

tionen, für die ein Geltungsanspruch erhoben wird, und solchen, die vorläufig bleiben und weiterer Untersuchung bedürfen. Der Politikos sei aporetisch, weil er keinen Begriff des Guten entwickelt. Was im Politikos offenbleibe, werde im Philebos beantwortet; hier finde sich ein explizierter Begriff des Guten. Der Politikos sei also vom Philebos her zu lesen. Der Begriff des Guten, den der Philebos entwickelt, soll als Raster für die Interpretation des Politikos dienen. Wenn man diesen Begriff neben den Aufbau und den Inhalt des Politikos stelle, dann zeige sich der aporetische Charakter des letzteren. „Evidence strengthening that the *Statesman* is an aporetic venture may be derived by connecting key elements in that dialogue to their conceptual and thematic counterparts in the *Philebus*“ (134). Der Begriff der Staatskunst des Politikos werde in den *Nomoi* weiter entwickelt. Ebenso wie der Vergleich mit dem Philebos soll der mit den *Nomoi* den aporetischen Charakter des Politikos zeigen. Die *Nomoi* führten den Philebos insofern weiter, als das Gute des Philebos in der Vision der nächtlichen Versammlung der *Nomoi* kulminiere.

Beide Thesen der Arbeit lassen sich in Fragen umformulieren. Worin besteht die Bedeutung des Mythos? Der Mythos ist ohne Zweifel in dem Sinn der Angelpunkt, als er die vor ihm am Beispiel des Hirten entwickelte Definition des Staatsmanns kritisiert. Er kritisiert, worauf White mit Recht hinweist (58), die Vorstellung vom Staatsmann als Hirten dadurch, dass er sie in eine kosmische Dimension projiziert. Die Begriffsunterscheidungen, die zum Mythos führen, seien falsch; die ihm folgen, seien zumindest sicherer als die ihm vorhergehenden (1). Aber bildet der Mythos auch den metaphysischen und epistemologischen Hintergrund des gesamten Dialogs? Hier wäre zu fragen, ob damit der Mythos des Politikos nicht doch zu sehr von der Kosmologie des Timaios her gelesen wird. Die Pointe des Politikos-Mythos ist die Umkehr der Drehrichtung des Kosmos. Wird dem eine Interpretation, die ihn zum metaphysischen Rahmen des Ganzen macht, gerecht?

Ist der Politikos ein aporetischer Dialog? Hier wäre zunächst zu fragen, um welche Frage es in diesem Dialog geht und was er zur Antwort auf diese Frage beiträgt. Es geht um den Begriff des Staatsmanns bzw. der Staatskunst, und es sind vor allem die Unterscheidungen zum Begriff der Kunst und zum Verhältnis der Künste zueinander, die hier hilfreich sind; nicht zuletzt ist hier auf die Unterscheidung von zwei Arten der Messkunst in der Mitte des Dialogs hinzuweisen. Eine Metaphysik wird vorausgesetzt, aber nicht thematisiert; was thematisiert wird, sind die Frage nach der Staatskunst und die Methoden, mit denen diese Frage anzugehen ist. Die Untersuchung von White macht etwas zum Thema, was im Dialog selbst nur indirekt zur Sprache kommt. Insofern ist es problematisch, hier von einem aporetischen Charakter zu sprechen und den Politikos mit dem Philebos, der von einer anderen Frage ausgeht, zu vergleichen. F. RICKEN S. J.

TREE, STEPHEN, *Moses Mendelssohn* (rororo monographie 50671). Reinbek: Rowohlt 2007. 157 S., ISBN 978-3-499-50671-0.

Jude, Deutscher, Philosoph der Aufklärung, Verfasser bedeutender Schriften – Moses Mendelssohn vereinigte dies alles in sich. Er lebte von 1729 bis 1786. Geboren wurde er in Dessau, gestorben ist er in Berlin, wo er auch die längste Zeit seines Lebens gelebt und gewirkt hatte. Zusammen mit seiner Frau Fromet hatte er für eine Reihe von Kindern zu sorgen. Einige starben nicht lange nach ihrer Geburt. Er erwirtschaftete den Lebensunterhalt für sich und seine Familie als Buchhalter in einer Seidenfabrik. Dies alles hinderte ihn nicht daran, viel auf Reisen zu sein und sich vermittelnd für Juden und jüdische Gemeinden einzusetzen. Er ist aber vor allem dadurch bekannt geworden und geblieben, dass er ein Konzept einer aufgeklärten, in eine deutsche Kultur eingewurzelten Judentum vertrat und selbst verkörperte. Er hat bedeutende philosophische/religions-philosophische Schriften verfasst, die *Briefe über die Empfindungen* (1755), *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767), *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (1785), *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), *Übersetzung des Pentateuch/der Torah und der Psalmen ins Deutsche* (1783), u. a. Moses Mendelssohn hatte starke Kontakte zu Lessing, traf Kant und andere Persönlichkeiten seiner Zeit.

Alles dies ist in dem Biogramm, das die rororo-monographie bietet, enthalten. Der Verf. geht die Stationen des Lebens des Moses Mendelssohn mit und erinnert an das, was er erlebte und tat. Dies geschieht in der für die rororo-monographien kennzeichnenden, sich auf das Wesentliche beschränkenden Weise. In den fließenden Text des Biographen sind immer wieder Zitate aus den Werken Moses Mendelssohns eingefügt. Zahlreiche Bilder, vorwiegend Porträts, vermitteln einen lebendigen Eindruck nicht nur von Moses Mendelssohn, sondern auch von Persönlichkeiten, mit denen er in Verbindung stand. Das kleine, verlässlich informierende, gefällig gestaltete Buch über eine der interessantesten Gestalten der Aufklärung einerseits und der Judenheit andererseits, die es in Deutschland gegeben hat, findet seine Abrundung in einer Zeittafel, in einer knappen Sammlung von Zeugnissen anderer Autoren, die sich zu seiner Bedeutung geäußert haben, und schließlich in einer gegliederten und mit kurzen Bewertungen versehenen Bibliographie.

Für eine erste Beschäftigung mit dem Leben und dem Werk Moses Mendelssohns kann das Buch ohne Zögern empfohlen werden. W. LÖSER S. J.

SKINNER, QUENTIN, *Freiheit und Pflicht*. Thomas Hobbes' politische Theorie. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2005. Aus dem Englischen von Karin Wördemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008. 141 S., ISBN 978-3-518-58498-9.

Das vorliegende Werk geht auf die Vortragsreihe zurück, die Skinner (= S.) im Rahmen der Adorno-Vorlesungen am Frankfurter Institut für Sozialforschung im Jahr 2005 gehalten hat. Gleich in der Einleitung formuliert S. das Ziel seiner Untersuchung, das darin besteht, „eine Interpretation von Hobbes' Theorie der menschlichen Freiheit vorzulegen“ und zugleich zu versuchen, Hobbes' „Argumentation in dem besonderen intellektuellen Kontext zu situieren, der sie prägte“ (11). Wenn das erstere einen philosophischen Ansatz verspricht, so weist das letztere auf einen wesentlich historisch-politischen Schwerpunkt hin. Der besondere historisch-politische Kontext lässt sich von der „Aufassung von Freiheit und Knechtschaft ... in der englischsprachigen politischen Theorie“ insofern ableiten (12), als Hobbes zu dieser Theorie der Freiheit von „liberi homines“ einerseits und von Sklaven andererseits die entgegengesetzte Konzeption zu entwerfen suchte.

Das Werk gliedert sich in vier Kap., in denen sich S. ausführlich mit drei für Hobbes, Freiheitstheorie relevanten Werken, nämlich „The Elements of Law“ (1640), „De Cive“ (1642) und „Leviathan“ (1651) auseinandersetzt. In der Hobbes-Forschung wird immer wieder die Frage gestellt, ob es sich in seinen zu verschiedenen Zeitpunkten verfassten Schriften um eine begriffliche Einheit bzw. eine konzeptionelle Kontinuität handle oder ob man von einer wesentlichen Veränderung oder sogar von einem Bruch seiner Begriffsvorstellungen ausgehen müsse. Auch darauf gibt S. eine klare Antwort.

Im ersten Kap. (17–57) mit dem Titel „Die Freiheit beschreiben: The Elements of Law (= EL.)“ wird der Versuch unternommen, Hobbes' Freiheitsvorstellung anhand des Willens- und Handlungsbegriffs sowie der Naturzustandstheorie zu klären. Alle drei Konzepte liefern neue inhaltliche Bestimmungen. Zum einen wird von S. auf die Schrift „The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance“ (1656) Bezug genommen, wo Hobbes seine Freiheitsposition in der Debatte mit John Bramhall dargelegt hat. Es wird kurz skizziert, wie Hobbes mit der scholastischen Willensdefinition bricht: Der Wille wird nicht mehr von der Vernunft geleitet, sondern nur noch als letzter Akt im Überlegungsprozess begriffen. Daraus entstehen weitere Konsequenzen für die Handlungstheorie, wonach eine Handlung entscheidend durch die Leidenschaften beeinflusst wird. Zum anderen widmet S. seine Aufmerksamkeit dem hobbeschen Naturzustandsbegriff. Im 14. Kap. von EL. wird Freiheit als „natürliche Freiheit“ bestimmt. S. interpretiert diese Bestimmung nicht als eine Definition, sondern lediglich als Zustand im Naturzustand, in dem alle Menschen gleiche Freiheit haben. Weil die natürliche Freiheit in einer kurzen Form zusammengefasst wird als „das zu tun, was man will“, kann sie mit dem Naturrecht gleichgesetzt werden (32). Mit dieser These widerspricht Hobbes der aristotelischen Theorie des Herrn und Sklaven von Natur aus der „Politik“ grundsätzlich. S. analysiert an dieser Stelle Hobbes' Argumente sehr detailliert und konzentriert