

mus und zum Krieg geführt. Am Ende dieses Abenteuers seien viele deutsche Philosophen zu Aristoteles, freilich einem nicht scholastischen, antimetaphysischen, praktischen Aristotelismus, zurückgekehrt. Heidegger habe mit Werner Jaeger nicht nur in der Theorie, sondern tragischerweise auch in der akademischen und politischen Praxis, einen „aristokratischen Humanismus“ ins Leben gerufen. Der deutsche Neoaristotelismus sei in dreifacher Hinsicht konservativ: Er schließe die aristotelische *theoria* aus; er vertrete ein Elitedenken; er schließe die *poiesis* aus der *praxis* aus und damit die arbeitende Masse aus der Politik, die der Elite vorbehalten bleibe.

Das abschließende (vierte) Kapitel über MacIntyre, das vom Umfang her über die Hälfte des Buchs ausmacht, trägt den Titel „A Revolutionary Aristotelism“. K.s Anliegen ist es, MacIntyres Aristotelismus von dem Heideggers und Gadamers zu unterscheiden. MacIntyre möchte die aristotelische Tradition als Ganzes vor der Destruktion retten und kehrt deshalb zu Thomas von Aquin zurück. Durch die Reflexion auf die Praxis will er die Praxis verändern. K. will zeigen, wie wenig MacIntyre mit Gadamer, dessen „Wahrheit und Methode“ dieser als einen Klassiker des 20. Jhdts. schätzt, und wie viel er mit Marx gemeinsam hat. Traditionen gründen nach MacIntyre, im Unterschied zu Gadamers Begriff, in rivalisierenden Interessen. Beide möchten die praktische Philosophie des Aristoteles, der sie bleibenden Wert zusprechen, von zeitgebundenen Elementen seiner theoretischen Philosophie trennen, aber sie gehen dabei unterschiedlich vor. Gadamer interpretiert die *theoria* von dem her, was Aristoteles über die *praxis* sagt, während MacIntyre die Ausführungen über die menschliche Praxis auf dem Hintergrund der Biologie und Metaphysik des Aristoteles liest.

F. RICKEN S. J.

FRANK, MANFRED, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007. 480 S., ISBN 978-3-518-29451-2.

Dieses Buch ist ein Vermächtnis und verdient entsprechende Anerkennung. Wenn sich ein Autor zu einem Thema, dem er sich seit seiner Studienzeit „sympathetisch“ (11) verbunden fühlt, als reifer Professor zum letzten Male, wie er selbst behauptet (vgl. 26), im direkten Bezug äußert, ist das ernstzunehmen. Handelt es sich dabei um diesen Verf. und dieses Thema, kann es gar nicht hoch genug geschätzt werden. In den letzten Jahrzehnten hat die Erforschung der ebenso dichten wie rasanten Entwicklung der nachkantischen Philosophie, welche bereits zu Lebzeiten Kants einsetzte, einen bemerkenswerten Neuanfang erfahren. Die von D. Henrich initiierte „Konstellationsforschung“ hat zu einer Freilegung von Debattenlagen und Argumentationssträngen geführt, die sowohl ein klareres Verständnis der sich in jener Zeit formierenden Gedanken als auch deren vergegenwärtigenden Nachvollzug ermöglicht. Wie keinem anderen ist es in den vergangenen Jahren M. Frank (= F.) gelungen, die Frühromantik als eine fundamentale philosophische Position zu profilieren – ein lobenswerter Akt angesichts älterer und jüngerer, mal herablassender, mal gut gemeinter Darstellungen zu diesem Thema.

Eine Kombination aus der Erschließung nach-kantischer Konstellationen und dem Einbringen ihrer Analysen, Argumente und nicht zuletzt ihres Stils in Fragen einer aktuellen *philosophy of mind* bietet auch die besprochene Aufsatzsammlung. In ihr sind 15 Artikel zusammengefasst, die ursprünglich zu verschiedenen Zeiten entstanden und teilweise an recht entlegenen Orten erschienen sind. Grundsätzlich erscheint die Sammlung als eine pointierte Fortführung der Erkenntnisse und Thesen, die F. bereits in seinen vorhergehenden größeren Studien („Unendliche Annäherung“ 1997/98; „Selbstgefühl“ 2002) vorgestellt hat. Zugleich erweitert sich der Kreis der Denker, welche mit der frühromantischen Konstellation in Beziehung stehen bzw. wahlverwandte Gedanken entfalten. Diese Erweiterung trägt ihre Früchte: Erhellend sind die Rückverfolgungen bestimmter Terminologien und Argumente in die Schulphilosophie (Leibniz, Wolff, Baumgarten, Maimon, Ploucquet) hinein, ebenso zu Jacobi und Herder. Schillers und Schleiermachers Distanz und vor allem Nähe zur eigentlichen Frühromantik zeigen sich mit neuer Bedeutsamkeit; über den späten Schelling, dem F. seit langem eine herausragende Rolle zuerkennt, ergeben sich Kontakte zu Bakunin, Feuerbach und Marx; sogar zu Wittgenstein wird ein von F. Schlegel inspirierter Zugang gewonnen. Bei einer solchen Vielfalt des Repertoires darf es nicht verwundern, dass dem besprochenen Buch ein

bewusst fragmentarischer Charakter eignet, womit es dem Stil frühromantischen Philosophierens durchaus nahe steht (vgl. Text 2 und 5); auch die diversen Wiederholungen von wichtigen Gedankengängen oder plakativen Zitaten fallen darunter, sie scheinen für F., um das Beispiel Wittgensteins aufzugreifen, „notwendig“ (154) zu sein, um sich selbst – und seine Leserinnen und Leser – seiner Position zu versichern.

Wo sollte man dieses reichhaltige Buch anfangen zu lesen? Gewiss ist jeder einzelne Artikel für sich genommen sinnvoll und lesenswert. Es lässt sich allerdings auch so etwas wie das Gerüst einer Gesamtanlage erkennen. F. weist selbst darauf hin, dass es ihm vor allem darum gegangen sei, „die Bedeutung von Kants These über das (existentielle) Sein als Sprengsatz im Selbstverständnis des Idealismus auffällig zu machen“ (8). Die Frühromantik ist im Wesentlichen Kant-Rezeption, die Spätphilosophie Schellings ist Rückkehr zu Kant, und im Vergleich mit dem, was man Deutschen Idealismus heißt, sind sie in den Augen Fs ohne Zweifel die bessere Rezeption und die getreueren Rückkehr. Daher legt es sich nahe, die Texte 6 und 7, die sich eigens Kant widmen, als den Angelpunkt anzusehen, um den sich die weiteren Aufsätze gruppieren.

„Kants Grundgedanke“ (Text 6), den F. mit dem „großen Licht“ des Jahres 1769 in Verbindung bringt, sei ein einziger gewesen, nämlich der, „dass die reine Vernunft in ihren Raisonnements nicht zu gültigen Einsichten kommen kann und dass nur diejenigen Sätze gelten, die durch sinnliche Erfahrung kontrolliert werden können“ (161). Epistemologisch bedeutet das den Bruch mit der Stetigkeitstheorie der Leibniz-Wolffschen Tradition und die Scheidung der beiden Erkenntnisstämme Sinnlichkeit und Verstand. Ontologisch gewendet: Dem Sein wird der Vorrang vor dem Bewusstsein zugestanden. Die Lehre vom „Ding an sich“, so problematisch sie ist, bildet das Bollwerk gegen einen „Idealismus“ jedweder Couleur: Erkenntnis ist Anpassung an eine Wirklichkeit, die von keiner Erkenntnis ausgeschöpft werden kann. Freilich kann die Mannigfaltigkeit der Gegenstände menschlicher Erfahrung insofern nur durch den Verstand zu einer Einheit verbunden werden, als ihm das Prinzip der transzendentalen Apperzeption – des „Ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss (vgl. KrV B 131) – eingestiftet ist. Aber genau in dem, was „Kant über Selbstbewusstsein“ (Text 7) äußert, sieht F. seine realistische Lesart bestätigt. Selbstbewusstsein ist einerseits ein psychischer, mithin empirischer Zustand – andererseits muss es bei der Beschreibung dieses Zustands wiederum vorausgesetzt werden. So entzieht sich das Selbstbewusstsein an sich immer wieder der Erkenntnis seiner selbst. Ich weiß, dass ich bin, was ich aber bin, das kann ich nicht im strengen Sinne des Wortes wissen, so könnte mit Kant (vgl. KrV B 155–157) gesagt werden, oder mit Sartre: Die Existenz geht der Essenz voraus. Für Kant gilt hier dieselbe Einsicht, die er erstmals in seiner Gottesbeweisschrift von 1763 vorgetragen hat, dass nämlich Existenz kein reales Prädikat sei. Es besteht ein Unterschied zwischen dem Urteil „a ist b“, in dem die Kopula eine begriffliche Relation herstellt, und dem absoluten Urteil „a ist (existiert)“. Letzteres ist nicht Ergebnis einer Verstandesoperation, sondern folgt aus der Vorgabe „des Sinnlich-Empfundenseins“ (191). Dieser durch die Erfahrung gesicherte Primat des existentiellen vor dem prädikativen „ist“ bedeutet nun allerdings für Kants Theorie des Selbstbewusstseins nichts anderes als das Zugeständnis der von ihm eigentlich „so leidenschaftlich abgewiesene[n] Möglichkeit einer *intellektuellen Anschauung*“ (192). Beide – jener Primat wie diese Inkonsequenz – gehören zu den treibenden Kräften für Kants frühromantische Nachfolger.

Als ihre wesentlichen Vertreter werden Novalis und F. Schlegel ausführlich behandelt (besonders in den Texten 1 bis 4, zum Teil auch in 5 und 9), deren Positionen nicht auszuloten sind ohne ihre Einordnung in die Konstellation an der Universität Jena in den Jahren 1789 bis 1796. Dort hatte sich im Kreis der Schüler Reinholds eine Skepsis gegen dessen Philosophie aus einem einzigen Grundsatz etabliert, welche sich in der Folgezeit auch auf Fichtes frühe Wissenschaftslehre übertrug. Ihren Ursprung fand sie in eben jenem kantischen Vorrang des Seins vor dem Bewusstsein. Inwiefern erwies sich nun diese These als „Sprengsatz“? In nichts weniger als darin, dass sie das stolze Gebäude der Philosophie zum Einsturz brachte. Für Novalis wie für Schlegel kann Philosophie kein geschlossenes System sein, ein letztbegründendes absolutes Wissen kann es nicht geben. So wird die Philosophie zu einem fragmentarischen Tasten, zu einer unendlichen Annäherung, sie ist nach Schlegel „mehr ein *Suchen, Streben* nach Wissenschaft,

als selbst eine Wissenschaft“ (101). Der „Sprengsatz“ schafft indes ebenfalls Raum für Neues: Weiß ich auch nichts vom Absoluten, so werde ich seiner doch inne, zwar nicht erkennend, wohl aber im Gefühl, in der ästhetischen Erfahrung. Das Schöne, dessen Rolle Schiller in kreativer Treue zu Kant ausgeweitet hatte (vgl. Text 8), wird nun zu dem, was – in Gewährung und Entzug – die frühromantische Welt im Innersten zusammenhält.

„Auswege aus dem Deutschen Idealismus“ ist der plakative Titel, unter dem F. seine 15 Aufsätze zusammenfasst. Bereits bevor es diesen Idealismus gab, hat Kant sie vorgezeichnet, die Frühromantik ist sie mit ihrem alternativen Philosophientwurf mutig gegangen, Schleiermacher hat sich auf einer Bahn zwischen Idealismus und Romantik bewegt. Historisch ist es dann besonders der späte Schelling gewesen, der sich zum Ausweg aus seinem eigenen Idealismus durchgerungen hat, ähnlich wie die Linkshegelianer in der Emanzipation von ihrem Meister. Das alles ist plausibel. Wo sich jedoch das Plakative gewollt zur „Parteilichkeit“ (26) formt, wird es schummrig. Denn es bleibt im Dunkeln, was eigentlich Idealismus sei und wie genau seine Beziehung zur Frühromantik bestimmt werden solle. Die ausführlichste Definition in dieser Hinsicht lautet: „Idealistisch heiße ein Denken, das die Strukturen der Wirklichkeit auf Leistungen des Geistes zurückführt oder – umgekehrt – aus der angenommenen Evidenz eines Subjekts ableitet“ (68); es besteht in der „Überzeugung, Bewusstsein sei ein selbstgenügsames Phänomen, das auch noch die Voraussetzungen seines Bestandes aus eigenen Mitteln sich verständlich zu machen vermöge“ (118); gegenüber Kant werde damit eine „Releibnizianisierung“ (215) betrieben. Emblem eines solchen Idealismus ist für F. ohne Zweifel Hegel, der den wenig ausgeleuchteten Hintergrund abgibt, vor dem (in den Texten 11 und 13) die Glorie des späten Schelling erstrahlen darf. Ich möchte hier keine Apologie des hegelschen Systems betreiben, wohl aber zwei bescheidene Anfragen an F.s Darstellung zum Ausdruck bringen. Die erste betrifft den Panorama-Blick: Während F. die zwischenzeitlichen idealistischen Eskapaden Schellings mit Blick darauf verzeiht, dass dessen „Philosophieren *ein* Grundproblem verfolgte und dass wir dessen Sinn erst an seinem Zeitpunkt/Ende ablesen können“ (322), sieht er Hegels lange Unverbesserlichkeit mit dem Tode bestraft, bevor er eine eigentliche „Revisionsarbeit“ (287) hätte umsetzen können, welche ein völliges Verlassen der vorherigen Position bedeutet hätte. Sollte hier nicht lieber mit dem gleichen Maß gemessen werden? Gewichtiger ist der zweite, ins Detail gehende Einwand, denn er ergibt sich im Rahmen der von F. betriebenen Konstellationsforschung. Hier darf die Entwicklung von Gedanken und Argumenten gerade nicht von einem fernen Ende aus eingeführt, sondern muss Schritt für Schritt rekonstruiert werden. Im vorliegenden Falle gilt dies besonders für die Beziehung Schellings wie Hegels zu Hölderlin, welchem die Grundlegung einer neuen nach-fichteschen Fundamentalphilosophie vorschwebte, die er wahrscheinlich im Frühjahr 1795 erstmals skizzenhaft formulierte („Urtheil und Seyn“) und in den folgenden Jahren ausarbeitete. F. behauptet nun, Schelling habe in diesem Punkt mit Hölderlin „weitgehend“ übereingestimmt, derweil „Hegel die von Hölderlin empfangene Anregung von vornherein in einer reduzierten Perspektive angeeignet“ (279) habe. Zunächst ist (mit Henrich) allzu großer Nähe Schellings zu Hölderlin Skepsis entgegenzubringen. Vor allem jedoch ist darauf zu insistieren, Hegel konstellatorisch zu würdigen und auf seine fruchtbare „philosophische Gemeinschaft“ (C. Jamme) mit Hölderlin in den Frankfurter Jahren von 1797 bis 1800 einzugehen. Es trägt nicht zur Erhellung bei, den Hegel der Logik in die Zeit vor der Jahrhundertwende zu versetzen. Aus dem „Deutschen Idealismus“ als frei schwebendem Etikett dürfen in der Tat „Auswege“ gesucht werden: Gerade die Konstellationsforschung ermöglicht es zu zeigen, dass Hegels Idealismus in seiner argumentativen Genese aufs Engste mit der Frühromantik verbunden ist. Die Aussage, es hätte in der bekannten Form keinen Idealismus gegeben, wenn die Frühromantiker die Kant-Rezeption öffentlichkeitswirksamer bestimmt hätten (vgl. Klappentext), ist nicht haltbar – zumindest bei Hegel gab es den Idealismus, weil es die Romantik gab.

F. schließt sein Buch mit einer Eröffnung (vgl. Text 15: „Ungegenständliche Subjektivität“). Sein Interesse an der Frühromantik ist systematisch, nicht bloß historisch, und so kann er nähtlos übergehen in die gegenwärtige Philosophie des Geistes. Gerade angesichts des neurobiologischen Naturalismus sieht F. die Chance, eine Theorie des Selbst-

bewusstseins plausibel zu machen, die nicht dem Subjekt-Objekt-Schema folgt, sondern, wie z.B. bei Novalis, ein einstelliges „Gefühl“ benennt. Deshalb gilt es, sich auf die Spur der aktuellen Emotionsforschung zu begeben: „Wenn jedes Bewusstsein [...] in sich selbst ein Gefühl ist [...], taucht eine ganz neue Perspektive auf, unter der wir die Art und Weise zu charakterisieren haben, wie wir mit Bewusstsein und seinem Träger, uns selbst, ungegenständlich vertraut sind. Ich werde sie in künftigen Forschungen verfolgen“ (441). Ja, dieses Buch ist ein Vermächtnis.

TH. HANKE

SWINBURNE, RICHARD, *Was Jesus God?* Oxford: Oxford University Press 2008. 175 S., ISBN 978-0-19-920311-6.

„Ein in Windeln gewickelter Säugling ist kein Gott, den ich anbeten kann.“ Dieser Satz stammt aus der Feder von Markion (ca. 85–160), einem aus Kleinasien stammenden Theologen, der sich von seinem der Gnosis nahestehenden, leibfeindlichen Standpunkt aus entschieden gegen die Menschwerdung und Menschheit Jesu ausgesprochen hat. Völlig konträr hierzu ist bekanntlich die Lehre der Kirche. Nach der Überzeugung des Christentums war Jesus voll und ganz Mensch – also genau das, was heute im Genscanning und Ultraschall bestimmten Wünschbarkeitskriterien unterworfen wird, genau das, was heute zu Stammzellen zerlegt und zum Therapeutikum verarbeitet werden kann, genau das, was heute in Pisa-Studien und IQ-Tests intellektuell klassifiziert wird. So erzählen die Evangelien, dass Jesus oftmals hungrig, durstig oder müde war und physischen Schmerz empfand, also menschliche Züge, Empfindungen und Bedürfnisse aufwies. Dass Jesus ein bedeutender Religionsstifter und Prophet war, der sich für Frieden und Gerechtigkeit engagiert hat, gilt heute weitgehend als Konsens. Die Geister scheiden sich allerdings an der Frage, ob Jesus auch Gott war.

Diese Frage greift Richard Swinburne (= S.), Professor für Religionsphilosophie in Oxford und einer der profiliertesten Philosophen auf diesem Gebiet, in seiner neuesten Veröffentlichung *Was Jesus God?* auf.

Entgegen der Annahme, dass Gott zur Erklärung des Universums nicht erforderlich ist, dass religiöser Glaube nicht auf Gründen beruhe und daher intellektuell unredlich sei, argumentiert S. im ersten Teil seines Buches (Part I: *God loves us*, 3–87), dass es gute Gründe für die Annahme der Existenz Gottes gebe. Ähnlich wie bereits in seinem Buch *Is there a God?*, auf das S. selbst immer wieder Bezug nimmt, versucht er hier zu zeigen, dass wir aufgrund rationaler Argumente zu einigermaßen gut begründeten Ergebnissen, die Existenz Gottes betreffend, kommen können. Zweifelsfreie Aussagen über die Existenz oder Nichtexistenz sind freilich nicht möglich, wohl aber wahrscheinlich. Sein Anliegen ist es, den christlichen Glauben plausibel zu machen, nicht zu beweisen. Die Aussage „Gott existiert“ meint hier: Es existiert ein Wesen, das „omnipotent, omniscient, perfectly free, and eternal“ (5) ist und das wir „Gott“ nennen. Ausgehend von diesem Gottesverständnis legt S. im ersten Teil des Buches dar, dass es gute Gründe für die Annahme gebe, Gott sei trinitarisch und habe in der Geschichte gehandelt, wie es das Christentum glaubt.

Auch auf das Theodizee-Problem geht S. ein (19–22). Wichtige Stichwörter sind hier „freier Wille“ und „Verantwortung“. „God wants to give us deep responsibility for ourselves and each other. [...] We can only have deep responsibility for ourselves if we have the power to ruin our lives [...], or alternatively to live greatly worthwhile lives“ (20). S. weiß, dass eine gute wie auch eine schlechte Wahl den menschlichen Charakter formen. Eine schlechte Tat zieht auch leichter wieder eine schlechte Tat nach sich und umgekehrt. Auf seinen Gottesbegriff bezogen sagt er: „God cannot do the logically impossible: he cannot give us freedom to hurt each other and at the same time ensure that we won't.“ Und weiter heißt es dann: „As our creator and benefactor who provides for us lives full of so many good things, God has the right to impose on some of us bad things – not just bad desires, but suffering – and to allow us to be hurt by others, if this is necessary for our own well-being or the well-being of others“ (21).

Der Verf. erläutert, wie man die Glaubensaussage von der Dreipersonalität Gottes verstehen kann. Eine göttliche Person ist hiernach eine absolut gute Person und dazu gehört, dass sie eine liebende Person ist. Zur Liebe gehört ein Liebender, ein Geliebtes und