

Philosophie

Keller, Albert, Philosophie der Freiheit, Graz, Wien, Köln: Styria 1994, 350 S., ISBN 3-222-12294-6, DM 56,00.

In Anbetracht der Vielzahl von Veröffentlichungen zur Freiheitsthematik erweckt der Anspruch A. Kellers, im Rahmen einer einbändigen Monographie eine »Philosophie der Freiheit« bieten zu wollen, ebenso Neugier wie auch anfängliche Skepsis.

Die Weise, wie nun der Vf. an diese hochgesteckte Aufgabe herangeht, überrascht: Einerseits faßt er dieses Thema weiter, als es ohnehin schon ist. Vf. weist auf, daß Freiheit nicht eine Qualität oder Bestimmung neben anderen ist, die das menschliche Leben auszeichnet, sondern ein »Hauptthema der Philosophie« (16), ohne das sämtliche anderen Disziplinen der Philosophie nicht zu bewältigen wären. Sofern der Mensch nicht nur Freiheit hat, sondern Freiheit ist, läuft nach Meinung Kellers in dessen Freiheit alles brennpunktartig zusammen, wird hier der Mensch als ganzer, als Person zur Sprache gebracht.

Andererseits aber zwingt der Vf. sich und den Leser zu äußerster Strenge und gedanklicher Disziplin in der Strukturierung und Bewältigung dieses immensen Stoffes. Er wendet die drei auf eine Bestimmung des Menschen zielenden Fragen Kants nach dem Wissen, Sollen und Hoffen des Menschen auf die Freiheit an: Was kann ich von der Freiheit wissen – was soll ich mit der Freiheit tun – was kann ich durch die Freiheit hoffen (vgl. 22–24)?

Unter dem Stichwort »Was kann ich von der Freiheit wissen?« werden Wesen und Faktum der Freiheit sowie ihre Beziehung zur Vernunft und zur Personalität abgehandelt. Die Frage nach dem Sollen legt sich aus in den Verhältnisbestimmungen zwischen Freiheit und Norm, Mitmenschlichkeit, Gesellschaft und Welt. Die dritte auf das Hoffen gehende Leitfrage hingegen verknüpft die Freiheit mit dem Thema »Glück« und der Gottesfrage.

Nicht nur inhaltlich, sondern auch hinsichtlich des *Procedere* wird mit großer Disziplin strukturiert: Jeder der genannten Themenbereiche setzt ein mit einer deutlich auch im Schriftbild abgehobenen These, deren Gehalt und Sinn noch vor ihrem Erweis erläutert werden. Dabei legt Vf. auch immer wieder Rechenschaft ab über den Stand der Erörterung und ihren inneren Zusammenhang.

Wie lassen sich, wenn Philosophie nicht in unendlich vielen Zungen sprechen will, philosophische Thesen rechtfertigen und begründen? Wenn

Vf. in der Nachfolge Kants auf die »eigene Einsicht und eigene Erfahrung« als die »allein ausschlaggebenden Erkenntnisquellen der Philosophie« (19) verweist, dann scheint dies auf den ersten Blick – gerade wenn man an das Zerbrechen gesellschaftlicher Gefüge in bloße Erlebnis- oder begrenzte Kommunikationsgemeinschaften denkt – eher in Richtung auf ein Philosophieren im unaufhebbaren Dissens zu laufen. Jedoch wertet der Hinweis auf eine möglicherweise mangelnde eigene Kompetenz das Autoritätsargument wieder auf (19). Es bleibt aber die Grundintention des Vf., soweit wie nur immer möglich mit seinem Leser den Weg des Denkens in Freiheit, und d. h. in eigener Einsicht und unter Ausweis von Autorität als begründeter Sachautorität zu gehen. Und erst im Horizont dieser gedanklichen Eigentätigkeit enthüllt sich dem Leser die weite philosophiegeschichtliche Perspektive dieses systematisch angelegten Buches.

Als ausgewiesener Experte der Sprachphilosophie orientiert sich Vf. besonders am Sprachgebrauch, an der Normalsprache also, um die einzelnen Thesen zu begründen. Vf. weiß aber darum, daß die Normalsprache in der Regel eine festgelegte ist und nur mehrheitlich gilt. Deshalb sollen die Relativität und die Engführungen des Sprachgebrauches durch den Aufweis von Ungereimtheiten und Widersprüchlichkeiten überwunden werden (vgl. 21; 29). Keineswegs kritiklos übernimmt Vf. auch die ihm bereits von seinem Ansatz an der Sprache her nahestehende phänomenologische Methode: Was Husserl »natürliche Einstellung« nennt, also die »Alltagsüberzeugung des ›common sense‹« gilt ihm keineswegs als Beweis, wohl aber als Anregungen für die Behandlung eines Problems (20–21). Die Suche nach tieferliegenden »Phänomenen« für diese natürlichen Einstellungen bedient sich zwar der Einklammerung und der Reduktion, ist sich andererseits aber dessen bewußt, daß es sich hierbei nur um eine gezielt angewandte Methodik handelt, die nicht beanspruchen darf, damit schon das Ganze einer Sache ausgesagt zu haben (21). Auch die durchgängige Beschränkung auf das Wesentliche folgt nicht nur äußeren Notwendigkeiten, sondern orientiert sich am Ockhamschen Sparsamkeitsprinzip, das mit Wissenschaft immer auch Ordnung und Übersichtlichkeit verbindet und somit alles Überflüssige an Begriffen und Theorien vermeiden und sich auf unbedingt notwendige Annahmen beschränken will (22).

Dem dient auch das Bemühen, die in jeder These verwendeten zentralen Begriffe zu klären. Ein ein-

führender Teil leistet hierzu schon einen wesentlichen Beitrag (11–74). Was meinen wir etwa, wenn wir von »Möglichkeit«, »Fähigkeit« oder »Anlage« bzw. »Naturanlage« sprechen? Ebenso behandelt werden einleitend die Begriffe »Mensch«, »bewußter Mensch«, »Tätigkeit« – worunter auch der Terminus der Kausalität zu stehen kommt –, »Ich«, »Leib«, »Seele« und »Geist«, »Materie« sowie »Individualität«/»Individuum«. Notgedrungen sind all diese Klärungen gerade im Vergleich zu ihrer philosophischen Bedeutsamkeit sehr knapp gehalten; aber sie sind dafür sehr feinfühlig und mit großer gedanklicher Klarheit vorgenommen (man vgl. etwa die Differenzierung von »Möglichkeit«, »Fähigkeit« und »Anlage«). Die Positionierungen fallen dabei durchweg sehr treffsicher. Gerade derjenige, der mit philosophischen Termini und ihrer Begriffsgeschichte nicht vertraut ist, wird mit seinem Vorverständnis ernst genommen und behutsam im Sinne des Vf. geführt. Die gelungene Wahl von passenden Beispielen würde jeder Einführung in die Philosophie alle Ehre machen. Auch beeindruckt die Kohärenz dieser Festlegungen, die meist aufeinander aufbauen oder in Beziehung zueinander gebracht werden und sich so auch gegenseitig erhellen. So antwortet z. B. die Unterscheidung von Anlage und Fähigkeit auch auf die gegenwärtige Diskussion um die Ethik P. Singers, der das Menschsein mit seinen unveräußerlichen Rechten auf den bewußten Menschen beschränken will: Nur das schlechthinnige Fehlen einer Bewußtseinsanlage, nicht jedoch eine Behinderung ihrer Ausbildung zur Fähigkeit rechtfertigt die Verweigerung des Prädikates »Mensch«; und auch hier sei in jedem Fall ein »in dubio pro homine« zu setzen, da ein Vorliegen von Bewußtseinsanlagen nicht immer sicher feststellbar sei (30).

Jedenfalls hat man nie den Verdacht, auf ein willkürlich vom Vf. schon vorweg festgelegtes Begriffssystem eingeschworen zu werden.

Entsprechend der gewählten Vorgehensweise erfährt auch der Begriff der Freiheit selbst eine erste vorläufige Bestimmung, die einen möglichst weiten Rahmen für einen Konsens läßt. Sie wird eingeführt als »Fähigkeit... sich selbst zu bestimmen und nicht völlig fremdbestimmt zu sein, sowie als deren Verwirklichung« (15). Damit ist die Türe für die gegenteilige Erfahrung von Fremdbestimmung nicht zugeschlagen und festgelegt, daß »Freiheit« kein »Totalbegriff« (106) ist, der nur die Alternative zwischen absoluter Freiheit oder absoluter Unfreiheit zuließe, sondern durchaus auch Stufungen an Selbstbestimmung kennt. Diese Behutsamkeit bei der Erstellung der Eingangsdefinition erlaubt auch, zwischen Fremdbestimmung und bloßer Fremdbeeinflussung zu unterscheiden, welch letz-

tere Freiheit nicht untergräbt, sondern sie als eine von außen angeregte von der völlig unmotivierten Willkür unterscheidet (117).

Der weitere Verlauf wird dieses Freiheitsverständnis differenzieren und präzisieren. Der offene Anfang bleibt aber insofern bestimmend, als Freiheit immer in ihrem Eingebundensein in den konkreten Lebensvollzug, in »konkrete Handlungsfelder« (97) bedacht wird; zielt sie doch nie auf sich selbst ab. Damit ist Freiheit auf verschiedenen Ebenen situiert: als »physische« und »psychische« Freiheit, als »gesellschaftliche oder soziopolitische« Freiheit, wie auch als »ethische Freiheit von auferlegten Pflichten und »Gewissensnormen« (97–104). Freiheit ist daher kein »Sonderfall im Bereich menschlichen Tuns«, sondern eine bestimmte Qualität unseres Handelns überhaupt (118); ja sie wird gar als das »Selbstverständliche« (110) bezeichnet, wobei der transempirische Charakter des Freiheitsbegriffes vorausgesetzt bleibt (74). Deshalb kann der Aufweis der Freiheit, so sehr er sich auch auf Momente der Erfahrung, namentlich der Selbsterfahrung stützen und von dort aus auch an Plausibilität gewinnen mag, in letzter Gültigkeit nur ein transzendentaler sein.

Dieser unter der Überschrift »Gibt es Freiheit?« (111–128) geführte Aufweis des tatsächlichen Gegebenseins von Freiheit hebt an mit einer sehr knappen, aber konzisen Widerlegung des Determinismus, die sich im wesentlichen darauf beruft, daß die moderne Wissenschaft die Abhängigkeit ihrer Theorien vom jeweiligen Beobachter erkannt hat und daher die Annahme einer absoluten Naturgesetzlichkeit als Voraussetzung einer absoluten Determiniertheit des Menschen nicht mehr zuläßt (113). Behutsamkeit und Vorsicht des Vf. zeigen sich darin, daß er diese Widerlegung nicht selbst schon für den Erweis der Freiheit hält, sondern den Spielraum zwischen bloßer Unbestimmtheit und der Selbstbestimmung respektiert. Den geläufigen Begründungsversuchen der Freiheit aus der Selbsterfahrung – etwa die der eigenen Urheberschaft bei Entschlüssen und Tätigkeiten; dann aber auch die Erfahrung von Zwang, die *ex negativo* die Freiheit belegt, oder von Verantwortlichkeit für das eigene Tun (117–118) – fügt Vf. einen transzendentalen Aufweis hinzu, der – in der Form eines sokratischen Dialogs gehalten – zeigt, daß man, um den Determinismus zu behaupten, immer schon Wahrheit und damit auch Freiheit voraussetzen habe. Wer bewußt eine bestimmte Position, und sei es die deterministische, vertritt und damit den Anspruch auf Wahrheit erhebt, setzt dafür Freiheit voraus, sofern in jedem Beurteilen ein freies Sichentscheiden mitenthaltend ist (118–121; 125). Damit ist nicht nur Freiheit als Faktum begründet, sondern auch ihre

unausweichliche Verbundenheit mit unserem Menschsein, so daß der Mensch zu allem, nur nicht zur Freiheit die Wahl hat (121–128).

In der Verhältnisbestimmung von »Freiheit und Vernunft« (129–159) scheint der alte Streit zwischen Intellektualismus und Voluntarismus wieder auf, den Vf. damit lösen will, daß er sich von der antik-mittelalterlichen Vorstellung einer feststehenden, absolut gültigen Werteordnung verabschiedet. Freiheit dürfe sich nicht auf eine bestimmte Rücksicht festlegen, um nicht mit der durch die Vernunft vermittelte Notwendigkeit, das Bessere wählen zu müssen, zu kollidieren. So wird als Horizont der im Konkreten durchaus begrenzten Freiheit eine unendliche Freiheit ansichtig, auf die hin sich konkrete Freiheit dynamisch zu entwickeln hat. Dies bedeutet, daß Freiheit nur gewährleistet ist, wenn sie als grenzenlose angezielt wird (144).

Diese Einsicht wirkt auch in der Zuordnung von »Freiheit und Personalität« (161–191) nach: Person ist nicht als »statistische Substanz«, sondern als »Tendenz« zu verstehen, die sich erst in ihrer unendlichen Freiheitsdynamik voll individualisiert und in der Absolutheit der Freiheit selbst ihr letztes Ziel hat.

Daraus leitet Vf. unter der Überschrift »Freiheit und Norm« (193–231) die Autonomie der Moral und deren Dienstbarkeit für die Freiheit ab. Dazu werden nicht nur Begriffe wie »Sollen«, »Sinn«, »Norm« und »gut« vorgestellt, sondern auch grundlegende Entwürfe zur Ethik, die jeweils in ihrem Für und Wider gewertet werden. Die Darstellung der deontologischen Ethik – mit R. Spaemann als Hauptvertreter – bleibt zu oberflächlich. Die Behauptung, innerhalb dieser Ethik gelte als oberstes Prinzip »fiat iustitia et pereat mundus« (209), läßt nicht erkennen, warum gerade, wie Vf. selbst einräumt, R. Spaemann seinem Ethikansatz den Titel einer »christlichen Verantwortungsethik« gibt. Zwar erfährt die Behauptung des kategorischen Charakters ethischer Verpflichtung eine positive Würdigung, doch wird dies eingeschränkt auf die »Ausrichtung auf das eine unbedingte Endziel des Menschen« (209). Übersehen wird, daß im Entwurf Spaemanns die Unbedingtheit bestimmter Normen gerade mit der Verleiblichung und Versprachlichung dieser unbedingten Ausrichtung verbunden wird. Hier ist wohl das transzendente Denken Kellers übermächtig geworden und hat zu einer einseitigen Fixierung auf den absoluten Freiheits-horizont geführt, zuungunsten der ursprünglichen Absicht, die Freiheit in ihren Konkretionen zu bedenken. Dementsprechend waren im vorherigen Kapitel die Aussagen über die Person auf den Personkern und das Tendenzsein der Person reduziert unter Hintansetzung des Stufenbaues und der leib-

haften Dimension des Personalen. Darum kann sich Vf. auch über die anderen Ethikentwürfe (deren Vertreter sich wohl genauso mißverstanden fühlen dürften), wie teleologische Ethik und Gesinnungsethik, in kritischer Distanz erheben, weil er durch seine Orientierung an der absoluten Freiheit als Norm oder Grund aller Normen sich die Frage nach der konkreten Norm gar nicht mehr stellen muß.

Unter dem Stichwort »Freiheit und Mitmenschlichkeit« (233–259) wird jeder Verdacht auf eine individualistische Engführung der Freiheitsphilosophie ausgeräumt und der Mitmensch als einerseits endliches, andererseits aber gerade nicht vorläufiges Ziel der Freiheit ins Spiel gebracht. Dem schließen sich Ausführungen über »Freiheit und Gesellschaft« (261–280) an, in denen Gemeinschaft und Gesellschaft sowohl als Ausgangspunkt wie auch als Ziel der Freiheit plausibel gemacht werden. Auch wenn von der entlastenden Funktion gesellschaftlicher Strukturen die Rede ist (267), so bleibt doch eine ausführlichere Erörterung des Verhältnisses von Institution und Freiheit ausgeklammert; vielleicht auch dies in der Konsequenz des oben angeführten Mangels an Konkretion der Freiheitsthematik.

Der Abschnitt über »Freiheit und Welt« (281–296) greift die Stichworte »Natur«, »Kultur« und »Kunst« nicht isoliert auf, sondern fügt sie ein in die umfassendere anthropologische Frage nach der Rolle der natürlichen Determinanten und ihrer Gewichtung für die Bestimmung des Menschseins.

Mit der These, daß sich das Glück des Menschen nicht in einem bloßen Glücksgefühl erschöpft, sondern im »Erleben höchstmöglicher Freiheit« besteht, setzt Vf. nochmals an der Bestimmung des Personkerns als »die mit der Vernunft realidentische Freiheit« an (»Freiheit und Glück«: 297–319; hier 306). Kommt dabei schon am Rande die ferne Möglichkeit eines Hinauslangens des Menschen über den Tod in den Blick, so verdichtet sich dies im letzten, »Freiheit und Gott« (321–341) überschriebenen Kapitel. Der Bezug auf Gott wird hierin als »Fähigkeitsbedingung« der Verwirklichung unserer Freiheit angesetzt, wobei mit »Bezug« nicht nur Abhängigkeit, sondern auch Hinordnung gesagt sein soll. In diesem Bezug erst, so wird weiter ausgeführt, gründe die relative Absolutheit und Überzeitlichkeit der Person.

Ungeachtet der genannten Schwachstellen darf Kellers »Philosophie der Freiheit« als ein respektables Beispiel dafür gelten, wie man heute Philosophie nicht nur darstellt, sondern sie auch treibt. Eine spätere, den transzendentalen Ansatz um die Konkretion des Personalen wie auch der Freiheitsthematik ergänzende Neuauflage, die dieses Buch in jedem Fall verdient, sollte an der erreichten Prä-

zision der Darstellung festhalten, in jedem Fall aber ein Verzeichnis ausgewählter Literatur sowie ein Personen- u. Schlagwortregister anfügen.

Richard Niedermeier, Köflarn

Muschalek, Georg: *Verlust der Gewißheit, Nördlingen: Paul van Seth-Verlag 1993, 104 S., ISBN 3-927057-02-9, DM 17,80.*

Sich selbst zu verfehlen ist weder Gott noch einem Tier möglich, sondern nur dem Menschen. Eine solche Selbstverfehlung sieht G. Muschalek mit dem Verlust der Gewißheit bzw. dem Desinteresse an ihr gegeben: Der heutige Mensch hat Probleme und Nöte, aber nicht die Frage nach der Gewißheit. Diese Frage scheint ihm sogar unzulässig zu sein, ein Zeichen nostalgischer Gestrigkeit, eine Blindheit gegenüber der Kompliziertheit des Denkens, das keine eindeutigen Aussagen erlaubt, oder fanatischer Fundamentalismus. Demgegenüber weist Vf. auf, daß der Mensch ohne den Boden der Gewißheit schon im Alltag nicht leben könne, sie keine Infantilität bedeutet, sondern der verlässliche Lebensgrund ist, auf dem das Kind aus der Infantilität herauswachsen kann. Der Verlust der Gewißheit hat nach Muschalek aufgrund des Zerfallens der Beziehungen in Einzelstücke zum modernen Phänomen gesteigerter Angst und zur Ortlosigkeit geführt. »Jede seelische Erkrankung hat in einer zentralen Weise mit dem Verlust der Gewißheit zu tun«. Die vielen Verdrängungen und inneren Widersprüchlichkeiten paralisieren die integrierende Kraft des Ich und führen zur »fundamentalen Selbstungewißheit«.

Vf. beschreibt dann verschiedene Versuche, aus der wachsenden Unsicherheit auszubrechen. Ein Versuch, in der Unsicherheit Stabilität zu schaffen, sind Kultur und Zivilisation. Nach der Lockerung der mittelalterlichen Rückbindung des Menschen an Gott wollte man in der beginnenden Neuzeit die Gewißheit über die Selbstvergewisserung erreichen (allerdings scheint dem Rezensenten die Überschrift: Gewißheit aus der Natur, klärungs- bzw. ergänzungsbedürftig, denn Descartes suchte die Un-

gewißheit nicht durch eine Orientierung an der Natur zu überwinden). Als Surrogate für die verlorene Gewißheit werden dann die Exaktheit und die Beschleunigung aufgewiesen, die nicht mehr als Streben vom Unerlöstsein zum Erlöstsein und Endgültigen zu verstehen ist, sondern nach dem Verlust der Wahrheit und des Glaubens an die Erscheinung des Absoluten in Jesus Christus als Wert in sich gilt. Ein Pluralismus geriert sich schließlich als agnostisch und demütig in der Wahrheitsfrage und prangert die Gewißheit als Fanatismus an, gibt aber in Wirklichkeit alle Werte auf und zerstört sich selbst. Demgegenüber betont der Vf., daß der Fanatismus der inneren Schwäche und dem Haß entspringt, die Glaubensgewißheit in der Grundrichtung aber von starker Liebe geprägt ist.

Ein dritter Abschnitt verweist auf die Folgen des Verlusts der Gewißheit hin: Der Mensch ist unsicher geworden. In einem Wald von Fakten angesichts der Überflutung durch banale und geistlose Filme, der Überfülle von Informationen und des Ideals der allseits offenen Gesellschaft (wobei gerade das Offensein auf Gott hin zu kurz kommt, da der Mensch erst mit der Wahrnehmung seiner Begrenztheit die Grenze überschreiten kann) verliert der Mensch seinen intellektuellen Pfad, vereinsamt und verspürt eine fundamentale Angst, weil er zwischenmenschlich und religiös Vater und Mutter verloren hat. In seiner Kontingenz weiß er sich von keiner Kraftquelle getragen. Der Weg selbst wird zum Ziel. Mit dem Verlust der Transzendenz geht aber auch das Gespür für das Erhabene verloren. Alles Bestehende ist nur Durchgangsmoment und wird dem Fortschritt geopfert, d. h. entwertet. Die Gewißheit, so zeigt Vf. abschließend, gehört zum Menschen und wird von allen beansprucht, da ohne Wahrheit und Absolutheit auch die Würde des Menschen nicht mehr verstanden werden kann und die Liebe nach dem Absoluten verlangt.

Einem nachdenklichen Beobachter der Gegenwart wird das Buch wertvolle Einblicke zur besseren Einordnung der Gegenwart vermitteln; mit dem Verlust der Gewißheit weiß der Mensch nicht mehr, wer er selbst ist.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Systematische Theologie

Margerie SJ, Bertrand de, *Histoire doctrinale du culte envers le coeur de Jésus, Paris, Mame, 1992; t. 2: L'amour devenu lumières, Paris 1995 (Editions Saint-Paul), 277 Seiten.*

Le Coeur de Marie coeur de l'Eglise. Essai de synthèse théologique, Paris 1967, ed. 2 revue et augmentée: 1993 (ed. P. Téqui), 130 Seiten (engl.:

Heart of Mary, Heart of the Church, Washington N. J. 1992 [Ami Press]).

Herz-Jesu-Verehrung und Herz-Mariä-Verehrung hängen eng miteinander zusammen; sie haben gerade für eine neuzeitliche Theologie und Pastoral eine kaum zu überschätzende Bedeutung.