

Besprechungen - Rezensionen - Comptes-rendus

Objekttyp: **Group**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **47 (2000)**

Heft 3

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

O.F. Summerell (ed.): *The Otherness of God*. Charlottesville and London: University Press of Virginia 1998. 306 S.

Nichts, schreibt M. Westphal, «is quite as politically correct today as alterity» (149). Das gilt schon lange auch für Philosophie und Theologie: Wer heute in philosophischen Debatten das Wort «Gott» so gebrauchen will, daß man noch aufhorcht, muß die Andersheit Gottes betonen. Und wer theologisch an den Empfindlichkeiten der Zeit nicht vorbeireden will, darf nicht versäumen, die Andersheit Gottes hervorzuheben. Aber welche Andersheit? Und die Andersheit welchen Gottes? Zumindest diese Fragen müßten geklärt werden, wenn die Rede von «alterity» und «otherness» theologisch nicht zum bloßen Slogan verkommen soll.

Auf diese Herausforderung reagiert der vorliegende Band. Er geht auf eine International Philosophical-Theological Conference zurück, die vom 7.–10. April 1994 an der University of Virginia anlässlich des 65. Geburtstages von Robert P. Scharlemann durchgeführt wurde. Dabei wurde ein breites Spektrum von Überlegungen vorgetragen, die den divergierenden Semantiken der Rede von der Andersheit Gottes in verschiedenen Zusammenhängen nachgeht – mit unterschiedlich klärendem Effekt und ohne daß sich über die kritische Ablehnung traditioneller metaphysischer Theismen hinaus eine einheitliche Argumentationslinie abzeichnete. Zwar geht es immer um die Kernfrage, was Gott als Gott auszeichnet und von allem, was Gott nicht und nicht Gott ist, unterscheidet. Aber diese Frage wurde und wird schon immer auf höchst verschiedenen Wegen beantwortet. Das ist aus der komplexen Geschichte der philosophischen und christlichen Theologie des Westens wohlbekannt, und es wird durch die Beiträge dieses Bandes erneut belegt. Der Herausgeber bemüht sich in seiner Einleitung zwar, eine einigermaßen einheitliche thematische Perspektive zu entdecken. Doch er kann das divergente Material letztlich nicht bündeln und vermag wenig mehr zu tun als verschiedene Hinsichten zu markieren, in denen die Frage nach der Andersheit Gottes in den vorliegenden Beiträgen zu beantworten gesucht wird.

1. Eine erste Gruppe von Texten diskutiert das Problem anhand eines Entwurfs der philosophisch-theologischen Tradition. So konzentriert sich J. Clayton auf «The Otherness of Anselm» (14–34), R.L. Hart auf «God and Creature in the Eternity and Time of Nonbeing (or Nothing): Afterthinking Meister Eckhart» (35–59), B. Mojsisch auf «The Otherness of God as Coincidence, Negation, and Not-Otherness in Nicholas of Cusa» (60–77), H. Schwarz auf «The Contemporary Relevanz of Luther’s Insistence on the Otherness of God» (78–91), D.E. Klemm auf «The Desire to Know God in Schleiermacher’s *Dialektik*» (92–110), und O.F. Summerell auf «The Otherness of the Thinking of Being: Heidegger’s Conception of the Theological Difference» (111–134).

Mit Recht hebt *Clayton* die verschiedenen apologetischen, polemischen, hermeneutischen und erbaulichen Kontexte hervor, in denen die Frage nach Gottes Sein und Wesen in der Tradition argumentativ traktiert wurde. Auch

Anselms Auseinandersetzung mit der Andersheit Gottes im Proslogion dürfe deshalb nicht auf nur eine, an den Fragen des Aufklärungstheismus orientierte Weise gelesen werden. – Alles andere als ein Muster argumentativer Klarheit ist dagegen der Beitrag *Harts* zu Meister Eckhart. Sein zentraler Gedanke aber verdient Beachtung: Gott sei «*between not only being and nonbeing, but moreover between two nots or nothings*» zu verorten: der «*purely eternal indeterminate nothingness of Godhead*» und der «*purely temporal nothingness from which the creature is called forth*» (49). Neben diese erste wichtige Differenzierung, die im Blick auf die Andersheit Gottes zu beachten ist, tritt die zwischen dem «*nothing from which we arise*» und dem «*toward which we go*» (51). Beides nötigt mit einer differenzierenden Bestimmung des Nichts auch zu einer Präzisierung der Rede von Andersheit, die allerdings nur als Desiderat angedeutet wird, insofern Hart zu Recht vermerkt, daß Gottes Andersheit über Eckhart hinaus nicht bloß von der Schöpfung, sondern von der Kenosis und damit der Inkarnation und Christologie her zu denken ist. – Philosophisch unbefriedigend bleiben auch die Ausführungen vom B. *Mojsisch*. Mit Recht hebt er hervor, daß für den Cusaner «*the otherness of God was always supposed to indicate the presence of God in that which is contingent*» (72). Aber er verspielt die Pointe dieser Einsicht, indem er das Unendlichkeitsprädikat (*Deus est infinitus*) sowohl bei Cusanus als auch (fälschlicherweise) bei Anselm so interpretiert, als besage es: «*God himself is the infinite regress*», und zwar «*in the sense of unlimited possibility*» (73). Gott könne nicht wirklich genannt werden, weil er sonst «*in relation to all other reality*» stünde «*and through this relation would be himself a limited, determined reality*» (73). Das folgt keineswegs. Aber weil die hier notwendigen Präzisierungen nicht bedacht werden, bleibt *Mojsisch* nicht nur bei einer Unterbestimmung des Gottesgedankens (*pure possibility*) stehen, sondern kommt in einem erstaunlichen *non sequitur* zur These, Gottes «*otherness is our otherness*», und das «*word God is only a name for what man is supposed to be and can be*» (75).

Verlässlicher ist die Lutheranalyse von *Schwarz*, der das Problem der Andersheit Gottes auf die Differenz des offenbaren und verborgenen Gottes hin auslegt, beides mit Luther kreuzestheologisch präzisiert und gegen prozeßtheologische Versuche (*Hartshorne*, *Griffin*) abgrenzt. – Anregend sind auch *Summerells* Überlegungen zu Heidegger. Er geht von Heideggers anfänglichen Versuchen aus, nicht nur eine Differenz zwischen Seiendem und Seiendheit und Sein selbst zu denken, sondern auch einen «*Unterschied des Gottes vom Seienden, von der Seiendheit und vom Sein*» (114). Auch wenn Heidegger den Gedanken dieser transzendentalen Differenz später nicht weiterverfolgte, lassen sich fortwirkende Spuren bis in die späten Texte aufzeigen. Diese allerdings so zu deuten, daß Gottes Andersheit christologisch zu verstehen sei als Partizipation des Daseins an der Kreuzigung Jesu (123), geht (wie *Summerell* weiß) entschieden über das hinaus, was man Heidegger zuschreiben kann. Nicht nur bleibt dabei unberücksichtigt, daß Heidegger diese «*transzendente Differenz*» mit Gründen nicht weiterverfolgte. *Summerells* Interpretation von Heideggers Vortrag «*Phänomenologie und Theologie*» läßt auch unbedacht, was Heidegger selbst an den dort vorgetragenen Überlegun-

gen auszusetzen hatte und warum er diesen Text gegen R. Bultmanns Drängen erst viel später und zusammen mit einem als Kommentar zu lesenden anderen Text («Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie») publizierte. Hier wären die wichtigen Analysen von M. Jung (Das Denken des Seins und der Glaube an Gott, Würzburg 1990; Ders., Fundamentaltheologie und Glaubenswissenschaft, in: H.-J. Höhn (Hg.), Theologie, die an der Zeit ist, Paderborn u.a. 1992, 81–111) auf jeden Fall beizuziehen. – Der beste Beitrag zum Problem des Bandes ist in dieser ersten Abteilung aber *Klemms* Analyse Schleiermachers. In einer präzise argumentierenden Rekonstruktion der Andersheit Gottes in Schleiermachers *Dialektik* zeichnet er nach, daß und inwiefern diese ein Implikat alles Denkens ist: «for Schleiermacher we think the otherness of God in thinking anything at all» (97). Eben deshalb können wir Gott nie gegenständlich denken. Denn einerseits ist Gott als die «primary unity exclusive of all oppositions» (102), zum andern wiederholt sich im Denken Gottes die subjektphilosophisch bekannte Aporie, daß man Gott nur denken kann, indem man Gott dabei auf andere Weise voraussetzt und in Anspruch nimmt. In diesem Sinn ist und bleibt Gott der *unaufhebbar Andere*.

2. Eine zweite Gruppe von Texten nähert sich den Problemen der Andersheit Gottes auf dem Weg der Auseinandersetzung mit «postmodernen» Denksätzen vor allem französischer Provenienz. So schreibt C.E. Winquist über «The Becoming of Metaphysics» (135–148), M. Westphal über «Faith and the Overcoming of Ontological Xenophobia» (149–172), M.C. Taylor über «Postmodern Times» (173–189) und J.D. Caputo über «God is Wholly Other – Almost: *Différence* and the Hyperbolic Alterity of God» (190–205).

Winquist, der philosophisches Denken als «a discursive practice among other discursive practices» versteht (136), hat zur Thematik der Andersheit Gottes nur beizutragen, daß dieser Gedanke zur Eindämmung metaphysischer Totalisierungstendenzen wichtig sei. – Wenig ergiebig sind auch die Ausführungen *M.C. Taylors*, der zwar im Anschluß an Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger und Derrida einiges zum Konzept der Alterität, aber nichts zur Andersheit Gottes beiträgt: «Since *différence* and God are never present as such, they cannot be represented» (188), wie er mit Kierkegaard (in seinem Verständnis) meint. – An diesem Punkt bietet *J.D. Caputos* Aufnahme Derridas polemisch Weiterführendes. In scharfer Auseinandersetzung mit *J.L. Marion* kritisiert er dessen «Eucharistic hermeneutics» als «in serious danger of becoming a *terroristic hermeneutics*, a Eucharistic terror that is very intimidating and likely to reduce dissenters to silence» (195): Der Versuch, die Andersheit Gottes in irgendeiner Weise – und sei es durch Schrift oder Lehramt der Kirche – festlegen zu wollen, bestätige Derridas Verdacht, daß damit regelmäßig «massive mediations» an die Stelle Gottes gesetzt werden. «It is just when someone thinks to have laid hold of the Wholly Other that we are visited by the human, all-too-human» (195). Die damit propagierte Position bleibt freilich bei der Feier der Andersheit stehen und stellt sich nicht der Aufgabe, das Wort «Gott» auch mit positivem Gehalt zu füllen. – An dieser Stelle geht der beste Beitrag in dieser Sektion, der Aufsatz von *Westphal*, hilfreich weiter. Er

bringt nachdrücklich ein sonst auffällig ausgeblendetes Thema ins Spiel: die Probleme und Phänomene von Sünde, Fehl und Schuld, indem er im Anschluß an Lévinas und Sartre klarstellt: «It is not in finitude, created or otherwise, but instead in fault that God becomes wholly other» (168). Wird das Problem der Andersheit Gottes nicht auf diesen Horizont hin bedacht, ist die entscheidende theologische Pointe des Problems noch nicht im Blick. Denn erst von hier aus wird deutlich, daß Gottes Andersheit kein bloß epistemisches Problem ist und nicht am Leitfaden der Differenz von Unendlichkeit und Endlichkeit zureichend zu denken ist, sondern von Gottes aktivem Wirken gegen Sünde, Schuld und Übel her verstanden werden muß: Gott ist nicht deshalb «ganz anders», weil er als unendliche Selbsttranszendenz nichts mit unserer endlichen Wirklichkeit zu tun hätte, aber auch nicht deshalb, weil er als der ganz und gar Gute frei von jeder Beziehung auf das Böse und Üble wäre, sondern weil er gegen die mannigfachen Pervertierungen unserer Wirklichkeit aktiv ankämpft.

3. Eine letzte Gruppe von Texten deuten die Andersheit Gottes ganz anderes, nämlich als das, was anders ist als Gott, und das kann vielfältig bestimmt werden. So schreibt Th.J. Altizer über «The Otherness of God as an Image of Satan» (206–215), G. Hummel über «God's Otherness of God's Secularity: On the Challenge of Theology in a Postmodern Age» (216–230), A. Jäger über «The Living God and the Endangered Reality of Life» (231–245), W. Schweiker über «Divine Command Ethics and the Otherness of God» (246–265) und W.H. Klink über «Ecology an Eschatology: Science and Theological Method» (266–283).

Die Vielzahl der verschiedenen Themen macht deutlich, daß man unter dem Gesichtspunkt dieses Verständnisses von Gottes Andersheit eigentlich über alles schreiben kann. Nichts zum Thema trägt A. Jägers Text bei, der Theologie als elementares Denken charakterisiert, das der Lebensorientierung dienen soll (239). Gott wird in der Differenz zum Leben als «the enablement of life» bestimmt, aber auch als «the enablement of the possibility of life» (241), ohne daß in dieser Differenz Anlaß für Klärungen gesehen würde. Ähnlich unscharf bleiben auch Jägers Aussagen zu einer «theology or philosophy of life», die sich «from Friedrich Schleiermacher through Dietrich Ritschl and Wilhelm Hermann zu Albert Schweitzer und Ernst Troeltsch» erstreckten (237): Der Ritschl, der hier gemeint wird, dürfte wohl Albrecht Ritschl sein. J.J. Altizer bestimmt die Andersheit Gottes im Anschluß an Blake als die dämonische Negation der Welt in Gestalt einer Andersheit, die ein anderer, ein satanischer Gegengott ist (211). Hummel sucht im Anschluß an Tillich eine «theology of the otherness of God as God's secularity» (228) zu entfalten, in der die Welt und wir als die Andersheit Gottes begriffen werden (227). Schweiker kritisiert Entwürfe einer divine command ethics, in der im absoluten Rekurs auf Gott «goodness and rightness to the sovereignty of power» reduziert werden und das Andere Gottes nicht in seiner Eigenwürde wahrgenommen wird. Dagegen sei die Transzendenz Gottes nicht als seine absolute Souveränität, sondern als seine Freiheit zu bestimmen, «to be other than the abyss of power: it is the freedom of God to be God for us» (260). Erst so lasse sich

die Rede von der Andersheit Gottes als «a way to combat the glorification of omnipotence in human choices» verstehen (262). Und schließlich sucht *Klink* zu zeigen, daß von einem Einbrechen der Andersheit Gottes in die Welt der Wissenschaften geredet werden könne. Wissenschaftliche Theorien bemühten sich – realistisch interpretiert – um die Aufdeckung der realen Seinsstrukturen der Welt als ganzer. Eben deshalb hätten sie eine eschatologische Dimension, da diese Strukturen endgültig erst «in the last days» enthüllt werden würden (267). Hier und jetzt seien die Wissenschaften und die Theologie in ähnlicher Weise auf revidierbare Modellbildungen angewiesen, die an Erfahrung überprüft und angesichts des Auftretens von Neuem immer wieder modifiziert werden müßten. Der wissenschaftliche Erkenntnisprozeß könne so insgesamt als Offenbarungsprozeß verstanden werden: Die «*paradigm shifts* in science reveal the *in-breaking* of God through the progressive revealing of new and more encompassing paradigms that better approximate the true underlying structure of nature» (282).

Abgesehen von den jeweils intrinsischen Schwierigkeiten der angedeuteten Entwürfe, machen sie vor allem eines deutlich: wie notwendig es ist, sich vor einer Beantwortung der Frage nach der Andersheit Gottes zunächst einmal zu fragen, was eigentlich die Frage ist, die beantwortet werden soll. Für die einen ist Gott der bzw. das Andere, für die anderen sind wir oder die Welt das Andere Gottes. Die einen reden daher über Gott, die anderen über alles andere nur nicht Gott, wenn sie von der «otherness of God» sprechen. Für die einen wird die Andersheit Gottes im Nichts, im Nichtsein, im Noch-nicht-Sein oder gar im satanischen Gegen-Sein gesehen; für die anderen in Gottes Verborgtheit, Unendlichkeit, Unerkennbarkeit; für wieder andere in seiner Fähigkeit und Freiheit, Gott für uns zu werden; und schließlich gibt es die verschiedensten Versuche, Anselms Formel *id quo maius cogitari nequit* für die jeweiligen Deutungen von Gottes Andersheit zu reklamieren bis hin zu der durch nichts als Anselmisch ausgebbaren These, sie besage, Gott sei der, «who can be God and yet who can also be other than God» (10). Durchweg vermißt man einen konsequenten Versuch, den Begriff bzw. die Begriffe von Andersheit, Alterität, Differenz usf. klar zu bestimmen, sich z.B. zu fragen, ob Alterität symmetrisch und transitiv zu verstehen sei, ob sie ein formales Konzept, eine ontologische Kategorie oder eine primär ethische Denkfigur darstelle usf. Anregungen gibt es zu all dem mannigfach, es fehlen aber eine systematische Analyse und Reflexion der damit sich stellenden Fragen und Probleme. Insofern haftet den Beiträgen dieses Bandes – bei allen wichtigen Hinweisen im Einzelfall – ein gerüttelt Maß an Zufälligkeit und Willkürlichkeit an in dem, was sie als Gottes Andersheit traktieren. Es werden viel zu viele Antworten gegeben, zu wenige Fragen gestellt und vor allem viel zu selten geklärt, was die Frage eigentlich sein könnte oder müßte, auf die man eine Antwort zu geben versucht. Als Materialsammlung zu Problemen im Umfeld dessen, was man unter der Andersheit Gottes alles verstehen kann, hat der mit Registern gut ausgestattete Band seinen Wert. Ein einheitliches Thema aber hat er nur in seinem Titel. Die eigentliche Arbeit zu den damit angeschnittenen wichtigen Problemfeldern bleibt philosophisch und theologisch noch zu tun.

Kurt Stalder: *Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes*. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit. Hrsg. von Urs von Arx, unter Mitarbeit von Kurt Schori und Rudolf Engler. Mit einem Geleitwort von Heinrich Stirnimann O.P. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 2000. 486 p. (ÖB 38).

L'ouvrage rassemble des textes inédits et déjà publiés du Professeur Kurt Stalder (1912–1996) de la Christkatholisch-theologische Fakultät de l'Université de Berne, touchant essentiellement au domaine de l'herméneutique biblique et de l'homilétique (parcours du texte à la prédication). Il complète un premier volume, paru en 1984 à l'occasion de la retraite du professeur, consacré principalement à l'ecclésiologie.

Le premier groupe de textes (partie 2: pp. 23–147) expose la théorie herméneutique de Stalder, inspirée de la linguistique, celle de Saussure avant tout. Il s'agit d'une théorie du mot (plutôt que de la phrase ou de l'énoncé) qui vise à réaliser la compréhension (*Verstehen*) dans l'expérience de la réalité du lecteur, étant entendu que « (...) Dieu nous atteint dans toutes choses ou événement » (p. 75). Les textes sont, en effet des reflets d'expériences et tout l'art de l'interprétation consiste à opérer le lien entre ces reflets et l'expérience de la réalité contemporaine. Par ce choix herméneutique, Stalder se désintéresse évidemment des considérations sur l'intention originaire des textes et prend une position d'inspiration plutôt structuraliste. L'historico-critique peut aider à éclairer la question du champ de réalité dont le texte donne reflet, mais guère plus. Stalder se démarque aussi, dans sa théorie, des interprétations « begriff-gedanken-bezogen » et « vorstellungstheoretisch » qui désignent des tendances herméneutiques dominantes en théologie.

Aux pp. 122–147, le professeur Rudolf Engler, spécialiste de Saussure enseignant la linguistique à l'Université de Berne, opère un examen serré de la reprise de l'oeuvre de Saussure par Stalder. Stalder s'est bien librement inspiré de Saussure mais s'en est écarté sur un certain nombre de points, en particulier terminologiques.

Si Stalder a pris soin de donner en exemples de sa théorie quelques applications à des textes bibliques (p.ex. pp. 82ss.), l'essentiel de ses développements est théorique et général. Le choix de ses appuis l'empêche de voir que le langage peut avoir plusieurs fonctions et que donc les textes bibliques aussi pourraient varier de fonctions (la linguistique de Roman Jakobson pourrait permettre de dire des choses plus différenciées à propos des genres et des formes littéraires évoqués aux pp. 80s.). Stalder s'en tient plutôt à une sémantique même quand son souci apparaît d'abord pragmatique: la prédication tient chez lui le rôle de réalisation de tout l'effort herméneutique. Toute théologie est le produit d'une communauté et la prédication incarne cet aspect ecclésial fondamental: il s'agit de constituer et de reconstituer l'Eglise.

Les pages 149–206 (partie 3) nous offrent la réflexion et la didactique proprement homilétiques de Stalder. La prédication doit dire Dieu aujourd'hui, dans une situation contemporaine, comme le texte biblique dit Dieu dans sa situation propre, passée, proprement inatteignable et non-reproductible. Le développement de Stalder se fait sur deux plans. Un premier systématique-

dogmatique, un deuxième pratique. L'auteur s'efforce avec succès d'obtenir une cohérence entre ces deux plans. Une des affirmations fondamentales s'enracine dans la conviction de Stalder que Dieu a quelque chose à voir avec tous les hommes, les plantes, les choses, les événements. A partir de là, il s'agit pour le prédicateur de voir quels événements, quelles situations de l'expérience contemporaine manifestent la réalité de Dieu découverte dans le texte biblique. Pour l'exercice de la pratique, Stalder établit une sorte de didactique de la démarche homilétique (p. 177) ou applique ses principes dogmatiques aux différentes occasions de prédications: casuels, services funèbres, dimanches ordinaires. Toute prédication doit déboucher sur une parénèse et doit exhorter à l'action.

Dans cette partie, nous constatons que la pensée s'attache plus à l'idée de «situation» qu'à celle d'«expérience», dominante dans les textes théoriques de la partie précédente. C'est un peu regrettable du fait que les deux concepts peuvent difficilement être considérés comme équivalents. De quel ordre devrait être l'expérience évoquée?

La quatrième partie du recueil (pp. 207–251) illustre la démarche herméneutique de Stalder en présentant sept prédications. On voit le soin que le pasteur prend à définir une situation contemporaine générale (actualité du monde, souvent) et particulière (de la communauté, par exemple) qui lui paraît susceptible d'être touchée par le sens du texte biblique. Souvent le style de ces prédications s'apparente à celui des études bibliques dans lesquelles se coulent quelques exposés doctrinaux. Une étude exégétique plus classique sur 1 Jn 1,5–10 et 3,9 précède les prédications et propose de résoudre une contradiction apparemment gênante de la première épître johannique.

La plus grande partie de l'ouvrage (5ème: Justification des présupposés systématiques, pp. 253–431) consiste dans la transcription à partir d'un enregistrement sur bandes magnétiques, d'un cours donné au semestre d'hiver 1982–1983, par le professeur Stalder, répondant à certaines demandes quant à la théologie sous-jacente à son enseignement. C'est donc le récent retraité qui, en 14 rencontres, fait un exposé systématique de sa pensée et de ses convictions. Un auditeur d'alors, Kurt Schori, assure l'édition écrite de cet exposé. Il reproduit aussi les phases de discussion qui ont ponctué les leçons. La cohérence globale de la démarche et de la pensée de Stalder apparaît avec netteté. D'autant plus qu'il choisit de s'exposer lui-même sans avoir recours à la citation d'autres théologiens et même sans confrontation explicite avec d'autres positions. Stalder s'empare des problèmes classiques de la dogmatique chrétienne et montre comment lui-même propose de les comprendre et de les résoudre. La pensée personnelle se dégage ainsi avec vivacité (celle d'un discours oral à l'origine) et netteté. Au passage réapparaissent les prises de position fondamentales de Stalder déjà exposées auparavant, dont celle qui veut que la révélation de Dieu se réalise par actes et événements, et non par la transmission de phrases (p. 332).

Dans la dernière partie (pp. 433–486), le professeur Urs *von Arx* reproduit la prédication qu'il a prononcée lors du service funèbre de Kurt Stalder, puis donne un certain nombre d'annexes qui ont trait à la biographie et à la

bibliographie de Kurt Stalder. Celles-ci donnent une idée aussi complète que possible de ce que fut la carrière professionnelle de Kurt Stalder.

Le volume dans son entier dessine le profil d'une forte personnalité intellectuelle. Le soin pris à rassembler et à éditer les textes de Stalder, le nombre et la qualité des annexes donnent une idée des attachements que cette personnalité a suscités. Le texte d'introduction au volume, signé du père Heinrich Stirnimann, explicitait déjà un tel attachement. Les annexes soulignent particulièrement l'envergure oecuménique de l'engagement du professeur Stalder.

PIERRE-LUIGI DUBIED

Klaus Demmer: *Fundamentale Theologie des Ethischen*. Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag; Freiburg i.Br.: Herder 1999; 315 S. (Studien zur theologischen Ethik 82).

Über zwanzig Jahre nach dem Erscheinen der *Fundamental-moral* von Franz Böckle legt Klaus Demmer mit seinem neuesten Buch «Fundamentale Theologie des Ethischen» ein ähnlich grundlegendes Werk für die basalen Voraussetzungen ethischer Reflexion in der Theologie vor. Zugleich erscheint dieses Werk wie eine Zusammenfassung der vielfachen Arbeit des Autors in dem Bereich der *Fundamental-moral*. Der hermeneutisch-existentialen Ansatz, den Demmer in seinen zahlreichen Publikationen mit Blick auf die Herausforderungen moderner Theologie vertritt – angefangen bei der Klärung der Beziehung der Moraltheologie zur transzendentalen Wende über die Rezeption hermeneutisch-philosophischer Ansätze existentialer Philosophie bis hin zur Handlungstheorie der theologischen Ethik und der Rechtstheologie innerhalb demokratischer Kultur –, beherrscht auch diesen Band. Demmer konzentriert sich dabei darauf, die in der klassischen Theologie vertretenen Vorstellungen vom Handeln des Christen in eine moderne, subjekt- und geschichtsbezogene Theologie zu übersetzen.

Der erste Teil des Buches (13–40), der die «wissenschaftstheoretischen Rahmenbedingungen der *Fundamental-moral*» reflektiert, fällt dabei relativ kurz aus. Der Autor ringt vor allem mit der Herausforderung der plural verfassten Gesellschaft und betont die Bedeutung der Lebenswelten, um die theologische Sicht einer metaphysisch letztbegründeten und theologisch integrierten Deutung menschlichen Handelns in ihrer Relevanz für das heutige moralische Denken herauszustreichen. Eindrucksvoll mahnt er an, die philosophischen Moden innerhalb ethischer Reflexion, die sich für ihn vor allem mit dem Stichwort der Diskursethik verbinden, immer wieder auf die traditionelle, ganzheitliche Deutung des Seins in der theologischen Ethik und auf die Beziehung zur Transzendenz hin zu überprüfen.

Auf diesem Hintergrund wird das Profil christlicher Ethik in den sechs weiteren Teilen entworfen: Der zweite Teil (41–76) widmet sich nach einer kurzen Besinnung auf die Traditionen katholischer Moraltheologie und auf ihre ökumenischen Bezüge der biblischen Ethik als Basis theologischer Reflexion. Hier werden die entscheidenden Impulse des 2. Vatikanischen Konzils

mit ihrer Rehabilitation des biblischen Fundaments jeglicher ethischer Theorie in der Theologie rezipiert und die Engführung traditioneller Moralthologie in philosophische Kasuistik bedacht. Teil 3 (77–138) aber wagt die Auseinandersetzung mit dem zentralen traditionellen Element der Moralthologie, mit der naturrechtlichen Denkform. Dem Autor geht es darum, das Bewußtsein für die geschichtlichen Bedingtheiten der verschiedenen Formen naturrechtlichen Denkens innerhalb katholischer Theologie offenzulegen und die bleibenden Elemente des naturrechtlichen Denkens für die gegenwärtige Moralthologie deutlich zu halten. Demmer besteht auf der Gültigkeit einer Annahme von alle Kulturen übergreifenden verbindlichen Grundlagen der Ethik, die rational erfasst werden können. Aber diese Sicht des Naturrechts wird in seiner hermeneutisch-existentialen Theologie gleichsam zu einer regulativen Idee, die aufgefüllt wird mit einer äußerst differenzierten theologisch-ethischen Hermeneutik, in der die Brüchigkeit der Natur (vgl. 114), die Notwendigkeit menschlicher Kreativität und Invention auch im Ethischen (vgl. 116–118 u.ö.), die Entfaltung einer menschlichen Kulturgeschichte und kirchlichen Reflexionsgeschichte (vgl. 134–138) ihren Ort finden. Ethische Orientierung wird darin zu einer umfassenden Kommunikation, die im Rahmen des Glaubens einen letzten Halt findet, sich der Verpflichtung auf verbindliche rationale Wahrheit nicht entziehen kann, aber unter den Gesetzen der Geschichte und existentieller Lebensbewältigung steht.

In diesem Sinne werden in den weiteren Teilen (Teile 4 bis 7) auch die entscheidenden Grundstrukturen der Ethik gedeutet: der Zusammenhang zwischen Prinzipien, Normen und Imperativen (139–182), die Erfahrung des Gewissens (183–233), die sittliche Handlung als ein differenziertes Geschehen geschichtlicher Entscheidung und Formung des Menschen (235–291), die Erfahrung von Schuld und der «Gegengeschichte» der Umkehr (293–315). Demmer übernimmt hier unterschiedliche philosophische und theologische Theorien, die er in seine Sicht der Moralthologie einbaut. In der Normtheorie vermag er die thomanische Intuition des ethischen Grundprinzips «bonum faciendum, malum vitandum», den kategorischen Imperativ eines transzendentalen Ansatzes der Philosophie Immanuel Kants, die Goldene Regel als Prinzip der Unparteilichkeit (im Sinne der Tradition transzendentalphilosophischer und analytischer Philosophie ausgelegt), die Deutung von Normen als Mischstrukturen aus Erfahrungen, Prinzipien und situativen Einstellungen, das Prinzip der Epikie als Forderung eines sinnvollen Umgangs mit Normen zu integrieren. Unter der Überschrift der «Innerlichkeit des sittlichen Anspruchs im Gewissen» wird die theologische Deutung des Gewissens als Erfahrung der Gottunmittelbarkeit, die philosophische Würdigung der anthropologischen Relevanz des Gewissens als Mitte menschlicher Person, die traditionelle Theorie der Moralsysteme als Umgang mit dem Gewissenszweifel und die Notwendigkeit der Gewissensbildung aufgenommen und auf die modernen Probleme hin reflektiert. Vor allem betont Demmer, daß das Gewissen, wie es von der Theologie als Instanz innerster menschlicher Person und der Beziehung zu Gott verstanden wird, innerhalb heutiger pluraler, demokratischer und auf formale Konsensbildung bezogener Gesellschaft eine geradezu sy-

stemkritische Wirklichkeit darstellt. Plurale Gesellschaft neigt in ihren formalisierten Vollzügen demokratischer Meinungsbildung zur Minimalisierung und Uniformierung des Menschen und seiner ethischen Gesinnung. Die Ernstnahme des Gewissens als Instanz individueller eigenständiger Suche nach Wahrheit leistet einer solchen Nivellierung radikal Widerstand. Deshalb kann Demmer auch den Menschen in seiner Suche nach konkreten Handlungsbildern auf seinen biografisch einzigartigen Weg hin bedenken. Die moraltheologische Kategorie der Vor- und Grundentscheidung wird ihm zum Ansatzpunkt einer Handlungstheorie, in der die einzelnen Handlungen nicht punktuell und auf situative Gegebenheiten reduziert und atomisiert werden. Der Mensch vollzieht sein Leben vor Gott und sucht seinem Leben eine konkrete Gestalt zu geben, von dem her er sein Tun deutet, interpretiert und formt. Die Theologie mit ihrer Kompetenz der Sicht des Menschen vom Tod her und der Auszeichnung durch die Beziehung zu Gott nimmt eine solche dynamisch umfassende Auffassung vom menschlichen Handeln ernst und bietet einen lebendigen spirituellen Halt. Gerade auch gegenüber den Erfahrungen von Schuld und Versagen erscheint dieser Halt als unverzichtbar.

Das Werk zeichnet sich aus durch die immense Vermittlungsarbeit zwischen traditioneller Moraltheologie und moderner ethischer Theorie. Und man wird kaum einen Autor der katholischen Moraltheologie finden, der in so umfassender Weise die innertheologische Diskussion rezipiert und kritisch reflektiert. Die Beschränkung auf eine eher individualethische Sicht wird auf diesem Hintergrund verständlich.

JOSEF RÖMELT

Christian Noack: *Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria.* Tübingen: J.C.B. Mohr Verlag 2000. XIV+300 S. (WUNT II/116).

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Veröffentlichung einer Dissertation, die von der evangelisch-theologischen Fakultät der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt 1998 angenommen wurde. Doktorvater war Professor Dieter Georgi.

Die klar aufgebaute und angenehm lesbare Arbeit beginnt in sozusagen klassischer Weise mit der Frage, die in der These beantwortet werden soll: Hat Hans Jonas Philo korrekt verstanden, wenn er behauptet, der «Kern der philonischen Erlösungsvorstellung sei «die Auslöschung des geschichtlichen individuellen Ichs» in einer gottgewirkten Ekstase» (2)? Noack (Ch.N.) hat es unternommen, diese Auffassung auf ihre Stichhaltigkeit hin zu überprüfen. Zu diesem Zweck macht er drei ungleich lange Schritte. Im ersten führt er in die Schriften und in das Denken Philos ein (4–31). Diese Einleitung basiert auf dem Stand der heutigen Philo-Forschung, die m.E. ausgezeichnet referiert und zusammengefaßt wird. Der Verfasser versucht, für die drei bekannten Gattungen der Schriften Philos den institutionellen Rahmen und die geistige Tradition, aus der sie verständlich werden, zu entdecken. Die erste Kategorie, vor

allem durch die *Expositio legis* repräsentiert, hat missionarischen Charakter, insofern sie sich nicht nur an gebildete Juden, sondern auch an eine nicht-jüdische Leserschaft wendet, die sie mit vernünftigen Argumenten gewinnen will. Vielleicht hängt sie mit Synagogenvorträgen Philos zusammen. Die zweite Gruppe, die *Quaestiones et solutiones* (oder auch *Quaestiones in Genesim* und *in Exodum*), die auf armenisch erhalten sind, entsprechen einem spezialisierten Schulbetrieb, in dem auf hohem Niveau technisch Fragen diskutiert wurden. Der allegorische Kommentar schließlich ist nach Ch.N. eine mystagogische oder psychagogische Lehreexegese (oft im Stil der Diatribe, die in Philosophenschulen beheimatet war), welche in einem Kreis philosophisch gebildeter, aber besonders an Kontemplation interessierter Personen vorgetragen wurde.

Der zweite Teil ist der umfangreichste (31–215). Er besteht aus drei philonischen Textbeispielen aus den drei Kategorien, nämlich *De Virtutibus* 211–219; *Quaestio in Exodum* 2,29; *Quis rerum divinarum heres sit* 63–74. Alle drei Texte handeln vom «Gottesbewußtsein», wie Ch.N. es nennt, oder von der Gotteserkenntnis. Der erste der drei Texte sei ein «missionstheologischer» Text, der zweite repräsentativ für Philos ekstatische Gotteserkenntnis, der dritte ein Beispiel für Philos mystische Frömmigkeit.

Die drei Paradigmen werden in einer ausführlichen Interpretation erschlossen, indem der Verfasser zahlreiche Parallel- und Vergleichstexte heranzieht. Damit arbeitet er der Gefahr der Beschränkung auf nur drei Textbeispiele entgegen, die Vielfalt philonischen Denkens nicht einzufangen. Die Exegese der philonischen Perikopen beruht auf dem griechischen Text, dem der Verfasser eine eigene deutsche Übersetzung an die Seite stellt. Diese Übersetzungen sind sehr genau. Mein einziges Bedenken betrifft die *Quaestio in Exodum*, für die eine moderne griechische Rückübersetzung von Prof. F. Siegert gegeben wird, die der Verfasser wie den originalen Wortlaut Philos kommentiert (durchaus mit Anmerkungen zu andern Möglichkeiten der Rückübersetzung). Die Rückübersetzung von Prof. Siegert verdient ohne Zweifel Vertrauen. Er ist ein anerkannter Kenner der Materie. Trotzdem schiene es mir angebracht, stärker zwischen einem originalen und einem rekonstruierten Text zu unterscheiden.

Im dritten Schritt zieht der Verfasser das Fazit aus seiner Erklärung der drei Passagen. In *De Virtutibus* 211–219 erscheint die Gotteserkenntnis oder das Gottesbewußtsein des «Göttlichen Menschen» als ein vernünftiges Wissen, das durch Gott gewiß erleuchtet ist, aber vernünftig und für alle einsichtig bleibt. In der *Quaestio in Exodum* 29 hat Ch. Noack m.E. Mühe, den Unterschied zwischen seiner Deutung der philonischen Ekstase und der Deutung von Hans Jonas klar zu machen (man vergleiche Ch.N. auf S. 224–226 mit Jonas' Zitat auf S. 1). Bei beiden Deutungen werden mit verschiedenen Wendungen (bei Jonas wohl in zu extremen Begriffen) Ekstase und Inspiration als eine Ersetzung eigenen Erkennens durch Gottes Erkennen beschrieben, die nur von begrenzter Dauer ist. Ähnliches kann man sich bei der Charakteristik der Gotteserkenntnis im allegorischen Kommentar fragen, wenn man Formulierungen liest wie die auf S. 229f. «Der Mensch, der im Gottesbewußtsein existiert ..., gewinnt erst Identität ... in der Erkenntnis des göttlichen Seins, ...

eine Identität, die Raum und Zeit entnommen ist und darum das Gegenteil von Individualität ist», und in einem Zitat von D. Georgi: « ... das eigentliche und wirkliche Selbst (ist) nicht das Individuum, sondern das, was jenseits der Geschichte ... steht, ... was un- und antgeschichtlich ist.»

Das Werk ist mit großer persönlicher Beteiligung geschrieben und stellt den Versuch dar, die mystische Komponente in ihrer Bedeutung für das ganze Werk Philos neu zu würdigen.

Literaturverzeichnis und drei nützliche Register sind dem Band beigegeben (251–300). Große Sorgfalt zeichnet die Sprache und die drucktechnische Gestaltung des Buches aus. (Ein sinnstörender Druckfehler fiel mir auf S. 140, Anm. 429, Z. 3, auf. Sonst gibt es wenig Druckfehler.)

Ein Bedenken bleibt: Der Verfasser geht ohne weiteres von der religiös-mystischen Erfahrung Philos aus. Er gebraucht dieses Wort oft. Müßte aber nicht die Frage gestellt werden, welches in Philos Sprache der Anteil konventioneller religiös-mystischer Begrifflichkeit und Metaphorik einerseits und andererseits welches der Anteil an Ausdrücken eigenen, ursprünglinglichen mystischen Erlebens Philos selbst ist? M.a.W.: Müßte nicht die Mystik Philos problematisiert werden? Ist sie literarisch, oder spiegelt sie ekstatische Erfahrung wieder? Auf dem Hintergrund der Philosophie und Religion der frühen Kaiserzeit, die André Festugière so meisterhaft dargestellt hat (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 Bände, Paris 1950–1954, ein Werk, das Ch.N. nicht zu kennen scheint, obschon darin ein eigener Teil Philo gewidmet ist, Band 2: *Le Dieu cosmique*, Paris: Librairie Lecoffre, 1949, 519–585), ist die Frage unumgänglich, wieviel bei Philo Konvention der philosophischen Sprache ist, die damals in religiösem Gewand auftrat. Was der Verfasser zu dieser Fragestellung ganz am Schluß (249) anmerkt, reicht m.E. nicht aus.

ADRIAN SCHENKER

Klaus-Jürgen Grün: *Vom unbewegten Bewegter zur bewegenden Kraft. Der pantheistische Charakter der Impetustheorie im Mittelalter.* Paderborn: mentis 1999. 228 S.

«Duobus certantibus tertius gaudet» lautet ein bekanntes Sprichwort. Klaus-Jürgen Grün vertritt in seiner wohlthuend schmalen Habilitationsschrift *Vom unbewegten Bewegter zur bewegenden Kraft. Der pantheistische Charakter der Impetustheorie im Mittelalter* die These, daß diese Ansicht auch für die Auseinandersetzung in den Jahrhunderten der Entstehung nachscholastischer Naturwissenschaft gelte. Er streitet mit geschliffenen Waffen gegen die noch immer tief verwurzelte These der «Mechanisierung des Weltbildes» zugunsten einer pantheistischen Naturphilosophie im Spannungsfeld zwischen Theologie und Naturwissenschaft.

Um die Auffassung einer gradlinigen Entwicklung von der scholastisch-aristotelischen zur modernen Naturwissenschaft zu widerlegen, wendet sich Grün dem Herzstück dieses Überganges zu: der Impetus-Theorie. Denn in den meisten Darstellungen werde die Impetus-Theorie in Abgrenzung von der

scholastischen Naturwissenschaft als ein direkter Vorläufer Newtonischen Denkens gedeutet. Das «experimentum crucis» dieser Position ist offenbar der Begriff der Kraft, der im Mittelpunkt der Impetus-Theorie steht – man denke nur an Newtons *hypotheses non fingo*. Eine ontologisch oder metaphysisch gedachte Kraft hat bei ihm keinen Platz. Aber genau in diesem Sinne soll die Impetus-Theorie Grün zufolge zu deuten sein. Dieser ersten Hauptthese fügt er eine zweite hinzu, die aus der methodischen Reflexion dieses Sachverhaltes folgt. Die Absetzung vom Newtonischen Begriff der Kraft, die Polemik dagegen zugunsten einer Dynamis der Natur sei genuines Gedankengut romantischer und idealistischer Naturphilosophie. So will Grün eine zumindest typologisch nachweisbare Linie von den Konzeptionen der Impetus-Theorie hin zur Blütezeit deutscher Philosophie aufzeigen. Der Mechanisierung entgegen verlaufe ein bisher in der Forschung nicht gesehener «philosophischer Weg» in der Behandlung der Natur. Das *tertium comparationis* zwischen beiden Thesen sei der Begriff des Pantheismus, der einerseits einen ontologischen Kraftbegriff beinhalte, andererseits seine Ausbildung in der Aufklärung und im Idealismus erfahre. Grün versteht den Begriff vor dem Hintergrunde des deutschen Idealismus als eine methodisch-naturwissenschaftliche Haltung: «Pantheismus ist der Versuch, den Zwiespalt zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und Natur auf einer philosophischen Ebene zu bewältigen. Pantheismus verliert dort seinen Sinn, wo man entweder die Natur gegenüber Gott zu einem Nichts herabsetzt, oder wo man die Naturerkenntnis als Waffe gegen den Glauben an das schöpferische Werk eines Gottes ins Felde führt» (22). Der Pantheismus stelle deswegen einen Mittelweg zwischen atheistischer, bzw. materialistischer Naturwissenschaft und orthodoxer Theologie dar, da er am Prinzip des Göttlichen festhalte, aber eine *creatio ex nihilo* ablehne.

Grün skizziert in einigen Kapiteln die Hauptpositionen des Pantheismus über Lessing, Mendelssohn und Herder zu Goethe und Schelling (21–75). Dabei konzentriert er sich vor allem auf Schelling und dessen – durch Jacobi vermittelte – «idealisierte» Bruno-Rezeption. Seine Argumentation in der Bruno-Interpretation läuft darauf hinaus, daß dieser der Materie das Werden- und Wirkenkönnen zugesprochen und das dualistische, aristotelische Prinzip von Form und Materie fallen gelassen habe (37). «Gott ist dem Nolaner», so das Ergebnis, «vollständig sowohl im Ganzen wie in jedem einzelnen gegenwärtig, und zwar als *Kraft*. Kein Teil ist weniger göttlich als irgendein anderer; Gott entfaltet das unendlich Viele in der Natur und bringt alles mit allem zueinander» (40). Diesen Ansatz verfolgt Grün in seiner Rezeption bei Schelling, wobei er neben Schellings «Bruno» vor allem die Bedeutung der kleinen Schrift «*Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik*» (1800) hervorhebt. Grün gewinnt aus dieser Analyse einen heuristischen Begriff des Pantheismus, mit dem er sich der Impetus-Theorie zuwendet. Seine Elemente sind die Idee einer intrinsischen Kraft, ihr Bezug zu Gott und ihr teleologischer Charakter.

In einem Übergangsabschnitt, den er in einem geglückten Wortspiel mit «Kraftlosigkeit der theoretischen Mechanik» (76–87) überschreibt, setzt Grün die Newtonische Vorstellung von dieser Konzeption ab. Er stellt heraus, daß

die «Leistungsfähigkeit der theoretischen Mechanik in der mathematischen Umschreibung von Bewegung als Ortsveränderung eines ideellen Materiepunktes» bestehe, und bestimmt «Kraft» dahingehend, daß «ihr Wesen in der formalen Ableitung nach den Regeln der Differentialrechnung» liege und auch ontologisch gesehen eine «Ableitung» sei, «denn sie besitzt keinerlei Existenz unabhängig von der beobachteten Bewegungsänderung» (84f.). Und nicht unberechtigt ist sein Zusatz: «Mögen diese Überlegungen auch trivial erscheinen, so liegt in ihrer Nichtbeachtung ein Grund für die verfehlte Annahme, man hätte es mit Vorläufern des mechanischen Weltbildes zu tun, sobald man auf die Verwendung eines Kraftbegriffs stößt» (ebd.). Aus Grüns bis hierhin vorgestellten Analysen geht aber hervor, daß es mindestens zwei Arten des Kraftverständnisses gibt, deren eine – die ontologisch-metaphysische Auffassung – sicherlich nicht zu einem Vorläufer des mechanistischen Weltbildes erklärt werden darf.

Im zweiten Teil seiner Arbeit untersucht Grün deshalb die wichtigsten Vertreter der Impetus-Theorie auf ihren Kraft-Begriff hin. Die Impetus-Theorie entwickelte sich, nachdem die Ansichten des Aristoteles für ungenügend erkannt waren. Denn Aristoteles unterschied natürliche und erzwungene Bewegung. Während er die erste relativ plausibel zu erklären vermochte, hatte er Mühe mit der erzwungenen Bewegung. Denn auf seinem Prinzip «Alles, was sich bewegt, wird von etwas bewegt» fußend, mußte er annehmen, daß ein in die Luft geworfener Stein die ganze Zeit über stets neu und von *außen* bewegt wird. Aristoteles erklärt dies, indem er zunächst den Werfer «motor coniunctus» sein läßt und dann die vom Werfer in Bewegung versetzte Luft, die ihrerseits den Stein antreibt. Der erste, laut Grün, der eine Alternative zu dieser problematischen Lehre entwarf, war Johannes Philoponos (99–123). Der alexandrinische Gelehrte und Aristoteles-Kommentator des 6. Jahrhunderts stellte sich nämlich die Frage, ob derjenige, der einen Stein werfe, in diesen *hinein* eine *bewegende Kraft* gebe (104). Er präziserte seine Überlegungen dahingehend, daß dies eine bewegende, unkörperliche Kraft sei, die direkt vom Werfer auf den Stein übertragen werde; denn, so fragte er ebenso wie später Buridan, weshalb sollte die Kraft erst den Umweg über die Luft nehmen? In der Bewegungslehre des Philoponos, lautet Grüns Analyse, werde die unkörperliche bewegende Kraft zu einer rein *intrinsischen*, die sich von der Bewegung unterscheide, indem sie ontologisch die Identität im Verschiedenen als Prinzip der Bewegung garantiere. Diesen Aspekt einer intrinsischen Kraft als Konstituens der Impetus-Theorie möchte Grün gegen eine Interpretation der Impetus-Theorie, die sich auf einem Verständnis einer bloß von außen wirkenden *vis impressa* stützt, profilieren. Damit knüpft er explizit an die Arbeiten Michael Wolffs an, der den zumindest ambivalenten – im Sinne der geschilderten Alternative – Charakter der Impetus-Theorie herausgestellt hat und deren Unvereinbarkeit mit der mechanistischen Denkweise betont hat. Daß Grüns Arbeit ein Desiderat bildet, wird u.a. auch daran deutlich, daß die von Mittelstrass edierte *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* (1992) in ihrem Artikel zur Impetus-Theorie diesen Tatbestand, der spätestens seit Wolffs Arbeit von 1978 hinreichend dokumentiert war, nicht Rechnung trägt.

Vor allem anhand von Franciscus de Marchia, Petrus J. Olivi, Johannes Buridan und Nicolaus Oresme führt Grün den eigentlichen Nachweis, daß die Impetus-Theorie nicht mechanistisch, sondern pantheistisch sei (124–197). Anhand von Marchia entwickelt er die relevanten Bestimmungen, die den Kraftbegriff als pantheistisch ausweisen. Marchia konstruiere die Bewegungstheorie auf der Grundlage der *virtus* – er verwende das Wort *impetus*, anders als Blumenberg u.a. behaupten, nicht, könne aber gleichwohl seiner Konzeption nach unter die Vertreter der Theorie gerechnet werden – folgendermaßen: Er unterscheide zwei Arten von Kräften: die erste, die den Gegenstand in Bewegung setze, und die zweite, von der ersten dem Gegenstand hinzugefügten. Diese zweite Kraft sei weder vergänglich noch ewig, sondern *media natura*, indem sie eine Zeitlang verharre, sich aber abschwäche. Dabei hebt Grün folgende Momente an dem Konzept hervor: es sei eine intrinsische Kraft (1), sie nehme in ihrer Wirkkraft ab (2), sie sei spontan, nicht von außen beständig kausiert (3). Dieses Modell übertrage Marchia auf die natürliche Bewegung des Himmels, so daß als Träger der ersten Kraft der unbewegte Bewegter hinzukomme. Dadurch komme der genannten zweiten Kraft ein göttlicher Ursprung (4) und eine teleologische Ausrichtung (5) zu. Schließlich sei die Trennung von erster und zweiter Kraft zentral für das Konzept dieser Impetus-Theorie (6) (vgl. 133–138).

Die eruierten Gesichtspunkte, die einem pantheistischen und nicht einem mechanistischen Denken zuzuordnen sind, versucht Grün auch bei dem klassischen Vertreter der Impetus-Theorie, bei Buridan, nachzuweisen (163–183). Während Duhem und Dijksterhuis ihn für die klassische Mechanik vereinnahmen wollten, hat bereits Anneliese Meier auf die ontologischen Momente hingewiesen, die dem widerstreiten. Diese Position will Grün weiter untermauern. In einer Interpretation der einschlägigen 12. Quaestio des Physik-Kommentares weist Grün nach, daß alle oben genannten Punkte in genau gleicher Form bei Buridan auf engstem Raum die Impetus-Theorie begründen. Anhand von Oresme zeigt er abschließend, wie der Gegensatz zwischen den Bewegungsgesetzen des Himmels und der Erde aufgehoben wird, womit die aristotelische Vorstellung überwunden ist (183–197). Seine Interpretation macht zugleich deutlich, daß das Gleichnis von der Welt als Uhrwerk bei Oresme keineswegs mechanistisch ist. Denn es geht nicht um das Ineinandergreifen der Rädchen, sondern Oresme bespricht allein die Kraft, die von dem Pendel ausgeht (189ff.). Und hier spielt die intrinsische Kraft wieder die entscheidende Rolle.

Grün führt seine These eines philosophischen Pantheismus überzeugend durch; vor allem vermag seine Analyse der Impetus-Theorie zu überzeugen. Was allerdings die Verbindungslinie zum deutschen Idealismus angeht, so hätte Grün mit nur wenig Aufwand einen ungleich gewichtigeren Nachweis führen können. Ebenso wie er mit Philoponos eines Vorläufers der klassischen Impetus-Theorie gedenkt, hätte er sich auch deren Fortbildung bei Johannes Kepler zuwenden sollen. Dies wäre aus zwei Gründen vorteilhaft gewesen: Zum einen hätte Grün seine These einer Verwandtschaft zwischen Impetus-Theorie und Idealismus nicht nur typologisch zu führen brauchen, sondern er

hätte sich auch auf einen genetischen Strang von Kepler zu Goethe berufen können. Zum anderen hätte er für diese Überlegungen den Boden in der Literatur bereitet gefunden. Schon Duhem und dann vor allem Wolff hatten auf die Fortentwicklung der Impetuslehre bei Kepler hingewiesen. Präziser war dann Elisabeth von Samsonows Darlegung (Die Erzeugung des Sichtbaren, 1986, 49ff.), daß Keplers Lichttheorie sich der Impetustheorie verdankt. Daß die Erkenntnislehre Keplers ihrerseits von der Lichttheorie beeinflußt ist – sowohl konzeptionell wie auch metaphorisch –, hat der Rezensent in seiner Arbeit *«Si nulla esset in Terra Anima». Johannes Keplers Seelenlehre als Grundlage seines Wissenschaftsverständnisses* (1997) gezeigt. Ein Blick in diese Studie hätte Grün auch wissen lassen, daß seine Behauptung, der zweite Entwicklungsstrang, der in der Ablösung von aristotelisch-scholastischen Vorstellungen dem Deutschen Idealismus vorarbeitete, sei bisher in der Forschung nicht bemerkt worden (9), unzutreffend ist; sowohl die typologische wie auch die genetische Verwandtschaft sind am Beispiel Keplers und Goethes bereits dargestellt worden, und zwar nicht nur erkenntnismethodisch, sondern auch hinsichtlich des Kraftbegriffes. In der genannten Studie wurde eine Analyse des Keplerschen Kraftbegriffs unter ausdrücklichem Bezug auf Schellings *Aphorismen über die Naturphilosophie* vorgenommen.

Die Besprechung darf der Rezensent mit einem die Gesamttendenz Grüns treffenden Hinweis auf die pantheistische Physik eines Freundes von Schelling, Johann Wilhelm Ritters, beschließen: «Der Begriff von Kraft widerspricht keineswegs dem der Gottheit und der von ihr angenommenen Eigenschaften. [...] Es findet sich im Begriff der Kraft alles, was man der Gottheit beilegt, und nicht einen Augenblick sollte man zögern, das Tätige in der Kraft Gott zu nennen.»

HARALD SCHWAETZER

Hans-Georg Gadamer: *Herméneutique et philosophie*. Préface de J. Greisch. Paris: Beauchesne 1999. 162 p. (Le grenier à sel).

Les lecteurs de l'oeuvre maîtresse de Gadamer *Vérité et Méthode* trouveront dans ce recueil d'articles, initialement traduits et publiés dans les *Archives de philosophie* de 1968 à 1973, une réflexion complémentaire à son ouvrage et en partie inspirée par la réception de ce dernier.

C'est, en effet, en aval de l'herméneutique philosophique exposée dans *Vérité et Méthode* que Gadamer en rappelle et précise quelques thèmes essentiels. Et d'abord, après une réflexion sur «la philosophie dans la société moderne» qui fait apparaître que la philosophie ne se réduit pas à son utilité pour la science, une vue d'ensemble sur «le problème herméneutique». Celui-ci a pour trait une universalité coextensive à celle-même du langage dans son usage naturel, débordant donc par là l'usage qui en est fait dans le champ respectif des diverses sciences. Qu'il s'agisse de l'expérience esthétique ou de la conscience historique, la compréhension présuppose une entente préalable naissant de notre appartenance commune au langage. Dès lors, l'universalité visée de la vérité ne relève pas d'un entendement pur qui ferait abstraction des

sujets parlants, mais de la confrontation des sphères linguistiques propres à chacun qui s'élargissent et se compénètrent mutuellement grâce à cette confrontation: «Et c'est précisément sur la voie de la finitude, de la particularité de notre être, manifestées également par la diversité des langues, que s'ouvre le dialogue infini en direction de la vérité, que nous sommes» (p. 44). Aussi l'herméneutique ne se limite pas à des questions de méthodologie ou d'expertise des textes, elle n'est pas seulement, selon le mot de Schleiermacher, «l'art d'éviter la méprise», mais elle a pour objet la capacité qu'a l'homme de se comprendre dans son existence et sa condition.

Ce fil conducteur permet de mesurer l'enjeu du débat avec J. Habermas dans *Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie*: convertir l'herméneutique à une critique de l'idéologie à partir des sciences sociales, comme le propose Habermas, conduit à négliger l'élément rhétorique, ou art d'utiliser le langage non spécialisé, dans lequel se produit naturellement toute compréhension et se traduit donc aussi l'intérêt pour l'émancipation cher à Habermas et dont Gadamer ne conteste pas la légitimité. De même le recours aux ressources du langage apporte un éclairage «sur la possibilité d'une éthique philosophique»: si celle-ci ne veut pas en rester au stade d'une théorie pure sans effet sur la vie concrète, elle peut trouver son modèle, plutôt que dans le formalisme kantien, dans l'éthique d'Aristote pour qui l'*ethos* est un milieu prudentiel de vie qui articule le savoir moral à la conduite concrète. Elle permet aussi d'apprécier la portée de la critique heideggérienne du langage métaphysique («Heidegger et le langage métaphysique»): la manière dont Heidegger, en critiquant la tradition, se l'approprie et la renouvelle de façon incomparable, est une illustration de cette «dimension herméneutique qui prouve son infinité intérieure dans la parole du dialogue» (p. 140). Enfin l'historien de la philosophie qu'a été aussi Gadamer propose une étude sur la lecture de Platon par Schleiermacher («Schleiermacher platonicien») et sur la «signification de la *Logique* de Hegel», deux auteurs qui furent une référence de premier ordre dans l'élaboration de son herméneutique.

Deux notices concluent l'ouvrage: l'une sur Gerhard Krüger (1902–1972) qui fut son condisciple à Marbourg, l'autre sur Richard Kroner (1884–1974) qui fut l'un de ses maîtres à Fribourg en Brisgau. On lira avec profit la Préface de J. Greisch qui, outre des notations biographiques sur l'auteur, présente les traits principaux de son herméneutique et la relecture qui en est faite dans le contexte philosophique contemporain.

ANDRÉ DARTIGUES

Morality, Rules, and Consequences: A Critical Reader, ed. by **Brad Hooker, Elinor Mason** und **Dale E. Miller**. Edinburgh: Edinburgh University Press 2000. 260 S.

Der Titel dieses Sammelbandes führt zwei Elemente zusammen, die oft als von zentraler Bedeutung für die Moral angesehen werden: Wir sollten unser Handeln an bestimmten Regeln ausrichten, und wir sollten die Folgen unseres Handelns betrachten. Zwischen diesen beiden Elementen wird gewöhnlich ei-

ne gewisse Spannung ausgemacht, deren Überwindung sich der Regelkonsequentialismus (oder seine bekannteste Unterart, der Regelutilitarismus) zum Ziel gesetzt hat. Nach einer verbreiteten Formulierung des Regelkonsequentialismus ist eine Handlung genau dann moralisch richtig, wenn sie mit einem Regelkodex vereinbar ist, dessen allgemeine Akzeptanz mindestens ebenso gute Folgen hätte wie diejenige jedes alternativen Regelkodex. Diese Formulierung läßt noch einige Fragen offen, insbesondere jene nach der Definition von «allgemeine(r) Akzeptanz», und diese Fragen werden im vorliegenden Band auch ausgiebig behandelt. Entscheidend ist, daß der Regelkonsequentialismus uns ein Kriterium für die Richtigkeit von Handlungen liefert, das nicht direkt auf den Folgen einer Handlung beruht, sondern auf ihrer Übereinstimmung mit bestimmten, allgemeinen Regeln, die ihrerseits nach ihren Folgen bewertet werden.

Es wird zwar öfters hervorgehoben, daß sich regelkonsequentialistische Tendenzen auch bei einigen der klassischen Utilitaristen erkennen lassen (insbesondere bei John Stuart Mill), aber als explizite Alternative zum Handlungsutilitarismus (welcher besagt, daß eine Handlung genau dann moralisch richtig ist, wenn sie mindestens so gute Folgen hat wie jede alternative Handlung) ist der Regelutilitarismus erst gegen Mitte des 20. Jahrhunderts in Erscheinung getreten. Das Versprechen, die oben genannten, zentralen Elemente unserer Moral miteinander zu versöhnen, verschaffte ihm eine große anfängliche Anziehungskraft; seine Probleme wurden aber bald offenbar (insbesondere durch die einflußreiche Kritik von David Lyons), so daß er bei vielen Philosophen den Ruf eines «instabilen Kompromisses» (T.M. Scanlon) erworben hat. Während sich manche Varianten des Regelutilitarismus als extensional äquivalent zum Handlungsutilitarismus zu erweisen schienen, also *de facto* dieselben Handlungen vorschrieben wie dieser, setzten sich andere Varianten dem Vorwurf des «Regelfetischismus» aus: Warum soll es falsch sein, von einer Regel abzuweichen, wenn wir genau wissen, daß dies die besseren Folgen hätte? Zumindest von einem konsequentialistischen Standpunkt aus erscheint diese Einschätzung höchst fragwürdig.

In den letzten zehn Jahren hat nun insbesondere *Brad Hooker* in verschiedenen Aufsätzen eine Form des Regelkonsequentialismus vertreten, welche den bekannten Einwänden entgehen soll (und die ausführlich im vorliegenden Band besprochen wird). Um das Besondere an Hookers Argumentation zu sehen, sollten wir uns noch einmal vor Augen führen, daß der Regelkonsequentialismus zwei scheinbar widerstreitende Elemente unserer Moral versöhnen möchte und sich entsprechend auch an zwei Gruppen von Adressaten richtet: Einerseits an Konsequentialisten, andererseits aber an Vertreter einer am Commonsense ausgerichteten Moral, denen der Handlungskonsequentialismus zu stark gegen unsere gewöhnlichen moralischen Intuitionen verstößt. Je nach Adressat lassen sich daher zwei Argumentationsstrategien für den Regelkonsequentialismus ausmachen: Zum einen gilt es zu zeigen, daß diese Position die in konsequentialistischen Begriffen beste Version des Konsequentialismus darstellt, daß es also bessere Folgen hätte, wenn wir alle Regelkonsequentialisten wären, als wenn wir den Handlungskonsequentialismus akzeptierten.

Zum anderen wäre darzulegen, daß der Regelkonsequentialismus tatsächlich eine angemessene Explikation oder Begründung unserer intuitiven moralischen Urteile darstellt. Hooker gibt die erste, in der älteren Diskussion stark unter Beschuß geratene Argumentationsstrategie auf und akzeptiert explizit die Möglichkeit, daß es vom konsequentialistischen Standpunkt aus bessere Folgen haben könnte, dann und wann gegen den bestmöglichen Regelkodex zu verstoßen; dennoch wäre es richtig, den Regeln zu folgen, da dies unseren moralischen Intuitionen entspräche. Der Regelkonsequentialismus wäre einfach moralisch annehmbarer als der Handlungskonsequentialismus.

Wir können also zwischen konsequentialistischen und nichtkonsequentialistischen Argumenten für oder gegen den Regelkonsequentialismus unterscheiden, und man kann entsprechend auch die Beiträge dieses Sammelbandes in zwei Gruppen unterteilen. Die Autoren in der ersten Gruppe sind in erster Linie daran interessiert, diejenige Form des Konsequentialismus zu finden, welche den «konsequentialistischen Grundgedanken» am besten repräsentiert; hier steht die Frage im Zentrum, welche Vorteile der Fokus auf Regeln statt auf Handlungen dem Konsequentialisten bringen könnte. Die Autoren in der zweiten Gruppe widmen sich hingegen im wesentlichen der Frage, inwiefern der Regelkonsequentialismus unseren moralischen Intuitionen entgegenkommt.

Zur ersten Gruppe kann man den Beitrag von *William H. Shaw* zählen. Shaw widmet sich dem Utilitarismus von G.E. Moore, der eine sehr restriktive Haltung hinsichtlich der moralischen Zulässigkeit eines Abweichens von etablierten, moralischen Regeln einnimmt. Moores Kriterium für die Richtigkeit einer Handlung ist jedoch handlungskonsequentialistisch, und so bietet seine Theorie ein gutes Beispiel dafür, wie auch ein Handlungskonsequentialist starren Regeln in der Praxis einen wichtigen Platz einräumen kann (auch wenn Moore, wie Shaw argumentiert, teilweise eine übermäßig konservative Position vertritt).

Jonathan Riley argumentiert hingegen dafür, daß die positiven Folgen strenger Regelbefolgung (insbesondere Sicherheit und Entscheidungsfreiheit) für Handlungsutilitaristen unerreichbar sind; die besten Folgen können nur erreicht werden, indem wir manchmal vom handlungsutilitaristischen Standpunkt aus suboptimal handeln. Rileys Argumente für diese These (die im vorliegenden Band auch von David Lyons vertreten wird) fallen jedoch ziemlich knapp aus: Er geht davon aus, daß Handlungsutilitaristen sich in Gefangenendilemmata verstricken und daß sie die Folgen, die eine Gruppe von Handlungen hat, nicht berücksichtigen können. Leider geht er nicht auf die raffinierten Argumente ein, die beispielsweise Derek Parfit gegen diese Annahmen vorgebracht hat, und letztlich erscheint es widersinnig, daß eine bestimmte Handlungsweise die besten Konsequenzen hätte, aber vom Handlungsutilitarismus nicht als richtig bezeichnet werden kann.

Shaws und Rileys Erwägungen legen nahe, daß der Handlungsutilitarismus es uns empfehlen könnte, andere einen regelutilitaristischen Kodex zu lehren, und diese These wird explizit von *Sanford S. Levy* vertreten. Levy argumentiert jedoch weiter, daß es auch für den Regelutilitarismus einen Unterschied zwi-

schen richtigen Handlungen und solchen, die wir andere lehren sollten, geben kann. Levy glaubt, daß in der Praxis beide Varianten des Utilitarismus den gleichen Regelkodex zur Lehre empfehlen werden; ein weiteres interessantes Resultat seiner Argumentation könnte darin bestehen, daß das Argument, eine moralische Theorie müsse öffentlich sein, dem Regelkonsequentialismus keine besonderen Vorteile mehr über den Handlungskonsequentialismus verschafft.

Die interessantesten Beiträge in der ersten Gruppe stellen wahrscheinlich die Aufsätze von *David Lyons*, von *Philip Pettit* und *Michael Smith* sowie von *Shelly Kagan* dar. Diese Autoren äußern Zweifel an der Vorstellung, der konsequentialistische Grundgedanke könne am besten durch die Konzentration auf eine bestimmte Art von zu bewertenden Entitäten ausgedrückt werden. Sie argumentieren dafür, daß die Kriterien für die Richtigkeit von Handlungen, Regeln, Motiven etc. nicht in gegenseitiger Abhängigkeit, sondern im direkten Bezug auf die guten Folgen definiert werden sollten, und reden so einem generischen (Lyons), globalen (Pettit und Smith) oder direkten (Kagan) Konsequentialismus das Wort, welchem zufolge alle Evaluanden im Prinzip gleichberechtigt nebeneinander stehen. Lyons ortet hier jedoch ein Problem: Wie sollen wir die verschiedenen Faktoren, die wir konsequentialistisch bewerten, in ein brauchbares moralisches Prinzip integrieren, das uns unser Verhalten vorschreibt? Kagan scheint darauf eine Antwort zu haben: Wann immer wir uns fragen, was wir *tun* sollen, ist offensichtlich unsere Bewertung von Handlungen relevant. Wir müssen dann zwar immer noch überlegen, in welchem Ausmaß wir gute Motive kultivieren und gute Regeln installieren wollen, doch wird dies von einem begrifflichen Problem wie bei Lyons zu einer rein empirischen Frage. Hier kann allerdings die Frage aufkommen, inwieweit sich der direkte Konsequentialismus dann noch vom Handlungskonsequentialismus unterscheidet – insbesondere, wenn wir die Moral nicht in erster Linie als eine Theorie der Bewertung verstehen, sondern als praktische Führerin. Aus dieser Perspektive scheint es nicht unvernünftig, Handlungen eine besondere Vorrangstellung in der Struktur der konsequentialistischen Theorie zuzusprechen (zumal die Argumente von Lyons und Kagan gegen den reinen Handlungskonsequentialismus noch Schlupflöcher aufweisen).

Die Beiträge in der zweiten Gruppe kritisieren vor allem verschiedene Aspekte von Hookers Regelkonsequentialismus, mit einer Verteidigung von *Brad Hooker* selbst. Hooker argumentiert für seine Version des Regelkonsequentialismus, indem er sich der von John Rawls beschriebenen Methode des Überlegungsgleichgewichts bedient. Ausgehend von unseren gewöhnlichen moralischen Überzeugungen, versucht er diese auf möglichst befriedigende Weise zu systematisieren (was auch mit der Revision einzelner Überzeugungen einhergehen kann) und so zu einem möglichst kohärenten System von moralischen Urteilen und Prinzipien zu gelangen. Diese Aufgabe, so Hooker, bewältigt der Regelkonsequentialismus deutlich besser als alle seine bis jetzt bekannten Rivalen.

Einer der Anziehungspunkte des vorliegenden Bandes ist sicher die kritische Diskussion, die Hookers Methodologie gewidmet ist. *Dale E. Miller* kritisiert, daß Hooker sich auf die Methode des engen statt (wie Rawls) auf die des

weiten Überlegungsgleichgewichts stützt; letztere involviert den weiter gehenden Versuch, eine Kohärenz zwischen unseren moralischen Urteilen und substanziellen Hintergrundtheorien (einschließlich moralischer Theorien) herzustellen, was das Gewicht intuitiver Urteile stark verringern würde und mit einer weit reichenden Revision unserer moralischen Überzeugungen vereinbar wäre. Miller weist wohl zu Recht Hookers Behauptung als voreilig zurück, alle plausiblen Theorien der Moral schnitten in dieser Hinsicht gleich gut ab. *Alan Thomas* und *Phillip Montague* argumentieren, daß die Methode des Überlegungsgleichgewichts uns zu einem Pluralismus nach der Art von W.D. Ross führen würde und eine weitere Systematisierung einem Mißverständnis der Methode gleichkäme. Von besonderem Interesse sind Montagues Überlegungen zur Frage, inwieweit Hooker behaupten kann, der Regelkonsequentialismus *rechtfertige* unsere moralischen Urteile und sei grundlegender als diese; Hookers Verteidigung verleiht dieser Behauptung zwar eine gewisse Plausibilität, doch scheint sie schwer mit seiner Methode vereinbar. *Tim Mulgan* schließlich versucht zu zeigen, daß auch der Regelkonsequentialismus zu hohe Anforderungen an uns stellt und zudem unsere Pflichten von unbeantwortbaren empirischen Fragen abhängig macht.

Zwei weitere Beiträge des Bandes widmen sich spezifischeren moralischen Problemen: *D.W. Haslett* argumentiert, daß der Regelkonsequentialismus unsere (d.h. seine) Intuition stützt, daß wir keine Pflicht haben, verhungerten Kindern in der Dritten Welt zu helfen. In einem interessanten Aufsatz widmet sich *Madison Powers* der Frage, inwieweit Konsequentialisten den bekannten Einwand von Bernard Williams beantworten können, sie könnten keine adäquate Darstellung des moralischen Wertes von Freundschaft oder vergleichbaren Gütern liefern. Powers argumentiert, daß nur Regelkonsequentialisten dazu wirklich in der Lage seien. Wenn er Recht hat, dann stellte dies eine Möglichkeit dar, auch bei einer extensionalen Äquivalenz zwischen Handlungs- und Regelkonsequentialismus für letzteren zu argumentieren: Der Handlungskonsequentialismus kann uns zwar jede beliebige Verhaltensweise empfehlen; er kann aber letztlich nicht dafür sorgen, daß wir aus den richtigen Gründen wie ein echter Freund handeln. Allerdings muß man sich fragen, inwiefern ein Konsequentialist überhaupt bereit sein sollte, Williams' Forderungen entgegenzukommen.

Im Ganzen erweckt der vorliegende Band nicht unbedingt den Eindruck, der Regelkonsequentialismus sei der heißeste Kandidat für die richtige Theorie der Moral. Er enthält jedoch einige interessante Erörterungen, insbesondere über die Möglichkeit eines Konsequentialismus mit mehreren direkten Evaluanden und über die Methode des Überlegungsgleichgewichts, und gewährt einen guten Einblick in die heutige analytische Debatte über den Regelkonsequentialismus.

Frederick L. Will: *Pragmatism and Realism*, ed. by Kenneth R. Westphal, Foreword by Alasdair MacIntyre. Lanham, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield Publishers, 1997, LXI + 205 pp.

Kenneth R. Westphal (ed.): *Pragmatism, Reason, & Norms*. A Realistic Assessment (American Philosophy Series). New York: Fordham University Press 1998, XIV + 353 pp.

Die erste Aufsatzsammlung ist sowohl als Taschenbuch als auch als gebundene Ausgabe erschienen, mit einer ausführlichen Einführung des bekannten Hegel-Spezialisten Westphal. Diese Einführung erlaubt es, die Arbeiten von Wills im größeren Zusammenhang mit seinen weiteren Schriften und mit den zeitgenössischen Methoden- und Erkenntnislehren, etwa den Arbeiten von William Alston, zu situieren. Die zweite Aufsatzsammlung ist ebenfalls als Taschenbuch und als gebundene Ausgabe im Handel und enthält Beiträge von namhaften zeitgenössischen Autoren wie Alston, Nicholas Rescher, Marcus G. Singer u.a., darunter auch eine Analyse des 1984 erschienenen Buchs *«Beyond Deduction»* von Will, die der bekannte Dewey-Forscher James E. Tiles verfaßt hat, und einen Artikel von Matthias Kettner, der sich als jüngerer Vertreter der Diskursethik und Hegelspezialist um eine Rezeption von Deweys sozialdemokratischem Pragmatismus in der deutschsprachigen Welt verdient gemacht hat. Frederick Will steht in der Tradition des philosophischen Pragmatismus; wie dessen klassische Vertreter Peirce, James und Dewey pflegt er auch systematische Kontakte mit der Philosophie Europas, insbesondere mit Hegels historischer und holistischer Sichtweise. In der folgenden Besprechung werden wir uns an den Aufsätzen 3–7 der ersten Sammlung orientieren. Selbst Nichtspezialisten werden diese Aufsätze von Will mit Gewinn lesen, denn ihr Stil ist unpräzise und die Beispiele sind meist leicht verständlich. Ähnlich wie Nietzsche porträtiert Will die Suche nach Wahrheit als problematisch; anders als Nietzsche empfindet er aber nicht so sehr den Wert der Wahrheit (oder bestimmter Grundannahmen), sondern die allgemeine Fragestellung als problematisch. Die Frage läßt sich im luftleeren Raum gestellt gar nicht verstehen. Denn hinter der scheinbar harmlosen Formel *«The Concern About Truth»* (so lautet die Überschrift des dritten Aufsatzes in der ersten Sammlung) verbirgt sich eine überraschend komplexe Vielfalt von Fragen. In einer ersten historischen Problemskizze wird der Paradigmawechsel von Descartes zu Kant erörtert; war für Descartes noch das *«Paradigma der Offenbarung»* maßgebend, wonach sich die Objekte im natürlichen Licht der Vernunft (oder, bei den nach-cartesianischen Empiristen, im Lichte der Erfahrung) manifestieren, bestand die Wirkung der Kantischen Philosophie vereinfacht gesprochen darin, *«Erkenntnis als etwas zu betrachten, das wir produzieren, so wie ein Künstler oder Handwerker Artefakte produziert»* (41). Eng damit war die Problematik der Unerkennbarkeit des Dinges an sich verbunden. Gemessen an Kants Vorschlag erwies sich etwa Bertrand Russells Erkenntnislehre in seinen *«Problems of Philosophy»* als buchstäblich reaktionär, und tatsächlich hat Russell ein *«Zurück ins 18. Jahrhundert»* als Schlachtruf gegen Kant in Erwägung gezogen. Eng verbunden damit war seine rigorose Ablehnung der pragmatischen Auffassung von Wahrheit bei William James. Russells Polemik bringt

seinen Wunsch zum Ausdruck, an Wahrheit als *Korrespondenz* mit wirklichen Zügen der Wirklichkeit festzuhalten. Bereits die nachkantische Philosophie des deutschen Idealismus (von der Russell wie die meisten Protagonisten der analytischen Philosophie wenig halten und auch wenig verstehen) hat auf ihre Weise nahegelegt, die Dichotomie zwischen erkennbarer Welt der Erscheinungen und unerkennbarer Welt des Dinges an sich und die damit verbundene Aporie als Fragestellung aufzugeben. Nachwirkungen dieser Emanzipation von Kants dualistischem Schema finden sich auch bei Nietzsche, einem ebenfalls lange sträflich vernachlässigten Autor innerhalb der analytischen Philosophie. Allerdings scheint das vorkritische Offenbarungsmodell von Erkenntnis endgültig diskreditiert zu sein, und es stellt sich die Frage, ob eine eher pragmatische Sichtweise der Erkenntnis vereinbar bleibt mit dem Anliegen, Wissensansprüche und andere Formen der alltäglichen Praxis als *Verbesserung unseres Kontaktes mit der Wirklichkeit* zu verstehen, und nicht als – vielleicht in sich stimmige – Formen des potentiellen Rückzugs aus der Realität. Besonders deutlich wird diese Problemsicht wiederum von John Dewey formuliert, der das Anliegen der Vermeidung des «withdrawals from reality» und die radikale Ablehnung wissenschaftlicher Begriffe als Offenbarungen einer früheren und unabhängigen Wirklichkeit miteinander zu verbinden suchte. Es handelt sich in der Sprache der zeitgenössischen Erkenntnistheorie um das Problem der empirischen Verankerung des Kohärentismus. Diese Verankerung kann nicht, wie es den klassischen Empiristen und wohl auch Russell vorschwebte, in vermeintlich elementaren und isolierten Sinnesempfindungen vollzogen werden. Das Realismusproblem stellt sich in aller Schärfe im Rahmen einer Auffassung von Leitung und Kontrolle, die abhängig ist von einer sozialen Praxis. Sie kann den Versuchungen eines extremen Produktionsidealismus (dem sog. «Skandal des Idealismus») widerstehen, indem sie den Wert von Uneinigkeit anerkennt. Nur durch ein langfristiges Abschleifen von Konflikten und Uneinigkeiten (die weder durch Kompromisse noch durch voreiligen Konsens verschleiert werden sollten), bewährt sich das Vorhaben einer Repräsentation von Wirklichkeit. Will geht so weit, daß er den Wert von Kontroversen über die Absicht stellt, Konsens herzustellen. Eine Annäherung an Konsens ergibt sich vielmehr als unbeabsichtigte Nebenwirkung, als ein Prozeß des Abschleifens von Ecken und Kanten (vgl. den sechsten Beitrag mit dem Titel «Reason and Tradition»). Im Gegensatz zu Rorty, der den Pragmatismus als Abschied von der Repräsentation einer realen Welt porträtiert, vertritt und begründet Will die Vereinbarkeit von Pragmatismus und Realismus. Das Engagement für die Wahrheit hat sich nach Kant immer deutlicher als Tätigkeit erwiesen, die auf einem Repertoire von geistigen Fähigkeiten und Methoden beruht, die sich sowohl im Alltagsverstand (common sense) als auch in den Wissenschaften finden. Dabei hat sich gezeigt, daß nicht nur die Fähigkeiten im Rahmen der sog. normalen Wissenschaften gemeint sind, sondern auch die Fähigkeiten, die mitverantwortlich sind für sog. wissenschaftliche Revolutionen. Ein Schlüsselbegriff ist für Will die *soziale Praxis*, die «Lebensform», die den Rahmen abgibt für die Verwendung von Begriffen und Methoden. Wahrheitsfindung läßt sich nicht thematisieren, ohne daß die ver-

traute und an bestimmte Lebensformen gebundene «Maschinerie» der Wahrheitsfindung betätigt wird. Was auch immer wir über Wahrheitsfindung zu sagen versuchen, setzt das zu Erweisende gewissermaßen voraus. Während das Wort «wahr» im Alltag häufig nur die Rolle einer Abkürzung für eine Wiederholung oder Betätigung spielt (was einen Anknüpfungspunkt für minimalistische Theorien der Wahrheit bildet), läßt sich die extrem globale Frage, was Wahrheit und Suche nach Wahrheit sei, so gar nicht beantworten. Die Frage muß reformuliert werden auf «weniger hyperbolische, weniger intellektuell paralysierende Weise» (54), indem nämlich der Vielfalt von kognitiven und nicht-kognitiven Projekten Rechnung getragen wird, in denen Wahrheitsfindung auftaucht. Wie der spätere Wittgenstein plädiert Will für einen Pluralismus in der Betrachtung der Lebensformen. Dieser Pluralismus läßt sich auch erproben am Bereich der Wissenschaftsgeschichte, in der ein vermeintlich gleichbleibender Bezug auf den «Himmel» (im englischen «heavens» und «sky») oder Theorien über die Feinstruktur der Materie radikale Bedeutungsverschiebungen erleiden, die sich nur vor dem Hintergrund gewandelter Wissenschafts- und Gesellschaftspraktiken verständlich machen lassen. Selbst das Reden über Zahlen ist solchen tiefgehenden Veränderungen ausgesetzt. Das negative Fazit dieser Überlegungen lautet: «Es gibt kein Entscheidungsverfahren, weder ein einfaches noch ein komplexes, für diese Aktivität; es gibt keinen universellen Algorithmus für die Metaphysik» (59). Wahrheitssuche kann als Zusammenwirken zahlreicher sozialer Praktiken verstanden werden, die Will im vierten Beitrag unter dem Titel «Rational Governance of Practice» zusammenfaßt. Im Unterschied zu Rorty vertritt Will einen Pragmatismus *mit* Methode, dessen Witz in einer sehr plausiblen Kritik des mechanischen Subsumptionsmodells von Regeln besteht. Die sozialen Praktiken haben ein Potential, sich selber und untereinander zu korrigieren. So können sich z.B. Methoden der Zeugenbefragung und der empirischen Beobachtung (z.B. Indizienbeweise) gegenseitig ergänzen – oder kollidieren. Je nachdem, ob die Methoden im Rahmen historischer Forschungen oder im Rahmen eines Gerichtsverfahrens angewendet werden, folgen sie verschiedenen Zielen und haben verschiedene Aufgaben zu erfüllen. Wiederum ist es nicht besonders erhellend, generelle Aussagen über Wahrheitsfindung zu machen, ohne den speziellen Kontext der verschiedenen Institutionen und Zielsetzungen genau zu beachten. Lernprozesse in verschiedenen Kontexten lassen sich deshalb schlecht als isolierte Reaktionen auf isolierte Reize verstehen. Sie haben nicht den schreckhaften Charakter des Lernens durch militärischen Drill. (69). Lernen erfolgt vielmehr in «korporativen Körperschaften» (corporate bodies), wie eine Metapher von Quine lautet (70). Ein gewisser Wandel in der rationalen Leitung kommt nun nicht etwa als äußerliche Störung zustande, sondern als natürliche Konsequenz dieser Leitung. «Change is endemic to governance» (74). Dabei geht es um Prozesse, die Hegel als Bewußtwerden seiner selbst beschreibt. Besonders sichtbar wird dies etwa bei juristischen Urteilen über umstrittene Fragen, in denen die Rechtsanwendung auch ein Element von Rechtsfortbildung enthält. Dabei geht es um einen faszinierenden Aspekt der Anwendung von Regeln, der im siebten Beitrag der ersten Sammlung unter dem

Titel «Rules and Subsumption: Mutative Aspects of Logical Processes» behandelt wird. Er enthält die bereits erwähnte Kritik des Subsumptionsmodells von Regeln. Die Subsumtion eines Einzelfalles unter eine Regel kann einerseits als bloße Wiederholung oder Reproduktion verstanden werden; Regeln fungieren so betrachtet als Archetypen, Anwendungsfälle als Replica. Andererseits kann die Anwendung von Regeln auch als dynamischer Prozeß gesehen werden, der einen ganz eigenen Nebeneffekt der Bestätigung oder – im Konfliktfall – der Abschwächung, Aufweichung und – im Extremfall – Auflösung einer Regel mit sich bringt. Bestätigende oder korrigierende Effekte kommen also «von innen», bilden einen integralen Bestandteil der Regelanwendung. Damit wird die Dichotomie von Regelanwendung und Regelfortbildung relativiert, und das trifft selbst auf die relativ konservative Anwendung von Regeln zu. Argumente folgen in der Praxis nicht dem ersten Schema der automatischen Subsumption, sondern dem dynamischen Prozeß der Adaption an sich verändernde Realitäten und Bedürfnisse. Regeln werden dabei nicht mutwillig mißachtet, sondern selbst im Fall der Routine vor dem Hintergrund einer erlernten und reichen Kompetenz gehandhabt. (Es gibt keine naiven und unwissenden Regelanwender.) Damit kommt ein Argumentationsschema (der Rezensent erinnert an das sog. Toulmin-Schema) zum Tragen, das den konkreten und immanenten Zielen einer Praxis Rechnung trägt, aber auch einem reichen Potential von Selbstkorrektur und immanenter Kritik. Obwohl Vernunft nach Will wesentlich historisch und sozial verankert ist, bleibt damit der radikale Subjektivismus gebannt, und auch ein kultureller Relativismus kann durch den Hinweis abgeschwächt werden, daß die gemeinten Praktiken nicht nur im sozialen und kulturellen Leben, sondern auch in der natürlichen Umwelt verankert sein müssen und es tatsächlich auch sind (vgl. die Beiträge 1 und 5). Der Skeptizismus in Bezug auf Praktiken muß selber in einer «praktischen Lebensform» verwurzelt sein und geht meist von inkohärenten und extrem unwahrscheinlichen Voraussetzungen aus (79). Lebensformen sind nicht statisch und einer Kritik unzugänglich. Bevor man jedoch soziale Praktiken von außen kritisiert, sollte man sich der bereits genannten Potentiale immanenter Kritik versichern (vgl. die Beiträge 4, 6 und 9). Die vorliegenden Bände bilden einen wichtigen Beitrag zu einem bessern Verständnis des philosophischen Pragmatismus, der in der Tradition von Dewey und Will keine Konzessionen macht an romantische und postmoderne Entgleisungen à la Rorty.

JEAN-CLAUDE WOLF

David Fott: *John Dewey. America's Philosopher of Democracy.* Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 1998, 167 p.

William R. Caspary: *Dewey on Democracy.* Ithaca, London: Cornell University Press 2000, 242 p.

Die Bücher von Fott und Caspary beziehen sich nicht nur auf zahlreiche Texte von John Dewey, sondern versuchen darüber hinaus den 1952 verstorbenen Theoretiker der Demokratie in die Gegenwartsdiskussion um Libera-

lismus und Kommunitarismus sowie in die neuere Konfliktforschung und Konfliktvermittlung einzubeziehen. Aus der textnahen Darstellung ergibt sich in beiden Fällen eine schöpferisch weiterdenkende Aneignung. Deshalb können die beiden vorliegenden Studien sowohl als Orientierungshilfe für ein besseres Verständnis von Dewey als auch für systematische Anliegen der Gegenwartsphilosophie benutzt werden. Es handelt sich um mehr als nur «Sekundärliteratur», nämlich um eigenständige Verarbeitung und Weiterführung.

Das knappere Buch von *Fott* ist besonders lehrreich durch seine Einbettung von Deweys Beiträgen in die Geschichte der politischen Philosophie, etwa die Geschichte der Zivilgesellschaft seit Hobbes und Locke. Im Unterschied zu Locke sieht Dewey eine vollständige soziale Integration des Individuums vor (vgl. S. 34f.). Ähnlich wie Marx verwirft der amerikanische Philosoph die Dichotomie von Individuum und Gesellschaft. Die Stärken von Deweys kommunitaristisch gefärbtem Liberalismus werden hervorgehoben. Dewey bleibt trotz seines sozialen Engagements und der Kritik an einem rücksichtslosen Wirtschaftsliberalismus ein Liberaler, und zwar durch sein Vertrauen in die repräsentative Demokratie (nicht als Selbstzweck, sondern als bewährtes Instrument zur Realisierung wahrhaft menschlicher Lebensformen, vgl. S. 66f.), seinen Glauben an die Notwendigkeit einer begrenzten Regierung und einen weitreichenden Schutz individueller Rechte (vgl. S. 36f.). Besonders anregend sind die Parallelen, die Dewey zwischen wissenschaftlichen und demokratischen Methoden zu ziehen versucht. Dabei erweist sich Dewey ähnlich wie Tocqueville als ein Kritiker einer simplen Herrschaft der Mehrheit. Die Wahrheit braucht hic et nunc nicht bei der Mehrheit zu liegen, doch die wissenschaftlichen und demokratischen Filtermethoden erweisen sich *langfristig* als hervorragende Mittel zur Annäherung an Wahrheit bzw. normative Richtigkeit. In beiden Fällen ist die Methode experimentell. Auch in der Werttheorie versucht Dewey die Klippen von Subjektivismus und Objektivismus zu vermeiden, indem er an einen Begriff von Erfahrung anknüpft, der den Bereich isolierter Individuen übersteigt und auf Kooperation und Kommunikation angelegt ist. In einer Demokratie ist auch Platz für ästhetische Experimente, wie das vierte Kapitel mit Bezugnahme auf Deweys Werk *«Art as Experience»* darlegt. Als besonders interessante Probleme erweisen sich die sog. Selbstprüfung der experimentellen Methode und die Frage, ob Deweys demokratisches Credo letztlich nicht eher auf einem quasi-religiösen Glauben («faith») beruht. Fott greift Dewey von zwei Flanken an: Nimmt man seine Theorie der Sozialisation ernst, wonach es kaum so etwas wie ein nicht-sozialisiertes «individuum ineffabile» gibt, so bleibt kein Raum mehr für hervorragende Individualität. Zwar gibt es bei Dewey eine Reihe interessanter Stellen zur Individualität (vgl. S. 44f.), doch dem Individuum bleibt letztlich keine Rückzugsmöglichkeit von der Gesellschaft. Die «azurne Einsamkeit», in der sich das Individuum gegen die Vorurteile und Illusionen seiner Gesellschaft rüstet, bleibt ein Blendwerk. Es fehlt bei Dewey die Dimension des Erhabenen, mit der sich das Individuum über den Durchschnitt erhebt. (Für die zahlreichen und anregenden Hinweise auf den «Verlust des Erhabenen» beachte man das Stichwort «sublime» im Index.) Dies ist die eine Seite der Kritik.

Doch Dewey läßt sich auch von der entgegengesetzten Richtung aus attackieren. Nimmt man nämlich dessen Theorie der ästhetischen Kreativität ernst, so gerät der Rahmen der Demokratie (und letztlich aller Rücksichten auf andere) in Gefahr. Diese beiden Einwände sind komplementär – es besteht ein Antagonismus zwischen schöpferischer Selbstherrlichkeit und totaler Angewiesenheit auf Kooperation. Beide Seiten werden von Dewey betont und in zuweilen dogmatischer Weise als kompatibel dargestellt. Fott beanstandet eine gewisse Harmoniesüchtigkeit von Dewey in bezug auf verschiedene Entwürfe des guten Lebens. Dewey unterstellt eine Harmonie zwischen ästhetischer Bürgererziehung und Demokratie. Doch im Lebensentwurf eines ästhetischen Übermenschen gibt es kein Pardon für die Spielregeln der Demokratie, während es im Leben des aktiven und sozial engagierten Bürgers wenig Freiräume gibt für starke Individuen und ihre schöpferischen Lebensexperimente (vgl. S. 45, 54, 100). Kurz: die Kluft zwischen Individuum und Gesellschaft ist – trotz zahlreicher gegenteiliger Beteuerungen von Dewey und Marx – kein Scheinproblem, das sich durch einen Wandel der Problemstellung, etwa die Beachtung von Klassen- und anderen Gruppeninteressen, eliminieren ließe. Die Schwierigkeit wird insgesamt verschärft durch den historischen Relativismus in Deweys Werk (vgl. S. 134). Dewey geht zwar recht in der Annahme, daß man sich oft leichter auf Verfahren als auf Inhalte einigen kann. Fott hält jedoch Deweys Glaube an den Vorzug der Demokratie und der wissenschaftlichen («scientific») Methode für einen dogmatischen Trick, mit dem sich Dewey den verderblichen Konsequenzen seines historischen Relativismus ohne weitere Argumentation zu entziehen versucht. Diese Kritik von Fott operiert vor dem Hintergrund eines Philosophieverständnisses, das von Sokrates und Leo Strauss inspiriert scheint. Leider wird diese Alternative zum historischen Relativismus nicht ausgeführt. Wenig überzeugend ist die Kritik an Deweys Orientierung an wissenschaftlichen Methoden.

Die Vorbildlichkeit der wissenschaftlichen Methode läßt sich besser einschätzen, wenn man sich dem Buch von *Caspari* zuwendet. Caspari vermittelt eine eindringliche Sicht von Deweys Verständnis von Wissenschaft, die geeignet ist, den Vorwurf des sog. «Szientismus» zu entkräften. In zwei separaten Kapiteln werden Deweys Philosophie der Naturwissenschaften und sein Beitrag zu den Sozialwissenschaften behandelt. Dewey empfiehlt keineswegs die blinde Nachahmung naturwissenschaftlicher Methoden in den Sozialwissenschaften. Sein Interesse an naturwissenschaftlichen Methoden gleicht ohnehin nicht der weitverbreiteten Wissenschaftstheorie, die eine strenge Abgrenzung vom Kontext der Rechtfertigung und dem Kontext von Entdeckung vornimmt und sich vorwiegend für den Kontext der Rechtfertigung interessiert. Dewey betrachtet die Kontexte von Rechtfertigung und Entdeckung als ein fließendes Kontinuum (vgl. S. 65) und interessiert sich vorwiegend für die Entdeckungen. Nur in dieser Akzentsetzung können z.B. physikalische Methoden als vorbildlich betrachtet werden, sofern sie experimentell und explorativ sind. Der gemeinsame Nenner aller alltäglichen und wissenschaftlichen Forschungsmethoden sind die Problemerkennung und das Lernen durch Konfliktlösungen (vgl. S. 66). Konflikte lassen sich nicht eliminieren und bilden

den Stachel zur Reflexion und Innovation (vgl. S. 24). Die politische Theorie Deweys ist im Kern eine Theorie des Übergangs zu einer partizipatorischen Demokratie durch Bildung eines gemeinsamen Willens («unification», «strong resolution», S. 25). Wichtige Korrekturen der Behinderung und Verzerrung von Kommunikation müssen bereits im Vorfeld von Verhandlungen erfolgen, etwa durch den Ausgleich von Informationsnachteilen. Hier kann sich Caspary sowohl auf Dewey als auch auf die neuere Konflikt- und Verhandlungsforschung beziehen. Wie Peirce und Habermas unterscheidet Caspary zwischen einer idealen und einer realen Forschungsgemeinschaft und unterzieht das Modell des freien Meinungsmarktes einer Kritik. Angewandte Forschung kann an jene Elemente in aller Forschung anknüpfen, die als «implizites Wissen» oder «know how» die Ausübung aller Geschicklichkeiten begleiten. Im Zentrum von Deweys Theorie der Demokratie steht eine Auffassung von ethischer Deliberation als dramatischer und imaginärer Inszenierung des ganzen Spektrums von anstehenden Entscheidungsoptionen. Dewey hat diese Auffassung in der zweiten Auflage seiner gemeinsam mit James Hayden Tufts verfaßten und 1932 veröffentlichten *Ethik* entwickelt. Dewey entspricht von einem «imagining of various plans», von einem «mental trial», d.h. der möglichst lebhaften Antizipation von Konsequenzen, die aber im Unterschied zum Utilitarismus nicht für quantitativ vergleichbar und kalkulierbar gehalten werden. Es handelt sich also um Gedankenexperimente, die – im Gegensatz zu Rawls – nicht als private und monologische Vorgänge im Subjekt, sondern nur als völlig offene Prozesse zu betrachten sind und die letztlich nur in der demokratischen Experimentiergemeinschaft erfolgreich durchführbar sind. Caspary gibt eine Reihe empirischer Beispiele für demokratische Experimente (vgl. S. 74–91), die sich aus der Optik von Deweys Philosophie der Sozialwissenschaften darstellen lassen. Deweys Gebrauch von Gedankenexperiment und dramatischer Probe («Dramatic Rehearsal») ist vor allem am Auskundschaften und Entdecken interessiert – im Gegensatz zu Rawls' Verwendung des Gedankenexperiments der Urposition im Rahmen nachträglicher Rechtfertigung. Caspary verfällt nun allerdings nicht in den entgegengesetzten Fehler, den etwa Rorty begeht, der Dewey ein völliges Desinteresse an Methoden der Rechtfertigung unterstellt. Es gibt triftige Gründe für die Bedeutung von Entdeckungen in der Ethik, etwa die deutlichen Grenzen der Anwendung von moralischen Regeln (vgl. S. 110, 114). – Was bei Dewey oft nur programmatisch und skizzenhaft vorhanden ist, wird von Caspary am Beispiel der Abtreibungsdebatte konkretisiert. Hier läßt sich im Detail nachzeichnen, was eine demokratische Öffentlichkeit vermag. Sie kann Konflikte transparent machen und Ausschau halten nach Situationen, in denen sich die meisten der Beteiligten als relative Gewinner fühlen können. Kommunikation ist ein Mittel zur Selbst-Distanzierung (vgl. 25f.). Probleme werden überhaupt erst näher definiert im Prozeß ihrer Erforschung. So kann etwa das Bild des biologischen Vaters, das die schwangere Frau – zu Recht oder zu Unrecht – verinnerlicht hat, veränderlich sein und die Vorentscheidung für oder gegen eine Abtreibung unbewußt determinieren. Aus solchen und ähnlichen Einlassungen auf die Komplexität einer konkreten Situation wird deutlich, daß Regeln und Ver-

bote ein stumpfes Instrument sind und daß es Entscheidungen gibt, die nicht durch simple gesetzliche Normen ein für allemal getroffen werden können. Im Schlußkapitel werden weitere Beispiele – wie Schulreformen und politische Koalitionen – für progressive politische Strategien herangezogen.

Das Buch von Caspary gibt einen insgesamt tieferen Einblick in die Fruchtbarkeit von Deweys Idee wissenschaftlicher, ethischer und demokratischer Deliberation. Das Buch von Fott dagegen enthält interessante Einwände gegen Deweys Versuch, die Ansprüche von Individuum und Gesellschaft zu harmonisieren.

JEAN-CLAUDE WOLF