

weil sie Menschen die Macht übertrage, die nicht imstande sind, richtige Entscheidungen zu treffen. „Aristotle’s *political ideal*“, so urteilt *Pierre Pellegrin*, „is fundamentally a democratic one“ (209). Die Politie, die Aristoteles der Demokratie als richtige Verfassung gegenüberstellt, ist eine Demokratie mit einigen oligarchischen Zügen. – Nach *George Contogeorgis* sind die Ausführungen über die Politie eine Antwort auf die Frage, wie die richtige Form der Demokratie wiederhergestellt werden kann. – In der Rhetorik, der Kunst der Überredung, stehen Beweise an erster Stelle (*Christof Rapp*); in diesem Sinn ist die Rhetorik das „Gegenstück“ (*antistrophos*) der Dialektik. Wie aber steht es dann mit den beiden anderen Mitteln der Überredung, dem *êthos* und dem *pathos*? Das Material für sie wird ebenfalls mit der Methode der Dialektik entwickelt. – In Pol. III 11 behauptet Aristoteles, die Ansicht, dass die Volksmenge und nicht die Besten die Staatsgewalt besitzen soll, habe eine gewisse Wahrheit für sich. Die drei Beispiele, die er dafür bringt, sind, so *Evanghelos Moutsopoulos*, nicht überzeugend.

III. First Philosophy. Die Metaphysik, die in der Tradition als die Metaphysik des Aristoteles gilt, ist in Wahrheit die Metaphysik des Alexander von Aphrodisias (*Enrico Berti*). Die Metaphysik des Aristoteles ist weder eine rationale Theologie noch eine Ontologie, sondern eine Wissenschaft von den ersten Ursachen. Aufgabe der Wissenschaft ist es, die Ursachen der wahrnehmbaren Welt zu finden. Diese Aufgabe wird zunächst von der aristotelischen Physik erfüllt; sie entdeckt die ersten Materialursachen, die ersten Formalursachen (die Seele der Pflanzen, Tiere und des Menschen) und die erste Ursache der Bewegung. Die *Metaphysik* kommt *nach* der Physik, weil sie Fortsetzung der Physik ist. Die moderne Wissenschaft hat die aristotelische Kosmologie und Astronomie abgelehnt, „but has not subverted Aristotle’s researches on the animals and on the soul“ (255). – „Sich selbst also denkt die Vernunft [...], und das Denken ist Denken des Denkens (*noësis noëseôs*)“ (Met. XII 9, 1074b33–35). *Teresa Pentzopoulou-Valalas* fragt: „Does it [dieser Satz] refer to divine intellection or to human intellection in general?“ (269). Aristoteles spricht von zwei parallelen Ebenen; er unterscheidet zwischen Gott und uns (1072b14–16). Die *noësis noëseôs* kann deshalb gelesen werden als der höchste Punkt, den der menschliche Geist erreichen kann, wenn er Gott als reine *energeia* erfasst.

IV. Theory of Thinking. In Soph. El. 11,172a39–b1 unterscheidet Aristoteles zwei Typen der *technê*: eine, die befähigt zu beweisen (*deiknyein*), und eine, die diese Fähigkeit nicht einschließt. *Robert Bolton* zeigt, worin Aristoteles den genauen Unterschied im Erwerb und in der erfolgreichen Ausübung sieht. – *Richard McKirahan* interpretiert Anal. Post. II 19,100a11–13 „wie etwa in einer Schlacht, wenn eine Wende zustande kommt, falls einer stehen bleibt, darauf ein weiterer, bis man zum Anfang (*epi archên*) kommt“ (Übersetzung Detel). Das Problem ist die Übersetzung von *archê*; McKirahan übersetzt „principle“ (315). Es handelt sich um ein Gleichnis für die *epagôgê*. Die Übersetzung von *epagôgê* mit „induction“ ist irreführend. „I interpret it not as a kind of argument or as a procedure, but as a kind of *insight* into individual cases, an ability to grasp universals present in them“ (300).

V. Aristotle in the History of Philosophy. *Dermott Moran*, Aristotle’s Conception of *ousia* in the Medieval Christian Tradition, geht ein auf Augustinus, Scotus Eriugena und Nikolaus von Kues. „Aristotle“, so deren Kritik, „lacked a grasp of divine nature as actually infinite.“ God „is not strictly *ousia*, but *hyperousia*. His being is best understood as non-being“ (349).
F. RICKEN SJ

BARTH, CHRISTIAN: *Intentionalität und Bewusstsein in der frühen Neuzeit*. Die Philosophie des Geistes von René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz (Philosophische Abhandlungen; 111). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2017. 470 S., ISBN 978–3–465–03950–1 (Paperback); 978–3–465–13950–8 (PDF).

Eine Frühfassung der Monographie *Intentionalität und Bewusstsein in der frühen Neuzeit* von Christian Barth wurde 2013 als philosophische Habilitationsschrift an der Humboldt-Universität zu Berlin angenommen. Die vorliegende, überarbeitete Schrift befasst sich in umfangreicher Weise mit den Theorien des Bewusstseins und der Intentionalität in der frühen Neuzeit, oder, wie der Untertitel verrät, mit der Philo-

sophie des Geistes bei René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz. Der Fokus der Arbeit liegt spürbar auf Leibniz, weil zum einen die Forschungsliteratur zu Descartes ausgeschöpft und überbordend sei (15) und zum anderen wegen des „Zusammenspiels von Sinnlichkeit und Intellekt in der Wahrnehmung und im Denken“ (16) bei Leibniz. Deshalb, so der Autor, handle es sich bei Leibnizens Konzeption um „die interessanteste Position zu diesem Problemkomplex vor Kant“ (16).

Die Einleitung (15–49) dient dazu, zentrale Begriffe der Philosophie des Geistes wie Intentionalität (18–22), Bewusstsein (22–28) und Repräsentation (28–29) aufzuschlüsseln. Zudem nennt Barth hier seine Ausgangshypothese (33–38), welche zwei Thesen zu Descartes und zwei weitere Thesen zu Leibniz umfasst: 1.1 „Für Descartes besteht das essentielle Merkmal geistiger Akte darin, der denkenden Substanz bewusst zu sein“ (34), 1.2 „Descartes versteht unter *conscientia* phänomenales Bewusstsein“ (35), 2.1 „Das essentielle Merkmal geistiger Akte besteht nach Leibniz in ihrer Intentionalität. Diese ist repräsentationalistisch zu interpretieren“ (36) und 2.2 „Leibniz versteht unter *conscientia* reflexives, propositionales Selbstbewusstsein“ (37).

Der erste Hauptteil der Arbeit (51–196) soll zeigen, dass nicht Bewusstsein, sondern Intentionalität das wesentliche Merkmal cartesischer Denkakte ist. Durch diese Interpretation löst sich Barth bewusst vom Mainstream der Descartes-Interpreten ab und schließt sich Garry Hatfields Lesart an. Wenn Intentionen das wesentliche Merkmal von Denkakten sind, dann ist verständlich, wieso im Folgenden das Bewusstsein, die *conscientia*, bei Descartes an Bedeutung verliert. In Bezug auf das Bewusstsein bei Descartes vertritt Barth eine „deflationäre Interpretation in dem Sinn, dass das, was Descartes unter *conscientia* versteht, im Lichte seiner Theorie der Intentionalität ein trivialer Sachverhalt ist“ (182).

Der Leibnizens Philosophie des Geistes gewidmete zweite Hauptteil (197–422) umfasst eine umfangreiche und zielführende Darstellung des leibnizianischen Substanz- und Repräsentationsbegriffs. Interessant ist, dass sich Barth der idealistischen Interpretation Leibnizens anschließt, somit Körper als „ontologische ‚Leichtgewichte‘“ (203) verstanden haben möchte und als bloße Phänomene bezeichnet. Barth differenziert anschließend noch einmal zwischen einem schwachen Phänomenalismus, dessen Gewährsmänner Robert Adams und Donald Rutherford sind, und einem starken Phänomenalismus, den insbesondere Montgomery Furth vertritt (206–212). Jedoch geht Barth nicht auf aristotelische Interpretationen der Monadenlehre Leibnizens ein, was die anschließende Diskussion sicher bereichert hätte. Barth ist innerhalb des zweiten Hauptteils bemüht, die dritte These seiner Ausgangshypothese zu widerlegen und zu zeigen, dass die wesentlichen Merkmale geistiger Akte für Leibniz nicht in ihrer Intentionalität gründen. Dieses begründet der Autor damit, dass Intentionen „auch die inneren Akte von Monaden auf[weisen], die nicht zu den rationalen Monaden zählen“ (426). Sowohl Tiermonaden wie auch rationale Monaden, die Geister, „haben nach Leibniz Apperzeptionen und somit phänomenales Bewusstsein. Aber nur rationale Monaden haben *conscientia*, d. h. reflexives, propositionales Selbstbewusstsein, weil nur sie über die Fähigkeit der Reflexion verfügen“ (428). Die meisten Leibniz-Interpretationen ziehen eine unscharfe, bisweilen sogar gar keine Trennungslinie zwischen den Begriffen Apperzeption und *conscientia*. Der Autor dagegen vertritt die These, dass ausschließlich *conscientia* Bewusstsein ist, das propositional verfasst ist und bloß den Geistmonaden zukommt (421), während das Apperzipieren sowohl den Geistern, wie auch den Seelen der Tiere zukommt.

Innerhalb des Schlussteils (423–441) wendet sich der Autor kritisch den vier Thesen der Ausgangshypothese zu und weist diese, sich dabei auf seine Ausführungen im ersten und zweiten Hauptteil stützend, zurück. Anschließend verteidigt der Autor Leibnizens Philosophie des Geistes gegenüber der Kritik Kants. „In Kants Augen übersieht Leibniz diese Unterscheidung zwischen einem rezeptiven und einem spontanen Vorstellungstyp“ (436). Allerdings zeige seine Studie, so Barth, „dass Kants Kritik an Leibniz zurückzuweisen ist. Denn Leibniz unterscheidet sehr wohl zwischen zwei Arten von Vorstellungen. Sie bestehen in den Wahrnehmungen und den Gedanken“ (437). Anschließend ist der Autor bemüht zu zeigen, dass die Philosophie des Geistes Leibnizens insbesondere an die Diskussionen innerhalb der analytischen Philosophie

anknüpfen kann. „Der Grundgedanke seiner Intentionalitätstheorie [...] kommt ohne einen allzu fragwürdigen ontologischen Ballast aus und ist daher auch in modernen Debatten lebendig. [...] Leibniz' Konzeption des phänomenalen Bewusstseins ist ein frühneuzeitlicher Vorläufer repräsentationalistischer Theorien. Mit diesen Innovationen erweist sich Leibniz nicht nur aus historischer Perspektive als eine herausragende Erscheinung der frühneuzeitlichen Philosophie, sondern auch aus systematischer Perspektive als ein anregender und anschlussfähiger Autor“ (441).

Insgesamt handelt es sich bei diesem Buch um einen hilfreichen Beitrag für den Dialog zwischen philosophiehistorischer und aktueller systematischer Forschung innerhalb der Philosophie des Geistes. Besonders Barths Ausführungen zur Substanzmetaphysik Leibnizens sind luzide durchdacht und gut verständlich geschrieben. Den in diesen Forschungsfeldern Engagierten ist dieses Buch sicher eine bereichernde und hilfreiche Lektüre.

J. L. PROPACH

KANT UND MENSCHENRECHTE. Herausgegeben von *Reza Mosayebi* (Kantstudien-Ergänzungshefte; 201). Berlin: De Gruyter 2018. VI/320 S., ISBN 978-3-11-057147-9 (Hardback); 978-3-11-057152-3 (EPUB).

Die Aufsätze in diesem Band sind zum größten Teil überarbeitete Vorträge der Tagung „Kant und Menschenrechte“ an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz im Februar 2015. Die Beiträge sind in drei Gruppen gegliedert. Eine erste Gruppe betont die Bedeutung der praktischen Philosophie Kants für die aktuelle Menschenrechtsdebatte; eine zweite Gruppe bezweifelt sie; eine dritte Gruppe entwickelt von Kant inspirierte eigene Ansätze.

I. Menschenrechte mit Kant. Nach Kant kann es nur ein einziges angeborenes Recht geben. Damit, so *Otfried Höffe*, ist ein letzter Maßstab gegeben, der in vielen Menschenrechtstheorien fehlt. „Auch wenn Kant dem angeborenen Recht diese Maßstabsaufgabe nicht ausdrücklich zuspricht, verwendet er das angeborene Recht in diesem Sinn, denn er weist damit teils Menschenrechte, teils Quasi-Menschenrechte aus“ (48). – Dieses angeborene Recht ist verknüpft mit dem Grundsatz einer von Kant so genannten „inneren Rechtspflicht“ (49; *Georg Mohr*). Sie gebietet die Selbstverpflichtung eines jeden Menschen auf die Menschheit in seiner eigenen Person als Zweck. „Sei eine Rechtsperson! – lautet die (einzige) innere Rechtspflicht“ (53). „Selbstverpflichtung erweist sich auch für das Recht als normative Grundrelation“ (55). Erst als Rechtsperson ist der Mensch Person. „Dieser Grundgedanke ist offenbar die tragende Intuition der Menschenrechte“ (56). – Nach verbreiteter Ansicht ist die Autonomie des Menschen der Grund seiner Rechte. *Oliver Sensen* stellt dar, wie Kant den zeitgenössischen Autonomiebegriff kritisieren würde, was er unter ‚Autonomie‘ versteht und wie er mit diesem Begriff Rechte begründet. – *Andreas Niederberger* gibt auf die Frage „Braucht die kantische Rechtsphilosophie die Menschenwürde?“ (81) eine negative Antwort. – Können strikte positive Hilfspflichten im Ausgang von Kant gerechtfertigt werden? Kants Theorie der Pflichten, so zeigen *Corinna Mieth* und *Christoph Bambauer*, ist „weniger eindimensional [...], als die dominante liberale Lesart suggeriert“; zugleich kann sie jedoch auch weniger leisten, „als es ihr die soziale Interpretation zuschreibt“ (128). – Das Recht auf Hospitalität in Kants Friedensschrift (*Henning Hahn*) hat eine vermittelnde Funktion „zwischen idealistischer und realistischer Utopie“. Es stellt ein Provisorium dar, „das die Möglichkeit eines ewigen Friedens in Form einer weiterführenden kosmopolitischen Rechtsordnung anbahnen soll“ (131); es füllt einen „konzeptionellen Raum zwischen moralischen Menschenrechten und bürgerlich-politischen Mitgliedschaftsrechten“ aus (150). – Direkt enthält Kants Philosophie keine Theorie der Menschenrechte; positiv anregend „ist Kant als Differenztheoretiker, der die begrifflichen und sachlichen Unterschiede zwischen Moral, Recht und Politik festhält, und der die Unterschiede zwischen Staatsrecht und Völkerrecht, zwischen Bürgerrechten und Weltbürgerrecht formuliert“ (154; *Georg Lohmann*).

II. Menschenrechte (auch) ohne Kant. Nach *Christoph Horn* stützt Kant „überhaupt das Recht nicht auf die ideale Normativität der Moral“ (190); die Rechtsordnung besitzt „eine Legitimität *sui generis*“ (191). – *Stefan Gosepath* fragt: Welche Auffassungen Kants