

recht“, die sich auch in der Fachliteratur nicht selten finde, „eindeutig falsch ist – es geht den Autoren des 16. Jahrhunderts bei *ius gentium* nicht um das Recht im Verhältnis der Völker zueinander, sondern um das bei allen Völkern intern geltende Recht“ (235). Der Beitrag untersucht diese Unterscheidung in den *Controversiarum usu frequentium libris* (1563) des Fernando Vázquez auf dem Hintergrund der legistischen, kanonistischen und moraltheologischen Traditionen; er zeigt uns den „Werkzeugkasten [...], aus dem sich die Naturrechtslehrer der Neuzeit bedienen haben“ (259). Das *ius naturale* ist ein Teil des *ius divinum*, dessen anderer Teil übernatürlich ist, wie etwa das Recht, das die Sakramente betrifft. Das *ius naturale* wird unterteilt in eines, das für alle Lebewesen, und eines, das nur für die Menschen gilt; letzteres heißt *ius gentium primaevum*; es ist zusammen mit dem Menschengeschlecht entstanden. Von diesem *ius gentium primaevum* unterscheidet Vázquez das *ius gentium secundarium*, das erst im Laufe der Zeit von den meisten gesitteten Völkern gefunden wird. „Das *ius gentium secundarium* scheint sich vom *ius civile*, dem positiven Recht, nur dadurch zu unterscheiden, dass es jenes gesetzte Recht ist, das von den meisten gesitteten Völkern anerkannt wird. Breite Übereinstimmung also rückt von Menschen gesetztes Recht in die Nähe von Naturrecht“ (237).

Molinas monumentales Werk *De iustitia et iure* ist, so die These von Matthias Kaufmann, „strikt am Begriff des subjektiven Rechts ausgerichtet, wobei er den erst eineinhalb Jahrhunderte später von Achenwall geprägten Terminus *ius subiective sumtum* natürlich nicht benutzt“; Molina entwickelt, mit einem Ausdruck von Ronald Dworkin, „eine *right-based-theory*: Sie nimmt, bezogen auf die von Dworkin angeführten Alternativen, weder den Begriff der Pflicht noch den des politischen Ziels als Ausgangspunkt der Überlegungen“ (292). Wie Thomas fragt Molina nach dem Begriff des Rechts: Ist es die Kunst des Guten und Billigen, ist es ein allgemeiner Begriff, von dem das Gesetz eine Spezies ist usw., und er definiert *ius* als „die Fähigkeit [*facultas*], etwas zu tun oder zu erhalten oder darauf zu beharren oder sich auf irgendeine Weise zu verhalten, so dass ihrem Inhaber ein Unrecht [*iniuria*] geschieht, wenn ihr ohne legitimen Grund entgegengewirkt wird. Was dazu führt, dass das Recht in diesem Sinn gleichsam das Maß [*censura*] des Unrechts wird“ (296). Anhand eines differenzierten Katalogs von Kriterien untersucht Kaufmann die Frage, ob Molina ein „Liberaler *avant la lettre*“ (304) ist. Es gibt Überschneidungen, aber auch Punkte, in denen sich seine Positionen mit dem heutigen politischen Liberalismus nicht vereinbaren lassen. Dennoch zeige sich vor allem am Umgang Molinas mit den Sklaven, dass die immer präzisere Verrechtlichung der sozialen Institutionen „zu Tendenzen führt, die gewisse Entwicklungen in Richtung Menschenrechte anzustoßen vermögen“ (307). F. RICKEN S.J.

HÖSLE, VITTORIO, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*. Rückblick auf den deutschen Geist. München: Beck 2013. 320 S., ISBN 978-3-406-64864-9.

Über sein Vorhaben schreibt Hösle (= H.) (Kap. 1): „Ziel ist es, einen knappen Überblick über die deutsche Philosophie, gleichsam eine Luftaufnahme, zu geben und dabei Eigentümlichkeiten hervorzuheben, die diese Philosophie von derjenigen anderer europäischer Nationen unterscheiden“ (12). Dass die bedeutendste Zeit dieser Philosophie die um 1800 ist, die sich vergleichen ließe mit der Blütezeit der griechischen Philosophie (17), ist das offen ausgesprochene Werturteil des Autors (18). Zugleich ist das Buch „durchaus ein persönliches“ (19). In Italien aufgewachsen und übersiedelt nach Deutschland, folgte dem Erlernen der deutschen Sprache bald H.s Begeisterung für die deutsche Dichtung und Philosophie, die ihn bis heute prägt. Nun lebt und lehrt er in Amerika. „Mein Blick auf Deutschland ist nicht mehr ein interner, sondern wie derjenige eines Ausländers, der zwei Dinge begreifen will: welche Faktoren den Aufstieg der deutschen Philosophie zu einer der faszinierendsten in der Menschheitsgeschichte begünstigt haben und wieso, trotz dieser philosophischen Tradition, die moralisch-politische Katastrophe von 1933–1945 erfolgen konnte“ (19).

H. beginnt (Kap. 2) mit Meister Eckhart und dessen von der Hochscholastik sich unterscheidender Einheit von Theologie und Philosophie. Die ihr entsprechende Einheit von Gott und Seele macht den Geistbegriff Eckharts aus: „Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht“ (28 f.). Eine ähnliche, wenn

auch begrifflich genauer durchgeführte Einheitssicht findet sich bei Nikolaus von Kues: Das Universum ist ihm Abbild des trinitarischen Gottes, und daraus „ergibt sich das Projekt einer apriorischen, theologisch begründeten Naturphilosophie“ (34). Dieser Einheitsgedanke führt ihn zum Versuch einer interreligiösen Verständigung im Dialog „de pace fidei“ (von Lessing ediert und Vorbild für seinen „Nathan“) (37). Bei diesem Kardinal und Papstfreund zeigt sich eine Weite des vorreformatorischen Katholizismus, die in der Gegenreformation verloren ging (32).

Mit der Reformation (Kap. 3) bricht ein elementares und folgenreiches Freiheitsbewusstsein auf, das aber – und dies war ebenso folgenreich – durch Luther mit einer in den Obrigkeitsstaat führenden Gehorsamstheologie verbunden wurde. Zugleich breitete sich eine von der Scholastik unabhängige, sich mit Theologie, aber auch mit Astrologie und Magie vermischende Naturphilosophie aus (Paracelsus). Dialektisches Denken bildete sich aus bei Jakob Böhme: Nach ihm sind Ja und Nein in Gott grundlegend eins (48). Allerdings sündigt das Geschöpf und trennt diese Einheit. Aber mit der Versöhnungstat Christi wird sie durch Gott wiederhergestellt. So ist sie dann das große Thema des von Böhme beeinflussten Angelus Silesius: „Ich bin so groß wie Gott, er ist als ich so klein: / Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein“ (49).

Die Aufklärung ist Antwort auf die Konfessionskriege. In Deutschland war eine überkonfessionelle Fundierung der Religion besonders dringlich. Die religiöse Wahrheit sollte durch die Vernunft begründet werden. Leibniz (Kap. 4) stellte sich dieser Herausforderung. Sein Prinzip vom zureichenden Grund, das nicht nur die Ursachenfolge, sondern auch die Handlungsbegründung umfasst und somit das aus sich selbst Gute, d. h. den Schöpfergott, notwendig macht, lässt nur eine Welt zu, die zugleich die beste aller möglichen ist. Ihre Übel folgen aus ihrer Endlichkeit, die sie erfahren muss und in der sie sich zu Gott verhalten soll. Sie besteht aus einzelnen Substanzen, deren Selbstständigkeit Subjektivität impliziert. Den ontologischen Grad dieser Monaden bestimmt ihr zunehmender Bewusstseinsgrad. Jede hat den sie charakterisierenden Blick auf das Ganze. Die objektive Ordnung dieses Ganzen wird durch eine göttliche prästablierende Harmonie garantiert. Leibniz gelingt so die Integration der perspektivischen Relativität in die eine umfassende Wahrheit. Von Christian Wolff wird seine Philosophie modifiziert weitergeführt. Wolff selbst kam allerdings mit seiner vernünftigen Moralbegründung ohne theologische Voraussetzungen in ersten Konflikt mit der institutionellen Theologie.

Kant (Kap. 5) wendet sich zwar gegen die Leibnizsche Metaphysik als theoretisches Projekt, besonders gegen eine theoretisch gegenständliche Erkenntnis Gottes. Aber umso gewisser kann sich nach ihm der Mensch in der Moral eines letzten und unbedingten Maßstabes bewusst sein. „Pointiert kann man sagen, dass begründungstheoretisch bei Kant der kategorische Imperativ ein funktionales Äquivalent des ontologischen Gottesbeweises bei Leibniz ist“ (75). Die unbedingte Verpflichtung in der Erfahrung des Gewissens ist zugleich der Garant der Autonomie und der Freiheit. Diese kann dann nicht mehr aus kausaler Außenbestimmung hervorgehend gedacht werden, nach welcher zu fragen auf der empirischen Ebene durchaus wissenschaftliches Gebot ist. Diese Sicht der Freiheit hat die deutsche Kultur stark geprägt. „Was das bürgerliche Trauerspiel seit Lessing auf der Bühne ausdrückt, das bringt Kant auf den Begriff: Jeder Mensch kann in die Situation kommen, wo er verpflichtet ist, sein Glück zu opfern, und allein das gibt ihm Würde“ (76). Die aus der Selbstzwecklichkeit folgende Würde des Menschen ist Grundlage des Rechts. „Das deutsche Grundgesetz von 1949 wurde im Kantischen Geist verfasst“ (73).

Was wir heute „Geisteswissenschaften“ nennen, beginnt sich in der Zeit um 1800 herauszubilden (Kap. 6). Die protestantische Konzentration auf das Wort der Bibel hatte eine Entwicklung der wissenschaftlichen Philologie in Gang gesetzt, die sich mit dem Humanismus verband. Doch förderte diese Wissenschaftlichkeit auch die historische Kritik der Texte. So markiert die Veröffentlichung des Nachlasses des bibelkritischen Aufklärungstheologen Reimarus durch Lessing den Beginn der Kontroverse um diese neue Sicht. Ihre allgemeine Bedeutung liegt in der Erkenntnis, dass sich eine Kultur aus ihren sprachlichen Dokumenten erschließt, da sich der menschliche Geist in der Sprache ausdrückt. Von J. G. Hamann wird diese Einsicht existenziell metaphysisch formuliert. J. G. Herder entwickelt aus ihr eine Philosophie der Geschichte und Humboldt eine Kulturanthropologie, da er „die Sprache selbst als – unbewusstes – Werk des

Geistes deutet“ (116). Sowohl die romantische als auch die klassische deutsche Dichtung dieser Zeit trägt zur Wirkmächtigkeit dieses Gedankens bei.

Der Deutsche Idealismus (Kap. 7) stellt den Höhepunkt der deutschen Philosophie dar. Kants Transzendentalphilosophie wird durch Fichte auf die Basis einer sich schließenden Reflexion gestellt. Erst so ist die Selbstzwecklichkeit als Angelpunkt der praktischen Philosophie in Einheit mit ihrer theoretischen Zugänglichkeit begründet. Da der frühe Fichte dies allein an der Absolutheit der Ich-Reflexion darlegte, handelte er sich den Vorwurf des Atheismus ein. Er entwickelte daraufhin sein Denken zu einer Philosophie des Absoluten, welches sich im Ich abbildet und so für dessen Selbstbildung der Maßstab ist. Schellings Rezeption des frühen Fichte war von Anfang an Philosophie des Absoluten. Die bald hinzukommende Naturphilosophie stellte sich zunächst der transzendentalen Ich-Philosophie an die Seite. Daraus ergab sich eine Philosophie des Absoluten, welches sich in Natur und Ich offenbart. Dieser Offenbarungsgedanke brachte Schelling immer mehr in die Nähe zur Religion und führte ihn schließlich zu einer Philosophie der geschichtlichen Offenbarung, die nicht mehr apriorisch zu konstruieren, sondern nur rezeptiv zu erfassen ist. An Schelling schließt Hegel an. „Hegel ist erstens der größte Systematiker der Philosophiegeschichte. Es gibt keinen anderen Denker, der nicht nur alle Disziplinen der Philosophie vergleichbar bereichert, sondern – was Kant nur vorgeschwebt hat – diese Disziplinen auch in einen schlüssigen Ordnungszusammenhang gebracht hat, in den auch viele spätere Einsichten leicht zu integrieren sind – wobei die meisten späteren Einsichten im Keim bei ihm angelegt erscheinen“ (139). In seiner „Logik“ entwickelt Hegel die apriorischen Begriffe, in denen wir die Wirklichkeit begreifen, die ihr aber nicht ohne Widerspruch trennend entgegengestellt werden können, sondern sie selbst konstituieren. Das logische System mündet in eine Metaphysik des Absoluten, das den Grund darstellt von Natur und Geist, und zwar in deren Intelligibilität und Faktizität. Der konkrete Geist ist wesentlich intersubjektiv und ist dies vollendet erst als den Einzelnen und seinen Freiheitsanspruch sichernder „objektiver Geist“ der Rechtsverhältnisse. Hegels Rechtsphilosophie ist „das wichtigste Werk der deutschen Rechts- und Staatsphilosophie“ (146). Denn: „Entscheidend für einen legitimen Staat ist die Verwirklichung der Rechtsidee“. Hegel führt diese aus als „Vollendung der Naturrechtsabsolution, die er gegen die historische Rechtsschule verteidigt“ (146). Die Lehre vom „absoluten Geist“ enthält Ästhetik, Religion und Philosophie. Die Ästhetik ist „Gehaltsästhetik“, nicht mehr wie bei Kant „freies Spiel von Verstand und Einbildungskraft“, sondern „das sinnliche Scheinen der Idee“ (149). Die Religion ist von der Philosophie in ihrem spekulativen Potenzial zu würdigen und so in ihrer Wahrheit zu erweisen, wodurch die Philosophie auch selbst zu ihrem Ziel gelangt. Zentral ist dabei die christliche Trinitätslehre; „jedem, der Gott Konsistenz in seinem Denken schuldig zu sein glaubt, sei dringend geraten, neben Leibniz' und Kants auch Hegels philosophische Gotteslehre gründlich zu studieren“ (152).

Schopenhauer (Kap. 8) stellt dieser Geistphilosophie seine Metaphysik des blinden Willens entgegen. Dieser Wille ist das „Ding an sich“. Er beherrscht in seiner antagonistischen Struktur alles Sein und verursacht alles Leiden. Die einzige Erlösung ist seine radikale Verneinung. Es fragt sich aber, ob sie nicht auch ein Willensakt ist. Kohärenz fehlt Schopenhauers Denken. Doch ist er ein scharfer Beobachter und verstörender Meister des Verdachts. Persönlich an der Sexualität leidend sieht er überall „sich als den eigentlichen und erblichen Herrn der Welt auf den angestammten Thron setzen und von dort herab mit höhnenden Blicken der Anstalten lachen, die man getroffen hat, sie zu bändigen“ (160). „Der Erfolg Schopenhauers beruht darauf, dass er ein Lebensgefühl kraftvoll ausdrückt, und zwar den in der Romantik erstmals tief empfundenen Welterschmerz“ (156). Richard Wagner gab Schopenhauers Gedanken im „Ring des Nibelungen“ Gestalt. „Schopenhauersch ist dabei die Hoffnung, dem Machtwillen könne entsagt werden [,], und insbesondere entspricht die Götterdämmerung am Ende, mit der Rückkehr der Rheintöchter, einer Vision des Auslöschens des Leidens aller Kultur“ (163).

In der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. verbindet sich mit der Antithese zum Idealismus auch eine Philosophie engagierter Affirmation, so bei Feuerbach und Marx (Kap. 9). Feuerbach will mit seiner Religionskritik die Befreiung des Menschen zu sich selbst einleiten. Nach ihm entspricht das religiöse Bewusstsein einem kindlichen Stadium des Bewusstseins, dessen Beibehaltung den Menschen sich selbst entfremdet, denn: „Das Bewusstsein

des Unendlichen ist nichts anderes als das Bewusstsein von der Unendlichkeit des Bewusstseins“ (169). Deren Ort ist die Selbsttranszendenz der Liebe. Da der Gottesgedanke Ähnliches sagt, versucht Feuerbach, diesen als Widerspruch aufzuweisen – so in seiner Kritik der Dreifaltigkeitslehre. Man kann allerdings zweifeln, ob er sich darin als guter Hegelschüler zeigt. Doch mit seiner etwas schlichten Projektionstheorie und seiner für sich durchaus überzeugenden Interpersonallehre (172) hat Feuerbach, begünstigt durch seine eingängig plastische Schreibweise, sehr großen Einfluss ausgeübt. Marx distanzierte sich bald von ihm, da es gelte, die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern zu verändern. Die Genese der Religion herauszustellen sei nämlich nicht primär Aufgabe der Psychologie, sondern der Sozialgeschichte. Religion wie überhaupt alle Wertaussagen seien aus sozialgeschichtlicher Bedingtheit zu erklären. Mit diesem Blick eröffnete Marx Einsichten, die bedenkenswert bleiben, wie etwa seine Kritik des Kapitalismus, denn: „Die Verselbständigung des Profitstrebens ist das eigentlich Bedenkliche am Kapitalismus, auch wenn nicht klar ist, wie seine positive Konsequenz, die Steigerung von Produktivität und Innovativität, ohne sie erzielt werden können“ (180). Doch sein materialistisch zugespitzter Geschichtsdeterminismus ist ein performativer Widerspruch. Freilich: „[D]ie Leichtfertigkeit, bei der zentralen Aufgabe, den eigenen philosophischen Wahrheitsanspruch einzuholen, beginnt mit Schopenhauer; Marx und Engels stellen die nächste Stufe dar, werden allerdings von Nietzsche weit übertroffen“ (182).

H. würdigt Nietzsche (Kap. 10) als kritischen Analytiker, dem es gelang, manche verdrängte Voraussetzung der Kultur seiner Zeit freizulegen, als scharfen Beobachter und entlarvenden Psychologen, der die spätere Psychoanalyse weitgehend vorwegnahm, zudem als glänzenden Stilisten, der den Aphorismus zu einer literarischen Hochform ausbildete. Doch die Kritik an Nietzsches Überwieg. „Seine kausale Erklärung der Genese moralischer Ideen aus Zwang und Gewalt, der Religion aus Magie ist stets wortgewaltig und oft plausibel; doch begreift er nicht, dass dieser historische Zugang das Geltungsproblem nicht lösen kann (ja dass auch genetische Theorien Geltungskriterien unterstehen)“ (194). Auch Nietzsches radikaler „Perspektivismus“ und seine Aufhebung jedes Wahrheitsanspruchs und damit der gesamten Wissenschaft durch ihre Genetisierung ist ein einziger performativer Widerspruch. Völlig unbekümmert darum vertritt er mit seiner Lehre von der „ewigen Wiederkunft“ selbst eine massive Metaphysik. „Sachliche Argumente für sie hat Nietzsche nicht, aber sie ist der extremste Ausdruck seines krampfhaften Willens, ja zum Leben zu sagen“ (202). Die Bejahung des Willens ist gegen Schopenhauer gerichtet. Der ziehe es vor, „das Nichts zu wollen, statt nicht zu wollen“ (205). Dass dieser Vorwurf der Widersprüchlichkeit auch gegen ihn selbst zu richten wäre, fällt ihm freilich nicht ein. Ist Wille denn nur Faktizität, oder folgt er auch Begründungen? Können die wieder nur in Faktizität bestehen? Nietzsches Konsequenz, wenn man sie so nennen will, ist eine erschreckende Apotheose des faktisch Mächtigen: „Die Schwachen und Mißrathen sollen zu Grunde gehn: erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen“ (206). „Es bedarf enormer hermeneutischer Anstrengungen [.] um die Kontinuität zu bestreiten, die zwischen derartigen Äußerungen und etwa der nationalsozialistischen Aktion T4, dem Massenmord an Geisteskranken, besteht“ (206).

Etwa zur gleichen Zeit beginnt der Aufbruch zu einer Philosophie, die in kühler Nüchternheit an Logik, Mathematik und Naturwissenschaft orientiert ist (Kap. 11). G. Freges Projekt logischer Transparenz der Sprache und des Argumentierens ist „die Gegenwart zu Nietzsches expressiver, vor Erregung zitternder Sprache der Entlarvung“ (209). Er hat damit die Richtung der analytischen Philosophie begründet, die als deutsch-österreichischer „Wiener Kreis“ begann und sich, veranlasst durch die Emigration aus Nazideutschland, mit der angelsächsischen Philosophie verband. Der Preis der Orientierung an Mathematik und Naturwissenschaft war allerdings eine Abkehr vom metaphysischen Denken, wie sie etwa im Sinnkriterium des logischen Positivismus zum Ausdruck kam, welches nur analytische und empirische Sätze zuließ. Dazu H.: „Die Aussage, dass nur die genannten Aussagearten zulässig seien, ist sicher keine analytische Behauptung, da ihre Negation keine Kontradiktion darstellt, und auf die Erfahrung kann sie, da normativer Natur, ebensowenig gegründet werden“ (220 f.). Wittgenstein war sich dieses Widerspruchs bewusst, wenn er in seinem „Tractatus“ von der nach ihm einzig möglichen, wertneutralen Wissenschaftssprache sagt, dass sie unsere Lebensfragen

gar nicht berührt. Seine spätere Philosophie knüpft an diese Einsicht an und erkennt eine Vielfalt von sich in eigenen Sprachwelten artikulierenden Lebensformen an, die sich allerdings nicht durch Geltungsansprüche legitimieren können, sondern in die man durch „Abrichtung“ hineinwächst. Der Gedanke der „Autonomie“ (227) der klassischen deutschen Philosophie hat hier allerdings keinen Platz mehr.

Dem auch in Deutschland sich ausbreitenden atheistischen Materialismus (z. B. Ludwig Büchner, Bruder des Dichters Georg Büchner) setzte sich der Neukantianismus entgegen (Kap. 12). H. weist besonders auf den Juden H. Cohen hin, der in seiner Religionsphilosophie ein kantisch interpretiertes Judentum vertrat und so eine Brücke zu einem aufgeklärten Christentum zu schlagen versuchte. Der große Impuls für die Geisteswissenschaften, vor allem dazu, sich selbst historisch zu verstehen, ging von W. Dilthey aus. Doch „Endresultat von Diltheys Ansatz war ein historischer Relativismus, der über alles, was es je in der geistigen Welt gegeben hat, Bescheid weiß, ohne die Frage, was an diesen geistigen Gebilden wahr sei, beantworten zu können oder zu wollen“ (236). Ein entsprechender Relativismus ist auch die Konsequenz der „Wertfreiheit“, die M. Weber für die Sozialwissenschaften fordert. Dagegen setzt E. Husserl bei der Logik an und „beharrt“ gegen allen Relativismus und Psychologismus „auf einem radikalen Unterschied zwischen idealer Bewertung und kausaler Erklärung“ (239). Hierbei ist die „Logik“, ähnlich wie im Idealismus, „zugleich Ontologie und transzendente Wissenschaftslehre“ (240). Husserls originellster Schüler ist M. Scheler, der über die Analyse der subjektiven Gefühlswelt den Schlüssel zu einem objektiven Werterfassen fand. Eine wichtige Ergänzung zu diesem Werterfassen stellt die Ich-Du-Philosophie M. Bubers dar.

Mit der Darstellung von M. Heidegger, A. Gehlen und C. Schmitt (Kap. 13) verbindet H. die Frage: „Gibt es eine Mitschuld der Philosophie an der deutschen Katastrophe?“. Der Blick auf diese drei – alle waren sie Mitglieder der NSDAP und, zumindest zeitweise, Anhänger des Nationalsozialismus – ist durchaus differenziert. Heideggers lebensweltliche Fundierung des Seinsverständnisses als „Zuhandenheit“ vor der vergegenständlichen „Vorhandenheit“, seine Bestimmung des Daseins als ein „Vorlaufen in den Tod“ und seine Kritik an der Orientierung am gesellschaftlichen „Man“ sind durchaus bedenkenswert. Doch ist seine eindrucksvolle „Phänomenologie“ in „Sein und Zeit“ mit einer „Entkopplung [] von strenger Geltungsreflexion“ verbunden (261); „das Heimtückische des Werkes besteht darin, dass es durch seine Umdefinition von Begriffen wie Gewissen und Schuld den traditionellen moralischen Sinn untergräbt und sehr deutlich zu verstehen gibt, Entschlossenheit, wofür auch immer, sei das einzige, worauf es ankomme“ (263). „Zuzugeben ist, dass dies nicht notwendig zum Nationalsozialismus führt, aber es ist ebenso einzuräumen, dass es den Weg dahin nicht im mindesten versperrt“ (267). Auch in Gehlens erfahrungsgesättigter Lehre vom Menschen als „Mängelwesen“ gibt es keine objektiven Werte mehr. Seine Institutionenlehre enthält zwar die Bewältigung von Irrationalismen durch „Zucht und Gewohnheit“, „aber Gehlen bekommt den Unterschied zwischen der Zucht in einer antiken Philosophenschule und bei der SS nicht in den Blick“ (275). Der Staatsrechtler C. Schmitt war vom Begriff der Souveränität fasziniert. „Souverän sei, wer über den Ausnahmezustand entscheide“ (280). Seine Sympathie für die Diktatur ist nicht überraschend, auch nicht seine dezisionistische Fundierung des Rechtes. Denn „eine unbegründete und unbegründbare Entscheidung, der eine nahezu theologische Würde zugeschrieben wird, ist der letzte Grund des Rechts“ (280). Für das Verhältnis der Staaten liege „das Spezifische des Politischen in der Unterscheidung von Freund und Feind[]. Allein sie führt aus dem verflachenden liberalen Zeitalter der Neutralisierungen hinaus“ (280).

Für Deutschland war die Nazizeit neben der menschlichen auch eine kulturelle Katastrophe (Kap. 14). Vom Verlust einer ganzen Schicht von Intellektuellen hat sich das Land bis heute nicht erholt. In den 1950er Jahren beherrschten weitgehend Heidegger und seine Epigonen das philosophische Denken; „es traf sich dabei günstig, dass das Raunen von der Seinsgeschichte ablenkte von einer Suche nach komplexeren politischen Ursachen oder gar individueller Schuld am Nationalsozialismus“ (284). Einer verlegen nur rückwärts gewandten Philosophiehistorie begegnete Gadamer mit seiner Erschließung der Tradition als Inspirationsquelle für die Deutung der Gegenwart. Doch um einen deutlichen Schritt über Diltheys Relativismus hinaus zu tun, fehlte ihm eine entsprechende transzendente Reflexion. Solcher Mangel ist auch Horkheimers und Adornos

„Dialektik der Aufklärung“ vorzuwerfen. Ihrer Diagnose der Instrumentalisierung der Vernunft steht kein Vernunftbegriff für die Therapie zur Verfügung. Obwohl das Prinzip der „Nichtidentität“ in Adornos „Negativer Dialektik“ im Einzelnen erhellend ist, versagt es als Prinzip der Argumentation. Seine sich in Dialektik ergehende Rhetorik ist keine Kompensation – im Gegenteil: „Wer am Anfang seiner Denkkarriere von diesem philosophischen Ausdruckstanz in Bann geschlagen wird, hat es schwer, je wieder klar ein Problem analysieren zu lernen“ (291 f.). Aussichtsreicher ist da K. O. Apels „Programm einer intersubjektivitätstheoretischen Transformation der Transzendentalphilosophie Kants“ (293). Apel scheut sich nicht, von einer unser Argumentieren tragenden „Letztbegründung“ zu sprechen, ohne die auch die Ethik nicht zu denken wäre. J. Habermas geht ebenfalls vom „kommunikative[n] Handeln“ aus, das er auf ein darin implizierendes normbildendes Ideal hin expliziert. Ersatz für die von ihm abgelehnte Letztbegründung ist bei ihm die „Lebenswelt“, die allerdings als Quelle, aber auch als Gegenstand kritischer Reflexion in einer gewissen Ambivalenz für die Gewinnung von Wertaussagen bleibt. Das Kapitel schließt mit dem emigrierten Juden und kritischen Schüler Heideggers, Hans Jonas, dem H.s volle Sympathie gilt. Sein „Prinzip Verantwortung“ ist fundiert in einem umfassenden Begriff des Lebens. „Wie Aristoteles und Hegel erblickt Jonas Kontinuität zwischen Philosophie des Lebens und Philosophie des Geistes“ (303). Im Selbstzweck des Lebens ist der kategorische Imperativ begründet, der aber nicht nur über den Selbstzweck des Individuums in die kommunikative Reziprozität, sondern auch über diese hinaus in die Verpflichtung vor kommenden Generationen führt.

Zuletzt zeichnet H. ein eher pessimistisches Bild von der deutschen Gegenwartsphilosophie (Kap. 15). Zum Aderlass durch die Nazizeit, zur zunehmenden Nacheiligkeit der deutschen Sprache und einer gewissen Unbeweglichkeit der Bildungsinstitutionen des Landes kommen innerphilosophische Gründe. Die weitgehende Spezialisierung verhindert die großen Synthesen, von denen die Philosophie letztlich lebt und die die deutsche Philosophie immer wieder auszeichneten. Doch hat dieser Vorzug deutscher Gründlichkeit auch die schärfsten Antithesen des Relativismus und des Irrationalismus hervorgebracht. Es war zudem das „erneuerte Luthertum“, das im 18. Jhd. geistig Großes auf den Weg brachte, wenn dies auch „philosophisch grandios, aber kulturell nicht stabil“ war (310). „Aber die philosophische Form von Religiosität, die Deutschland so stark etwa von den USA unterschied, ist verfliegen, vermutlich weil die Trauer und Scham über die verfluchten zwölf Jahre den aneignenden Griff in die Schätze der Vergangenheit lähmt. [] Die Banalisierung der deutschen Dramatiker, die man in bundesrepublikanischen Theatern ertragen muss, sind Ausdruck dieser Verlegenheit, angesichts einer Vergangenheit, der man intellektuell nicht gewachsen ist“ (311). Aber H. schließt nicht ohne Ermutigung: „Und doch bleiben die hier behandelten Werke unerschöpfliche Reservoirs philosophischer Gedanken. Wo auch immer dies erfolgen wird, die Philosophie wird ihre gegenwärtige Krise schwerlich überwinden, wenn nicht die entscheidenden Ideen Leibniz', Kants und Hegels auf die Höhe des heutigen Problembewusstseins gehoben werden“ (312).

J. SCHMIDT S. J.

TRISOKKAS, IOANNIS, *Pyrrhonian Scepticism and Hegel's Theory of Judgement. A Treatise on the Possibility of Scientific Inquiry (Critical Studies in German Idealism; 8)*. Leiden/Boston: Brill 2012. XVII/357 S., ISBN 978-90-04-23035-4.

Ausgehend von Hegels Jenaer Aufsatz über das „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie“ (Erster Teil) kommentiert Trisokkas (= T.) ausführlich die beiden ersten Kapitel der subjektiven Logik (Zweiter und Dritter Teil). Nach Ansicht des Autors bildet die von Hegel in der „Wissenschaft der Logik“ vorgetragene spekulative Begriffs- und Urteilslehre einen tragfähigen Versuch, das Problem der pyrrhonischen Skepsis zu lösen und die Wahrheitsansprüche zu rechtfertigen, die wir mit unseren Wissensbehauptungen erheben. Das Buch zeige „eine stimmige und klare Lösung des Problems der Darstellung (*expression*) der Wahrheit von einem hegelianischen Standpunkt“ (342). Zweifellos kann T. für diese These Originalität beanspruchen, denn er verleiht Hegels Logik eine erkenntnistheoretische Pointe. Doch bevor ich auf diese These näher eingehe, sei ein Blick auf den Gang der Untersuchung geworfen.