

Paradigmenablösung in der Platonforschung seit Schleiermacher ansehen darf“ (375). H. übernimmt Krämers These, daß die Dialoge „in ständiger Selbstaufhebung“ auf die Ungeschriebenen Lehren Platons verweisen (379). Durch die Rekonstruktion des esoterischen Platon erhalte Hegels Übertragung der Dreiteilung des eigenen Systems auf Platon eine volle Berechtigung. Im esoterischen Kern der Platonischen Philosophie, die *strukturell* (wenn auch nicht materialiter) fast alle philosophischen Probleme auf mustergültige und zeitlose Weise löse, sieht H. den „Grundstock der philosophia perennis“ (623). Die Hegelsche Philosophie sei eine konkretere Gestalt des Platonismus, und die Platonische Philosophie eine Vorform des Hegelianismus; in ihren Grundstrukturen seien beide Philosophien identisch. Aristoteles (um aus dem dritten Teil nur ihn zu erwähnen) sei historisch und systematisch von der Platonischen Ontologie und Prinzipienlehre abhängig. Die dogmatische, nicht idealistische Erkenntnislehre der *Analytica posteriora* sei ein Verzicht auf eine philosophische Begründung der Einzelwissenschaften; wie in der Erkenntnistheorie, in der der Relativismus angelegt sei, so sei auch in der Ethik und Politik das Interesse des Aristoteles auf alles andere als auf „Letztbegründung“ gerichtet (635). Auf kaum ein ethisches Werk treffe wie auf das seine der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses zu; was er in der *Nikomachischen Ethik* entwickle, sei schwerlich mehr als „eine Soziologie des Verhaltens angesehener Athener“ (636). – H. hat ein mutiges Buch geschrieben, das sich nicht scheut, Positionen zu beziehen und auch über schwierige historische und systematische Probleme zu urteilen. Seine gelehrte, belebte Arbeit, die ein sehr umfangreiches philosophiehistorisches Material bewältigt, will den Blick für Parallelen und umfassende Zusammenhänge in der Geschichte der Philosophie öffnen. Dennoch bleiben Fragen. Ist die Situation, von der H. ausgeht, nicht zu sehr aus der Perspektive der deutschen Philosophie gesehen? Für die verschiedenen analytischen und marxistischen Richtungen ist die Gefahr, daß die Geschichte der Philosophie eine Gegenwart der Philosophie und eine Philosophie der Gegenwart erstickt, wohl erheblich weniger gegeben. Vertritt H. eine apriorische, metaphysische oder eine empirische These, m. a. W. will er das Gesetz zeigen, nach welchem die bisherige Geschichte der abendländischen Philosophie verlaufen ist, oder das Gesetz, nach dem sie notwendig verläuft? Eine empirische These wäre noch keine Philosophie der Geschichte der Philosophie. Eine Notwendigkeit scheint mir nicht gezeigt worden zu sein, zumal H. den bei Hegel für diesen Aufweis wesentlichen Schritt, die „Korrespondenztheorie“, nicht übernimmt. H.s Arbeit beruht auf zwei Voraussetzungen, die er selbst als solche in aller Deutlichkeit herausstellt: Er knüpft „methodisch“ und im „Grundansatz“ an Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* an (168), und der zweite tragende Pfeiler ist die Tübinger Platon-Interpretation. In welchem Ausmaß der Leser H.s Interpretationen und Thesen akzeptiert, hängt entscheidend von seiner Stellung zu diesen Prämissen ab. Ich möchte, ohne hier eine Begründung geben zu können, lediglich bekennen, daß ich keine von beiden teile. Der Tübinger Platon hat für mich im Unterschied zu dem Schleiermachers weithin den sokratischen Impuls verloren. Für die grundlegende Philosophie der Philosophiegeschichte halte ich das über die eigene Zeit hinausgehende sokratische *lógon didónai*. Damit will ich nicht bestreiten, daß der von H. im Anschluß an Hegel eingeschlagene Weg hilfreich sein kann. Ohne Zweifel gibt es Positionen in der Geschichte der Philosophie, die Ähnlichkeiten aufweisen und deswegen einander erhellen können, wie z. B. Parmenides und Spinoza oder Sokrates und ein sprachpragmatisch interpretierter Kant. Philosophiehistorische Hypothesen können eine hermeneutische Hilfe sein; metaphysischer Konstruktionen bedarf es zu diesem Zweck nicht. F. RICKEN S. J.

SCHNÄDELBACH, HERBERT, *Vernunft und Geschichte*. Vorträge und Abhandlungen. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 683). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987. 290 S.

Unter dem Titel „Vernunft und Geschichte“ gibt Sch. eine Sammlung eigener Vorträge und Abhandlungen aus den Jahren 1978–1986 heraus. Die Begriffe Vernunft und Geschichte markieren dabei die Spannungspole der Problemsituation, in der sich der Verf. in dieser Zeit verschiedentlich zu Wort gemeldet hat. Angesichts der gegenwärti-

gen Rationalitätskritik, des philosophischen Streites über Ende oder Fortschreibung des Projekts der Aufklärung, gewinnen Fragen nach der Vernunft in der Geschichte einerseits und nach den historischen Bedingungen und Folgekosten der abendländischen Rationalisierung andererseits eine erhöhte Brisanz.

Die insgesamt sieben Artikel, die im ersten Teil des Buches vereint sind, widmen sich ausdrücklich der philosophischen Bestimmung des Verhältnisses von „Vernunft und Geschichte“. Dieses Verhältnis kann nicht mehr – wie in vergangenen Epochen – verstanden werden als der Gegensatz von überzeitlicher Wahrheit und vergänglicher Wirklichkeit, von Allgemeinem und Besonderem, Notwendigem und Kontingentem. Die seit dem 19. Jahrhundert angebotenen Vermittlungsstrategien „der Rationalisierung der Geschichte und der Historisierung der Vernunft“ (13) haben jedoch ebenfalls in Sackgassen geführt. Das Hegelsche Modell, die historische Entwicklung als „Prozeß der geschichtlichen Epiphane der absoluten Vernunft“ (10) zu begreifen, rationalisiert mit dem Unableitbaren und Zufälligen der Geschichte zugleich die Freiheit des menschlichen Willens hinweg (als sehr aufschlußreich erweisen sich in dieser Frage die Schnädelbachschen „Vermutungen über die Willensfreiheit“, 96 ff.). Andererseits birgt der historistische Ansatz, die Geschichte der abendländischen Vernunft primär im Blick auf ihre kontingenten Randbedingungen und partikularen Merkmale zu schreiben, die Gefahr, die universalistischen Konnotationen, die dem Begriff der Vernunft doch notwendig beiwohnen, durch einen skeptischen Relativismus aufzulösen. Sch. unterscheidet in diesem Zusammenhang allerdings sehr genau zwischen einer sich auf den Historismus berufenden Gegenaufklärung und einer sich über ihre geschichtlichen Bedingungen selbstaufklärenden Aufklärung („Über historistische Aufklärung“, 23 ff.). – Für die Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Geschichte gewinnt der ‚linguistic turn‘, die Entdeckung der Sprache als Medium der Rationalität, eine entscheidende Bedeutung. Der „Wandel des Vernunftbegriffs durch die hermeneutische Wendung von der ‚reinen‘ Vernunft zur Sprache“ (16 f.) forciert den Prozeß der Historisierung des Rationalen, „denn die sprachliche Vernunft bindet sich ... an das historisierte Geschichtliche: eben nicht an Sprache schlechthin, sondern an individuelle natürliche Sprachen, die in Raum und Zeit wirklich gesprochen werden und sich verändern ...“ (17). Auf die Schwierigkeiten, die daraus einem ethischen Letztbegründungsprogramm entstehen, das seinen Ausgang bei der transzendentalhermeneutischen Funktion der Sprache nimmt, hat Sch. in seinen „Bemerkungen über Rationalität und Sprache“ (74 ff.) hingewiesen, die 1982 erstmals in der Festschrift für Karl-Otto Apel erschienen sind. Auch der transzendentalen Sprachpragmatik kann es Sch. zufolge nicht gelingen, „Rationalität vollständig in Prinzipien, Regeln oder Normen zu repräsentieren“ (76), da das Medium, in dem sich diese Selbstbegründung der Vernunft vollziehen soll, geschichtlichen Bedingungen unterworfen ist: „denn Sprache ist *unreine*, d. h. von Empirie affizierte und mit Kontingenz behaftete Vernunft“ (85). Als Konsequenz der Historizität auch und gerade der sprachlichen Vernunft ergibt sich für Sch. ein untüglbarer „Restdezisionismus‘ in der Ethik“ (76). Um diesen ‚Restdezisionismus‘ von dogmatischen Positionen abzugrenzen, erinnert Sch. im Rekurs auf die Kantsche Kritik der Urteilskraft daran, daß wir zwar allgemeine Regeln, nicht jedoch Regeln der Regelapplikation begründen können. Zwar ist im Falle des intuitiven Regelgebrauchs, der konkreten Normenanwendung, die Unterstellung der Rationalität für unser Handeln unvermeidlich, „was wir uns dagegen über dieses bloße Daß der Vernunft hinaus als unsere Rationalität zutrauen, steht unter a priori nicht wegräumbarem Historizitätsverdacht“ (92). – Auch in der Auseinandersetzung mit der Diskursethik (151 f.; 238 ff.) pointiert der Verf. die Historizität der Rationalität, gerade um der Vernunft willen. So ist es seine Sorge um ein „kritisches Korrektiv, das garantiert, daß unsere Rationalitätskonzepte immer offen und lernfähig sind“ (174), die den Tenor der Erörterungen über „Dialektik und Diskurs“ (151 ff.) bestimmt. Diese Abhandlung verweist in ihrem Schlußteil bereits auf Schnädelbachs Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie, der das gesamte zweite Kapitel dieses Buches eingeräumt ist. In drei ausgezeichneten exemplarischen Studien zu Adorno, Horkheimer und Habermas bemüht sich Sch., einen normativ-kritischen Begriff von Rationalität herauszuarbeiten, der „kritische Unbedingtheit ohne Fundamentalismus“ (259) mit der Einsicht in die Ge-

schichtlichkeit der Vernunft verbindet. – Die abendländische Vernunft ist als geschichtlich gewordene von kontingenter Gestalt. Dennoch besitzt sie – für uns als rationale und historische Wesen – unbedingt verpflichtenden Charakter. Dieser Spannung kann Sch. zufolge nur eine offen konzipierte Theorie der Rationalität gerecht werden. Seine Vorträge und Abhandlungen wollen nur eine erste „tastende Exposition“ (7) der Problemlage bieten, in der sich die gegenwärtige Selbstvergewisserung der Vernunft befindet. Sie markieren jedoch bereits jetzt die entscheidenden Eckpunkte der noch zu entfaltenden Rationalitätstheorie. Darüber hinaus geben sie wertvolle Impulse und Orientierungen im gegenwärtigen philosophischen Streit über Ende oder Fortschreibung des Projekts der Aufklärung. Drei kleinere Streitschriften schließen diesen Band ab. Engagiert mischt sich Sch. hier in das Handgemenge des philosophischen Alltagsbetriebs ein. Er attackiert geradezu genüsslich dessen Moden (so den wissenschaftstheoretischen Anarchismus Paul Feyerabends, 263 ff.), kritisiert die sterile Philologisierung der philosophischen Klassiker (279 ff.) und versucht sich mit sanfter Ironie an einem Sittengemälde heutiger akademischer Jugend (285 ff.). Sch. beherrscht die Kunst des Streitens, ein weiteres Indiz dafür, wie sehr ihm bei aller Einsicht in die Geschichtlichkeit der Vernunft an der Rationalität der Geschichte, an der vernünftigen Einrichtung unserer Gegenwart gelegen ist. TH. M. SCHMIDT

LÜBBE, HERMANN, *Religion nach der Aufklärung*. Graz: Styria 1986. 338 S.

Einleitend stellt L. zunächst ein Mißverständnis richtig, das die Titelformulierung nahelegt. Seine Untersuchung will keiner Verabschiedung der Aufklärung das Wort reden, sondern lediglich eine Positionsbestimmung von Religion geben unter den Bedingungen erfolgter Aufklärung. In den beiden ersten Kapiteln seines Buches geht L. dem Problem nach, welche Wirkungen die Aufklärung auf die religiöse Kultur hat. Eine erste wichtige Einsicht ist in diesem Zusammenhang: „Der kulturelle Geltungsverlust wissenschaftlicher Weltbilder läßt die Geltung religiöser und konfessioneller Wahrheitsansprüche, soweit diese sich, nach der Aufklärung, aus ihrer Bindung an wissenschaftliche Weltbilder gelöst haben, unberührt“ (75). L. bringt zur Illustration dieser These folgendes Beispiel: „Das Bekenntnis, Gott habe die Welt geschaffen, treibt heute niemanden mehr in die Isolation gegen die Geltungsansprüche einer durch Wissenschaft geprägten Hochkultur, sobald man begriffen hat, daß der Sinn dieses Bekenntnisses gegenüber dem Sinn ... der Urknallhypothese indifferent ist“ (ebd.). Diese Indifferenz, in der unsere Lebensorientierungen vom Fortschritt und Wechsel methodologisch-forschungspraktischer Annahmen in bezug auf das, was der Fall ist, abgekoppelt sind, macht den religionskritisch-aufklärerischen Gestus, der für viele Wissenschaftler im späten 19. Jahrhundert kulturspezifisch war, nach L.s Meinung heute antiquiert. Als ebenso antiquiert erweist sich freilich auch „ein biblizistische(r) Fundamentalismus, der sich darauf versteift, Schöpfungslehre und Evolutionstheorie als sich ausschließende Alternativen zu behandeln“ (ebd.). – Eine zweite Wirkung des Aufklärungsprozesses für die religiöse Kultur besteht L. zufolge darin, daß religiöses Bekenntnis und Bürgerrechte entkoppelt werden. Das hat nicht notwendig die Trennung von Kirche und Staat zur Folge, aber es bedeutet in jedem Falle verfassungsrechtlich gewährleistete Freiheit der Religion. Dissidenten, Apostaten und Atheisten, die noch zu Zeiten der Frühaufklärung bestenfalls eine Randgruppenkulturexistenz genossen, werden „in den Status von Inhabern subjektiver, d.h. einklagbarer Rechte versetzt“ (11). – Bezüge bestehen selbstverständlich auch zwischen dem Aufklärungsprozess und dem Prozeß der Säkularisierung, für den nach L. der Bedeutungsschwund religiöser Institutionen als Instanzen sozialer Kontrolle wesentlich ist. L. ist auch hier nicht um Beispiele verlegen. Als Indizien für Säkularisierungsvorgänge nennt er u. a. „das religiöse Verstummen von Traueranzeigen, den Verlust öffentlich manifester Kultur staatlich sanktionierter kirchlicher Feiertage, die mobilitätsbedingt zunehmende Indifferenz der Partnerwahl gegenüber Konfessionsunterschieden, die Bekenntnisschärfe der Sonntagsworte von Pfarrern im Fernsehen, die progressive Unschau der Sightseeing-Touristen im Dom, die curriculare Entkanonisierung von Bibel- und Gesangbuchkenntnissen“ (ebd.). – Schließlich weist er angesichts der Tatsache, daß die