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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 59 (2000)

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: 13.07.2025

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

Studia philosophica 59/2000

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Inhaltsverzeichnis

Anton Hügli: Philosophie und Pädagogik, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1999 (J. Berthold). — Herta Nagl-Docekal: Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven, Frankfurt a.M. (Fischer TB) 2000 (K. Hönig). — Donata Schoeller Reisch: Enthöhter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme, Freiburg i.Br./München (Karl Alber) 1999 (H. Folkers). — Karen Gloy (Hg.): Rationalitätstypen, Freiburg i.Br./München (Karl Alber) 1999 (K.V. Taver).

Anton Hügli : **Philosophie und Pädagogik,** Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1999 (Wissenschaft im 20. Jh., Transdisziplinäre Reflexionen), 221 Seiten.

Die Pädagogik läßt sich als Ethik nur zurückgewinnen, indem sie sich aus dem ihr eigenen Dilemma von Selbst- und Fremdbestimmung herausarbeitet und indem der Ende des 18. Jahrhunderts erfolgte innerphilosophische Paradigmawechsel zur Sollensethik rückgängig gemacht wird. Das ist – auf einen Satz gebracht – die Grundthese von Anton Hüglis ausgezeichnetem Buch.

Vielfältig und intensiv sind die Bezüge zwischen der Philosophie und der Sache der Pädagogik schon seit der Antike, aber erst im 18. Jahrhundert etabliert sich die Pädagogik als eigene Disziplin und erst seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts distanziert sie sich explizit von der Philosophie. Hüglis Buch zeichnet die wichtigsten Stationen dieser Beziehung nach und fokussiert sein Interesse dabei auf das dem pädagogischen Diskurs immer schon innewohnende *Dilemma* zwischen Selbst- und Fremdbestimmung, das spätestens seit Kants Anthropologie ausgesprochen ist: Wie kann, selbst wenn es in der Erziehung um bloße Sozialtechnologie ginge, diese bei einem Wesen, das sich prinzipiell selber bestimmen kann, gelingen? Oder aber: Wie kann sich, wenn es demgegenüber um Selbstbildung geht, diese aufgrund von Fremdeinwirkung initiiert werden? Zwei Lösungsstrategien, wie die Pädagogik auf dieses Dilemma reagiert hat, arbeitet Hügli als Idealtypen heraus: Als Kontrollpädagogik betonte und betont sie die Seite der Fremdbestimmung und legitimiert dies mit dem Konzept «Kind», das es erlaubt, den Anteil an Selbstbestimmung zumindest für eine gewisse Zeit zu reduzieren. Als Autonomiepädagogik versucht sie, die Selbstbestimmung ernst zu nehmen. Daß in der Geschichte der Pädagogik vor allem auf Kontrolle gesetzt wurde, dies aber aus grundsätzlichen Gründen – selbst unter idealen Bedingungen – am Wesen des Menschen scheitern muß, macht Hügli mit Nachdruck klar. Ebenso zeigt er aber auch, daß die bloße Abwendung von der Kontrolle noch nicht eine Autonomiepädagogik darstellt: So laufen zahlreiche Formen des *laisser faire* immer wieder auf eine versteckte indirekte Kontrolle hinaus, und die resignative Wendung in die antipädagogische «Abschaffung der Erzie-

hung» greift zu kurz, weil sie den habitualisierten kontrollpädagogischen Maßnahmen Raum schafft.

So bleibt die Autonomiepädagogik vorerst vor allem ein «Suchbild» (S. 71) – im Doppelsinn des Wortes. Ihren Spuren geht Hügli nach und zeichnet Ansatzformen auf: so zum Beispiel in der Alltagstheorie von Erziehung und Bildung als Kunst oder in der weiten Tradition der geisteswissenschaftlichen Pädagogik. Darüber hinaus arbeitet er unverzichtbare Prämissen einer Autonomiepädagogik heraus, die das Dilemma, wie durch pädagogische Fremdbestimmung Selbstbestimmung erreicht werden kann, in Theorie und Praxis wenn nicht zu lösen, so doch abzuschwächen vermöchte: von den Fichteanern die Einsicht, daß Erziehung Aufforderung zur Selbsttätigkeit sein soll, von der Kulturphilosophie, aber auch von Popper die Erkenntnis, daß die Selbsttätigkeit erst in bezug auf eine «unabhängige öffentliche Welt der objektiven kulturellen Inhalte» möglich wird und von den Neukantianern und der analytischen *philosophy of education* das Insistieren, daß es bei der Begegnung mit diesen kulturellen Inhalten um das Geltendmachen von Geltungsansprüchen geht.

Hüglis Hauptinteresse zielt dann darauf, daß es für Bildung letztlich zentral ist, ein Verhältnis zu uns selbst und zur Welt zu gewinnen. Ausgangspunkt ist dabei eine ins Grundsätzliche führende Wendung Schleiermachers, derzufolge die Frage leitend sein muß, was die ältere eigentlich mit der jüngeren Generation wolle. Hügli schlägt damit einen Bogen zu dem, was in der Antike wesentlicher Teil der philosophischen Ethik war. Wenn er deren Denktradition der Frage nach dem guten Leben gegen die bekanntermaßen vorherrschenden Varianten der Ethik als Sollensethik zu rehabilitieren versucht, reiht er sich ein in die Anstrengungen MacIntyres, Biens, Seels oder Krämers, um nur einige zu nennen. Bemerkenswert an Hüglis Einspruch gegen die Reduktion der Ethik auf eine Sollensethik sind m.E. zwei Aspekte. Erstens gibt er – leider nur in Form einer «Kurzgeschichte» – ein Modell, das die Gründe für diese Reduktion aus der spezifischen Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft und der Funktion des moralischen Diskurses innerhalb dieser Gesellschaft zu erklären versucht: Moralphilosophie muß – mit dem in der Neuzeit manifest werdenden Fehlen einer einheitsstiftenden Ordnung – vor allem die Funktion erfüllen, Konflikte zu lösen, resp. zu verhindern. Durch diese Funktionsanforderung an Ethik schreiben sich gewisse Eigenschaften (wie etwa die Universalisierbarkeit) in ethische Prinzipien ein, die es erschweren, die Frage nach dem guten Leben innerhalb einer Ethik weiterzuverfolgen. Hinzu kommt, für die Wiederbelebung ebenso erschwerend, daß die Tradition der Selbstsorge durch die christliche Form der Delegation an den Seelsorger verschüttet wurde. – Zweitens zeigt Hügli, wie gerade die Reduktion der Ethik auf eine Konfliktmoral aus einer doppelten internen Dynamik wieder auf die alte Thematik des guten Lebens zurückführen muß: Weil die Ethik als Konfliktmoral die erwähnte Funktion hat, kann sie sich nicht um die Frage der Motivation, moralisch zu handeln, herumdrücken. Da für Hügli die traditionellen Antworten auf diese Frage nicht zu befriedigen vermögen – eine Motivation sich also weder gewissermaßen «von selbst» ergibt (z.B. Kant, Habermas), noch aus Selbstinteresse erfolgen muß (z.B. Platon), noch eine bloß prudentielle Frage ist (z.B. Tugendhat) –, führt sie direkt zurück in die alte Thematik des guten Lebens: Nur im Kontext der Frage, was zu einem gelingenden Leben gehöre, läßt sich be-

antworten, welchen Ort eine Orientierung am moralisch Richtigen haben kann. Weil die Sollensethik – das ist das zweite Moment der inneren Bewegung – nicht gleichgültig sein kann gegenüber den verschiedenen Arten von Präferenzen, also Kriterien bereitstellen muß, wie zum Beispiel ein allzu offensiver oder allzu teurer Geschmack, um die Begriffe Rawls' zu verwenden, in die Schranken gewiesen werden kann, kommt sie nicht umhin, sich den auf Inhalte zielenden Fragen einer Ethik des guten Lebens zu stellen und diese in ihr Programm zu integrieren. Erst wenn die Ethik diese Wendung vollzogen hat, wird sie das an die unterschiedlichsten Gestalten des Zeitgeistes verlorene Terrain der Pädagogik zurückgewinnen.

Der Umstand, daß sich das Buch auch der institutionellen Besonderheit der Universität Basel verdankt, die Hügli als Philosophen für die Ausbildung von Lehrerinnen und Lehrern verantwortlich macht, hinterläßt seine Spuren auf positive Art und Weise: Die Ausführungen haben stets einen engen Bezug zur Praxis und zur empirischen Bildungsforschung. Würde die Lehrer(fort)bildung konsequent auf Hüglis Ansatz aufbauen, dürfte eine gute Chance bestehen, daß mehr als die im Moment 6–7 % der Lehrerschaft (Untersuchung von Terhart 1994) der Meinung wären, daß ihnen Fortbildung für ihr tägliches Geschäft etwas bringt.

Jürg Berthold (Zürich)

Herta Nagl-Docekal : **Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven,** Frankfurt a. M. (Fischer Taschenbuch Verlag) 2000, 284 Seiten.

Zehn Jahre nach Erscheinen des Sammelbandes *Feministische Philosophie*[1] gibt es von der damaligen Herausgeberin, der Wiener Philosophieprofessorin Herta Nagl-Docekal, ein neues Buch mit demselben Titel. Lediglich der Untertitel verweist auf den Unterschied: im neuen Band soll es um Ergebnisse, Probleme und Perspektiven der feministischen Philosophie gehen. Ist es schon so weit, daß man Bilanz ziehen könnte in einer Disziplin, die es gerade einmal auf eine knapp 30jährige Geschichte bringt und die noch vor zehn Jahren mit beträchtlichen Legitimationsschwierigkeiten[2] zu kämpfen hatte? Zeit jedenfalls für eine Zwischenbilanz, meint Nagl-Docekal, und definiert damit zugleich Anspruch und Ziel der Untersuchung. Es geht ihr erklärtermaßen nicht um einen Überblick, sondern «um den Versuch einer Zwischenbilanz in systematischer Hinsicht» (S. 15), eine Zwischenbilanz, die herausarbeitet, «welche Elemente feministischer Philosophie inzwischen so gut ausgewiesen sind, daß sich heute ernsthaft Philosophierende nicht mehr darüber hinwegsetzen können» (S. 16).

Um diese Elemente herauszuarbeiten, nimmt Nagl-Docekal zunächst den Weg der Kritik: In der Auseinandersetzung mit «paradigmatischen, einflußreichen Argumentationsfiguren» (S. 16) auf verschiedenen Feldern der feministischen Philo-

1 H. NAGL-DOCEKAL (Hg.), *Feministische Philosophie,* Wien 1990.

2 Vgl. z.B. A. DEUBER-MANKOWSKY, «Ist ‹Feministische Philosophie› ein brauchbarer Begriff? », in: *Die Philosophin* 1 (1990), S. 33–50, oder H. NAGL-DOCEKAL, «Was ist feministische Philosophie?», in: dies. (Hg.), *Feministische Philosophie,* S. 7–39.

sophie (Anthropologie, Ästhetik, Rationalitätskritik und Wissenschaftstheorie, Politische Philosophie und Moralphilosophie) prüft sie, was davon ihres Erachtens haltbar ist und legitimerweise übernommen werden sollte. Ein Befund der Autorin, der sich dabei durch die ganze Untersuchung hindurchzieht, lautet: die feministische Philosophie hat zu oft – bildlich gesprochen – das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Wo es beispielsweise um eine berechtigte Kritik am (traditionell männlich konnotierten) Vernunftbegriff ging, wurde zu oft der Begriff der Vernunft insgesamt zurückgewiesen und damit, so Nagl-Docekal, die Chance vergeben, das kritische Potential rationaler Argumentation für die eigenen Zwecke zu nutzen (Kap. 3). Oder: die kritische Reflexion auf die Struktur binärer (resp. dualistischer oder disjunktiver) Denkfiguren führte über die unreflektierte Verschmelzung logisch-begrifflicher Aspekte der Figur mit kontingenten moralisch-rechtlichen Interpretationen zur Ablehnung jeder Art von binärem Denken. Dies aber führe zu einem gefährlichen und kaum zu rechtfertigendem Denkverbot (S. 38 ff.).

Nagl-Docekal versucht aus der philosophischen Tradition zu retten, was zu retten ist. Das ist nicht wenig, wenn man ihren, der Aufklärung verpflichteten Standpunkt teilt. Zum einen argumentiert sie z. B. – ausgehend von Kants kategorischem Imperativ – für einen moralphilosophisch universalistischen Standpunkt. So kann sie im Rahmen kontraktualistischer demokratietheoretischer Überlegungen starke Forderungen nach einer aktiven Frauenförderung begründen: «Auf der Basis der Vertragstheorie ergibt sich indessen [...], daß derartige Förderpläne in keiner Weise vom Prinzip der Gleichbehandlung abgehen – etwa in Form eines Aufbaus neuer Privilegien oder in Form der Etablierung einer Sonderstellung –, sondern daß sie, im Gegenteil, eine konsequente Anwendung des Gleichheitsgrundsatzes darstellen.» (S. 220) Darüber, so könnte ein Ergebnis der Studie lauten, sollte sich also kein ernsthaft Philosophierender mehr hinwegsetzen können.

Zum anderen hält Nagl-Docekal nachdrücklich an der Natur/Kultur-Unterscheidung fest, die sie für unverzichtbar hält, um die behauptete «Natürlichkeit» asymmetrischer Geschlechterverhältnisse wirksam kritisieren zu können oder auch, um leibliche Gegebenheiten (wie z. B. die Tatsache, daß es zwei Geschlechter gibt) von gesellschaftlichen Normen (über das unterschiedliche Verhalten bzw. Vermögen der Geschlechter) unterscheiden zu können. Damit wird eo ipso auch die *sex/gender*-Unterscheidung aufrechterhalten (S. 27 f., 36, 47, 59, 64, 67).

Seit der Einführung des *sex/gender*-Begriffspaars ist jedoch genau diese Unterscheidung bzw. das Verhältnis der beiden Begriffe zueinander Gegenstand feministisch-philosophischer Auseinandersetzung. Und es ist noch kein Ende dieser Debatte abzusehen. Das weiß auch Nagl-Docekal, und sie hat dieser Debatte ein eigenes Unterkapitel gewidmet.

Trotzdem leidet Nagl-Docekals Argumentation in diesem Punkt an einer signifikanten Unschärfe, die sowohl ihre eigene Position als auch die Auseinandersetzung mit einigen der radikalen feministischen Ansätze in Mitleidenschaft zieht. Die anhaltende Diskussion um die *sex/gender*-Unterscheidung hat ja ihren Grund darin, daß im Laufe der feministischen Theoriebildung beide Begriffe des Begriffspaars und auch ihr mögliches Verhältnis zueinander problematisch geworden sind und daß es eben eine, wenn nicht *die* zentrale Frage feministischer Philosophie ist, *wie* Geschlecht in die Theorie eingebracht, thematisiert, analysiert und dort verwendet

wird. Wenn nun Nagl-Docekal radikale Ansätze nach beiden Seiten (d.h. die konstruktivistische Reduktion von *sex* auf *gender* bzw. die biologistische von *gender* auf *sex*) als «argumentativ nicht abgedeckt» (S. 16) bezeichnet und statt dessen auf der Unterscheidung beharrt (S. 67), ohne selbst jedoch auf das Verhältnis von *sex* zu *gender*, von gegebener Leiblichkeit zu freiem, darauf bezogenem Handeln, von Natur zu sozialen Normen genauer einzugehen, und wenn sie gleichzeitig Ergebnisse feministischer Essentialismuskritik einbezieht, es also vermeidet, das Geschlechtswesen Frau irgendwie inhaltlich zu bestimmen, so leidet darunter auch ihre rechtsphilosophische Argumentation. Die diskriminierte Gruppe, das Subjekt der politischen Emanzipationsbestrebung, wird von Nagl-Docekal über das «geteilte Problem, nämlich im Faktum der Diskriminierung» (S. 197) definiert. Dies sei keine Wesensbestimmung, sondern eine rein äußerliche Übereinstimmung, die es gerade zu überwinden gelte. Die Frage ist bloß, *wer* teilt dieses Problem? Ganz so individuell kontingent und damit überwindbar, wie es scheint, ist dieses Merkmal eines geteilten Problems nämlich nicht. Auch wenn das «Geteilte-Problem-Merkmal» der *gender*-Seite zugerechnet werden muß, so ist davon doch nicht zufälligerweise nur *ein* biologisches Geschlecht *(sex)* betroffen. Und genau aus diesem Grund wäre es aus feministischer Perspektive wichtig, sich auch jenseits radikaler, etwa dekonstruktivistischer bzw. biologistischer Ansätze über das Wie des Ineinandergreifens der beiden Begriffe Rechenschaft abzugeben. Das bleibt freilich auch nach Herta Nagl-Docekals kritischer Zwischenbilanz ein Desiderat.

Kathrin Hönig (Basel)

Donata Schoeller Reisch : **Enthöhter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme,** Freiburg i.Br./ München (Karl Alber) 1999 (Alber Reihe Philosophie), 342 Seiten.

Das heroische Projekt der Moderne, das Projekt des starken Selbstbewußtseins eines Menschen, der den Ausgang aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit genommen hat und der seine Geschichte selber mit Willen und Bewußtsein macht, verabschiedet sich. Es regiert noch, aber es hat seinen Glanz und seine die Gemüter bestimmende Kraft verloren. Immer war es von Reflexionen über seine eigene Unmöglichkeit begleitet und das Scheitern des autonomen Menschen gehörte mit zu den Ehrenmalen seiner Unabdingbarkeit. Spät erst wurde bewußt, daß nicht nur die Mündigkeit des Menschen, seine Freude an der endlosen Selbststeigerung, daß vielmehr auch die mörderischen Schrecken des 20. Jahrhunderts, die Schrecken der Herrenrasse und der Diktatur des Proletariats, unablösbar zum Heroismus der Moderne gehören. Diese Einsicht treibt den Preis für das Projekt der Moderne, der in seinen unschuldigen Ursprüngen inkalkulabel war, auf unermeßliche Summen. Sie macht Gedanken über den Abschied von der Moderne zwingend.

Da ist ein Buch willkommen, das von einem sehr lebendigen Leben jenseits der Moderne handelt. Denn unintegrierbar erscheint der am «Ideal des starken Selbstbewußtseins und der ungetrübten Selbstverwirklichung» (S. 27) hängenden zeitgenössischen Ethik die Demut, deren Erkundung die hier anzuzeigende Studie dient. Daß diese Erkundung sich der Denkenergie zweier Denker aussetzt, die zu den

erratischen Gestalten der Denkgeschichte gehören, macht sie noch erstaunlicher. Und so ist man auch nicht verwundert, daß die Autorin selbst eine gewisse Verblüffung darüber zu erkennen gibt, daß sie den Mut zu einer Arbeit über die Demut in der Auseinandersetzung mit Meister Eckhart und Jakob Böhme fand – und nicht nur fand, sondern auch nicht sinken ließ.

Der erste, Meister Eckhart gewidmete Hauptteil des Buches ist als eine allmähliche Aufklärung eines einzigen, höchst instruktiven, wenn vielleicht zunächst auch «undurchschaubar» (S. 49) erscheinenden Eckhartzitates angelegt. Der Vorteil dieser Vorgehensweise liegt darin, daß dreierlei sofort klar ist: Die Demut ist kein ethisches Konzept, sondern ein anthropologisches oder theologisches, vom Menschen kann zweitens nur gesprochen werden, sofern von Gott, und von Gott nur insofern vom Menschen die Rede ist und schließlich müssen alle Vorstellungen eines konventionellen Christentums, das von der Erhabenheit Gottes und der Niedrigkeit des Menschen her zu seinen Urteilen kommt, ad acta gelegt werden, will man Meister Eckhart und insbesondere seine Lehre von der Demut verstehen. Denn der «demuetig mentsch vnd got sind ain und nit zwai» (S. 50).

Während sich der nicht demütige Mensch in seinem Eigensein verschließt, geht die vollkommene Demut auf die Vernichtung seiner selbst aus. Ein Mensch, der derart von sich ausgegangen wäre, «der würde sich selbst im eigentlicheren Sinne wiedergegeben. Und alles, was er in der Mannigfaltigkeit gelassen hat, das wird ihm allzumal wieder zuteil in der Einfältigkeit, denn er findet sich selbst und alle Dinge im gegenwärtigen Nun der Einheit» (S. 62). Alles, was der an sich festhaltende Mensch, der Mensch der Autonomie, vergeblich zu erlangen versucht, das wird dem sich loslassenden, dem demütigen und damit empfänglichen Menschen zuteil. Die Demut gehört zur Anthropologie, weil sie die Stellung des Menschen als Geschöpf richtig bestimmt. Zugleich eröffnet sie den Zugang zum tiefsten Wesenszug Gottes als des Schöpfers, welcher ebenfalls die Demut, «eine Wurzel in dem Grund der Gottheit» (S. 50), ist. Schöpfung ist gar nichts anderes als ein Akt der Demut Gottes. In diesem Loslassen Gottes von sich selbst kommt seine Natur zum Vorschein, «daß er sich selbst, sich ganz gibt» (S. 83). So tief ist die Demut Gottes, daß er sich von seinem Geschöpf abhängig macht, daß ist der Kernpunkt der Lehre von der Demut, auf den die Studie über Eckhart hinzielt, denn «des Menschen Empfangen läßt Gott Gott sein, wie Gottes Geben den Menschen Mensch sein läßt» (S. 84). Es ist damit die Demut zugleich als die Wurzel der Liebe erkannt, die, weil unerzwingbares Geschenk, das Höchste dem Menschen Erreichbare ist, eine Demut, die der Liebenden eigen ist, weil sie sich an den Geliebten hingibt, der Geliebten, weil sie die Liebe des Liebenden sich geschehen läßt. Und allein in dieser höchsten Freiheit solcher, «deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist und nicht sein kann ohne das andere» (Schelling), wird der verhängnisvolle Monismus gesprengt, der als ontologischer Monismus den Menschen oder als Bewußtseinsmonismus Gott herabsetzt und der in beiden Versionen in einen Monolog, der Machtphantasien gebiert, einsperrt. Die Demut ist das dem Monismus Irreduzible, das ist ihre Stärke (S. 283). Das alles sind freilich nicht Gedanken, auf die Meister Eckhart, als sei er eine «Art Meteor» (S. 46), von selbst verfällt, sie sind einer höchst treuen und höchst intensiven Auseinandersetzung mit der biblischen Botschaft abgewonnen. Dieser Kontext ist der Originalität seiner Leistung wesensnotwendig und hätte da-

her verdient, betonter zur Sprache zu kommen. Der demütige Mensch, das ist natürlich Christus (Mt 11,29) (vgl. S. 119), der aber sagt, «alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater» (Mt 11,27) und «ich und der Vater sind eins» (Jo 10,30), so daß der Schluß auf die Demut des Vaters, der eines Wesens mit dem Sohne ist, zumindest ermöglicht wird. Alles aber, was Christi ist, will er dem Menschen zugute kommen lassen (Jo 17,21; Rö 8,29), so ist die Demut für Eckhart der Weg des Menschen, christusförmig zu werden – und «dieser Mensch ist Gottes also gewaltig als er sein selbst gewaltig ist» (S. 50). Erst in diesem Kontext läßt sich erkennen, wo aristotelische Konzepte interferieren (Abgeschiedenheit, insofern sie als Übersetzung des *choristón* fungiert) oder wo Meister Eckart nicht nur dem christlichen Normalverstand Erstaunliches sagt, sondern die Grenzen des Christentums wirklich streift, indem etwa der Sohn darin gefunden wird, den Vater gebären zu wollen.

Nicht ganz mit gleicher dramatischer Konsequenz ist Jakob Böhme im zweiten Hauptteil der Arbeit dargestellt. Die Ungeschütztheit und Kontextbedürftigkeit mancher exponierter Äußerungen Böhmes erfordern ein umsichtiges Herangehen. Wenn wir selber «Gottes Wille zu Bösem und zu Gutem» (S. 161) sind, welcher «schrecklichen Gefahr» (S. 162) sollte dann unser in spielerischer Souveränität von einem zum anderen übergehender Wille ausgesetzt sein? Es macht dann nicht nur «perplex», wie Gott das «Wesen aller Wesen» und wir doch «Götter in ihm» (S. 167) sein können, es wird schlechthin unbeantwortbar, wie in diesem schrankenlosen Hinundher noch Fragen auftreten können, warum etwa die Sanftmut Gottes (S. 254) in den Grimm des abgefallenen Engels nicht hinein kann. Die Vielseitigkeit des vorgestellten Willenskonzepts läßt manches Mal an seiner Kohärenz zweifeln, indem auch eine «extra vage» (S. 216) Terminologie keinerlei philosophische Vorteile bringt.

Dagegen wird das spannungsvolle Wesen, das Böhme in Gott selbst denkt, der aus seinem ungründlichen Willen zu seiner Empfindlichkeit kommen will, sehr deutlich. Es ist gerade die Demut, als ein Ablassen von der Sucht des ersten Prinzips in Gott, die die Offenbarungsdynamik des göttlichen Gemütes verbürgt (S. 246), «damit aus dem ‹Nein› das ‹Ja› spürbar wird» (S. 237). Von der Demut Gottes aus ist auch der Weg zur Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt gewiesen. Denn dieser Ursprung, versinnbildlicht im Abfall Lucifers von Gott, geschieht gerade da, wo jener «die größesten Geheimnisse der Gottheit in einer solchen Demuth stehen» (S. 249) sah, denn «in der Sanftmut und Demut stehet das Reich der Himmel» (S. 250). So ist das luciferische Festhalten an der Macht der Begierde der Ursprung des Bösen. Wenn aber die Liebe als das Ziel der göttlichen Selbstoffenbarung sowohl die Überwindung des anfänglichen Zorns wie auch die Freigabe des Anderssein zur Voraussetzung hat und auf diesem Wege auch die Macht des Bösen freigelassen wird, ist zu erwägen, ob diese Kosten «die Offenbarung der Liebe nicht insgesamt in Frage stellen» (S. 262). Es ist die listigste Frage des Bösen, ob nicht um der Übel willen, die das Werden der Liebe voraussetzt, auf sie verzichtet werden sollte, welche Meinung auch durch das Evangelium schon hindurchschimmert (Mk 14,21). Denn wie Schelling gesehen hat, ist der Wille des Bösen zutiefst der, daß die Liebe in ihrem freien Gegenüber nicht sei. Das Böse will, daß nicht geschaffen wird, damit auch die Liebe nicht sei. Dann aber hätte der Wille des Bösen als der Wille zum Nichts über den Willen zur Schöpfung gesiegt.

Das Dasein der Welt und das Dasein der Liebe beantworten derart die List des Bösen und Böhme konnte darauf verzichten, «Gott vor den Richtstuhl einer solchen Frage [...] zu ziehen» (S. 262).

Vorbildlich ist die hermeneutische Haltung der Autorin, ihre Sache authentisch zu Wort kommen zu lassen. Der Gedanke legt sich nahe, daß unter die Regeln hermeneutischer Kunst auch die Demut aufgenommen werden sollte. Niemals von der Intensität sprachlicher und gedanklicher Vergegenwärtigung abzulassen, ist die Stärke dieses Buches. Seine Zitate setzt es der Benjaminschen Maxime folgend, daß sie wie Räuber am Weg «bewaffnet hervorbrechen und dem Müßiggänger die Überzeugung abnehmen» (Einbahnstraße). Daß im Gedränge der Worte und Gedanken, der Bilder und Gesichte manchmal der Überblick leidet, wurde schon angedeutet. Aber den Hauptpunkt, die Demut, welche den irreduziblen Unterschied von Gott und Mensch ebenso wie ihre mögliche Einheit gewährleistet (S. 282), arbeitet die Autorin in leuchtender Eindringlichkeit heraus. Einer ratlos gewordenen Moderne wird hier ein widerspenstiges Stück Ermutigung geboten.

Horst Folkers (Freiburg i. Br.)

Karen Gloy (Hg.) : **Rationalitätstypen,** Freiburg i. Br. / München (Karl Alber) 1999 (Alber Reihe Philosophie), 285 Seiten.

Dieser Sammelband umfaßt einen Beitrag und eine Einleitung der Herausgeberin sowie weitere zwölf Beiträge verschiedener Autoren. Anknüpfungspunkt für die Aufsatzsammlung, welcher die Ausdifferenzierung verschiedener Vernunfttypen in der Moderne zugrunde liegt, ist Hans Leisegangs (1890–1951) «Denkformenlehre» von 1928 (2., überarb. Aufl. 1951). Der Band gliedert sich in zwei Teile, deren erster Grundsatzfragen gewidmet ist, während der zweite Teil spezielle Rationalitätstypen thematisiert. Er ist sorgfältig konzipiert und ediert und schließt mit einem Bildquellenverzeichnis und Angaben über die Curricula der Autoren.

Streng an Hans Leisegangs «Denkformenlehre» knüpfen im ersten Kapitel des ersten Teils kritisch *Nicolas Füzesi* und *Patrick Frei* an, lockerer und Leisegangs Gedanken aufgreifend und weiterführend, Hans Poser. Es folgen mit je zwei Beiträgen die beiden Kapitel «Vernunftpluralismus» und «Vernunft und das Andere der Vernunft». Der besonderen Rationalitätstypen gewidmete zweite Teil des Sammelbandes thematisiert die «Rhetorische Rationalität», die «Analogische Rationalität» und enthält abschließend zwei Beiträge über «Außereuropäische Rationalität».

Einführend in den ersten Teil des Bandes schreibt *Hans Poser* zu «Erkenntnisgegenstand, Argumentationsstruktur und Weltbild. Zu Leisegangs Phänomenologie der Denkformen.» Poser ordnet den von Leisegang eruierten Denkformen, dem Gedankenkreis, der Dialektik, der Begriffspyramide und der Axiomatik je eine Zeitvorstellung zu: die Zyklik, die evolutionäre Zeitform, die zeitlose Statik und die kausal-axiomatische Zeitform. Das aus der Kantkritik sich ergebende Problem der Historizität von Wissenschaften und Vernunft gingen etwa zeitgleich mit Leisegang auch Cassirer und Whitehead an. Aus dem Relativismus der Denkformen ergibt sich, daß «jede formale Struktur geeignet sein kann, als Denkform zu fungieren. Denkformen selbst sind also der kreativen Ausweitung fähig!»

In dem dem «Vernunftpluralismus» gewidmeten zweiten Kapitel des ersten Teils des Bandes schreibt *Peter Reisinger*, die Unterscheidung Heideggers in rechnendes Denken und Nachdenken aufnehmend, über «Kalkülisieren oder Denken?» und *Axel Wüstenhube* unter dem Titel «Rationalität und Hermeneutik» über die «Relevanz der Hermeneutik für einen Begriff pragmatischer Rationalität». Ausgehend vom Denken Hans-Georg Gadamers unterzieht Wüstenhube jene Rationalitätstypen einer Kritik, welche auf eine vollständige Rationalität abzielen und nennt im Anschluß an Herbert Schnädelbach das Paradox, «daß Vernunft etwas Historisches ist und daß sie nichts Historisches sein kann» sowie die These von der Sprachlichkeit der Vernunft. Eine unvollständige Rationalität des Menschen, der, dieser Unvollständigkeit bewußt, strategisch mit ihr umgehen kann, nimmt Jon Elster an. Eine praktisch-pragmatische Vernunft, die auf Informationen angewiesen ist und die von der Begrenztheit der jeweils aufzubringenden menschlichen Ressourcen abhängt, postuliert Nicolas Rescher. Wüstenhube stellt im Anschluß an diese Darstellungen die Hypothese auf, daß der Begriff unvollständiger Rationalität mit den Begriffen der philosophischen Hermeneutik als «Endlichkeitshermeneutik» zusammenbestehen kann.

Unter dem Titel «Vernunft und das Andere der Vernunft» des letzten Kapitels des ersten Teils des Sammelbandes schreibt *Annemarie Pieper* über die große Vernunft des Leibes und die kleine Vernunft der Ratio bei Nietzsche und *Enno Rudolph* «Über einige Schwierigkeiten, sich dem Thema Mythos (philosophisch) zu nähern». Der Mensch ist ein Mythen bildendes Tier, und dies gilt in der Neuzeit nicht nur von Nietzsches Mythos des Übermenschen. In einem ersten Schritt untersucht Rudolph den Mythos an Hand des Werkes von Hans Blumenberg. Im zentralen zweiten Teil setzt Rudolph sich mit Ernst Cassirer auseinander. Sah der frühe Cassirer den Mythos als Protophase einer in Richtung auf Freiheit fortschreitenden Vernunft, so konnte angesichts des Schocks der totalitären Mythen des 20. Jahrhunderts Geschichte nicht mehr als Funktion der Vernunft begriffen werden. In einem letzten Schritt analysiert Rudolph die Rolle des Mythos in Platons *Timaios* und *Politeia*. Beide Mythen haben Enthüllungsfunktion und weisen einen Weg zu Macht und Bemächtigung. Und Rudolph verweist darauf, daß die griechischen Götter, indem sie Mächte sind, Ordnungen und Zusammenhänge stiften, wo sonst nur unübersichtliche Rhapsodik herrschen würde.

Der zweite Teil des Sammelbandes behandelt spezielle Typen von Rationalität: in einem ersten Kapitel Rhetorische Rationalität, im zweiten analogische Rationalität, im abschließenden dritten Kapitel außereuropäischer Rationalität.

Wolfram Groddeck stellt unter dem Titel «Dithyrambus des Witzes fest, daß Philosophie ohne Rhetorik stumm, Rhetorik ohne Witz jedoch geistlos bleibt, und analysiert an Hand von Jean Pauls Kapitel «Witzprogramm» in dessen Abhandlung *Vorschule der Ästhetik* das Phänomen des Witzes. Groddeck weist dem Witz eine eigene Rationalität im Bereich der *inventio* zu.

Ebenfalls unter dem Titel der Rhetorischen Rationalität stellt *Wilhelm Schmidt-Biggemann* unter dem Obertitel «Was ist eine probable Argumentation?» «Beobachtungen über Topik» vor. Topik ist ein rhetorisches Mittel, welches dem Behaupteten Evidenz verleihen und den Hörer fesseln sollte. Topik eruiert Fülle und Kraft sachlicher Argumente, ist insofern eine Form von Rationalität.

Über «analogische Rationalität» schreiben Karen Gloy und *Manuel Bachmann.* Bachmann schreibt mit «Zur Rationalität der Geheimwissenschaften», indem er das Thema «Das Koordinatensystem im hermeneutischen Kosmogramm» aufgreift, über einen vernachlässigten – wenn nicht verdrängten – Sprößling philosophischen Denkens. Hermetische Kosmogramme – wie in den Illustrationen dargestellt – supponieren einen Allmittelpunkt, auf welchen das System des Weltganzen, seine Subsysteme, ja jedes Ding zentriert ist. Blütezeit dieser Darstellungen, welche in die Mathematik und die modernen Naturwissenschaften hineinreichen, war der Humanismus der Renaissance und des Barock. Es ergibt sich für diese Modelle eine eminent rationale Struktur.

Es folgt der Beitrag von *Karen Gloy* über «Kalkulierte Absurdität – Die Logik des Analogiedenkens». Gloy rollt in Weiterführung des Begriffs einer transversalen Vernunft das Problem einer postbinären Logik auf. In Gegenstellung zur aristotelischen Logik finden sich in der modernen Psychologie Vexierbilder und Kippfiguren, ließe sich in der fraktalen Geometrie der Dimensionenzerfall anhand des Wollknäuelbeispiels verfolgen, Doppel- und Mehrdeutigkeit von Bildern in Träumen erwähnt Henri Bergson. Auch an der Doppelnatur des Lichts scheiterte die aristotelische Logik. Beispiele von Unterbestimmtheit, Uneindeutigkeit sind auch die Bilder von Escher. Gloy erläutert unterschiedliche Ansätze zur Überwindung der traditionellen binären Logik, die den genannten Beispielen nicht mehr gerecht wird. Das analogische Denken wäre eine Alternative zur aristotelischen Logik, deren ontologischen Prämissen von der Moderne gesprengt wurden und sich nicht mehr halten lassen. Das transversale, analogische Denken, welches Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen heterogenen Dingen, Eigenschaften, Verhältnissen, Disziplinen zu knüpfen vermag, könnte eine ernsthafte moderne Form von Rationalität nach Aristoteles darstellen.

Dietz Otto Edzard thematisiert in einem der beiden außereuropäischer Kultur gewidmeten Beiträgen des Schlußkapitels die «Sumerisch-akkadische Listenwissenschaft und andere Aspekte altmesopotamischer Rationalität». Die Schreiber, bzw. Gelehrten Altmesopotamiens machten den Ansatz zur Bewältigung einer «ungeordneten und scheinbar unübersehbaren Welt, indem sie sie durch Listenreihung ordneten.». Das Erstellen von Listen und das assoziative Denken können als Frühform «rationaler» Weltbewältigung gedeutet werden.

Der letzte Beitrag des Sammelbandes ist dem «Zen-Buddhismus» gewidmet, als «Ein östlicher Weg zur Vernunft». Zen ist keine in Worte zu fassende Lehre, sondern eine Praxis. Zen ist nicht lehrbar, da es das der Sprache eigene Subjekt-Objekt-Denken überwindet. *Rudolph Zihlmann* geht bei seiner Darstellung des Zen-Buddhismus weitgehend aus vom Werk Karlfried Graf Dürckheims, welcher Zen für Europa fruchtbar zu machen bemüht war. Zen impliziert Achtsamkeit und Respekt vor Mensch und Dingen, ist Ausdruck einer vernehmenden körperlich-seelischen Vernunft.

Katja V. Taver (Basel)