

aber Schnittmengen nicht ausschließt. V. selbst will E. und Paulus ins Gespräch bringen und dabei – anders als seine genannten Vorgänger – auf Systemvergleiche verzichten und sich stattdessen mit den anbietenden Perspektiven begnügen. Bekanntes wie paulinische Denkfiguren können und sollen dabei eine Verzerrung erfahren, sodass Vertrautes durch den Verfremdungseffekt von einer neuen Warte aus wahrgenommen wird. Dazu verortet V. E.s Diatribe IV 1 in den zeitgenössischen Diskurs über die Freiheit, an dem auch Vertreter des frühen Christentums auf dem bunten Markt der Weltanschauungen teilnahmen. In diesem eleutherischen Diskurs weise E. dem Philosophen die Rolle eines Exegeten des göttlichen Gesetzes zu, der erkenne, was in seiner Macht liege und sich nicht um Unabänderliches kümmere. Sein Mitdiskursteilnehmer Paulus teile die Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichem Bereich, sehe aber – im Unterschied zu E. – die Freiheit im Eigenen zu begründen als Sackgasse. Die Diskursteilnehmer benutzten nicht nur gleiche Begriffe mit unterschiedlicher Konnotation, sondern griffen auch auf ein gemeinsames Repertoire an Metaphern zurück. So finde das Gleichnis von der sicheren Reisesgesellschaft aus der neustamentlichen Weg-Topik sein Pendant. In der Frage nach E.s säkularer Einordnung folgt V. dem *common sense* der Forschung, nach dem E. einerseits mit seiner Identifizierung des göttlichen Prinzips mit dem menschlichen Denkvermögen tief verwurzelt im stoischen Pantheismus ist, andererseits theistische Vorstellungen wie kein anderer Stoiker zeigt. V. vertritt überdies die These, dass E.s persönliche Devotion zu Zeus einen biographischen Grund habe, da Zeus Eleutherios oder Iuppiter Liber bei den Römern als Schutzgott in der Sklavenreligion eine wichtige Rolle spielte. Doch V. beschränkt sich nicht nur auf das religionsgeschichtlich-exegetische Metier, sondern als auch an Spiritualität interessierter Theologe versucht er, E.s mögliche Aktualität in einer säkularisierten Gesellschaft auszuloten. Für V. lässt sich E. als einer der Väter der kognitiven Therapie in Anspruch nehmen, da er mit seiner Psychagogie auf die Kraft des Denkens vertraut. Zudem könnte E.s kosmostheistische Religiosität, die nicht auf ein individuelles Weiterleben nach dem Tod setzt, bei säkularen Zeitgenossen auf Interesse stoßen.

Der Schwerpunkt der ausgewählten Beiträge liegt im Bereich der neustamentlichen Wissenschaft; Philosophiehistoriker mögen eine gewisse Einseitigkeit darin sehen und dies bedauern. Jedoch kommt der vom Mohr Siebeck Verlag herausgegebenen Reihe SAPERE (*Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionem pertinentia*) das Verdienst zu, mit Epiktets Diatribe IV 1 einen interessanten und wirkmächtigen Vertreter der Stoa kompetent zugänglich gemacht zu haben.

J.-M. PINJUH

DIE PHILOSOPHIE DES 18. JAHRHUNDERTS: Band 5; erster und zweiter Halbband: Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, Schweiz, Nord- und Osteuropa; völlig neu bearbeitete Ausgabe [= Neuer Ueberweg], herausgegeben von *Helmut Holzhey* und *Vilem Mudroch*. Basel: Schwabe 2014. XXVII; XVIII/1677 S., ISBN 978-3-7965-2631-2.

Die Fertigstellung der verschiedenen Bände des „Neuen Ueberweg“ schreitet zügig voran. Der in zwei Halbbände aufgeteilte fünfte Band behandelt die Philosophie des 18. Jhdts. in Mittel- (wie schon im Bd. über das 17. Jhd. als Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation und Schweiz bezeichnet), Nord- und Osteuropa. Die hier gebotene umfassendste Philosophiegeschichte besticht nach wie vor durch ihre Ausführlichkeit und Sorgfalt. Bei den wichtigeren Autoren werden die Werke aufgeführt und ihr Inhalt skizziert; außerdem stellt eine thematisch ausgerichtete Doxographie die Lehre des betreffenden Denkers systematisch dar. Ferner wird die wichtigste Sekundärliteratur aufgeführt. Weiterhin werden die verschiedenen denkerischen und weltanschaulichen Tendenzen und Strömungen dargestellt, die zur damaligen Zeit herrschten. Dabei wird der Begriff der Philosophie, wie es der damaligen Zeit entspricht, sehr weit gefasst, sodass er all das umfasst, was wir heute als Geistes- oder Humanwissenschaften bezeichnen würden, und auch noch in den Bereich der Naturwissenschaften hineinreicht, deren Vertreter sich damals auch philosophische Gedanken zu machen pflegten.

Dennoch kann man sich fragen, ob man beispielsweise Goethe wirklich unter die Philosophen rechnen kann oder ob das nur geschehen ist, damit nicht der Eindruck erweckt wird, Schiller (der sich sicher mehr mit philosophischen Fragen beschäftigt hat als Goethe) werde einseitig bevorzugt. Oder um ein ganz andersartiges Beispiel zu nehmen: Handelt es

sich bei den Autoren, die für eine Besserstellung der Frau kämpfen (1228–1234), wirklich um philosophische Überlegungen oder nicht doch um rein politische Stellungnahmen? Denn es scheint sich hier doch weitgehend um die Forderung zu handeln, dass Frauen eine angemessene Bildung erhalten sollen, wofür dann natürlich allgemeine anthropologische Begründungen angeführt werden.

Nicht ganz einfach war für die Herausgeber die Beantwortung der Frage, inwieweit die philosophische Auseinandersetzung mit Kants kritischer Philosophie, die bereits im letzten Jahrzehnt des 18. Jhdts. voll im Gang war, noch als Teil dieses Jhdts. behandelt werden sollte. Hierher gehört auch die Frage nach der Darlegung des beginnenden Deutschen Idealismus. Bei den großen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel hat man sich mit einem Überblicksartikel beholfen. Wenn man dies schon macht – hätte man dann nicht auch das Leben (und die Werke) der drei Idealisten angeben sollen? Man kann darüber streiten, ob es nicht besser gewesen wäre, ihre gesamte Darstellung auf den Band des 19. Jhdts. zu verschieben. Nach dem Überblicksartikel über den Idealismus werden in detaillierterer Weise auch Schlegel, Novalis und Hölderlin behandelt. Auch hier stellt sich (mit Ausnahme von Novalis, der schon 1801 starb) die Frage, ob und inwieweit sie nicht eher in den Kontext des beginnenden 19. Jhdts. gehören. Aber dies ist zugegebenermaßen eine Ermessensfrage, auf die es keine klare Antwort geben dürfte. Aber vielleicht hätte man Christoph Gottfried Bardili, der eine ganze Reihe von Werken publiziert und nur bis 1808 gelebt hat, also im Wesentlichen ins 18. Jhd. gehört, einen eigenen kleinen Artikel widmen sollen.

Der erste Halbbd. behandelt die Zeit in Mitteleuropa bis vor Kant. Dabei erstreckt sich der Bogen in Deutschland nach einigen grundlegenden Darlegungen über die akademische Situation der damaligen Zeit von der Schule des Thomasius über Wolff und die auf ihn folgende Zeit bis zur Zeit unmittelbar vor Kant. Nach der „Aufklärungsphilosophie“ (vgl. unten), zu der u. a. Reimarus, Lessing und Mendelssohn gerechnet werden, folgt ein Kap. über das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Anschließend folgt das Kap. „Vom Pietismus zum Pantheismusstreit“ (s. u.). Die weiteren Kap. des ersten Halbbds. sind der Rechts- und Staatstheorie sowie den Human- und Naturwissenschaften gewidmet.

Der zweite Halbbd. beginnt mit Ploucquet, Lambert und Tetens, deren Bemühungen um die Reform der Logik und der Metaphysik eine Zwischenstellung zwischen der Tradition von Leibniz und Wolff einerseits und der kritischen Philosophie Kants andererseits einnehmen. Anschließend folgt die Darlegung der Philosophie Kants. Es ist bei alledem natürlich unvermeidlich, dass ein Werk wie das vorliegende im Fall eines Philosophen wie Immanuel Kant nicht alle Aspekte anführen kann, zu denen es kontroverse Interpretationen gibt. Es wird der Inhalt der wichtigeren Schriften der vorkritischen Periode referiert. Bei den kritischen Schriften erhält die „Kritik der Urteilskraft“ die ausführlichste Inhaltsangabe. Warum bei der „Metaphysik der Sitten“ deren beide Teile jeweils eine Hauptüberschrift erhalten, wird dem Rez. nicht ersichtlich. Die „Anthropologie“ wird zwar bei der Schilderung des Lebens von Kant im selben Satz wie der „Streit der Fakultäten“ erwähnt, dann aber bei der Inhaltsangabe der wichtigen Werke ebenso wie die Logik weggelassen, wofür keine Begründung gegeben wird. Hat man die „Anthropologie“ übergangen, weil Kant in diesem Werk trotz seiner Wende zur kritischen Philosophie in vielen Punkten traditionell, d. h. vorkritisch geblieben ist?

Sodann werden die ersten Reaktionen auf Kants Philosophie geschildert. Allerdings wurden einige wichtige Philosophen, die sich kritisch mit Kant auseinandergesetzt haben, bereits im 6. Kap. des 1. Halbbds. unter der Überschrift „Vom Pietismus bis zum Pantheismusstreit“ abgehandelt. Hierher gehören u. a. Hamann, Herder und Jacobi. Darum fährt der 2. Halbbd. nach Kant mit dem „Kantianismus“ fort, um erst dann die „Gegner Kants“ darzustellen. Die wohl bekanntesten Autoren, die Kants Philosophie aufgegriffen haben und deren Gedanken auf den Deutschen Idealismus vorweisen, werden sodann unter dem Titel „Kantianische Systemansätze“ behandelt, nämlich Reinhold, Maimon und Beck. Es folgen dann noch – ähnlich wie im 1. Halbbd. – eine Reihe von Denkern aus dem Bereich des Rechts, der Ökonomie, der Kunsttheorie und der literarischen und philosophischen Geschichtsschreibung. Dazwischen erfolgt die bereits oben erwähnte Erörterung von Schlegel, Novalis und Hölderlin.

Anschließend folgt die Philosophie in der Schweiz und den nord- und osteuropäischen Ländern, zu denen auch Russland gerechnet wird. Dabei merkt man, dass man für die Dar-

stellung der Philosophie des 18. Jhdts. in Deutschland bereits auf eine gewisse Tradition philosophischer Geschichtsschreibung zurückgreifen kann, während dies allem Anschein nach bei einigen anderen europäischen Ländern schwieriger ist, was gelegentlich auch ausdrücklich erwähnt wird. Bei nichtdeutschen Ländern wird oft auch die scholastische Tradition erwähnt. In Deutschland scheint diese Tradition eine weniger wichtige Rolle gespielt zu haben, denn hier wird sie nur in einem kurzen Kap. dargestellt.

Insgesamt handelt es sich um eine äußerst wichtige Epoche der Philosophiegeschichte, für die vor allem die Bezeichnung „Aufklärung“ steht, die auch in dem vorliegenden Band eine bedeutende Rolle spielt. Erfreulicherweise wird in der Einleitung des 4. Kap.s, 239–242, eigens erklärt, was unter dem Begriff „Aufklärung“ zur damaligen Zeit näherhin verstanden wurde.

Ein weiterer Begriff, der immer wieder für bestimmte Denker verwendet wird, lautet „Eklektiker“. Das ist natürlich insofern praktisch, als damit gesagt wird, dass man den betreffenden Philosophen nicht einer bestimmten Schulrichtung zuordnen kann, sondern dass er gleichsam zwischen den Schulen steht. Andererseits ist diese Bezeichnung aber insofern problematisch, als sie einen leicht abwertenden Beigeschmack besitzt. Dass jemand ein „Eklektiker“ ist, scheint ihn als einen Philosophen zweiter Klasse zu charakterisieren – als einen Denker, der nicht dazu in der Lage war, ein eigenes durchgängiges System zu entwerfen. Aber handelt es sich bei dieser Bezeichnung nicht in Wahrheit um eine nachträgliche Qualifizierung durch „Systematiker“, die das Dogma aufgestellt haben, nur eine Philosophie, die ihrem Verständnis von System entspräche, könne von Bedeutung sein? Zumindest wird dieser Eindruck erweckt, da sich, wenn ich recht sehe, an keiner Stelle eine allgemeine genauere Definition eines „Eklektikers“ finden lässt. Lediglich auf S. 1435 wird erläutert, was Brucker unter Eklektik versteht. Ferner ist zu bedenken, dass die „Aufklärer“ sich normalerweise selbst dieses Etikett zugelegt haben, während sich bei der Bezeichnung eines Philosophen als „Eklektiker“ die Vermutung aufdrängt, dass es sich nicht um eine Selbst-, sondern um eine Fremdbezeichnung handelt. Aber ist jeder, der die Auffassung vertritt, dass sich nicht nur bei einem einzigen Lieblingsphilosophen Wahres findet, sondern dass in bestimmten Punkten andere eher die Wahrheit getroffen haben, jemand, der einfach aus verschiedenen Positionen das herauspickt, was ihm zusagt, wie es der Begriff „Eklektiker“ suggeriert?

Insgesamt handelt es sich bei diesem Werk ohne Zweifel um eine herausragende Leistung, für die den Herausgebern und dem Schwabe-Verlag aller Dank gebührt. Der „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ erweist sich auch in diesem Doppelbd. als ein Standardwerk, an dem keine ernsthafte Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte mehr vorbeigehen kann.

Noch einige konkrete Punkte:

S. 72 Mitte: Hier ist von Franeker die Rede, einer Stadt, deren Kenntnis man wohl nicht allgemein voraussetzen kann. Der Hinweis „(Holland)“ oder „(Niederlande)“ wäre für den Leser hilfreich gewesen.

S. 1501: Was soll die eigenartige Behauptung: „war doch Thorild zu sehr Metaphysiker, um als ein echter Aufklärer gelten zu können“? Der Aufklärung einen derart antimetaphysischen Charakter zuzuschreiben, hieße, dass Wolff und seine Schule keine Aufklärer und Kant kein Metaphysiker war. Diese These sollte doch heutzutage als überholt gelten. Ähnlich problematisch ist die Formulierung auf S. 1503: „Doch gelten seine Vorbehalte nur der Metaphysik, nicht dem spekulativen Denken überhaupt. Denn er will Gott und die Unsterblichkeit retten.“ Seit wann ist die philosophische „Rettung“ Gottes und der Unsterblichkeit keine Metaphysik mehr?

§ 66 f.: Hätte man nicht besser den skandinavischen Titeln bei den wichtigeren Werken eine Übersetzung beigelegt?

§ 72: Warum sind bei den Russen die Namen nur teilweise in kyrillischer Schrift angegeben?

S. 1630: Es mag durchaus zutreffen, dass Lomonossow einen Deismus in dem Sinn vertreten hat, wie dieser Terminus normalerweise verstanden wird. Den angeführten Darlegungen lässt sich allerdings nicht entnehmen, dass Lomonossow Gottes Tun nur auf die anfängliche Erschaffung der Welt reduziert hat.

Einige Druckfehler:

S. 7 muss es in der ersten Textzeile des Abschnitts 2. „machte“ lauten (... Halle und Jena machte es leichter ...).

2. Halbbd. XV: Richtig: „des“ bei: ... Ende des Jahrhunderts

S. 1324, letzte Zeile: Zwischen „der“ und „Riß“ fehlt ein Leerschritt.

H. SCHÖNDORF SJ

KANG, JI YOUNG, *Die allgemeine Glückseligkeit. Zur systematischen Stellung und Funktionen der Glückseligkeit bei Kant* (Kantstudien-Ergänzungshefte; 184). Berlin: de Gruyter 2015. X/190 S., ISBN 978-3-11-042716-5.

In dieser von Günter Zöllner betreuten Münchener Dissertation geht es um fünf Problemkreise, die mit Kants Begriff der Glückseligkeit gegeben sind. Themen von Teil I „Kants Konzeption der Glückseligkeit in der kritischen Werkperiode“ sind die Unterscheidung zwischen physischer und moralischer Glückseligkeit und Kants Konzeption der Glückseligkeit in der vorkritischen Periode, in der die Grundlinien der weiteren Entwicklung vorgezeichnet sind: Die Form der Moral ist auch die Form der Glückseligkeit; sie ist Prinzip für die Einheit des Wollens und die Identität des Akteurs. – Die pragmatischen Imperative (Teil II) schreiben den Subjekten Handlungen vor, die zu ihrem Wohlergehen beitragen. Aber kann „das Streben nach Glückseligkeit für Kant überhaupt ein Gegenstand der praktischen Philosophie oder apriorischer Methoden sein“ (47)? Pragmatische Imperative sind Imperative der Klugheit; sie sind von technischen und moralischen Imperativen zu unterscheiden. Ein pragmatischer Imperativ stellt zwei Aufgaben. Es geht nicht nur darum, den Zweck durch passende Mittel zu verwirklichen, sondern auch darum, „die eigene formale Vorstellung der Glückseligkeit durch konkrete Ziele inhaltlich zu bestimmen“ (68). Gehören Vorschriften zur Beförderung der eigenen Glückseligkeit zur praktischen (GMS) oder zur theoretischen (KU) Philosophie? – Alle materialen praktischen Prinzipien, so behauptet Lehrsatz II der KpV, „gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit“. Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit ist also das Prinzip des nichtmoralischen Handelns (Teil III). Kann aber dann das nichtmoralische Handeln noch zugerechnet werden? Wie steht es dann mit der Willensfreiheit? Die Antwort findet sich in der Religionsschrift: Die freien Handlungen beruhen „auf der freien Aufnahme von Triebfedern in die Handlungsmaxime, die für das Handeln den Ausschlag gibt“ (97). Ist Kants handlungspsychologische Auffassung des nichtmoralischen Handelns hedonistisch? Sie ist es insofern, als der Lust bei empirisch-praktischen Überlegungen eine wichtige Rolle zukommt, denn sie fungiert bei Kant als die „gemeinsame Währung“ (102), anhand derer wir die Handlungsalternativen bewerten können. Die vorübergehende punktuelle Lust ist „von der eigenen Glückseligkeit als dem das ganze Dasein des Subjekts umfassenden, notwendigen Zweck zu unterscheiden“; die Glückseligkeit ist „als eine Totalität zu bezeichnen“ (105). Das vernünftige Begehren der augenblicklichen Lust geht „notwendig auf die extensive und intensive Totalisierung dieser Empfindung in der Vorstellung der Glückseligkeit. Denn ohne diese Vorstellung antizipierte der erstrebte Moment der Lust bereits die eintretende Unlust“ (106 f.). – Teil IV „Glückseligkeit im System der Tugendpflichten“ geht aus von dem immer wieder erhobenen Formalismusvorwurf. Gegen ihn lässt sich zunächst auf die Selbstzweckformel der GMS verweisen. Ein Akteur hat „letztlich aufgrund der Fähigkeit, moralisch zu handeln, den absoluten Wert beziehungsweise den Status des Selbstzwecks“ (117). Im Mittelpunkt dieses Teils stehen Kants Überlegungen zur fremden Glückseligkeit als eines obligatorischen Zwecks. Wenn eine autonome Bestimmung des Willens denkbar sein soll, muss es obligatorische Zwecke geben; dann darf die Rolle der praktischen Vernunft sich nicht auf Zweck-Mittel-Erwägungen beschränken. Die Fähigkeit eines jeden Akteurs, sich Zwecke zu setzen, ist Zweck der praktischen Vernunft. Die beiden obersten Tugendpflichten sind eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. „Die Pflicht, die eigene (moralische) Vollkommenheit zu befördern, besagt nichts anderes, als die eigene Fähigkeit zur Selbstbestimmung zu entwickeln. Bei der Pflicht zur Förderung der Glückseligkeit anderer geht es darum, zur Entwicklung der Zwecksetzungsfähigkeit anderer beizutragen“ (130). Fremde Glückseligkeit zu fördern bedeutet „wechselseitige Einschränkung [...] in der Aufnahme von fremder Glückseligkeit in die eigenen Zwecke“ (133). Die Tugendlehre