das Gegenbild zu dieser Anpassung unterliege dagegen einem *circulus vitiosus*, weil es bereits voraussetze, was doch gerade hervorgebracht werden solle, nämlich einen unverfälschten Zustand der Menschheit (vgl. 7ff.). Der systematische Teil der Erziehung ist laut Rousseau der „Gang der Natur“ (J.-J. Rousseau, *Émile oder Über die Erziehung*, Stuttgart 1963, 102) selbst. Dabei bedeutet ‚Natur‘ – so V. – „im strengen Sinne“ (16) den bloßen Zuwachs an Kräften und Fähigkeiten. Weil aber beim Menschen die Kraft – im Gegensatz zur instinktiven Regulierung beim Tier – keine eigene Richtung habe, bedürfe es einer sie leitenden Fähigkeit. Dementsprechend bildeten sich im Verlauf der kindlichen Entwicklung Empfindungsvermögen, Vernunft und Gewissen heraus. Sie verliehen dem umweltlichen Seienden (s)einen jeweils eigenen Sinn. Die Welt erscheine nacheinander als Welt der ‚Notwendigkeit‘, der ‚Nützlichkeit‘, der ‚Moralität‘. Diese Kategorien, d. h. die – um mit Heidegger zu sprechen – Offenbarkeit des Seienden in der jeweiligen Hinsicht, gewährleisten das Gleichgewicht von Kraft und Bedürfnis, das beim Tier durch Instinkte hervorgebracht werde (vgl. 15ff.). ‚Entartung‘ schließlich heiße nichts anderes, als daß dieses Gleichgewicht durch eine Verfrühung in der Entwicklung gestört werde: „Wenn das ‚Bedürfnis‘ dasjenige ist, das die Natur durch ihren ‚Fortschritt‘ hervorbringt, entwickelt die natürliche ‚Ordnung‘ diejenige der Fähigkeiten, die ihm entspricht, aber wenn eine der Natur fremde Ursache ein ‚verfrühtes‘ Bedürfnis fabriziert, wird sie die Einbildungskraft wecken, eine zu diesem unpassenden Gebrauch ganz bereite Fähigkeit, die natürlich ihren Platz – das heißt den Platz einer anderen – einnehmen wird, um eine Monstruosität zu erzeugen“ (24). Diese entartende Ursache sei „die Anwesenheit der Menschen, ihr Beispiel und insbesondere ihre Reden“ (25).

Das zweite bis achte Kapitel bieten einen paraphrasierenden Kommentar des *Émile*, bei dem – wie eingangs angekündigt –, V. sich vor allem bemüht, die Struktur und Systematik der Konzeption von Rousseau deutlich zu machen. Dazu dienen auch zahlreiche Schaubilder. – Das neunte und letzte Kapitel enthält „*Bemerkungen über einige The-*

men“ (273), die sich im Verlauf der Interpretation ergeben haben (vgl. 3). Zunächst äußert V. sich zum Erzieher (273 ff.), der – allgegenwärtig und im Gegensatz zu Émile, den ja, zumindest anfänglich, gerade seine Durchschnittlichkeit kennzeichnen soll, eine Ausnahmegestalt – entsprechend dem grundsätzlichen Scheitern der ‚natürlichen‘ Erziehung (s.o.) eine Fiktion sei. Einer ersten Lektüre gleichsam als ‚Double‘ von Émile erscheinend erweise sich der Erzieher sozusagen als „Kläranlage“ (276), die Émile vor den verderblichen Einflüssen der Gesellschaft schütze. Außerdem sei der Erzieher ein „wahrhafter Spiegel der Seele“ (ebd.) und „Theoretiker des Menschen“ (277), der die Finalität der Natur kenne (277 f.). Die folgenden Überlegungen analysieren die Abfolge der Lebensalter unter pädagogischem, anthropologischem und logischem Aspekt sowie den Reichtum von Émile, mit Bezug auf den man einen methodologischen, einen ökonomischen und einen anthropologischen Aspekt zu unterscheiden habe (285 ff.). Abschließend geht V. auf das Problem der Sprache bei Rousseau (291 ff.) und die Frage ein, was denn im Menschen überhaupt die Entartung ermöglicht (301 ff.).

Sehr hilfreich ist ein dem Text angeschlossenes Glossar (309 ff.), bei dem freilich die Auswahl der Begriffe nicht uneingeschränkt überzeugen kann. Warum findet man beispielsweise die Stichworte ‚Juden‘ oder ‚Mohammedaner (Türken)‘, nicht aber die für V. eigene Interpretation so wichtige ‚Einbildungskraft‘? – Ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für jede Lektüre des *Émile* bildet die folgende Zusammenfassung. Michel Launay hatte in seiner 1966 erschienenen Ausgabe beklagt, daß bis dato niemand dessen Aufbau herausgearbeitet habe und selbst ein nur grobes Bild der Struktur gegeben (J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, chronologie et introduction par Michel Launay, Paris 1966, 15 ff.). Diesem Mangel hat V. abgeholfen. Seine Zusammenfassung bietet auf zwölf Seiten eine mikroskopische Gliederung mit den Seitenangaben der drei geläufigsten französischen Ausgaben (La Pléiade, Garnier-Flammarion und Classiques Garnier) (325 ff.). – Die Studie beschließt ein Index Rerum, der sich auf V.s eigene Ausführungen und den *Émile* bezieht, gewiß hilfreich ist, aber hinsichtlich der Auswahl der Eintragungen – zum Beispiel fehlt ‚Religion‘ – ebenso wenig durchgängig überzeugt wie das Glossar. – Bezüglich der Bibliographie ist anzumerken, daß ausschließlich französischsprachige Titel aufgeführt sind, also beispielsweise die klassische Studie von Martin Rang nicht berücksichtigt worden zu sein scheint. Unbestreitbar aber führt V. auf hohem Niveau in den *Émile* ein.

TH. DAMAST

KAWAMURA, KATSUTOSHI, *Spontaneität und Willkür*. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung [FMDA], Abt. II: Monographien, Bd. 11). Stuttgart-Bad Cannstatt: holtmann-holzboog 1996. 200 S.

Die Trierer Diss. von Kawamura (K.) schildert die Begriffsgeschichte von „Spontaneität“ und „Willkür“ als Vorgeschichte des Kantischen Freiheitsverständnisses und in der Entwicklung der Kantischen Philosophie selbst. Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß Wolff und seine Schule Willkür und Spontaneität gleichsetzen, während Baumgarten Willkür als Übersetzung für arbitrium verwendet und der Theologe Friedrich Wagner unter Willkür eine Spontaneität (d. h. eigengetriebene Handlung) versteht, nach eigenem Verlangen Verschiedenes zu tun, wobei er dann wieder bloße Willkür von freier Willkür unterscheidet. Kant versteht die Freiheit als absolute Spontaneität, und diese Lehre ist von den Kontroversen und Thesen seiner Vorgänger her zu verstehen.

K. untersucht die Bedeutung der Begriffe Spontaneität und Willkür bei Wolff und seiner Schule sowie im einzelnen bei Friedrich Wagner, Baumgarten und Meier und einzelnen Denkern, die sich keiner bestimmten Schule zurechnen lassen, wie Feder und Tetens. Dazwischen liegt eine ausführlichere Untersuchung des Freiheitsbegriffes bei Crusius. Nach diesen Vorarbeiten wendet sich K. der Kantischen Terminologie zu. Nach einer Durchsicht des Gebrauchs der Termini Spontaneität, Willkür und Freiheit in vorkritischen Schriften und Reflexionen behandelt K. ausführlich die Freiheitsantinomie in der Inauguraldissertation von 1770. Einige weitere Erörterungen sind dem Gebrauch der genannten Termini in der Folgezeit gewidmet, bevor sich die Untersuchung der „Kritik der reinen Vernunft“ zuwendet. Hier geht K. die Fragestellung zunächst von