Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 57 (1998)

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Inhaltsverzeichnis

Martin Bondeli: Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System, Hamburg (Meiner) 1998 (S. Krauss). — Karen Gloy / Paul Burger (Hg.): Naturphilosophie im Deutschen Idealismus, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1993 (Martin Bondeli). — Adrian W. Moore: Points of View, Oxford (Clarendon Press) 1997 (K. Hönig). — Thomas K. Kuhn: Der junge Alois Emanuel Biedermann. Lebensweg und theologische Entwicklung bis zur «Freien Theologie» 1819–1844, Tübingen (J. C. B. Mohr) 1997 (A. U. Sommer). — Kurt Wuchterl: Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Bern / Stuttgart / Wien (Paul Haupt) 1997 (A. U. Sommer).

Martin Bondeli : **Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System**, Hamburg (Meiner) 1998 (Hegel-Deutungen, Bd. 4), 353 Seiten.

« Die Geschichte des deutschen Idealismus kann weder derjenige, der vom Standpunkte Hegels aus auf Kant vornehm herabblickt und dessen ‹Reflexionsphilosophie› als die Schöpfung eines beschränkten Kopfes betrachtet, noch derjenige, der allein die Kantische Vernunftkritik als wissenschaftlich ernst zu nehmende Leistung bewertet, alles Folgende aber als ‹Abfall› und Rückfall in ein durch Kant ein für allemal überwundenes, ‹metaphysisches›, unwissenschaftliches Philosophieren verwirft, wahrhaft verstehen und kritisch durchdringen. » Ungeachtet dieser mehr als siebzig Jahre zurückliegenden Mahnung Richard Kroners scheint sich die methodologische Gretchenfrage ‹Kant oder Hegel?› auch noch in heutigen Diskussionen großer Beliebtheit zu erfreuen. Daß das Denken Hegels zumindest in seiner Anfangsphase von weit größerer Affinität zu Kant geprägt war, als jene schlichte Alternative vermuten läßt, geht aus der nun von Martin Bondeli in der Reihe *Hegel-Deutungen* vorgelegten Studie hervor.

Das chronologisch aufgebaute erste Kapitel unternimmt eine *tour d'horizon* durch die Etappen der frühen Kant-Rezeption Hegels bis zu dessen Übergang nach Jena, welche die Orientierung in den Detailstudien der folgenden Kapitel sehr erleichtert. Die noch in Hegels Gymnasialzeit fallende früheste Berührung mit Kants Philosophie wird nur kurz gestreift. Bereits in Hegels Studienzeit am Tübinger Stift (1788–1793) lassen sich erste Weichenstellungen seiner Kant-Rezeption nachweisen, namentlich die Orientierung an der Postulatenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft,* deren methodische Anwendung dann in der Berner Periode (1793–1796) programmatisch wird. Mit der zeitgenössischen ‹neueren Spekulation› und ihren Protagonisten Reinhold, Fichte und Schelling teile Hegel den Ehrgeiz, Kants Philosophie in systematischer Absicht zu reformulieren, indem den

unterschwellig ‹spekulativen› Momenten der Vernunftkritik gegen ihre unzureichende Darstellung durch Kant zu ihrem Recht verholfen werde. Legitimiert sieht sich ein solches Argumentieren mit Kant gegen Kant durch die Unterscheidung von ‹Buchstaben› und ‹Geist› seiner Philosophie. Während sich jedoch die postkantischen Systematiker in ihren Überbietungsversuchen an der transzendentalen Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* abarbeiten, setzt Hegel, so Bondeli, in auffälliger Weise an der zweiten und dritten Kritik an, wobei sich der Akzent bis zum Ende der Frankfurter Zeit (1797–1801) immer stärker auf die *Kritik der Urteilskraft* verlagert; mit ihrem Gedanken eines intuitiven Verstandes avanciere sie für Hegel zur « heimlichen und obersten Kritik » (S. 49). Da auch Hegels sich in Frankfurt verschärfende Kritik an der Postulatenlehre Kants, seine Wende zu einer Vereinigungsphilosophie unter so schillernden Leitbegriffen wie ‹Sein›, ‹Liebe›, ‹Leben› und ‹Natur›, noch auf Überlegungen in Kants dritter Kritik zurückgreift, kann man Bondeli zufolge nicht schlicht von einem antikantianischen Schwenk in Hegels *biographie intellectuelle* sprechen. Vielmehr handle es sich bei der monistisch gefärbten Frankfurter Seinsmetaphysik um einen « spekulativ geläuterten Kantianismus » (S. 35), der neuplatonische und neuspinozistische Motive assimiliere.

Anders als das überblicksartige erste Kapitel sind die folgenden Hegels sukzessivem Aufgreifen spezifischer Problemlagen der Philosophie Kants gewidmet, stehen mithin unter einem *systematischen* Vorzeichen. Bondeli erörtert zunächst Hegels Berner Programm, das Kantische Sittengesetz fruchtbar zu machen in der methodischen Anwendung auf religiöse und ethische Fragen, wie sie das Ideal einer – von Hegel unmittelbar republikanisch konnotierten – ‹schönen› Gemeinschaftsmoral aufwirft. (Kap. II) Das folgende Kapitel steht hierzu in thematischer Nachbarschaft, geht es doch den Motiven nach, die Hegel in Frankfurt schließlich zur Aufgabe des Moralitätsstandpunkts zugunsten einer neuen Seinsmetaphysik führen. (Kap. III) In zwei weiteren Detailstudien (Kap. IV und V) geht Bondeli auf Hegels Rezeption der Kantischen Freiheits- und Gotteslehre ein; in beiden Bereichen manifestiert sich der starke Impuls, den Hegels Frankfurter Denken vom Spinozismus empfängt. Das umfangreiche Schlußkapitel (Kap. VI) thematisiert das Verhältnis des jungen Hegel zu den Vertretern der ‹neueren Spekulation›. Laut Bondeli bekundet Hegel bis weit in die Frankfurter Zeit hinein auffallend geringes Interesse an den Systementwürfen seiner Zeitgenossen und sucht erst mit der *Differenzschrift* von 1801 den Anschluß an ihre Diskussionen. Am Ende des Kapitels finden sich Analysen zur logischen Tiefenstruktur des Frankfurter Vereinigungsdenkens, die einen faszinierenden Einblick in die Urgeschichte der Hegelschen Dialektik verschaffen. Bondeli zufolge schälen sich für Hegel insbesondere in der Kritik an Kants Antinomien- und Urteilslehre die begrifflichen Mittel seines eigenen Ansatzes heraus, den er ab der Jenaer Periode zur systematischen Entfaltung bringen wird.

Wie bereits der Aufbau der Untersuchung verdeutlicht, ist es Bondeli um eine Verklammerung von entwicklungsgeschichtlicher und systematischer Perspektive zu tun. Der enge Anschluß an die Kantischen Themenvorgaben und ihre Verarbeitung durch den jungen Hegel soll dem « Argumentationsdefizit in Hegels Kant-

Kritik » (S. 2) abhelfen, das Bondeli in Hegels einschlägigen Veröffentlichungen seit der Jenaer Zeit beklagt. Er begnügt sich daher nicht damit, Hegels Kritik an Kant *tel quel* zu referieren, sondern spielt auch alternative Argumentationen durch, die jene plausibler hätten machen können. Die Pointe der Studie liegt freilich in der Interpretation der frühen Hegelschen Kant-Kritik als einer – Selbstkritik. Indem der junge Hegel sich durch die von ihm gleichsam verinnerlichten Problemlagen der Kantischen Philosophie sukzessive hindurchdenkt, kritisiert er diese von innen, übt « eine darstellende Kritik in Gestalt einer Selbstaufhebung Kantischer Theoreme, wobei er sich [...] folgerichtig auch Kantische Grundgedanken zu eigen macht, diese radikalisiert und gegen Kant zurückwendet » (S. 3). Wenn der junge Hegel auch vielfältige Impulse aus dem geistigen Umfeld seiner Zeit empfange – die kompetenten Exkurse zum Stand der zeitgenössischen Diskussionen sind äußerst lesenswert –, so sei letztlich die *interne* Dynamik von Hegels Kantianismus ausschlaggebend für Übergänge in der Anfangssphase seiner philosophischen Entwicklung. Für Hegel präzisiere sich sein eigener Ansatz in dem Maße, in dem er zu der Einsicht gelange, daß die in Kants Vernunftkritik vorgezeichneten Problemlagen auch mit den Mitteln eines spekulativ ‹geläuterten› Kantianismus nicht zu lösen seien.

Stefan Krauss (Basel)

Karen Gloy / Paul Burger (Hg.) : **Naturphilosophie im Deutschen Idealismus**, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1993 (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abt. II: Untersuchungen, Bd. 33), 399 Seiten.

Im Jahre 1992 fand in der Reimers-Stiftung in Bad Homburg auf Anregung von Karen Gloy und Steffen Dietzsch eine Tagung zur Naturphilosophie des deutschen Idealismus statt, die im Zeichen des Gedankenaustauschs zwischen Wissenschaftlern aus der ehemaligen DDR und aus dem westlichen deutschen Sprachraum stand. Der vorliegende Band enthält die dort vorgetragenen Beiträge, die insgesamt eine reiche Vielfalt von Interpretationsansätzen wiedergeben und ein beträchtliches historisches Spektrum von Kants Naturphilosophie bis zur Beurteilung der Naturphilosophie des deutschen Idealismus durch Heinrich Heine abdecken.

Eröffnet wird der Band durch Überlegungen *Renate Wahsners* zum Verhältnis von organischem und physikalischem Naturverständnis bei Kant. Während die deutschen Idealisten, gleichsam Kant gegen Kant ausspielend, den Organismusgedanken der teleologischen Urteilskraft zusammen mit dem Kräftemodell von Attraktion und Repulsion aus den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* gegen jenes mechanisch-physikalische Naturbild, welches aus dem erkenntnistheoretischen Standpunkt der ersten Vernunftkritik resultiert, wandten, entfaltete Kant selbst die Spannung zwischen organischer und mechanisch-physikalischer Natur als inneres, synthetisches Verhältnis. Wie Wahsner darlegt, besteht eine der Konsequenzen der Kantischen Sichtweise darin, daß die Vorstellung von

Organismus immer auch ‹entbiologisiert› wird. Organismus steht nicht nur für ein biologisch-zweckmäßig strukturiertes Objekt, sondern auch für ein die atomisierten Erkenntnisse vereinheitlichendes epistemisches Prinzip. Auf diese Weise läßt sich Kants Organismusverständnis denn auch in sinnvoller Weise auf die mechanisch-physikalische Natur beziehen. Wahsner geht in ihrer Ausdeutung der Synthese noch einen Schritt weiter, indem sie «Organismus» auch in der Bedeutung eines strukturierenden epistemischen Prinzips der atomisierten Erkenntnisse im Bereich der mechanisch-physikalischen Natur verstanden wissen möchte. Als Beispiel führt sie die Gravitation der Körper an, die ohne den organischen Physikalismus des «Gegeneinander-Verhaltens» der isolierten Körper nicht zureichend explizierbar ist. Eine solche erweiterte Interpretation des Organismusgedankens erfordert freilich, wie Wahsner selbst auch thematisiert, daß man über Kant hinaus dessen Auffassung von «Idee» zusätzlich im Bereich des «Mechanismus» verorten müßte. Dies ist einsichtig. Die Frage, die Wahsner dabei allerdings mehr klärt, ist, ob (bzw. wie) damit der harte Kern des Kantischen Erkenntniskonzepts, welcher mit der Unterscheidung zwischen gegenstandsadäquater kategorialer Erkenntnis und gegenstandsinadäquater Erkenntnis durch Ideen steht und fällt, noch bestehen bleiben kann.

Dem Eröffnungsbeitrag folgen Beurteilungen von Fichtes Naturverständnis von Seiten *Peter Rubens* und *Wolfgang Jankes*. Im Unterschied zu Kant, Schelling, Hegel und anderen Denkern im Kreis und Umkreis des deutschen Idealismus (man denke etwa an die realistische Kritik an der idealistischen Hauptströmung durch Reinhold und Fries) hat Fichte keine eigenständige Philosophie der Natur ausgearbeitet. Ja, er hat es im Grunde als unnötig erachtet, sein System der Wissenschaftslehre durch ein gesondertes Subsystem der Natur zu komplettieren. Dennoch ist Fichte für die Herausbildung und das Verständnis der Naturphilosophie des deutschen Idealismus nicht wegzudenken. Fichte war es, der die für die Naturphilosophie nötige neue dynamisch-produktive Systemstruktur generierte. Weil er diese Struktur völlig ins Ich setzte und von der Natur fernhielt, sahen sich Schelling, Hegel und andere gezwungen, die Prinzipieneinheit dieser Struktur zu verändern und eine naturphilosophische Neufundierung des transzendentalen Idealismus zu versuchen. In Rubens Beitrag kommt ein Aspekt jener Fichteschen Naturdeutung zur Sprache, die von den Fichte-kritischen deutschen Idealisten nachgerade perhorresziert wurde: die Gleichsetzung von Natur und geistlosem Stoff, von Natur und Nicht-Ich. Für Ruben ist Fichte zwar nicht der notorische Naturzerstörer, zumal er die Natur als das Nicht-Ich nicht, wie häufig angenommen, durch das Ich aufgezehrt, sondern in eine Ich-konforme Natur verwandelt wissen möchte. Dennoch (oder gerade deshalb) spiegelt sich in Fichtes Naturbild, wie Ruben konstatiert, die «industrielle Umwälzung» seiner Zeit «entschieden und rücksichtslos». Der herrschaftliche Umgang des Fichteschen Ich mit der äußeren Natur hat, wie Ruben näher ausführt, eine auffällige Parallele im Selbstverhältnis des Ich. Fichte erkauft die freie Selbstgleichheit und Interpersonalität, die an die Stelle der Herrschaft von Mensch über Mensch tritt, mit einer Spaltung im eigenen Ich. Das Ich ist nicht mehr Eigentümer eines anderen Ich, sondern seiner selbst, seines Körpers. Ein ganz anderes Naturverständnis Fichtes wird dem Leser

dagegen durch Janke präsentiert. Janke erinnert an den Fichte der frühen Vorlesungen zur *Bestimmung des Gelehrten,* den Fichte, der sich Rousseau verwandt fühlt und dessen Paradox einer zukünftigen Rückkehr zur vergangenen Natur aufzulösen unternimmt. Dies geschieht dahingehend, daß Fichte die Forderung erhebt, die Harmonie von Natur und Kultur sei statt mittels der Rousseauschen Schwächung von Sinnlichkeit und Reflexion mittels einer energisch-tätigen Stärkung und Selbstreflexion der Vernunft anzustreben. Jankes Meinung nach führt Fichtes Vernunftkonzept deshalb nicht zur Beherrschung, sondern zur «Kultivierung» der Natur – zu einer Kultivierung überdies, die – was Janke durch Fichtes Verehrung des Dynamisch-Erhabenen belegt sieht – der Natur letztlich sogar eine ästhetische Würde verleiht. Der Ansicht, wonach es bei Fichte auch eine andere, naturfreundlichere Seite gibt, ist gewiß zuzustimmen. Allerdings muß man dabei berücksichtigen, daß auch diese naturfreundlichere Seite wiederum eine andere Seite hat. Für die Post-Fichteaner im Gefolge Schillers wurde Fichtes sympathetische Zuwendung zur Natur auf ich-zentrierter Grundlage erst recht zum Stein des Anstoßes. Ein Folge war, daß Schelling, Hegel, Hölderlin und die Frühromantiker sich von Kant und Fichte distanzierten, indem sie nicht das moralitätslastige Erhabene, sondern das übermoralische Schöne an die Spitze des ästhetischen Stufenbaus stellten.

Zur Naturphilosophie Schellings, die häufig als das Paradigma der Naturphilosophie des deutschen Idealismus angesehen wird, äußern sich sodann *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Enno Rudolph, Camilla Warnke* und *Reinhard Schulz.* Schmied-Kowarzik skizziert unter entwicklungshistorischer Perspektive die Hauptlinien des Schellingschen Naturdenkens nach 1796. Ins Auge springt seine stets pointiert vorgetragene These, Schelling habe im Unterschied zu seinen Mitstreitern die Natur als solche, die Natur in ihrer Eigenständigkeit und ganzheitlichen Wirklichkeit zu erfassen versucht. Daß mit Schellings Hineindenken in die Natur als solche auch gewisse erkenntnis- und subjekttheoretische Tücken verbunden sind, wird dabei eher ausgeklammert. Bei Rudolph wird aufgewiesen, daß Schellings Erarbeitung der Naturphilosophie in der Zeit von 1796 bis 1801 von einer «tiefgreifenden Zuwendung» zu Leibniz' Konzept des «Dynamismus» begleitet war. Nicht nur die Kantische Kräftelehre und Spinozas Auffassung von Substanz und amor dei intellectualis waren demnach für Schellings frühes Verständnis einer monistischen Kräfte- und Produktionsnatur maßgebend. Auch Leibniz' Verständnis von Monade und Individualität ist eine zentrale Anregungsquelle. Erst dadurch läßt sich nachvollziehen, weshalb Schelling sein Naturkonzept auch als «dynamischen Atomismus» gekennzeichnet hat. Die Beiträge von Warnke und Schulz nähern sich Schellings Naturphilosophie akzentuiert unter konzeptionellen und aktualisierenden Gesichtspunkten. Warnke geht der Frage nach, welches genauere Entwicklungsverständnis Schellings scala naturae zugrundeliegt. Ihrer Überzeugung nach kann die Stufenfolge, die Schelling konstruiert, weder durchgehend im Sinne einer Selbstorganisation der Natur noch im Sinne einer Realgenese verstanden werden. Dies deshalb nicht, weil eine elementare Struktur der Selbstorganisation in Schellings Stufenkonzept erst auf dem Niveau der organischen Natur auftreten kann und weil sich aus einer bestimmten Naturstufe die jeweils nächst-

folgende keinesfalls immanent plausibel machen läßt. Will man Schellings Stufenbau der Natur gerecht werden, muß man an eine durch ein ursprüngliches Produktionsvermögen ausgezeichnete All-Natur denken, deren Produkte sich in einem «System der Natur» auf verschiedenen Stufen und mit unterschiedlichen Organisationsgraden (Potenzen) ablagern. Die Herausbildung höherer Organisationsgrade ihrerseits kann als eine dynamische Evolution nach dem Vorbild der Ontogenese, die sich mithin vom phylogenetischen Evolutionsgedanken Darwins unterscheidet, umschrieben werden. Der Beitrag von Schulz berührt Fragen, Bedürfnisse und Erwartungen, die in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt an Schellings Naturphilosophie herangetragen worden sind. Das berühmte Bedürfnis nach Schellings Naturphilosophie deckt sich häufig mit dem Wunsch nach einer ganzheitlichen, harmonischen Natur, die mit der Natur der empirisch-mathematischen Naturwissenschaften und der Natur, die wir generell als beherrscht und bedroht wahrnehmen, kontrastiert. Während Schmied-Kowarzik in Schellings Naturphilosophie die einzig richtige Antwort auf die ökologische Krise und auf das einseitige Naturbild der Einzelwissenschaften sieht, plädiert Schulz für eine Aktualisierung Schellings aus der Perspektive eigens dieser Wissenschaften. Ein zeitgemäßer Umgang mit Schellings Naturphilosophie kann nicht darin bestehen, diese nochmals als System zur Geltung zu bringen. Die Aktualität Schellings offenbart sich darin, daß ein Defizit an Naturphilosophie innerhalb der heutigen Naturwissenschaften besteht und daß dieses Defizit eigens von diesen Wissenschaften erkannt und wettgemacht werden muß. Naturphilosophische Großmodelle Schellingschen Typs bzw. Naturmodelle der Selbstorganisation werden zudem, wie Schulz abschließend zurecht festhält, in der Regel dem Bedürfnis nach praktischem Orientierungswissen, das hinter jenem nach der unversehrten Natur steht, kaum gerecht.

Zur Naturphilosophie des deutschen Idealismus gehören auch die spekulativen Naturentwürfe und die naturwissenschaftlichen Leistungen aus dem Kontext der Romantik. Davon handeln die Beiträge von *Steffen Dietzsch, Hans-Uwe Lammel* und *Petra Lennig*. Dietzsch geht auf F. X. von Baader, den Prototyp des Naturmystikers in der Zeit des deutschen Idealismus, ein und weist auf dessen Bestreben hin, Kants dynamisches Naturmodell an eine Zeittheorie zu koppeln. Weiter ruft er J. W. Ritter in Erinnerung. Ritter gehörte zu jenen romantischen Naturphilosophen, die nicht nur philosophisch-spekulativ über Chemismus und Galvanismus räsonierten, war er doch gleichzeitig Naturwissenschaftler und Experimentator; er wurde zum Begründer der Elektrochemie. Lammel vertritt die Ansicht, daß die Genese der Naturphilosophie des deutschen Idealismus und der Romantik mit einer Rezeption und Institutionalisierung der Physiologie einherging, die Ansätze einer «Biopolitik» zeitigte. Lennig behandelt überblicksartig die pantheistisch-panpsychistische Naturphilosophie G. T. Fechners, aus der sich die Wissenschaft der «Psychophysik» herauskristallisierte.

Die Naturphilosophie Hegels, zu der sich Einlassungen von *Manfred Baum, Wolfgang Neuser, Dieter Wandschneider, Rainer Lambrecht* und *Karen Gloy* finden, steht einerseits etwas im Schatten jener Schellings, andererseits werden ihr aufgrund des ausgeprägteren logisch-begrifflichen Durchdringungsgeistes doch

auch gewisse Vorzüge zuerkannt. Manfred Baum widmet sich einem Aspekt der Entstehungsgeschichte von Hegels Naturdenken: dem Lebensbegriff, der beim Frankfurter Hegel erstmals zentral auftaucht und später, in der *Wissenschaft der Logik,* in den finalen Abschnitten zur «Idee» wiederkehrt. Wie Baum anhand der frühen theologischen Schriften Hegels aufzeigt, entspringt dessen Auffassung von Leben dem Kontext der trinitarischen Gottesdeutung. Der Lebensbegriff schlägt dabei den Bogen zur Natur zunächst über die auffällig hervortretende Baum- und Pflanzensymbolik schlägt, die auf Herder zurückgehen dürfte. Am Ende der Frankfurter Zeit gelangt Hegel zu einer sowohl vom Neuplatonismus als auch vom Kant der dritten Kritik inspirierten Lebensmetaphysik, die den Anschluß an Schellings Naturphilosophie ohne größere Denksprünge ermöglicht. Wolfgang Neuser richtet den Blick auf die frühe Jenaer Naturphilosophie Hegels. Seiner Darstellung nach stellt Hegel die Naturphilosophie im Rückgriff auf Schellings erste naturphilosophische Entwürfe von 1797/98 auf, in welchen noch der Gedanke der Selbstanschauung des Geistes und noch nicht jener der Selbstproduktion der Natur vorherrscht. Hegel bindet sein geistzentriertes naturphilosophisches Unternehmen zudem im Unterschied zu Schelling an die Idee einer Logik als Selbstkonstitution des Begriffes, und zwar von vorneherein. Entgegen der gängigen These, wonach Hegel seine frühe Logik (deren Herkunft immer noch ein Rätsel ist!) als ein in die spekulative Gedankenführung der Metaphysik einleitendes, negatives (d. h. die Verstandesbestimmungen destruierendes) Geschäft verstanden hat, ist Neuser (ausgehend von Hegels frühester Logik-Vorlesung) der Ansicht, Hegel sei schon 1801 auf eine den gesamten Denkcorpus umgreifende Logik aus, also auf eine Logik in positiver Hinsicht. Wandschneider unternimmt den systematisch anspruchsvollen Versuch, Hegels nicht leicht durchsichtiges Verhältnis von Logik und Natur als Verhältnis von logisch-ideellem Sein und Kategorisierung des nicht-ideellen Seins zu plausibilisieren. Gleichzeitig unterbreitet er den Vorschlag einer Rekonstruktion der naturphilosophischen Kategorienbewegung mithilfe einer antinomischen Struktur der negativen Selbstbeziehung. Was das Verhältnis von Naturentwicklung und Realität betrifft, spricht Wandschneider sich am Ende nicht nur gegen die Annahme aus, bei Hegels antinomisch-kategorialer Bewegung der Natur handle es sich eine «Realdialektik». Wandschneider setzt sich gegen jedwede Vorstellung von Realdialektik zur Wehr. Im letzteren Fall richten sich seine Bedenken weniger gegen das «Realität» denn gegen die «Dialektik». Die Naturevolution zeigt realkausale, aber keine realdialektischen Gesetze. Lambrecht arbeitet das Zeitverständnis in Hegels Naturphilosophie heraus und gelangt zum Schluß, daß auch bei der Bewegung des Begriffs in Hegels System der Logik von einem bestimmten Verständnis von Zeit sinnvollerweise nicht abstrahiert werden kann. Andernfalls wäre kaum verständlich, wie man ein melioratives Revidieren mittels und innerhalb des Systems der logischen Entwicklung in Anspruch nehmen kann. Gloy schließlich geht auf eine klassische Streitsache der Hegelschen Naturphilosophie ein: auf die Kontroverse um die Farbenlehre zwischen Newton einerseits, Hegel und Goethe andererseits. Als wesentliches Resultat stellt sich heraus, daß Hegels Bestreben, Newton als mangelhaften Experimentator hinzustellen, verfehlt ist, daß hingegen seine zum Teil etwas kaschiert vorgetragenen Einwürfe gegen einen bloß experi-

mentell-instrumentelle und begrifflich-einseitige Herangehensweise an die Natur bedenkenswert sind, zumal sie Schwachstellen der Newtonschen Theorie aufdecken.

Der Band endet mit einem Beitrag zu Heinrich Heines Stellung zur Naturphilosophie des deutschen Idealismus aus der Feder von *Manfred Zahn.* Nicht nur der Naturphilosoph und der Naturwissenschaftler, auch der politische Denker und Kritiker des Zeitgeistes konnte und kann dem Naturdenken von Kant bis Hegel viel abgewinnen. Ähnlich wie der deutsche Ideologiekritiker Marx sah Heine in der Naturphilosophie der deutschen Idealisten eine ambivalente Zeiterscheinung. Man durfte sie begrüßen, denn der pantheistische Geist Brunos und Spinozas hatte nun endlich auch in Deutschland Fuß gefaßt. Aber es war damit doch bloß die religiöse Revolution mitsamt ihren illusionären Auswüchsen vollbracht. Die philosophische, politisch-juristische und ökonomische sollte erst noch folgen.

Martin Bondeli (Bern)

Adrian W. Moore : **Points of View**, Oxford (Clarendon Press) 1997, 313 Seiten.

Unsinn («nonsense») als philosophischer Leitbegriff im Range einer Kategorie? Warum auch nicht? Besonders, wenn es so brillant vorgetragen wird wie vom Oxforder Philosophen A. W. Moore. In seinem neuesten Buch *Points of view* spielt Unsinn eine tragende Rolle. Unsinn ist dasjenige, was herauskommt, wenn man versucht, das Unaussprechbare («ineffable», «inexpressible», «non-representational») auszusprechen. Das ist keine Feststellung, sondern eine Anforderung an den Versuch, das, was jenseits jeder Form von Repräsentation[1] liegt, diskursiv zu erfassen. Dieses «zeigt sich», wie Moore in Anlehnung an Wittgenstein sagt, doch es läßt sich nicht aussprechen. Trotzdem haben wir genau davon ein, wenn auch unaussprechbares, Wissen. Das unaussprechbare Wissen ist dem aussprechbaren als praktisches Wissen beigesellt und verleiht ihm gewissermaßen erst Sinn. Als paradigmatisch für unaussprechbares praktisches Wissen sieht Moore unser Verstehen von Sprache an. Verstehen, wie die Sprache funktioniert, sie gebrauchen können, ohne daß dieses Verstehen oder der Gebrauch selbst wieder etwas Sprachliches wären.

Der Unsinn, also das Resultat des Versuchs, das Unaussprechbare auszusprechen, ist seinerseits wieder sinnvoll. Er ist sinnvoll insofern, als er eine tiefe Einsicht in die Endlichkeit des menschlichen Subjektes nicht nur zum Ausdruck bringt, sondern das sichtbare Zeichen des vom Subjekt vollzogenen Reflexionsprozesses über eben jene eigene Endlichkeit ist. Zu diesem Befund kommt Moore im zweiten Teil seines Buches. Dieser schließt sich den formalen Überlegungen des ersten Teils an, liefert aber sozusagen die anthropologisch begründete Motivation zur Grundfrage des Buches. Sie lautet: Sind absolute Repräsentationen möglich? Diese Frage ist letztlich eine Konsequenz aus der Einsicht in die menschliche End-

1 Moore bleibt in seiner Definition ziemlich vage: Eine Repräsentation («representation») ist eine inhaltliche Einheit im weitesten Sinne und hat – aufgrund dessen – einen Wahrheitswert; sie ist entweder wahr oder falsch.

lichkeit. Denn die Einsicht bzw. das Wissen um die eigene Endlichkeit hindert nicht das Streben nach Unendlichkeit. Dieses Streben wiederum führt die Frage nach der Möglichkeit absoluter, d. h. gesichtspunktloser Repräsentationen mit sich. Unendlichkeit impliziert perspektivelose, absolute Repräsentationen, impliziert den Gesichtspunkt Gottes (der per definitionem keinen Gesichtspunkt hat). Hinter der Frage nach absoluten Repräsentationen lauert die Hybris.

Der erste theoretische Teil des Buches beantwortet die Frage nach der Möglichkeit absoluter Repräsentationen mit «ja». Aufgrund von definitorisch eingeführten Verhältnissen der Repräsentationen untereinander, ihrem Verhältnis zur Realität und ihrer jeweiligen Begründbarkeit durch rechtfertigende Metarepräsentationen, kommt Moore in einer formalen Argumentation zu dem Schluß, daß es Repräsentationen geben können muß, die von keinem Gesichtspunkt aus sind. Diese Argumentation – er nennt sie «basic argument» – beruht auf einer (realistischen) Grundannahme, der «basic assumption»: Repräsentationen antworten auf «what is there anyway», auf das, was so oder so da ist, unabhängig von uns. Diese Grundannahme, so Moore, sei nicht beweisbar. Das heiße jedoch nicht, daß sie nicht erkennbar sei oder daß es nicht starke Gründe gebe, sie anzunehmen. Gesetzt die Grundannahme, so sei die Möglichkeit absoluter Repräsentationen zwar bewiesen, nicht jedoch, daß wir tatsächlich in der Lage seien, solche Repräsentationen zu produzieren, geschweige denn, daß solche Repräsentationen existierten.

Solche einschränkenden Bemerkungen machen unter anderem den Reiz von *Points of View* aus. Nie überschätzt Moore die Kraft theoretischer Argumente, immer sucht er die Verbindung zur Anwendung, zum Praktischen. Er mißtraut allzu einfachen Einteilungen (z. B. in subjektiv, objektiv, absolut oder perspektivisch), gibt sich nicht mit einer undifferenzierten Kritik zufrieden (z. B. von Perspektivismus oder Relativismus). Zu diesem Zweck hat er sich einen (anonymen) Gesprächspartner geschaffen, der ihn an diversen Stellen mit kritischen Fragen konfrontiert.

Anhand ausgewählter philosophischer Positionen untersucht Moore im zweiten Teil von *Points of View* die Brauchbarkeit seines «basic argument». Wird die Einheit und Unabhängigkeit der Realität und damit die «basic assumption» geleugnet (nihilistische und relativistische Positionen), so ist das «basic argument» machtlos, dann kann die Möglichkeit absoluter Repräsentationen nicht bewiesen werden. Interessant wird es hingegen bei idealistischen Positionen, insbesondere beim transzendentalen Idealismus. Dafür stehen Kant und der späte Wittgenstein. Der transzendentale Idealismus akzeptiert auf immanenter Ebene die Möglichkeit absoluter Repräsentationen, leugnet sie jedoch aus einer transzendenten Perspektive. Von diesem transzendenten Gesichtspunkt aus gesehen, haftet den menschlichen Repräsentationen immer etwas Perspektivisches an. Obwohl der transzendentale Idealismus laut Moore inkohärent und deshalb abzulehnen ist, trägt er gleichzeitig der unaussprechbaren Einsicht Rechnung, daß alle unsere Repräsentationen in bestimmter Hinsicht perspektivisch sind, daß absolute, perspektivelose Repräsentationen für menschliche Subjekte unerreichbar sind. Das macht die große Attraktivität dieser philosophischen Position aus. Der Versuch, diese Einsicht in Worte zu fassen, ist der erfolglose Versuch auszusprechen, was unaussprechbar

ist. Damit erfüllt der transzendentale Idealismus alle Kriterien für Unsinn und ist somit ein praktisches, wenn auch sinnvollerweise nicht aussprechbares Wissen, das sich uns zeigt.

Kathrin Hönig (Basel)

Thomas K. Kuhn : **Der junge Alois Emanuel Biedermann. Lebensweg und theologische Entwicklung bis zur «Freien Theologie» 1819–1844**, Tübingen (J. C. B. Mohr) 1997, 471 Seiten.

Alois Emanuel Biedermann (1819–1885), immerhin einer der maßgeblichsten theologischen Rezipienten von Hegels Philosophie, wurde lange Zeit nicht mehr die Aufmerksamkeit zuteil, die dem Einfluß seines Denkens auf die religiöse Entwicklung der Schweiz im 19. Jahrhundert gebührte. Ein hoffentlich nicht nur kurzzeitig aufflackerndes Interesse an «liberaler Theologie» hat mittlerweile jedoch auch seinen Widerschein auf Biedermann geworfen und namentlich seine systematische Hauptleistung, die *Christliche Dogmatik* (1869, 2. überarbeitete Auflage 1884/85) neu beleuchtet. Thomas K. Kuhns Dissertation teilt zwar dieses Interesse an «liberaler Theologie», wählt jedoch einen von der Forschung bisher nicht beschrittenen Zugang zu Biedermann, nämlich einen biographischen. Methodisch wendet sich Kuhn damit gegen die Einseitigkeiten, die eine rein geistesgeschichtliche Betrachtung mit sich bringt, um dafür als wesentliche Faktoren für Biedermanns Entwicklung familiäre, soziale oder politische Faktoren mit geltend zu machen. Dies bedeutet keine Reduktion von Biedermanns Denken auf einen wie auch immer gearteten Unterbau, sondern will vielmehr zu verstehen helfen, in welchem Kontext dieses Denken steht. Namentlich die exzessive Aufarbeitung unpublizierter Archivalien dient diesem Zweck. Bisweilen droht sich ob all der Aufklärung, die wir über die Zeitumstände in Winterthur, in Basel, in Berlin oder in Münchenstein erhalten – Biedermanns Aufenthaltsorte in dem von Kuhn behandelten Zeitraum –, der Blick auf Biedermanns genuine Leistungen zu trüben. Schade ist allemal, daß Kuhn nur die Vorgeschichte von Biedermanns Denken bis zur *Freien Theologie* (1844) – der radikalreformerischen, junghegelianischen Programmschrift des fünfundzwanzigjährigen Pfarrers – erzählt und seinen Lesern gerade in diesem Fall eine ausführlichere Darstellung vorenthält, während er bis dahin alle kleineren akademischen Arbeiten seines Protagonisten eingehend erläutert.

Dennoch zeigt sich gerade im Blick auf Biedermanns geistige Entwicklung, wie erhellend Kuhns kontextualisierende Betrachtung ist. Nach der Absolvierung des Gymnasiums bezog Biedermann die theologische Fakultät der Basler Universität, um in *Wilhelm Martin Leberecht De Wette* einen Lehrer zu finden, der ihn in das Geschäft der historisch-kritischen Bibelexegese einweihte. Philosophische Schulung hatte er schon in seiner Schulzeit von *Friedrich Fischer* (1801–1853) erhalten, der einen an «Aenesidemus» Gottlob Ernst Schulze angelehnten, gemäßigten Skeptizismus mit empiristischen Ansätzen und zugleich mit einer durchaus idealistischen Religionsphilosophie verbunden habe. Über De Wette und Fischer

(der auch Professor an der Universität war) fand eine Annäherung des Studenten an *David Friedrich Strauss* und sein epochemachendes *Leben Jesu* statt – eine Annäherung, die Biedermann mittelbar zu Hegel führte. Vorerst aber sollte sich der junge Theologe noch Schleiermachers *Glaubenslehre* kritisch aneignen, welche wiederum in der von Kuhn nicht mehr behandelten, späteren Denkbewegung Biedermanns eine Rolle spielen wird. 1839 setzte Biedermann sein Studium in Berlin fort, um dort zwar auch Rechtshegelianer wie *Philipp Konrad Marheineke* zu hören, sich vor allem aber *Wilhelm Vatke* anzuschließen, dessen *Biblische Theologie,* zeitgleich mit Straussens *Leben Jesu* erschienen, Hegels spekulative Methode für die Auslegung des Alten Testamentes fruchtbar machte. Unter diesem Einfluß begann Biedermann endlich Hegels Werke selbst zu studieren. Die linkshegelianische Lesart, die Biedermann der christlichen Dogmatik angedeihen ließ, ging, wie seine erste Publikation, ein Aufsatz *Über die Persönlichkeit Gottes* von 1841/42 beweist, mit der Auflösung supranaturaler Verbindlichkeiten schon außerordentlich weit (so weit, eine «Persönlichkeit Gottes» in einem irgendwie herkömmlichen Sinn schlechterdings zu leugnen). Es kann daher nicht erstaunen, daß Biedermann nicht nur Schwierigkeiten hatte, die Vertreter der Basler Geistlichkeit von seiner christlichen Gesinnung zu überzeugen, als er sich nach der Rückkehr um seine Ordination bemühte, sondern ihm auch der Gang ins Pfarramt erschwert wurde. 1850 sollte Biedermann schließlich das ersehnte akademische Lehramt, eine zunächst nur außerordentliche Professur an der Zürcher Universität erhalten. Seine Impulse zur Gestaltung eines dezidierten theologischen Freisinns sollten in der Schweiz ihre nachhaltige Wirkung nicht verfehlen, während ihm in Deutschland keine größere Resonanz beschieden war.

Diese relative Erfolglosigkeit von Biedermanns Werk in Deutschland hat nicht nur mit den grundsätzlich anderen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu tun, wie Kuhn im Anschluß an Rudolf Dellsperger mutmaßt. Mit dem Zusammenbruch des Hegelianismus kam eine Theologie, die sich trotz ihrer linkshegelianischen Orientierung noch ganz in den dialektischen Bahnen des Meisters bewegte, bald außer Mode. Was sich seither unter dem Namen «liberale Theologie» verkauft, kommt – nicht unbedingt zu seinem Besten – mit einem wesentlich bescheideneren theoretischen Anspruch, aber meist auch mit geringerer Reflektiertheit aus.

Man hätte sich in Kuhns Arbeit trotz ihrer entschieden anderen Ausrichtung zeitweilig eine stärkere Gewichtung der eigentlich geistesgeschichtlichen Aspekte gewünscht – so etwa bleibt die Darstellung philosophischer Konzepte mitunter bei bloßer Paraphrase, während doch erst eine übersetzende Interpretation den Leserinnen und Lesern den Zugang zu den schwierigen Terminologien hegelianischer Provenienz wirklich zu erschließen vermag. Dessen ungeachtet stellt Kuhns Buch über die Nachzeichnung des Biedermannschen Lebensweges hinaus einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus dar. Es gelingt Kuhn auf exemplarische Weise, Theorieentwicklungen mit Mentalitäts- und Sozialgeschichte zu fundieren.

Andreas Urs Sommer (Princeton)

Kurt Wuchterl : **Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts**, Bern / Stuttgart / Wien (Paul Haupt) 1997 (UTB 1982), 371 Seiten.

In der Philosophie des 20. Jahrhunderts ging und geht es zweifellos nicht weniger kontrovers zu als bei ihren Ahninnen früherer Zeiten. Einen akribischen Chronisten könnte dies veranlassen, minutiös jede Debatte, Unter-Debatte und Unter-Unter-Debatte aneinanderzureihen, die innerhalb eines gesetzten historischen Rahmens und innerhalb der «Philosophie» genannten «Diskurse» stattgefunden haben, um so ein Kompendium aller in einer Epoche denkmöglichen, theoretischen Weltzugänge zu erstellen. Trotz unbestreitbarer Akribie legt Kurt Wuchterl mit seinem neuen Buch indes kein möglichst lückenloses Lexikon sämtlicher Strömungen in der Philosophie unseres Jahrhunderts vor, sondern konzentriert sich auf sechs Kontroversen, die seines Erachtens das Denken der Gegenwart in der einen oder andern Weise bestimmen. Er verfolgt dabei ein systematisches Interesse. An erster Stelle seiner Ausführungen steht der Werturteils- und der Positivismusstreit, an zweiter die Grundlagendiskussion in den modernen Naturwissenschaften, an dritter die Auseinandersetzung um Martin Heideggers Philosophie und sein politisches Engagement, an vierter der Zwei-Kulturen-Streit und das wissenschaftstheoretische Paradigmenkonzept Thomas S. Kuhns, an fünfter die durch Peter Singer ausgelöste Euthanasie-Debatte sowie schließlich an sechster der Disput um Moderne und Postmoderne. Auf Anhieb mag diese Aufzählung der Stationen philosophischer Reflexion etwas beliebig anmuten – namentlich der Zank um Singers utilitaristische Ethik mit ihren bedenklichen Folgen scheint, was das durchschnittliche Argumentationsniveau anlangt, nicht unbedingt zu den Sternstunden moderner Philosophie zu gehören. Aber Wuchterl versteht es, nicht nur Tiefen (und Untiefen) der einzelnen Diskussionskomplexe auszuloten, sondern mit Hilfe seiner eigenen, von Kuhn inspirierten Paradigmentheorie die verschiedenen Kontroversen miteinander in Beziehung zu setzen. So läßt sich nach Wuchterls Einschätzung beispielsweise die Singer-Debatte nur nachvollziehen, wenn man die «inkommensurablen» paradigmatischen Hintergründe der jeweils Debattierenden in Rechnung stellt und so die fragliche Auseinandersetzung als das Praktisch-Werden axiologischer Vorentscheidungen begreift. Wuchterl will mit andern Worten keine erschöpfende Problemgeschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert schreiben, sondern einige exemplarische, in ihrem aporetischen Ausgang noch heute aktuelle Kontroversen («Streit*gespräche*» sind es eher selten) beleuchten, um so herauszuarbeiten, auf welch divergenten Grundlagen gegenwärtig philosophiert wird. Diese Kontroversen haben – so ausgiebig Wuchterl ihnen bis in ihre feinen Verästelungen hinein nachspürt – demnach ‹idealtypischen› Charakter. Abgesehen vom erhellenden Blick aufs Einzelne klärt sich auch das Ganze nicht unwesentlich auf: Man sieht – mit dem von Wuchterl häufiger einmal benutzten Bild aus Webers *Wissenschaft als Beruf* – klarer, welche «Götter» miteinander in einen «ewigen Kampf» liegen.

Zunächst rekonstruiert Wuchterl den Werturteilsstreit aus seinen Entstehungsumständen, den verschiedenen Identitätsstiftungsversuchen der deutschsprachigen Soziologie um die Jahrhundertwende. Webers Postulat einer prinzipiellen Unterscheidung zwischen Tatsachenbehauptungen und Werturteilen impliziert selber

(und bewußt) das Werturteil, es sei unredlich, beide Bereiche nach Art der «Kathedersozialisten» ungetrennt zu lassen. Eine empirische Wissenschaft vermöge niemandem zu sagen, was er tun solle. Demgegenüber stellt Eduard Spranger die *Möglichkeit* einer Trennung von Werturteilen und Tatsachen überhaupt in Abrede, weswegen er den Geisteswissenschaften dezidiert die Aufgabe zuweist, Werturteile zu fällen. Wuchterl möchte im Anschluß an diese Positionsbestimmungen nachweisen, daß es Spranger ebensowenig wie seinen Nachfolgern wirklich gelungen sei, Webers Werturteilsthese in der Sache zu widerlegen. Er zeigt auf, von wie vielen Mißverständnissen die Debatte bis hin zu ihren späten Ausläufern im Positivismusstreit geprägt war. Letztlich stehe die Objektivität oder aber die Normativität der Wissenschaften zur Disposition. «Die von Weber durchgeführte Entmachtung der praktischen Vernunft als wissenschaftliches Instrument wirft die wichtige Frage auf, woher nach der Entzauberung die Orientierung gebenden Zwecksetzungen kommen» (S. 52). Haben sich in der Folge bei Karl R. Popper auf der einen, bei Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas auf der andern Seite die Probleme noch akzentuiert – gelöst sind sie nach Wuchterls Diagnose bis heute nicht. Daß wir als Menschen immer in Wertbeziehungen stehen, leugnet Wuchterl ebensowenig, wie Weber es tut.

Der höchst instruktive zweite Hauptschnitt widmet sich den Entwicklungen in der modernen Physik, ausgehend von der Kontroverse um die Quantentheorie an der 5. Solvay-Konferenz in Brüssel 1927. Es wird hierbei deutlich, daß das landläufige Bild von einer deterministischen und technizistischen Naturwissenschaft ein Feindbild ohne viel Anhalt an der modernen wissenschaftlichen Theoriearbeit darstellt. Wenn sich Niels Bohr und Albert Einstein («Gott würfelt nicht») nicht einigen können, ob die klassischen Vorstellungen von Kausalität und Determination unter den neuen mikrophysikalischen Voraussetzungen noch eine Erklärungsrelevanz haben, zeichnet sich hier ein Grundlagenkonflikt ab, den ein Rekurs auf vermeintlich eindeutige «Fakten» mitnichten aus der Welt schafft. Es gibt, wie namentlich auch Wuchterls Ausführungen über die Chaostheorien zeigen, solche eindeutig theoriebestimmenden «Fakten» in der Physik der Gegenwart nicht mehr. Das schreibt Wuchterl auch all jenen Philosophen ins Stammbuch, die aus derlei «Fakten» ihre Theorien abzuleiten vorgeben. Freilich verhindert dies nicht, daß gerade im universitären Wissenschaftsbetrieb mit Leitbegriffen wie «Evolution», «Materialismus» und «Reduktionismus» unreflektiert operiert, und alle «Gegenstimmen [...] ignoriert oder lächerlich gemacht» würden (S. 131).

Auf heikles ideenpolitisches Terrain wagt sich Wuchterl mit seinem dritten Hauptabschnitt, wo ausgehend von der Davoser Disputation von 1929 zwischen Martin Heidegger und Ernst Cassirer die fatale Anfälligkeit des neuen Denkens, wie Heidegger es zu repräsentieren beanspruchte, für den Nationalsozialismus thematisiert wird. Im Spätwerk Heideggers sieht Wuchterl (mit Ernst Tugendhat und Jürgen Habermas) sehr wohl eine Auslieferung an den nazistischen Irrationalismus gespiegelt, die symptomatisch für gewisse Strömungen modernen (und zugleich erklärtermaßen antimodernen) Denkens sei.

Der Streit um die «zwei Kulturen», die naturwissenschaftliche und die literarische, der trotz Vorläufern im 19. Jahrhundert erst in den fünfziger Jahren wirk-

lich entbrannte, wurde gemäß Wuchterls Nachzeichnung zunächst auf argumentativ dürftigem Fundament ausgetragen. Mit Kuhns Paradigmentheorie betreten wir danach einen festeren wissenschaftstheoretischen Boden. Wuchterl überträgt den Paradigmenbegriff auf die von ihm erörterten Kontroversen in der Philosophie, um zu zeigen, wie die «Extrapolation bestimmter, auf der Basisebene vorgegebener Kategorien zu metatheoretischen *Leitbegriffen* einer Universalsicht» führe (S. 236). Dabei unterscheidet er als «inkommensurabel» das «naturalistische», das «säkulare» und das «transzendente Paradigma». Beim «säkularen» Paradigma, in dem «Kategorien wie Gesellschaft, Geschichtlichkeit, Geist, Kultur, Freiheit, Autonomie und Humanität» herrschten (S. 235), ergeben sich im Laufe von Wuchterls Erörterungen gewisse terminologische Verwirrungen, da beispielsweise auch «naturalistisch» orientierte Ethiker Säkularität für sich in Anspruch nehmen (vgl. z. B. S. 302, 304). Der Ausdruck «säkular» ist zur Bezeichnung des humanistischen Paradigmas nicht ganz glücklich gewählt.

Vorgeführt wird die Tauglichkeit von Wuchterls Paradigmenkonzeption am häufig unsachlichen Zank um Peter Singers handlungsutilitaristische Ethik mit ihren nicht unerheblichen Konsequenzen für den Umgang mit Angehörigen der biologischen Spezies Mensch, die nicht dem durch Rationalität, Selbstbewußtsein und Autonomie gekennzeichneten *Person*begriff Singers genügen: Behinderten, Säuglingen etc. Wuchterl rekapituliert erfreulich nüchtern die einzelnen Standpunkte mit ihren Inkonsistenzen und Aporien, wobei er sich aber mitnichten zu Singers Parteigänger macht, sondern den «säkular» und «transzendent» ausgerichteten Positionen zu ihrem Recht verhelfen will.

In einem abschließenden, polemisch gehaltenen Abschnitt geht es schließlich um das Ende der Moderne und den Anbruch der Postmoderne. Wuchterl insistiert darauf, «daß die postmoderne Pluralitätsthese sich selbst und der Möglichkeit von Philosophie widerspricht» (S. 322). «Vernunft weicht dem Terror der Neigungen.» (S. 333) Pluralität gebe es zwar unbestritten; Pluralismus sei aber als kohärente philosophische Option nicht haltbar, da er als Wirklichkeitsperspektive einen Selbstwiderspruch verkörpere, «denn Perspektiven setzen ein Ansichsein voraus, das die Perspektiven ermöglicht» (S. 335). Freilich ließe sich – was Wuchterl nicht erörtert – Perspektivismus oder Pluralismus als sozusagen metametatheoretische Position denken – als skeptische Überbietung des eigenen, interessegebundenen metatheoretischen Standpunktes (mag der nun «säkular», «naturalistisch» oder «transzendent» sein). Aber hier gerieten wir in die Begründungsnöte eines extremen Skeptizismus; Begründungsnöte, die die Postmoderne schwerlich ausräumen will oder kann.

Insgesamt gewährt Wuchterls Werk wesentliche Einsichten in die Art und die Inhalte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert, auch wenn man vielleicht daran zweifeln mag, ob ausgerechnet und ausschließlich die drei von Wuchterl herausgestellten Paradigmata dieses Geschehen bestimmt haben. (Übrigens hätte das Buch ein etwas sorgfältigeres Lektorat verdient – beispielsweise dürften die bibliographischen Angaben in den Fußnoten konsequent vereinheitlicht sein; der etwa ein dutzendmal bemühte Soziologe Wolf Lepenies erscheint konsequent als «Lepenius».) Ungewiß bleibt ferner, ob der «Kampf» der «vielen Götter» tat-

sächlich ein «ewiger» zu bleiben verdammt ist; ob also die miteinander konkurrierenden Paradigmata tatsächlich «inkommensurabel» sind. Dies ist selber schon eine starke metatheoretische Behauptung, die keineswegs alle historische Plausibilität auf ihrer Seite hat.

Andreas Urs Sommer (Princeton)