

# BUCHBESPRECHUNGEN

## The Collected Works of Eric Voegelin

Bd. 12, *Published Essays, 1966–1985*, hg. mit einer Einleitung von Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge und London 1990, XXII u. 416 S., ISBN 0-8071-1595-9.

Bd. 28, *What is History? and Other Late Unpublished Writings*, hg. mit einer Einleitung von Thomas A. Hollweck und Paul Caringella, Louisiana State University Press, Baton Rouge und London 1990, XXXVI u. 256 S., ISBN 0-8071-1603-3.

Bd. 27, *The Nature of the Law, and Related Legal Writings*, hg. von Robert Anthony Pascal, James Lee Babing und John William Corrington, Louisiana State University Press, Baton Rouge und London 1991, XXIV u. 119 S., ISBN 0-8071-1673-4.

### I.

Die Gesammelten Werke von Eric Voegelin (1901–1985) werden mit einem Indexband 34 Bände umfassen, die in rascher Reihenfolge bis zum Jahr 2001, seinem 100. Geburtstag, erscheinen sollen. Zum Editorial Board gehören Paul Caringella, Voegelins letzter Assistent, Jürgen Gebhardt, der in Erlangen das größte deutsche Voegelin-Archiv hat (neben einem in München, das der um deutsche Ausgaben besonders bemühte Peter J. Opitz aufbaut), Thomas A. Hollweck (University of Colorado), der zusammen mit Caringella die schwierige Aufgabe unternommen hat, die späten unveröffentlichten Schriften zu edieren, und schließlich Ellis Sandoz, unter den Genannten der älteste Schüler, der an Voegelins ehemaliger Universität in Louisiana lehrt und erste Präsident der Eric-Voegelin-Gesellschaft ist. Wir verdanken ihm Voegelins „Autobiographical Reflections“ (siehe meine Besprechung im Philosophischen Jahrbuch 97 [1990] 442–447), denen in den Gesammelten Werken der Band 33 zugeordnet ist.

Im Zentrum der Gesammelten Werke steht „Order and History“, dem die Bände 14 bis 18 reserviert sind. Daran schließen sich die „Studies in the History of Political Ideas“ an, welche die Bände 19 bis 26 umfassen sollen. Aus diesen Untersuchungen wurden herausgegeben „From Enlightenment to Revolution“, 1975. Einige Voegelin-Herausgeber drängen, daß gerade diese

Bände bald erscheinen, aus denen sicherlich viel an philosophischem Material zu erwarten ist, das Voegelin durchgearbeitet hat. Man wird aber wohl auch erkennen müssen, warum Voegelin selbst nie etwas aus diesen Studien herausgab, weil er nämlich beim Studium der Geschichte einsah, daß diese nicht in Ideen, sondern in Symbolen der Erfahrung sich darstellt. Wie er in der vieljährigen Zeit der Arbeit an den Studies methodisch vorgegangen ist, weiß man auch durch die parallel publizierten Essays, die vor den Bänden „Order and History“ in den Gesammelten Werken eingeordnet werden, nämlich in den Bänden 7 bis 13, wobei der Band 13 ausgewählte Buchbesprechungen enthalten soll und die publizierten Essays bis 1922 zurückreichen. Vor diesen Essays stehen in den Bänden 1–6 die auf deutsch erschienenen Bücher „Über die Form des amerikanischen Geistes“ (1928) bis hin zu „Anamnesis“ (1966), worin, wie der Titel festhält, Voegelin seine philosophische Lebensgeschichte dokumentiert. Die Bände 29–32 betreffen Briefe und vermischte Papiere.

### II.

Die Ausgabe beginnt mit den Bänden 12 und 28, welche 14 bzw. 5 Essays enthalten, die fast alle mehr oder weniger im Zusammenhang mit Voegelins Arbeit an den letzten beiden Bänden von „Order and History“ stehen, dieses Hauptwerk begleiten oder in den wichtigsten Essays vorbereiten. Es sind Versuche, in denen er sich um eine Philosophie des Bewußtseins bemüht, mit der er seine politische Wissenschaft und Geschichtsphilosophie fundieren und abrunden will. Sie schließen an das Buch „Anamnesis“ an, worin er betreffs seiner eigenen philosophischen Lebensgeschichte festhält: an die Stelle der schon weit ausgearbeiteten „Geschichte der politischen Ideen“ „traten die neuen Untersuchungen zur Philosophie des Bewußtseins – über die Erfahrungen von Ordnung; ihre symbolischen Ausdrücke; über die fundierenden Institutionen; und schließlich über die Ordnung des Bewußtseins selbst“ (20).

Voegelin wollte zunächst die wesentliche Realität in den Ideen erforschen, welche die Geschichte und die Philosophiegeschichte zumal

hervorgebracht haben. Er dachte noch in der Art der bisherigen Philosophie, nach der die Ideen in einer Zeitfolge und -linie stehen, so daß die Geschichte wie eine Entwicklung, ein Fortschritt und gar Vollendung gesehen werden konnte. Sein in der Zeit zeigt sich aber als eine „fließende Präsenz“ (Anamnesis, 272), welche die Geschichte formt, den Menschen ergreift und die man deformiert, wenn man sie in eine Aufstiegslinie zwingt, wie es geschichtsphilosophisch wie philosophiegeschichtlich üblich geworden ist. Allerdings muß man sich auch fragen, wie solche Linear- und Vollendungsspekulationen möglich geworden sind. Hierin liegt ja der springende Punkt der Geschichte. Der Mensch kann sich als Träger des Bewußtseins und so auch der Geschichte sehen. Als solcher wird er auch in den neuzeitlichen, aufgeklärten Geschichtsphilosophien verstanden. Dort wird vom „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ (Hegel) gesprochen, der in der „Tathandlung“ (Fichte) erreicht wird oder auch in der Produktivität der menschlichen Gattung (Marx). Letztlich führt alles zum selben, nämlich zur rigorosen Selbstbehauptung des Menschen. Für Voegelin handelt es sich hier um Deformationen der Realität, in denen die Geschichte als ein Symbol der Transzendenzerfahrung abgeschafft bzw. umgeschaffen wird in eine Geschichte, die der Mensch diktiert, über die er verfügt, um so eine bestimmte Art von Freiheit zu demonstrieren.

Für die amerikanische Ausgabe von „Anamnesis“ (1978) hat er eigens ein Vorwort, „Remembrance of Things Past“, geschrieben, das den Buchtitel eigentlich nur amerikanisch übersetzt. Dieses in Bd. 12 (304–314) aufgenommene Vorwort beginnt: „Im Jahre 1943 kam ich bei meinen Versuchen, eine Theorie des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte zu finden, auf einen toten Punkt.“ (304) Bei seinen Analysen der verschiedensten Bewegungen wie dem Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus, Rassismus, Sozialismus, Liberalismus usw. kam er zu der Einsicht, daß im Zentrum der politischen Wissenschaft eine Philosophie des Bewußtseins stehen müßte. Diese versuchte er schon länger zu sondieren, wobei er vor allem Husserl studierte, über den er mit seinem Freund Alfred Schütz viel sprach und korrespondierte. Aber hierbei wurde die Enttäuschung immer größer. Im Sommer 1943 bekam er endlich Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften“ (1936) in die Hand, dessen Bewußtsein von Geschichte für ihn schockierend war. Es war eine apodiktische Geschichtsphilosophie,

die dem Diktat von Husserls Bewußtsein über Philosophie und Geschichte unterlag. Voegelin, längst schon an dieser Art von Bewußtsein zweifelnd, mußte einsehen, daß sich hier die Philosophie ins Grab eines subjektiven wie transzendentalen Bewußtseins versenkte, aus dem man allerdings dann flugs in ein reines Bewußtsein als die Realität schlechthin aufsteigen konnte, wobei aber der Zugang zur Realität der Welt und des Menschen versperrt war. Heidegger kam zur Seinsfrage und Voegelin zur Realitätsfrage, wie ich sagen möchte.

„Anamnesis“ endet mit zwei Vorträgen, welche für Voegelins Philosophie der Geschichte bzw. Philosophie des Bewußtseins grundlegend sind: „Ewiges Sein in der Zeit“ (1962) und „Was ist Politische Realität?“ (1965). Sie bilden den Auftakt für ein Philosophieren, das Voegelin später Meditation nennt und sich als solche ausdrücklich spiegelt in seinen beiden letzten Essays „Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation“ (Bd. 12, 315–375) und „The Beginning and the Beyond: A Meditation on Truth“ (Bd. 28, 173–232) und in seinem letzten großen Vortrag in Deutschland: „Der meditative Ursprung philosophischen Ordnungswissens“ (1980), der wohl auf deutsch (siehe E. Voegelin, Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften – eine Auswahl, hg. von Peter J. Opitz [Stuttgart 1988] 165–179) wie amerikanisch publiziert wurde, aber sich leider nicht in Band 12 der publizierten Essays findet. Was in jenem Vortrag frei gesprochen, aber ausgezeichnet aufgerissen ist, hängt mit diesen beiden letzten Essays zusammen und verbindet auch mit dem Schlußband „Order and History“ (V) (vgl. hierzu meine Rezension im Philosophischen Jahrbuch 97 [1990] 442–447).

Meditation ist nicht eine bestimmte Art von Philosophieren, gar eine Methode, mit der man an Sachen oder Inhalte herangehen könnte. Philosophieren ist hier ein Meditieren, in dem der Zusammenhang von Ordnung und Geschichte bzw. Ordnung und Bewußtsein erfahren wird. Das Meditieren ist ein Suchen nach Ordnung, die bereits wesentlich gefunden wird, indem im Philosophieren das Suchen anhebt. Meditation nennt Voegelin den Einstieg und die Teilnahme am Prozeß der Realität, welcher Geschichte ist. Diese ist ein Feld von Erfahrungen und Symbolisierungen, unter denen wir schon lang her die alle Realität und Geschichte umspannenden Fragen nach dem Anfang (Beginning) und nach dem Jenseits (Beyond) haben. In der griechischen Philosophie finden wir hierzu *archē* und *epēkeima*. In einer Geschichtsphilosophie kann es

nun nicht darum gehen, eine Geschichte vom Anfang zum Ende evtl. in ein Jenseits zu erzählen, wobei wir bei den Problemen hängenblieben, was denn der Anfang bzw. das Jenseits wirklich ist. Wir würden die Geschichte zwischen Anfang und Ende in einer Vor- und Übergeschichte sehen oder eine Geschichte, die sich in sich selbst oder über sich selbst hinaus vollendet, wie wir Geschichtsphilosophien zuhauf besonders in der Neuzeit haben. Voegelin versucht, Anfang und Jenseits in ihrer Wahrheit zu meditieren („A Meditation on Truth“), die eben darin liegt, daß die Geschichte von Anfang und Jenseits durchdrungen, bestimmt ist und die in dem Sinne Symbole sind, wie es das Wort selbst sagt, daß nämlich Anfang und Jenseits in und als Geschichte einfallen und dort zusammenfallen. Dies wird in der Meditation erfahren, welche den denkenden und suchenden Menschen in den Prozeß der Realität und Geschichte einbeziehen. Für Voegelin sind Anfang und Jenseits die Erfahrungen und Symbole der Realität und Geschichte, welche in diesen Symbolen sich zeigen, luminös werden, wie Voegelin sagt.

Luminosität ist ein wichtiges Wort von Voegelin, wie auch die beiden letzten Essays zeigen. Weil es jedenfalls zuletzt durchgängig grundlegend ist, wird es wohl deshalb nicht in das Register eigens aufgenommen worden sein, wo es nur in Bd. 28 einmal auf eine Stelle verweist. Wir können von der Luminosität des Bewußtseins bzw. auch von der Helle oder der Wahrheit des Bewußtseins sprechen. Diese liegt nicht in einem Bewußtsein, das wir evtl. transzendentalsubjektiv etwa nach Kant uns vorstellen können. Nach Voegelin kommen zwar Vorstellungen auch aus dem Bewußtsein, das aber eigentlich aus der Luminosität kommt, wie man sagen könnte. Diese stammt nicht aus einer Subjektivität, aus dem Menschen, vielmehr ist sie das, was die Geschichte ausmacht: der Prozeß der Realität. Es ist nicht eine vom Bewußtsein ergriffene und letztlich im Begriff gefaßte Realität, also kurz nicht ein Bewußtsein des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, vielmehr das Bewußtsein der luminösen Realität, an der ich meditierend teilnehmen kann. So ist es nicht ein Bewußtsein des Begriffs, sondern der Meditation.

Hier wird Philosophie nicht zur Mystik, von der z. B. in den Vorworten zu den Bänden 12 und 28 geschrieben wird, um Voegelin näher charakterisieren zu wollen. Ich halte dies insofern nicht für zutreffend, als er ständig um Analyse bemüht ist und in seiner Weise analytisches Denken repräsentiert. Seine Philosophie des Be-

wußtseins ist ein analytisches Unternehmen, das diese drei Ebenen des Bewußtseins zu unterscheiden versucht: Intentionalität, Luminosität und Reflektivität. Gerade letztere manifestiert eine differenzierende Vorgehensweise, also Methode, welche letztlich dazu führt, daß Mensch, Gesellschaft und Geschichte nicht als Objekte ergriffen werden können, vielmehr unserem Bewußtsein der Unterschied zwischen einer Objektrealität und einem Prozeß der Realität aufgeht, in dem Mensch, Gesellschaft und Geschichte sich befinden. Dies gehört zur reflektiven Distanz bzw. Ordnung, welche aus einer Philosophie des Bewußtseins sich ergeben muß.

### III.

Voegelin kritisiert die Verfälschungen der Realität, die Verdunkelungen (*scotosis*) der Wahrheit (Bd. 12, 118), die letztlich dazu führen, daß der Mensch seine eigene Realität schafft. Er spricht von der „zweiten Realität“ (Bd. 12, 16 und 323) und übernimmt damit einen Ausdruck von Musil bzw. Doderer, der das Leben in sekundären Realitäten besonders in seinem Roman „Die Dämonen“ (1956) dargestellt hat. Es handelt sich um ein falsches bis bewußt verfälschendes Bewußtsein, das sich das volle Bewußtsein der Realität vorgaukelt. Voegelin sieht dies besonders bei Hegel, der von der „Zauberkraft“ spricht, die dem Subjekt innewohnt, ja selbst ist (Bd. 12, 247; „On Hegel: A Study in Sorcery“, Bd. 12, 213–255).

Die Krise zwischen Philosophie und Ideologie ist das Thema seiner letzten Abhandlung in Band 12: „Wisdom and The Magic of the Extreme: A Meditation“. Mit dem Titel wird das Problem genannt, wobei das klassische Symbol *sophia* und Nietzsches „Magie des Extrems“ (324) verglichen werden. Und im genannten Nietzsche-Text steht ebenfalls das Wort „Zauber, der für uns kämpft...“, das ist die *Magie des Extrems*, die Verführung, die alles Äußerste übt“ (ebd.). Zum Äußersten gehört, daß der Mensch zum Übermenschen, Gott für tot, die Realität zum Willen zur Macht erklärt werden. Der Komplex Realität-Bewußtsein (vgl. 312) wird nicht in „reflektiver Distanz“ (345), sondern in reflektiver Identität erfahren. Diesen Bewußtseinsprozeß der reflektiven Identifizierung wirft Voegelin vor allem Hegel vor, aber überhaupt der „romantischen Identitätsphilosophie“ (344).

„Reflective Distance vs. Reflective Identity“ heißt dann ein Kapitel im abschließenden Bd. V

von „Order and History“, worin er die „German Revolution of Consciousness“ behandelt. Diese verfälschenden Identifizierungen kritisiert er in allen seinen späteren Abhandlungen, wie sie nun im Bd. 12 gesammelt sind, die beginnen mit „*The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era*“ oder dann in „*On Debate and Existence*“, worin er prinzipiell das Problem zu behandeln versucht, vor dem Menschen, die vernünftig über Realität miteinander sprechen wollen, stehen: damals (1967) im ideologischen Kampf zwischen Ost und West, als man miteinander überhaupt nicht vernünftig umgehen konnte, weil die Erfahrung von Realität ausblieb bzw. mißachtet wurde. Zu diesen Erfahrungen gehört „*Immortality: Experience and Symbol*“ (Bd. 12, 52–94) oder „*Reason: The Classic Experience*“ (265–291).

Vernunft ist ein „Prozeß in der Realität, in dem konkrete Menschen... die Philosophen... sich in einem Akt des Widerstands gegen die persönliche und soziale Unordnung ihrer Zeit engagierten“ (Bd. 12, 265). Voegelin entwickelt dort ein Realitäts-Schema, in dem auf der einen Seite der göttliche *nous* steht und auf der anderen Seite die *apeiron*-Tiefe. Dieses Zwischen und diese Spannung betreffen den Menschen, die Gesellschaft und die Geschichte, wobei zwischen *nous* und *apeiron* die weiteren Symbole von *psyche* und *physis* mit weiteren Zwischendifferenzierungen sich entwickeln (vgl. 289). Die Pole dürfen nie für selbständig erklärt werden. Philosophie bzw. Streben nach Weisheit (wisdom, vgl. den genannten Essay „*Wisdom...*“ und dort besonders Bd. 12, 344) heißt, daß die Komplexität und Integralität dieser Struktur beachtet werden, daß sich hierauf das Bewußtsein konzentriert und dabei vor allem die Spannung, das Zwischen bewahren muß, das *metaxy* als die Wahrheit der Realität. Polarisierungen, Vereinseitigungen, Heraushebungen aus der Zwischen- und Spannungsrealität gehören zur Magie des Extremis.

Gegen die Magie stellt Voegelin die „*Vision*“ der Weisheit, wobei er sich Platons *opsis* anschließt. *Vision* ist das letzte Stichwort bzw. Symbol in den letzten Essays von Bd. 12 wie auch 28. „*Vision* im platonischen Sinn ist ein Ereignis im kognitiven Prozeß der Realität.“ (Bd. 28, 230; vgl. Bd. 12, 362f.) *Vision* gibt es nicht erst, seit Philosophen wie Platon meditieren, sondern seit es Mythen gibt, so in der früheren *Vision* des Ganzen, als ein Kosmos erfüllt von Göttern war (Bd. 28, 232). Aber „das sich erhe-

bende Wort ist die Wahrheit der Realität, aus der es aufsteigt; es ist das, was wir ein „Symbol im prägnanten Sinne nennen“ (231). Das Wort ist Symbol, weil in ihm die Wahrheit des göttlichen Jenseits (Platons *epekeina*), seine Parusie im Kosmos und die menschliche Seele aufeinander treffen, zusammenfallen (*syμβallein*), oder um behutsamer zu sprechen, aufeinander zugehen. Dies heißt *Vision*.

Voegelin wollte zunächst eine Ideengeschichte schreiben, kommt dann durch seine Irritationen über die Lage des Bewußtseins zur Geschichte als einer Erfahrung von Ordnungssymbolen, welche aus der Geschichte aufsteigen, so daß er zu seinem Grundsatz von „Order and History“ kommt: „Die Ordnung der Geschichte enthüllt sich in der Geschichte der Ordnung.“ (Vorwort von „Order and History“) Der Zusammenhang von Ordnung und Geschichte scheint sich dann auf einer Zeitlinie wie Raumbene zu ergeben. Doch auch daran zweifelt letztlich Voegelin und kommt dann von einer Philosophie der Geschichte zu einer Philosophie des Bewußtseins, welche nun eine Art Fundamentalphilosophie ist, indem das Bewußtsein den Menschen, die Gesellschaft, die Geschichte jeweils betrifft. Die Suche nach Ordnung, in der sich der Mensch, die Gesellschaft und die Geschichte befinden, spielt sich im, nein richtig gesagt, als Bewußtsein ab. So könnte man nun meinen, daß es für Voegelin zunächst darum geht, eine Philosophie des Bewußtseins zu entwickeln, um dann schließlich zu einer Philosophie der Geschichte weiterzugehen. Wir würden aber dabei übersehen, wie Geschichte mit Bewußtsein zusammenhängt und daß Geschichte sich nicht nur in Raum und Zeit, vielmehr im Bewußtsein abspielt. So wird es konsequent, wenn Voegelin den abschließenden Band von „Order and History“ unter dem Titel plante „*In Search of Order*“, als welcher er auch dann posthum veröffentlicht wurde und worin wir eine Philosophie des Bewußtseins haben.

Dieser abschließende Band einer „Philosophie der Geschichte“ konnte aber nicht gelingen, und zwar nicht weil Voegelin vor einem möglichen Abschluß gestorben ist, vielmehr weil er von der Methode wie der Sache einer Philosophie des Bewußtseins her prinzipiell, wie ich meine, unmöglich geworden ist. Es ist eine Philosophie als Meditation und *Vision*, wie sie Voegelin in den letzten Essays übt und es auch in dem wohl wichtigsten spätem Vortragstitel festhält: „Der meditative Ursprung philosophischen Ordnungswissens“. Die Ordnung enthüllt sich aus der Geschichte, die nun aber wiederum eine Ge-

schichte des Bewußtseins ist, die nicht ein Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit als eines autonomen Subjekts, vielmehr die Teilnahme am Prozeß der Realität als einem Prozeß der Luminosität ist. Freilich gehören zu dieser Geschichte der Luminosität Werke, Taten, Machbarkeit und spielt sich die Geschichte in Raum und Zeit ab, um uns aber dort gerade das Zwischen, das *metaxy* der Geschichte erfahren zu lassen, zu welcher die Vision des Jenseits (*epekeina*) gehört. Aber selbst dieses kann sich nicht aus der Geschichte des Zwischen hinauskatapultieren durch Identitätsphilosophie, Utopie, Eschatologie und dergleichen mehr.

Geschichte ist ein Aushalten des Zwischen, nicht mehr und nicht weniger. Dies ergibt sich aus einem meditativen Versuch, als welche sich Voegelins Essays mehr und mehr dartun. In ihnen macht der Leser selbst die Erfahrung der Geschichte, geht in der Weise in sie hinein, daß er durch und durch von Geschichte erfüllt ist und damit Praxis erfährt im Sinne eines vollen Durchgangs einer Sache. So ist Meditation nicht eine Art und Methode zu philosophieren, vielmehr eine Methode, welche mit der Sache selbst identisch ist, aber nicht in der Weise, daß der Philosoph sich mit dem Jenseits identifiziert, vielmehr in der Meditation stets die Spannung im Auge behält. Darauf richtet sich die Vision. Die Meditation ist erfüllt von reflektiver Distanz, um die sich Voegelin in allen seinen Essays hauptsächlich bemüht.

#### IV.

Die späten unpublizierten Schriften beginnen mit einer Abhandlung, welche auch den Titel für den Band 28 hergibt: „*What is History?*“ Dieser Essay sollte den ursprünglich geplanten Abschlußband von „*Order and History*“ einleiten, der schon in den sechziger Jahren unter dem Titel geplant war „*In Search of Order*“. Darin wollte Voegelin über das Zeit- wie Raumproblem wie auch über die Verfinsterung der Realität schreiben (vgl. hierzu „*The Eclipse of Reality*“, Bd. 28, 111–162), wozu gesonderte Studien über Philosophen wie Hegel kommen sollten, um den Verfall zu belegen. Das Problem der Zeitlinie wie der Raumdurchdringung führte Voegelin in Bd. IV von „*Order and History*“ aus, indem er über Historiogenese und das ökumenische Problem schrieb. Aber in Bd. IV findet sich dann ein anderer einführender Essay, der auf das wesentliche Problem hinlenkt, nämlich, daß Geschichte nicht in Zeit und Raum fort-

schreitet, vielmehr hin und her springt, wozu gehört, daß auch in der Geschichte Rückschritte gemacht werden können, in falschem bis bewußt verfälschendem Bewußtsein von Realität.

Wenn Voegelin den meditativen Charakter seiner letzten Versuche einer Philosophie der Geschichte wie des Bewußtseins unterstreicht, dann kann man sich fragen, inwieweit der Titel- und Einleitungs-Essay für den Bd. 28, der 1963 geschrieben wurde, bereits den letzten Ansprüchen Voegelins nachkommt. Freilich liegt er in der Zeit von zwei Schlüssel-Essays, nämlich „*Ewiges Sein in der Zeit*“ (1962) bzw. dann „*Was ist politische Realität?*“ (1965), welche für Voegelins Geschichts- bzw. Bewußtseinsphilosophie maßgeblich sind. Zumindest im letzten Essay bahnt sich an, daß eine Philosophie des Bewußtseins eine jeweilig existentielle, praktizierte Meditation ist. Wir können sagen: „*Philosophie des Bewußtseins*“ ist Existenz und Praxis in Meditation, in welcher sich die Realität im ganzen soweit als möglich erschließt und d. h. suchend, visionär, existierend.

„*What is History?*“ enthält ein Schema der von Voegelin so benannten geistigen Ausbrüche (vgl. Bd. 28, 44 f.), das die Zeit von 2000 v. Chr. bis 200 n. Chr. und den Raum von Griechenland bis China umfaßt. Den Zusammenhang von Philosophie und Geschichte und vice versa hat er im Vortrag von 1962 überlegt, wobei ihm aufging, daß Geschichte nicht ein Ereignis im Sinne eines Gegenstandes ist, das man dann erzählen kann. „*Der Index Geschichte* ist eines der Transzendenzsymbole.“ (Bd. 28, 23) „*What is History?*“ ist zwar der Arbeitstitel für ein Essay wie auch die Frage: „*Was ist politische Realität?*“ Es sind die üblichen Was- und Wesensfragen, vor denen aber Voegelin gewarnt hat und denen gegenüber er kritischer war als der Kritische Rationalismus. „*Was ist Geschichte?*“ verführt doch leicht dazu, Geschichte substantialisierend, objektivierend zu nehmen, wovon sich gerade Voegelin abwenden wollte. Ich hätte dem Band 28 den Titel gegeben „*History: A Meditation*“.

#### V.

Band 27 ist Voegelins Rechtsphilosophie. Begonnen wurde diese Edition von John William Corrington, einem Rechtsanwalt und Literaten, der 1988 starb. Der Jurist Robert Anthony Pascal und der Anglist James Lee Babin von der Louisiana State University übernahmen die Edition und schrieben eine gute Einführung (XII–XXIV). Voegelin, promoviert bei Hans Kelsen,

hat sich immer wieder speziell mit rechtlichen und rechtsphilosophischen Problemen beschäftigt, was aus den frühen Essays zu ersehen ist, aber auch dann in „Anamnesis“ ins Auge fällt mit der Abhandlung „Das Rechte von Natur“. Dort behandelt er das Problem anhand von Aristoteles, der in der gängigen Naturrechtslehre vernachlässigt wird, obwohl er den wichtigsten Ansatz bietet. Aristoteles unterscheidet Gesetzesrecht vom Recht von Natur, als welches er das politische Recht einstuft, unter welchem man heute das Verfassungsrecht im ganzen sehen könnte, wie ich es in meiner „Rechtsphilosophie“ aufzugreifen versuchte (Freiheit, Recht und Gemeinwohl. Grundfragen einer Rechtsphilosophie [Darmstadt 1990]).

Der Band 27 enthält Voegelins Vorlesungsmanskript „*The Nature of the Law*“, das er 1957 exklusiv für einen Juristenkurs an der Louisiana Law School zur Verfügung stellte (1–69). Als damit zusammenhängende Schriften wurden dann noch in den Band aufgenommen „*Outline of Jurisprudence Course*“, sowie „*Supplementary Notes for Students in Jurisprudence Course*“ (70–83), welche eine Gliederung für den Kurs bzw. thesenhaft formulierte Grundsätze für die Vorlesung enthalten. Gliederung wie Grundsätze weisen auf das geschichtlich weite Feld für eine Rechtsphilosophie, welches von gesellschaftlichen Ordnungen im alten China, Babylon oder Ägypten bis zu den gegenwärtigen Ordnungs- oder auch Unordnungsproblemen in den verschiedenen politischen wie wissenschaftlichen Ismen der Gegenwart reicht. Zentral ist die klassische Philosophie, aus deren Hinblick Voegelin viele Grundsätze formuliert. Man sieht hier auch, wie diese Rechtsphilosophie von 1957 bzw. die Grundsätze für den Kurs von 1954–1957 im Zusammenhang stehen mit „*Order and History*“, Bd. III: „*Plato and Aristotle*“, der 1956 erschienen ist und im Voegelinschen Gesamtwerk wie Hauptwerk eine denkerische wie zeitliche Zäsur darstellt, nach der erst 1974 der nächste Band von „*Order and History*“ erschienen ist. Wenn man in das Register des Bandes 27 schaut, dann wird allerdings auf Platon nur viermal, auch auf Aristoteles nicht allzu häufig verwiesen. Aufgenommen wurden noch einige Besprechungen wie „*Right and Might*“, die 1941 und 1942 erschienen waren (84–112).

„*The Nature of the Law*“ ist keine Naturrechtsphilosophie, vielmehr fragt, wie der Titel es auch ausdrückt, nach der Natur des Rechts. Wenn Voegelin das Wort Natur verwendet und davon spricht, daß die Natur des Menschen kon-

stant ist (vgl. 78), dann heißt Natur jenes am Menschen oder einer Sache, das sich nicht verändert. Auf dies zielt er, wenn er von Nature of the Law spricht, wobei er gleich festhält, daß, wenn man auf Recht und Gesetz (law), so wie sie in der Gesellschaft und Geschichte vorhanden sind, hinschaut, nichts auf Natur zunächst verweist. „Das“ Gesetz gibt es nirgendwo, vielmehr bürgerliches Recht, Strafrecht usw., aber auch Naturrecht. Weiterhin und besonders ist wichtig, daß Recht und Gesetz in einem ständigen Prozeß, in Entwicklung und Veränderung sich befinden. Dies sprich Voegelin an unter law-making, zu dem nicht nur die gesetzgeberische Tätigkeit staatlicher Organe gehört, vielmehr auch und gerade der Richter wie jeder Rechtsanwalt, die in diesem Sinne auch lawyer sind. Es gibt ein vielfältiges Bemühen um Recht und Gesetz.

Ich spreche von Recht und Gesetz, obwohl bei Voegelin wie im Englischen überhaupt das Wort law nur vorkommt. Und in der Abhandlung finden wir kaum das Wort right wie auch dann im Register überhaupt nicht. Voegelin verweist auf den vielfältigen Prozeß des law-in-the-making (de lege ferenda) (15), wobei der law-making-Prozeß für ihn das Instrument ist, um die Substanz von Ordnung zu sichern.

Recht und Gesetz sind die Substanz der Ordnung (vgl. 24 ff.). So gibt es durchaus die Natur und damit die konstante Substanz des Gesetzes, die darin beruht, daß die Ordnung in der Gesellschaft bewahrt wird. „Die Ordnung in der Gesellschaft ist das Feld, in welchem wir nach der Natur des Gesetzes zu suchen haben.“ (26) Und hier lehnt er dann alle rein theoretischen Konstruktionen ab, welche den Zusammenhang von gesellschaftlicher und rechtlicher Ordnung einfach einem Monopol wie dem Staat überlassen wollen und dort wieder in der Weise, daß alles, was der Staat durch von ihm selbst bestimmte Verfahren zum Gesetz erklärt, dann wirkliches Gesetz ist, d.h. Gesetz, das der Natur des Gesetzes entspricht. Hier kritisiert er vor allem Kelsen (28 u. 31).

Voegelin unterscheidet dann Gesetz erstens im Sinne gesetzlicher Regeln und des gesetzgebenden Prozesses und zweitens im Sinne der substantiellen und d.h. wesentlichen wie inhaltlichen Ordnung der Gesellschaft (29). Dies ist zunächst nur eine formale Unterscheidung, letztlich geht es sachlich und d.h. bei einer Betrachtung eben der Natur des Gesetzes um den Zusammenhang, die Komplexität der legalen wie sozialen Felder oder Seiten des Problems (30).

Voegelin fragt nach dem ontologischen Status des Gesetzes und seines Gebotes und d.h. für ihn Sollen (Ought) (42ff.). Sollen im ontologischen Sinn heißt, daß der Mensch, der von Natur in der Seinsordnung der Vernunft lebt, sich um diese kümmern muß, ob es ihm paßt oder nicht, die ihm aufgegeben ist und die deshalb im Sein selbst ein Sollen bedeutet. Freilich gibt es den Unterschied zwischem dem empirischen und dem philosophischen lawmaking-Prozeß (50ff.), der dann eben auch zum Unterschied von dem führt, was wir langher positives Recht und Recht von Natur nennen, wobei beispielsweise im klassischen Fall Aristoteles klar ist, daß die Natur in der politischen Gemeinschaft und der gemeinsamen Vernunft besteht. „Die Normativität des Gesetzes ist die Teilnahme an der wahren Ordnung“, was heißt, daß die Normativität nicht eine formale, sondern eine substantielle ist (55).

Die Teilnahme an der wahren Ordnung erfordert, daß wir uns im ontologischen Status der Sozialität sehen, wozu gehört, daß Geburt und Familie etwas Ontologisches und nicht etwas durch menschliche Wahl und Selbstbestimmung sind. Da muß die Einsicht beginnen, daß wir nicht in autonomen, sondern sozialen und geschichtlichen Ordnungen uns befinden. Die Ordnung erfahren wir im geschichtlichen sozialen Feld, wozu gehört, daß Eltern, Freunde, Lehrer, schließlich auch Philosophen und eben auch politische, verfassungsmäßige Organe uns Ordnung beibringen (56). Letzteres sind keine Personen, sondern repräsentative Organe, Autoritäten, die ihre Autorität durch ihren Status als repräsentative Organe der Gesellschaft haben (59). Nicht einfach Menschen repräsentieren Gesellschaft, vielmehr bedarf die Gesellschaft bestimmter Repräsentanten, in der sie sich als Gesellschaft ordnet.

Vor seiner knappen wie ausgezeichneten Zusammenfassung (64–69) überlegt Voegelin noch zwei Momente im Ordnen wie lawmaking-Prozeß, nämlich den Irrtum und die Gewalt (59ff.). Der Mensch ist von Natur in die „Substanz der Ordnung“ (60) verwoben, von der er lebt, von der er aber auch abweicht, und die gerade auch im lawmaking-Prozeß mißbraucht werden kann. Es gibt Unrechtsgesetze. Aber der Schaden kann begrenzt werden, wenn der Irrtum einkalkuliert wird, wenn wie mit der Gewaltenteilung, der Unabhängigkeit der Richter, der Wahl der Repräsentanten usw. der gesetzgebende Prozeß selbst zu ordnen versucht wird. Hierzu gehört der Gebrauch der Gewalt. Zur Natur des Men-

schen gehören die Vernunft einerseits, zu der er erzogen werden muß, wie andererseits Leidenschaften, letztlich Begierde und Macht, die es zu bezwingen gilt.

Die gesetzliche Ordnung muß der jeweils historisch konkreten Gesellschaft gerecht werden. Versucht das Gesetz der Natur des Menschen und seiner Existenz in der Gesellschaft zu entsprechen, so darf doch gleichwohl sein Inhalt nicht von der Natur des Menschen einfach abgelesen werden, will man dabei nicht zu Entgleisungen und dabei zu Unrechtsgesetzen kommen. Recht und Gesetz (law) müssen Hand in Hand gehen auf dem Weg des Menschen in der Suche nach Ordnung, im Prozeß der Realität der Welt, welche eine Geschichte der Ordnung ist, zu der substantiell das Gesetz gehört. Zur Suche nach Ordnung gehört die Frage nach der Natur des Gesetzes.

## VI.

Die Buchausstattung der Gesammelten Werke ist ausgezeichnet in Papier, Druck und handlicher Größe. Die Einführungen der Herausgeber informieren über die Entstehung der Essays und auch über den Zusammenhang. Bd. 28 hat einen Anhang mit Briefen und Plänen der verschiedenen Varianten des geplanten Bandes „In Search of Order“, woraus dann viel wie Historiogenesis und Ecumenic Empire zum Band IV: „Ecumenic Age“ führten (vgl. Bd. 28, 233ff.). Die Einführung von Band 28 zeichnet sich auch dadurch aus, daß zu den einzelnen Essays einordnend und vergleichend mit anderen Arbeiten hingeführt wird. Alle Bände haben umfassende Register, die bei wichtigen Worten gut und verweisend unterteilt sind.

Die Herausgeber mußten nur für Bd. 12 ein Essay übersetzen. Sie hätten wagen sollen, die deutsch verfaßten Schriften auch als solche zu veröffentlichen. Vielleicht kann man aber deutsche Leser nur durch eine amerikanische und zumal respektable große Ausgabe von „Gesammelten Werken“ auf Voegelin aufmerksam machen. Nun, die deutschen Schriften werden in den dafür vorgesehenen Bänden 1–6, aber auch bei den nachfolgenden Essays dann nur in einer amerikanischen Übersetzung vorliegen, zumal die deutschen Bücher ja längst nicht mehr auf dem Markt sind. Versuche, z. B. seine Erstlingsschrift „Über den amerikanischen Geist“ in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft zur Subskription anzubieten, sind gescheitert. Das ist wohl vielsagend für eine geistige Lage und einen aus dem

deutschen Sprachraum kommenden Autor, der in den letzten Jahrzehnten ein Werk der Geschichtsphilosophie geschrieben hat, das wie kein anderes sich auf geschichtliches Material stützte. Wir haben in Deutschland auch eine in Tagungen und entsprechenden Bänden florierende Geschichtsphilosophie, bei der man aber kaum Voegelin zitiert findet. Ob sich dies nun durch die beginnende Ausgabe der „Gesammelten Werke“ ändert, bleibt fraglich, obwohl es sich um den wichtigsten Geschichtsphilosophen des ausgehenden Jahrhunderts handelt.

Arno Baruzzi (Augsburg)

### Zur Geschichte des Platonismus (I)

Heinrich Dörrie, *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Bausteine 1–35: Text, Übersetzung, Kommentar. Aus dem Nachlaß hg. von Annemarie Dörrie (= Bd. 1 von: Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung), frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, XVII u. 557 S., ISBN 3-7728-1153-1.*

Heinrich Dörries wissenschaftliche Arbeit war weithin bestimmt durch ein intensives Interesse an der Geschichte des Platonismus; diese schließt eine Reflexion auf dessen Wirkung innerhalb christlicher Theologie wesentlich mit ein. Dörries Aufmerksamkeit galt dabei immer wieder derjenigen Phase spätantiken Denkens, die die Akademie Platons mit einer produktiven Erneuerung von zentralen Gedanken seiner Philosophie verbindet. Der Aufklärung dieser in vielem dunklen Epoche des sogenannten Mittelplatonismus bis zu Ammonios Sakkas hin, dem offensichtlich ingeniosen Lehrer Plotins, verdanken wir Heinrich Dörrie Wesentliches. Porphyrios, der die kontinuierliche Entfaltung des Logos innerhalb der Geschichte des Denkens und der religiösen Überlieferung vielfältig bedachte, hat Dörrie seit seiner Rekonstruktion der „Symmikta Zetemata“ immer wieder umkreist. Nicht zuletzt aber diejenige Gestalt des Platonismus, wie sie sich in dem faszinierenden Denken Plotins zeigt, war für Dörrie ein immerwährendes Stimulans seines eigenen Arbeitens. Aspekte dieses Denkens hat er erschlossen durch eine Diskussion von Termini z. B., die für den Neuplatonismus gerade durch Plotin prinzipielle Bedeutung erlangt haben: „Emanation“, „Hypostasis“, „Transzendenz“. Auch den theologischen oder

religiösen Grundzug dieses Denkens hat er schon in manchen Abhandlungen seiner „*Platonica Minora*“ (1976) überzeugend verdeutlicht.

Der hier anzuzeigende Band über „Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus“ macht den Anfang von „*Platonica Maiora*“, in denen die Summe von Dörries philosophiegeschichtlicher Forschung als eindrucksvolle geschichtliche und gedankliche Kontinuität zutage tritt. Dörrie verfügt über eine weitreichende Gelehrsamkeit, die das Detail verlässlich aufzuschließen vermag, aber ebenso sehr über eine synoptische Kraft, die bestimmte Konstanten und Leitlinien in der Entwicklung dieser philosophischen Theorie evident machen kann.

Der Begriff „Platonismus“ hat von seinen antiken Wurzeln her eine vielfältige Bedeutung erfahren: Lehre Platons oder deren Nachvollzug; Philosophie, deren Vertreter sich ‚Platonici‘ nannten; Philosophieren *in* und *mit* der Auslegung platonischer Texte und Gedanken; von Platon inspirierte, seine genuine Lehre fortführende und in eine neue Theorielage umformende Philosophie, die später *Neuplatonismus* heißt –, oder, wie Dörrie in seiner Herleitung und Abgrenzung dieses Begriffes sagt: „Die antiken Vertreter des Platonismus ... haben nicht einfach Platon erklärt, interpretiert, gedeutet. Vielmehr vertreten sie eine wohl umrissene Weltanschauung, die Philosophie und Religion umgreift. Platonismus ist weit mehr als argumentierende, beweisführende Philosophie; er bekennt sich zu einer uralten Überlieferung, die zu verlassen religiöser Frevel wäre.“ (9f.) Der „religiöse“ Wesenszug dieser Philosophie ist auch ein essentieller Grund dafür, daß der Platonismus zum „dominierenden geistigen Phänomen seiner Epoche“ (12) werden konnte. Dies in einer vollständigen Vorlage und Erklärung der einschlägigen Texte darzustellen, ist das Ziel von Dörries groß angelegter Arbeit. Sie ist auf 8 Bände geplant, der Arbeitsvorgang ist in drei Teile gegliedert, deren erster die *Texte*, „auf deren Kenntnis der Platonismus beruht“, und eine „wortgetreue *Übersetzung*“ bereitstellt, der andere kommentiert eben diese Texte, der dritte gibt eine „übergreifende *Darstellung* des Platonismus, seiner Geschichte und seiner Problematik“ (48). Auf diese Weise soll der gesamte Komplex durch „Dokumentation“, „Analyse“ und „Synthese“ erschlossen werden. Diesen drei Arbeitsgängen werden sich eine „*Prosopographia Platonica*“ und ein Verzeichnis der „Geflügelten Worte“ anschließen.

Annemarie Dörrie berichtet in einem Geleit-



wort zum 1. Band über die Entstehungsgeschichte dieser Arbeit ihres Mannes, über seine frühen Pläne und seine Vorarbeiten für das Ganze – sogar während des Krieges und in einer neunjährigen russischen Kriegsgefangenschaft hat er daran weitergearbeitet! Bei seinem Tod (1983) hinterließ er ein großes, vielschichtiges Fragment. *Matthias Baltes*, ein ausgezeichnete Kenner der Geschichte des Platonismus, und *Friedhelm Mann*, der nicht zuletzt durch seine Arbeit an Gregor von Nyssa mit dem Platonismus vertraut ist, haben dankenswerterweise die nicht gerade leichte Aufgabe übernommen, das Vorhandene zu prüfen und zu überarbeiten, das Jäh Abgebrochene zu ergänzen und das Fehlende selbst zu schaffen, um Heinrich Dörries Lebenswerk – wenn auch erst lange nach ihm – zu einem sinnvollen Ende zu führen.

Eine „Skizze von dreißig *Leitsätzen*“ zum „Platonismus als Philosophie und als Religion“ (16–32) führt in die Vielfalt der Fragen, Probleme, Methoden und Gedankenentwicklungen ein, auf die diese philosophische Bewegung von der platonischen Akademie bis in die dem Mittelalter sich öffnende Spätantike hinein reflektiert hat. Neben anderen für den Platonismus als ganzen charakteristischen Grundzügen stellt Dörrie, wie schon angedeutet, den Gedanken heraus, daß Platonismus als philosophisch begründete Religion<sup>1</sup> zu begreifen sei, daß in ihm ein ‚Logos‘ wirke, der sich vornehmlich in der Rückwendung in oder durch Rückbindung an die „Weisen der Frühzeit“ entwickle, daß Philosophie als die Einheit von „Metaphysik“ und „Theologie“ das maßgebende Prinzip aller anderen Wissensformen sei: von den Naturwissenschaften bis zur Philologie, d. h. zur Exegese der vom ‚Logos‘ inspirierten philosophischen und poetischen Texte.<sup>2</sup>

Die in diesen „Leitsätzen“ aus einer über Jahrhunderte sich erstreckenden Entwicklung philosophischer Lehre festgemachten „Konstanten“ sind für die Intention des *ganzen* Unternehmens bestimmend. Der Versuch Dörries ist sinnvoll, derartige „Leitsätze“ als „Aphorismen“ im Sinne von Porphyrs „Aphormai“ – als Ansätze oder Ausgangspunkte – zu verstehen, um in ihnen diskursiv das Zentrum dieser Philosophie, welches selbst nicht sagbar oder in seinem An-sich-Sein nicht darstellbar ist, zumindest perspektivisch zu umkreisen und einzugrenzen. Zugleich hat ein solches Unterfangen empfindliche Schwierigkeiten in sich: die „Leitsätze“ werden zu *abstrakten* Thesen, die bestimmte Sachverhalte verkürzen, überspitzt und daher „einseitig“

pointieren, Gedanken *ent-differenzieren* und eine *Allgemeingültigkeit* von Begriffen, Denkformen oder Einstellungen behaupten, die – dergestalt ausgesprochen – unmittelbar einer Modifikation oder Differenzierung bedürften. Das allerdings haben Thesen oder „definitorische Formeln“ (31) notwendigerweise so an sich. Man muß im Weiterlesen ihre Tragfähigkeit, ihren „Wahrheitswert“ überprüfen können. Gleichwohl hätte m. E. eine Reihe dieser „Leitsätze“ unmittelbar durch derartige Modifikationen und klärende Differenzierungen präzisiert werden sollen, um nicht weiterreichende Mißverständnisse zu verursachen, oder aber sie hätten *so* nicht formuliert werden dürfen. Als ‚Propositiones‘ im Kontext einer ‚Elementatio Platonica‘ pochen sie schon auf ihre universale Verbindlichkeit.

Ohne daß ich meine kritischen Anfragen in angemessener begründender Form in diesem Zusammenhang entwickeln könnte, verweise ich auf einige dieser Sätze. So heißt es in 5 (S. 19): „Der Platonismus hat mehrere Felder des Philosophierens, die für Platon von hoher Bedeutung waren, kaum berührt. Das gilt für die Mathematik, und es gilt für Dialektik, an deren Stelle nach einigem Schwanken die aristotelische Logik tritt ...“ Die *Mathematik* betreffend müßte daran erinnert werden, daß diese Wissenschaft im Platonismus durch pythagoreische Impulse<sup>3</sup> ihre hohe metaphysische („theologische“) Bedeutung wiedererlangte – etwa in Nikomachos, Iamblich, Syrian und Proklos,<sup>4</sup> daß Plotin in Enn. VI 6 eine veritable Zahlentheorie vorgelegt hat, daß

<sup>1</sup> Ein in seinem spezifischen Sinn für den Platonismus eigens zu klärender Begriff.

<sup>2</sup> Für den zuletzt genannten Aspekt vgl. A. Reckermann, *Der göttliche ‚Dichter des Kosmos‘ als Vorbild menschlicher Kunst*, in: *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit*, hg. von W. Harms und K. Speckenbach (Tübingen 1992) 93–109, bes. 103 f.

<sup>3</sup> Zu einer „Verflechtung mit dem Pythagoreerum“ ist es nicht nur in der „Spekulation über den Symbolwert der Zahlen“ gekommen. – „Pythagoreisch-platonische Wechselbeziehungen“ werden übrigens in den „Bausteinen“ 241 ff. eigens thematisiert.

<sup>4</sup> Die *nachplotinische* Entwicklung des Platonismus kann man in einem Versuch, dessen „Wesen“ zu bestimmen, schwerlich aus dem Blick lassen.

diese mathematische Komponente des Platonismus *Augustins* Zahlenkonzeption wesentlich als ein Strukturmoment der Schöpfung mitbestimmte. – „*Dialektik*“ als platonisch grundgelegte Methode ist keineswegs aristotelisch verdrängt: für *Plotin* bleibt sie als Form des begreifenden Rückgangs und Aufstiegs maßgebend (vgl. etwa Enn. I 3),<sup>5</sup> verbunden mit Eros ist sie eine notwendige Voraussetzung des Selbstüberstiegs des Denkens in die begriffslose Henosis mit dem Einen selbst. Für Proklos gilt dieser dialektische Grundzug des Philosophierens erst recht.<sup>6</sup> Und wenn es um eine neue Logik gehen sollte: Plotin hat sich in VI 1–3, in einem seiner schwierigsten Texte, mit der aristotelischen Kategorienlehre intensiv auseinandergesetzt. Weiterhin ist die „Elementatio theologica“ des Proklos durchaus als eine „logisch-dialektische“ Begründung der metaphysischen („theologischen“) Grundsätze zu lesen. – „Ein politischer Aspekt fehlt dem Platonismus durchaus.“ (So Dörrie in Satz 5, S. 20) So wie in Plotins Lehrweise *und* in seinen Texten der *dialogische* Charakter nicht gänzlich fehlt, ebensowenig kann man Plotin und Anderen einen „politischen“ Aspekt ihres Weltverhaltens *total* absprechen. Zwar hat die Wendung des Denkens nach innen und eine Konzentration aufs Private einen entschiedenen Vorrang; ich will auch nicht Plotins Idee einer ‚Platonopolis‘ bemühen. Aber immerhin bleibt es bedenkenswert, daß der von dem Einzelnen vollzogene innere Aufstieg des Denkens *auch* eine ‚horizontale‘ Wirkung in der Verbindung mit Anderen hat oder haben kann, daß die „politischen Tugenden“ innerhalb der Ethik neue Bedeutung bekommen und daß stoische ‚philanthropia‘ im Platonismus weiterlebt.<sup>7</sup> Freilich „reden Platoniker nicht einer Weltbezogenheit das Wort“ (20<sup>2</sup>), sie betreiben aber auch nicht systematisch, total und um jeden Preis „Weltflucht“ oder gar „Weltverachtung“. – „Gemeinden“ hat der Platonismus nicht gebildet, „erst recht keine Kirche“ (Leitsatz 30. S. 31). Aber kennt er auch „kein Ritual und keine Sakramente“ (ebd.) – was immer dies auch heißen mag –, sofern man die Funktion der iamblichischen und proklischen „Theurgie“ in den Blick nimmt? Keinen „Begriff der göttlichen Gnade“, wenn man immerhin wesentliche Voraussetzungen dieses Begriffs in zentralen Konzeptionen Plotins durchaus entdecken kann, ohne gleich zu kurzschlüssigen Gleichsetzungen mit einem christlichen Grundgedanken weiterzugehen? – Nähme man z. B. den Leitsatz 29 für sich, so wie er „dasteht“:

„Da der Nus nicht nur höchster Begriff, sondern ebenso höchste Gottheit ist, fließen Metaphysik und Theologie untrennbar zur Einheit zusammen“ (30), dann könnte er in der Tat suggerieren, der Nus als die Einheit von Denken und Sein sei das Erste (das erste Prinzip) überhaupt und das *nicht*-denkende, relationslose Eine, der  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\theta\epsilon\omicron\varsigma$ , werde so *gegen* Plotins Aristoteles-Kritik verdrängt; dieses aber, als eine über das Denken hinaus „seiende“ „höchste Gottheit“ ist für Plotin der für sein erstes Prinzip durchaus gültige Aspekt, der sich über Iamblich und Proklos zu Damaskios hin noch intensiviert. Sofern man den Terminus „Seiendes“ *nicht* präzise, d. h. *nicht* als eine ausschließlich für die erste Entfaltungsstufe nach dem Einen zutreffende Prädikation annimmt, ist auch der Satz, der Nus müsse „als Inbegriff des Seienden so rein wie möglich“ gedacht werden, einigermaßen irreführend. Einübung ins „Denken“ des Einen *durch* den und *über* den Nus *hinaus* ist Ziel philosophischer „Bildung“. In Leitsatz 30 (S. 31) heißt es: „Der Platonismus setzt Sein und Gott, Ontologie und Theologie völlig gleich. Das heißt: Der Platonismus realisiert bis in die letzte Konsequenz hinein den Satz des Parmenides B 3; I 231, 22 Diels/Kranz: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.“ Dies gilt, wenn man von Porphyrs höchstem Gedanken in seinem Parmenides-Kommentar einmal absehen will, und wenn der zitierte Satz das *Erste* Prinzip betreffen soll – *nur* für das *Zweite*, den Nus, nicht aber für das Eine selbst, das als eine gerade *nicht* durch die Relationalität von Denken und Sein (diese aber meint der Satz des Parmenides) bestimmte, absolute Einheit zu denken ist: *Es* – das *Eine* – ist der über-seiende und über-denkende „Inbegriff“ eben dieser aus ihm sich entfaltenden Einheit oder Identität von Denken und Sein! Eher markiert diese Aussage Dörries diejenige Situation, die in der christlichen „Exodusmetaphysik“ aus *philosophischen* Voraussetzungen heraus erreicht worden ist: Gott – der Eine und Erste schlechthin – ist die sich selbst reflektierende Einheit von Sein und Denken (Marius Victorinus in Ver-

<sup>5</sup> Hierzu W. Beierwaltes, *Denken des Einen* (Frankfurt a. M. 1985) 14ff.

<sup>6</sup> W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt a. M. 1979) 240–366.

<sup>7</sup> Hierzu vgl. die begründete Umwertung der Behauptung eines von Grund auf a-politischen Platonismus durch Dominic J. O'Meara, in: *Festschrift Jean Pépin* (Paris 1992) 501 ff.

bindung zu Porphyrs Parmenides-Kommentar; Augustinus). – Quer zur neuplatonischen Unterscheidung von Nus und Hen steht dann auch die apodiktische Aussage in Leitsatz 27 (S. 29): „das Jenseits“ ist „die Überwelt, in welcher der νοῦς als Seinsgrundlage alles Seienden herrscht“, wo doch nur das *Eine* stricto sensu als das „Jenseits“ (ἐπέκεινα) von Allem gedacht werden kann; die von Dörrie so genannte „Transmission“ des Seienden vom Höchsten herab ...“ ist primär aus dem Einen selbst zu erklären. – Leitsatz 28 (S. 30) sagt – nach der Aufzählung der drei Wege zum Ersten und Letzten: „Ob eine via mystica – καθ’ ἐνωσιν – zulässig sei, bleibt strittig“ – nicht durchwegs! Henosis, sowohl im Sinne innigster Berührung als auch im Sinne eines Identifikationsaktes, als eigentliche Einung mit dem Einen verstanden, ist z. B. für Plotin und Proklos das mit aller Entschiedenheit erstrebte Ziel der Verfaßtheit des Nus *in* der Seele und damit jeglicher Denkbewegung.

Ich breche hier ab. Wer Dörrie kennt, kann zu Recht annehmen, daß er all dies selbst weiß. Aber die Leitsätze scheinen es nicht zu wissen.

Außerhalb der „Leitsätze“, aber für Dörries Auffassung des Platonismus charakteristisch, steht eine Behauptung über dessen Verhältnis zur frühchristlichen Theologie, das vielfach als „Christlicher Platonismus“ verstanden wurde und immer noch verstanden wird: „Was bei oberflächlicher Betrachtung so aussehen mag, als hätte das junge Christentum sich einem (wie immer gearteten) ‚Platonismus‘ geöffnet, das war in Wahrheit eine souverän gehandhabte Methodik, die darauf zielte, gebildeten Christen mehr und vor allem Besseres zu bieten als die Platonici. Somit muß der ‚christliche Platonismus‘ als eine erfolgreiche Form der Abwehr definiert werden, dank welcher es vermieden wurde, mit dem damals einflußreichen Platonismus irgendwelche Kompromisse zu schließen. Da kein einziger Lehrer der Alten Kirche eine andere, nämlich dem Platonismus gegenüber versöhnliche Haltung erkennen läßt, wäre es richtiger, von christlichem Antiplatonismus zu sprechen.“ (7) *Daß* es einen solchen gab, steht außer Zweifel. Diesen aber nun als universal angenommene Grundhaltung christlicher Theologie gegen einen *auch* möglichen und durchaus in bestimmten Grenzen realisierten „Plato *Christianus*“<sup>8</sup> apodiktisch zu setzen, entspricht offensichtlich der Grundansicht Dörries, daß sich hier zwei Bekenntnisse („Symbola“), „Weltanschauungen“ oder „Dogmensysteme“ intransigent gegenüberstehen, zwischen denen es keine Vermittlung gibt oder für

die eine inhaltliche Verbindung nur „unstatthaft“ (7) sein könnte. Also durchaus etwa im Sinne der Frage Tertullians in *De praescriptione haereticorum* 7: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? Was die Akademie mit der Kirche? Was die Ketzer mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomons, der selbst gelehrt hatte, der Herr sei in der Einfalt des Herzens zu suchen. Um so schlimmer für die, die lieber ein stoisches oder platonisches oder dialektisches Christentum wollten (qui Stoicum et Platicum et dialecticum Christianismum protulerunt). Wir haben nach Christus Jesus die Neugierde nicht mehr nötig, und seit dem Evangelium brauchen wir keine Forschung. Wir glauben; wir wollen nichts darüber hinaus glauben, denn das glauben wir in erster Linie: es gebe nichts, was wir darüber hinaus glauben müßten.“ Die Rhetorik dieses unargumentativen, apologetischen Textes Tertullians verdeckt allerdings die Wahrheit des geschichtlichen Sachverhalts. Dies gilt ebenso für ähnliche, auch weniger grobschlächtige Abgrenzungsversuche christlicher Theologen gegenüber griechischem Denken. – Für die Entstehung und Entwicklung einer christlichen Theologie als Wissenschaft, die sich von philosophischem Denken nicht total und systematisch freihalten konnte, wenn sie mit ihrer intellektuellen Umgebung konkurrieren können sollte, stand in ihren Anfängen die griechische Metaphysik zur Verfügung. Theologie hatte sich allerdings nicht nur *verteidigend* mit den Griechen auseinanderzusetzen, sondern, um den eigenen, von der christlichen Offenbarung bestimmten Gedanken auf den *Begriff* zu bringen, mußte sie aus eben dieser Metaphysik ihr eigenes Begreifen und Entfalten von Theorieelementen gewinnen: eine *reflexive* Erfassung des Glaubens, der sich jeweils in einer Interpretation zu verstehen gibt, die selbst des begrifflichen Denkens nicht entraten kann. Diesem Vorgang entspricht eher die Formel des Anselm von Canterbury, daß man einen Glauben haben müsse, der Einsicht sucht (*fides quaerens intellectum*), als die vernunft- und reflexionsfeindliche Entscheidung Tertullians: „Credo quia absurdum“. So könnte die Frage Tertullians: „Was hat Athen

<sup>8</sup> Titel des Buches von Endre von Ivánka zu „Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter“ (Einsiedeln 1964), der neben geschichtlichen und sachlichen *Verbindungen* auch – und bisweilen scharf – die *Differenzen* im Blick hat.

mit Jerusalem zu tun?“ – geschichtlich und sachlich angemessener – geradezu umgekehrt werden: „Was wäre christliche Theologie *ohne* Jerusalem *und* Athen?“ Was wäre z. B. die christliche Trinitätslehre (nicht nur bei Marius Victorinus) ohne die ihr zugrunde liegende philosophische Reflexion, wenn sie von den Autoren auch nicht als solche deklariert wird? Zu bedenken bleibt jeweils, was sich unter der „Oberfläche“ von Polemik, Verteidigung des Eigenen, antiphilosophischer Abschottung des vermeintlich philosophie- oder reflexionsfreien Glaubens an begrifflichen Bewegungen abspielt, die implizit dem Gedanken erst seine Gestalt geben. Nachhaltiger und ohne „schlechtes Gewissen“ geschieht dies u. a. bei denjenigen christlichen Theologen, die Philosophisches (= Griechisches, „Heidnisches“) gar nicht mehr *als solches* diagnostizieren konnten, weil es ihnen bereits als eine christliche Konzeption vorlag. – Der Vorgang der Aufnahme und Umformung griechischer Philosopheme in die christliche Theologie ist nicht von rein *formaler* Art, wie vielfach behauptet wurde; er ist auch nicht nur ein Sprachproblem, so daß Begriffe, Bilder und Metaphern aus der griechischen Philosophie nur äußerlich gebraucht würden, aber nichts von ihrem ursprünglichen Gehalt mit sich brächten; philosophische Terminologie und Metaphorik in der christlichen Theologie sind nicht nur beliebige Ornamente eines total anderen Gedankens, sondern die deutlichen Zeichen einer wesentlichen Mitbestimmung der theologischen Sache selbst. Die seit Adolf von Harnack viel diskutierte und beklagte „Hellenisierung des Christentums“<sup>9</sup> ist als ein Faktum zu akzeptieren, zugleich aber in einer gründlichen Reflexion auf das Theoriepotential und die Entwicklung der griechischen Metaphysik und ebensowohl durch eine Reflexion auf den spezifisch *neuen* Anspruch der christlichen Offenbarung begriffbar zu machen. Dabei zeigt sich, daß die sogenannte „Hellenisierung des Christentums“ keineswegs zu dessen „Verweltlichung“ (Harnack), zu einem beide Seiten nivellierenden „Kompromiß“ oder gar zur rationalen Aufzehrung des Christentums führen muß, sondern durchaus Voraussetzung für eine neue, von dem bisher Gedachten sich wesentlich *unterscheidende* Theoriegestalt zu sein vermag, die das Christliche weder verdeckt noch (auch gesellschaftlich) isoliert, sondern es *trotz* seiner Andersheit und Widerständigkeit gegen die Zeit *in* diese als einen bewegenden und verändernden Faktor einfügt.

Diese Überlegungen bedürften freilich ge-

nauerer Begründung. In meinen eigenen Veröffentlichungen habe ich sie in einigen wesentlichen Aspekten zu verifizieren versucht. Sie versuchen auch für die frühe Zeit der christlichen Theologie eine sich universal gültig setzende, gegenseitig sich radikal ausschließende „*Anti*-These“ von Christentum und griechischer Metaphysik als wenig plausibel zu erweisen. Dörrie hat seine in den zitierten Sätzen angedeutete These vom „Christlichen *Anti*platonismus“ zuvor schon weitläufiger entwickelt.<sup>10</sup> Sie hat inzwischen – soweit ich sehe – mehr kompetente Opponenten (z. B. E. P. Meijering und Cornelia J. de Vogel) bekommen als Freunde gewonnen. Ich selbst habe mit Heinrich Dörrie vielfach diesen Problemkomplex diskutiert und wage deshalb – sofern das Verhältnis ‚Platonismus–Christentum‘ überhaupt eigens thematisiert werden sollte<sup>11</sup> – für den Fortgang der Arbeit die dringende Empfehlung, die von mir angedeutete, (auch) implizite philosophische Reflexion möge im „Wettstreit“ mit abgrenzenden („*anti*platonischen“) Aussagen christlicher Theologen ernst genommen und ausdrücklich mitbedacht werden.

Nicht nur der Tenor der Leitsätze, sondern auch bewußt gebrauchte *Terminologie* ist bedeutsam für eine angemessene Darstellung<sup>12</sup> des Gesamtphänomens „Platonismus“ aus der gegenwärtigen, in wesentlichen Punkten verschiedenen Perspektive heraus. Um das „Wesen des Platonismus“ (16) heute verstehbar, in seiner geschichtlichen und sachlichen Bedeutung begriffbar zu machen, dazu ist eine gewaltsame oder durch bestimmte Termini suggerierte Aktualisierung wenig hilfreich. Dörrie wendet sich auch zu Recht gegen eine modische Ornamentierung oder gar Verfremdung des Gedankens durch sprachliches Gehabe (70f.). Es wäre aber gerade

<sup>9</sup> Grundsätzliches hierzu im Blick auf Augustins kritische Platonrezeption: W. Pannenberg, Christentum und Platonismus, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 96 (1985) 147–161.

<sup>10</sup> Vgl. etwa: Was ist „spätantiker Platonismus“? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum (1971, jetzt auch in: *Platonica Minora* [München 1976] 508–523).

<sup>11</sup> Aus der Gliederung der gesamten Arbeit 54–61 geht das nicht hervor.

<sup>12</sup> Dörrie sieht das Problem deutlich, wenn „der Gegenwart ein entsprechender oder angemessener Ausdruck“ fehlt (49), ein bestimmter Gedanke aber doch „übersetzt“ werden soll.

von Dörries Absicht her, jeweils einen „angemessenen Ausdruck“ für die Begrifflichkeit des Platonismus zu finden, einer eigenen Überlegung wert, welches Maß von Veränderung, Einschränkung oder zersplitternder Erweiterung des genuin platonischen oder neuplatonischen Denkens der Gebrauch von Termini implizit verursacht, die uns durch die philosophische Tradition v. a. der Neuzeit vertraut zu sein scheinen. Hierzu gehören neben anderen „Ontologie“ oder „Anthropologie“, aber auch „Metaphysik“ und die in unserem Jahrhundert mit „Ideologie“ zusammengerückte und noch dazu politisch versehrte „Weltanschauung“. <sup>13</sup> Sie alle – zum Teil überhaupt erst in der Neuzeit gebildet – sind durch die spätere Geschichte der Philosophie mit Bedeutungen besetzt, die sich von den damit zu begreifenden früheren Intentionen erheblich entfernt haben. Dieser Hof von Bedeutungen, sofern er unaufgeklärt bleibt oder nicht wenigstens mit Kautelen versehen ist, könnte gerade durch einen quasi selbstverständlichen Gebrauch dieser Termini diejenigen ins Mißverstehen führen, die sich aus einem bewußt neuzeitlichen Denkstil dem spätgriechischen zu nähern versuchen. Ein solcher Umgang mit derartigen Termini könnte im Blick auf die gegenwärtige Metaphysikkritik verschiedenster Provenienz noch zu einem Danaer-Geschenk für eine Interpretation des Platonismus werden, die sich im Grunde von „Modernismen“ freihalten möchte. <sup>14</sup>

Wenn man den Platonismus als ein Ganzes, als eine differenziert für alle Denk- und Wirklichkeitsbereiche durchdachte philosophische Theorie, als ein relativ stringentes Begriffsgefüge versteht und dieses „geistige Gebäude“, als „philosophisch-religiöses Gedankengebäude“, metaphorisch als „Pyramide“ (16) oder als „fest gefügtes System“ (51) <sup>15</sup> von „Dogmen“ bezeichnet, von dem man eine „Dogmengeschichte“ schreiben kann, dann scheint die Benennung „Baustein“ für eine „Gruppe von Texten, die Aussagen zum gleichen ‚Motiv‘ enthalten“ (52), nicht nur „praktisch“ für eine klarere Gliederung der Materialien zu sein, sondern auch sachlich einleuchtend. Allerdings umfassen die „Bausteine“ nicht nur das „Gebäude“ oder System der *Gedanken*, wofür die Bau-Metaphorik gerade in der neuzeitlichen Philosophie als besonders angemessen erachtet wird, <sup>16</sup> sondern auch die *Fakten* der geschichtlichen Entwicklung.

Im Blick auf die inhaltlich genau durchdachte Präsentation der griechischen und lateinischen

Texte und ihre Übersetzung, weiterhin auf die reichen Informationen, Interpretationen und Erwägungen in den jeweiligen „Kommentaren“, wird man jetzt schon mit Gründen sagen können, daß am Ende ein für das Verständnis der Geschichte des Platonismus höchst aufschlußreiches Arbeitsinstrument zu Gebote stehen wird. <sup>17</sup>

Die *Ausstattung* des Buches durch den Verlag frommann-holzboog ist ausgezeichnet: in jeder Hinsicht großzügig, ästhetisch attraktiv, zum Lesen einladend. Vom Preis her gesehen allerdings steht es im Rang einer modernen Inkunabel.

Werner Beierwaltes (München)

<sup>13</sup> Dörrie, 10. Büchertitel wie der von Wilhelm Nestle „Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart“ (1946) oder Hans Meyer, „Geschichte der abendländischen Weltanschauung“ (1947ff.) sind als zeitbedingte heute obsolet.

<sup>14</sup> Gefährdend für eine angemessene Einsicht in metaphysische Grundkonzeptionen oder zur Bestätigung metaphysik-kritischer Behauptungen könnte auch der nicht weiter befragte Gebrauch von „Wert“, „Substanz“ oder „Kausalität“ werden (letztere ist nicht auf die Funktion einer ‚causa efficiens‘ einzuschränken, so daß Finalität mit ihr um den gleichen Rang konkurrieren würde, zu 32).

<sup>15</sup> Über die Problematik dieser Benennung vgl. meinen Aufsatz: Proklos – ein „systematischer“ Philosoph?, in: PROCLUS. Lector et interprète des Anciens (Coll. Int. du C. N. R. S.) (Paris 1987) 351–368.

<sup>16</sup> Auch dem Mittelalter war diese Metaphorik nicht fremd, z. B. in einer Interpretation der Zusammengehörigkeit der Arten der ‚contemplatio‘ als Fähigkeiten der ‚mens‘, die anhand einer allegorischen Auslegung der „Bundeslade“ plausibel werden soll, deren „Bauteile“ im Gefüge des Ganzen genau bestimmt werden. Vgl. Richard von St. Victor, Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis, PL 196, 191 ff. und seine Schrift „Benjamin Maior“.

<sup>17</sup> Die einzelnen Bände sollten mit Indices versehen sein, so daß nicht erst das Ganze durch ein General-Register auch punktuell erschließbar gemacht wird.

*Das Denken und die Struktur der Welt. Hector-Neri Castañedas epistemische Ontologie in Darstellung und Kritik, hg. von Klaus Jacobi und Helmut Pape, de Gruyter, Berlin New York 1990, XIV u. 573 S., ISBN 3-11-011302-3.*

## I.

Der Band versammelt 18 Autoren um drei eng miteinander zusammenhängende philosophische Probleme. Er ist außergewöhnlich: Denn in ihm manifestiert sich ein philosophisches Gespräch, dessen Form im deutschen akademischen Philosophiebetrieb so gut wie unbekannt ist, so daß die Herausgeber sich im Vorwort gefordert fühlen, „die Entstehungsgeschichte“ des Bandes zu erzählen, um den Lesern dessen „disputativen Charakter“ nahezubringen. Mit diesem Verweis ist jedoch nicht abstrakt das in dem durch die Dimensionen des Drucks bestimmten akademischen Raum übliche Gegeneinanderstellen von Positionen gemeint, sondern konkret das in einem durch die Dimensionen von Länge, Breite und Höhe bestimmten *wirklichen* Raum geforderte gemeinsame Bedenken philosophischer Argumente. Mit erfrischender Ehrlichkeit bemerkt daher einer der beiden Herausgeber: „For many of us – for me too – this is the first time to experience such a way of doing philosophy together.“ (522)

Was bedeutet es aber, solche gemeinsame philosophische Arbeit in einem Buch zu veröffentlichen? Das beschriebene Gespräch in einem Sammelband zu manifestieren, kann nur den Sinn haben, diejenigen, denen das Glück, am Gespräch selbst teilzunehmen, nicht beschieden war, nachträglich aufzufordern, sich an der philosophischen Arbeit zu beteiligen. Daß sich beim Lesen des Buches die „great experience“ der ursprünglichen Kommunikationssituation natürlich nicht einstellt, verweist den Leser dabei auf die Tatsache, daß man den Hiatus zwischen dem üblichen akademischen Philosophiebetrieb und der gemeinsamen philosophischen Arbeit im Gespräch nur überbrückt, indem man sich am letzteren *in propria persona* beteiligt. Dies ist der pädagogische Wert des vorliegenden Bandes. Durch ihn wird das gemeinsame Nachdenken über die gestellten philosophischen Fragen freilich nur sehr indirekt vorangebracht.

Um drei solche Fragen geht es: 1) Wie ist die Referenz von Eigennamen zu verstehen? 2) Wie beziehen wir uns auf indexikalisch Gegebenes? 3) Was ist ein individueller Gegenstand? Zu jeder dieser Fragen enthält der Band einen länge-

ren (englischen) Essay des amerikanischen Philosophen *Hector-Neri Castañeda*, der die von ihm in den letzten 25 Jahren ausgearbeitete Antwort vorstellen soll. Ein vierter (ins Deutsche übertragener) Aufsatz befaßt sich ausführlicher als die drei anderen mit dem Formalobjekt, unter dem die drei genannten Fragen gestellt werden: der Rolle von Eigennamen, Indikatoren und Individuen in unserem *Denken* im Unterschied zu unserem Reden und Glauben. Castañeda betont daher immer wieder, seine Antworten seien Teil einer *thinking semantics*, einer semantischen Theorie des Denkens. „The problem was and has been to explicate thought content.“ (467)

Zweifelsohne sind die an der dargestellten philosophischen Arbeit Beteiligten ohne Ausnahme gute Kenner der Veröffentlichungen Castañedas. Und dem Leser des vorliegenden Bandes sei empfohlen, sofern er nicht ein ebenso guter Kenner ist, über die vier genannten Essays hinaus auch die häufig angeführten anderen Veröffentlichungen Castañedas zu studieren. Die Darstellungen im Band sind nämlich knapp und voraussetzungsreich. Da Castañeda seine Theorie der Eigennamen über den Weg einer negativen Abgrenzung gegenüber Theorien fregescher, russellscher und kripkescher Provenienz entwickelt, sollte der Leser damit ebenfalls gut vertraut sein. Für die Beschäftigung mit Castañedas Theorie der indexikalischen Bezugnahme ist eine Scheu vor formalisierender Abstraktion abträglich. Man kann den Band aber ohne weiteres fruchtbar nutzen, ohne sich mit Castañedas zweitem Essay und dem sich darauf beziehenden Teil II der Diskussion zu beschäftigen. Die Aufsätze I, III und IV sowie die sich darauf beziehenden Diskussionsteile I und III hängen dagegen sehr viel enger zusammen. Mit Recht verweist *Paolo Leonardi* auf die Beziehung zwischen Castañedas Theorie der Eigennamen und seiner Metaphysik, der sogenannten *guise theory* (235 f.).

Überhaupt stellt sich die Frage, wie man als Leser das dargestellte philosophische Gespräch nachvollziehen soll. Möglich, aber schwierig und daher nicht empfehlenswert ist es, das Buch wie die meisten anderen von Umschlagdeckel zu Umschlagdeckel zu lesen. Naheliegender ist es, sich nach dem Studium jedes der drei englischen Essays dem sich darauf beziehenden Diskussionsteil zuzuwenden. Aber was macht man dann mit dem vierten Aufsatz, dessen Überschrift immerhin dem ganzen Band seinen Titel gegeben hat? Ich schlage daher folgendes vor:

Wer ohnedies nur an einer der genannten Fragen interessiert ist, sollte mit Castañedas viertem Aufsatz beginnen, dann seinen Essay zu der interessierenden Frage lesen und sich anschließend den zugeordneten Diskussionsteil ansehen. Wer das Ganze der Theorie Castañedas kennenlernen will, was in diesem Fall eindeutig mehr ist als die Summe der oben aufgeführten Teile, der kann damit beginnen, die Darstellung in der vorgegebenen Ordnung zu studieren. Für den Einstieg in die kritische Diskussion sollte er jedoch danach ganz ans Ende des Buches springen und den ausführlichsten der 17 Diskussionsbeiträge, den von *Klaus Jacobi*, und die dazugehörige Replik lesen. Hier erscheint nämlich in beeindruckender Weise sowohl in historischer wie in systematischer Perspektive der gesamte Horizont der Theorie Castañedas. Zudem wird exemplarisch eine Herausforderung thematisiert, die schon in den Diskussionsbeiträgen einiger anderer Autoren gestellt ist, auf die Castañeda aber erst in seiner Antwort auf Jacobi ausführlich eingeht. Es geht um die moderne Grundfrage an eine jede Theorie des Verhältnisses zwischen dem Denken und der Struktur der Welt, nämlich: Interpretiert sie das Verhältnis grundsätzlich realistisch oder grundsätzlich idealistisch? Nichts vermittelt dem am ursprünglichen Gespräch unbeteiligten Leser so authentisch den Ablauf der gemeinsam geleisteten philosophischen Arbeit wie diese Teildiskussion. Da ist zunächst Castañedas erfolgreiches Bemühen um ein Verständnis der Begriffe *Realismus* und *Idealismus*, die von seinen deutschen Gesprächspartnern anders verwendet werden, als er es von seinen amerikanischen Kollegen gewöhnt ist. Da ist weiter der gelungene Versuch, die gegeneinanderstehenden Interpretationen der Theorie Castañedas (in bezug auf die Grundfrage) über die Klärung des Begriffs *wirkliches Einzelding* auf einen gemeinsamen Hintergrund zu beziehen. Und da ist schließlich die erfreuliche Tatsache, daß ausnahmslos alle Autoren der Versuche widerstehen, den Dissens (in bezug auf die Grundfrage) in ihrer Kritik als K.-o.-Argument gegen Castañeda zu mißbrauchen.

Im übrigen verteidigt Castañeda seine Theorie als realistisch, während Jacobi und die meisten anderen Autoren ihm einen idealistischen Ansatz unterstellen. Eine explizite Ausnahme von dieser Regel ist *Guido Küng*, der als einziger Diskussionsautor zweimal zu Wort kommt. Seinem Beitrag „*Guisés' and Noemata*“ sowie Castañedas Antwort dazu sollte sich der Leser als nächstes zuwenden. Küngs Erklärung des Be-

griffs *guise* verfährt zunächst immanent und ist dabei so klar und informativ wie ein guter Lexikonartikel. Die Gegenüberstellung mit dem Husserlschen Begriff des Noema untermauert die vorgestellte Deutung eindrucksvoll und stellt den Begriff *guise* in eine wichtige historische Perspektive. Historische Verbindungslinien zeichnen außer Jacobi und Küng auch *Prauss*, *Rapp* sowie vor allem *Burkhardt* und *Dufour*. Unter systematischen Gesichtspunkten hängt die weitere Lesefolge von den Interessen des jeweiligen Lesers ab.

## II.

Eine Rezension ist keine Inhaltsangabe. Dennoch möchte ich über die bereits gemachten Angaben zu den verhandelten philosophischen Fragen hinaus gerade diejenigen, die nicht zu den Spezialisten in Sachen analytische Semantik und Metaphysik zählen, durch einige ganz wenige Hinweise ein Kriterium an die Hand zu geben versuchen, das es ihnen ermöglicht, den vorliegenden Band inhaltlich einzuordnen. Ich werde mich dabei an das durch die genannten Fragen vorgegebene Schema halten.

1) Was die Frage nach der Referenz der Eigennamen angeht, besteht Castañedas Originalität und Verdienst darin, sie von der kontingenten Ebene der Beschreibung faktischer Funktionszusammenhänge auf die einer Frage nach der Bedingung der Möglichkeit des Referierens gehoben zu haben. Mehrfach betont er deswegen, daß es nicht so sehr um „reference“ als vielmehr um „purported reference“ gehe. Unter dem vom Ziel der Entwicklung einer semantischen Theorie des Denkens bereitgestellten Formalobjekt bedeutet dies: a) Gegenüber Theorien, die den Eigennamen als unabhängigen Bestandteilen einer Sprache unter Absehung von ihrer Verwendung eine eigenständige Fähigkeit zu referieren zuschreiben, betont Castañeda, daß nicht der Eigennamen selbst, sondern der Sprachverwender durch den Gebrauch eines Eigennamens referiere. b) Gegenüber Theorien, die zwischen „semantischer Referenz“ und „Sprecherreferenz“ (Kaplan) unterscheiden, insistiert er auf der semantischen Einheit der Eigennamen. c) Sein Sinn für Realismus (s. o.) läßt ihn daran festhalten, daß die Bezugnahme auf wirkliche Einzeldinge Teil einer kausalen Vernetzung von Sprachverwender und Gegenstand ist. Die Existenz wirklicher Einzeldinge besteht darin, daß sie mit uns kausal interagieren können (528 f.). d) Aus a) und b) folgt, daß Eigennamen überhaupt

keine singulären Termini sind, sondern als generelle Termini vom Typ eingeschränkter Variablen verstanden werden müssen. Als Korrolarium ergibt sich daraus – wie *Küng* bemerkt (205) –, daß für Castañeda Sätze mit Eigennamen außerhalb eines Gebrauchskontextes bloße Aussageformen sind, denen als solchen natürlich kein Wahrheitswert zukommt. e) Zu den Bedingungen der Möglichkeit des Referierens mit Eigennamen gehört außer deren semantischen Eigenschaften auch der doxastische Sockel (*doxastic pedestal*), in dem jeder Akt der Sprachverwendung verankert ist. „(...) thinking episodes occur precisely on doxastic stages.“ (467) Der Erfolg einer *purported reference* hängt allein von der Zusammensetzung des doxastischen Sockels eines jeden Sprechers ab, nicht aber von der Existenz des Einzeldings, auf das der Sprecher Bezug nehmen will.

Die Interpretation der Eigennamen als eingeschränkter Variablen ist eine ungeheure Herausforderung unserer natürlichen Intuitionen über den Gebrauch von Eigennamen. Überzeugend (auch intuitiv überzeugend) ist dagegen Castañedas Interpretation des Referierens als eines Aktes der Sprachverwendung. Ob uns dies zwingt, Eigennamen als generelle Termini aufzufassen, hängt damit nur noch davon ab, ob man die semantische Einheit der Eigennamen retten will und ob dies auch in einer Theorie möglich ist, die unsere Intuitionen bezüglich der Singularität von Eigennamen bewahrt. Bis zur Darstellung einer solchen Theorie bin ich bereit, Castañedas Auffassung zu folgen.

2) Die philosophischen Bemühungen zu einer Theorie der Wahrnehmung und der demonstrativen, resp. indexikalischen, Bezugnahme sind bislang eher unbefriedigend. Meines Erachtens hat das Fregesche Diktum, daß Wörter nur im Satz Bedeutung haben, in dieser Frage den Blick auf einen unmittelbaren Zugang versperrt. Die rückwärts gewandte Analyse der Wahrnehmung krankt daran, daß sie nicht in den Blick zu nehmen vermag, daß es möglicherweise Denkkakte gibt, die nicht propositional sind. Eine Theorie aber, in der Denkkakte immer propositional aufgefaßt werden, wird einen unendlichen Regreß in der Erklärung demonstrativer Bezugnahme – genauer: in der Erklärung der Möglichkeit der Verwendung demonstrativer Ausdrücke an der Subjektstelle eines Satzes – nur durch Ad-hoc-Annahmen vermeiden können. Der Austausch zwischen *Prauss* und Castañeda veranschaulicht dies exemplarisch. Ein Weg zur Lösung der unbefriedigenden Forschungssituation in diesem

wichtigen Bereich liegt m. E. in der Ausweitung der historischen Perspektive über die Neuzeit zurück auf das Mittelalter und die Antike. Wohl nicht von ungefähr ist es *Jacobi*, der in seinem Beitrag darauf aufmerksam macht, daß „von Castañeda keine Abstraktionstheorie zu erwarten“ (497) sei, wie sie etwa Thomas von Aquin ausgearbeitet hat. Eine Abstraktionstheorie aber ist genau das, was den Übergang von der Wahrnehmung zum propositionalen (demonstrativen) Denkkakt erklären könnte. Ob Castañedas Grundoption für einen ontologischen und epistemologischen Vorrang von *allgemeinen* Eigenschaften gegenüber konkreten Individuen („Platonismus“) eine abstraktive Erklärung des Zusammenhangs zwischen Wahrnehmung und demonstrativer Bezugnahme von vornherein ausschließt, muß hier offengelassen werden.

3) Gleich ob man nun den allgemeinen Eigenschaften den Vorrang vor den konkreten Individuen einräumt oder umgekehrt, das Problem der Individuation wird durch die Wahl der einen oder anderen Grundoption nicht kleiner. Der „Platonismus“ scheint jedoch im Vorteil zu sein, zumindest was die Eleganz der Erklärung angeht: Individuen sind einfach durch die (einmalige) Kombination ihrer Eigenschaften bestimmt. Damit ist aber das Problem noch nicht vom Tisch, was Castañeda auch sieht. Denn da die Zahl der Eigenschaften eines Individuums unendlich sein kann, sind solche, von Castañeda Leibnizsche Individuen genannte, Kombinationen für unseren endlichen Verstand gar nicht erfassbar. Was wir brauchen, sind Individuen mit einer Kombination endlich vieler Eigenschaften. Solche Individuen nennt Castañeda „*guises*“. Die wirklichen Einzeldinge der Welt sind Kombinationen solcher *guises*, ja, die (kontingente) Identität mindestens zweier *guises*, in Castañedas Terminologie: deren Konsubstanziation, besagt, daß das Einzelding existiert.

*Guise Theory* trennt die Individuation von der Existenz; *guises* sind bezüglich ihrer Individuation vollständig unabhängig davon, ob sie *guises* eines wirklichen Einzeldings sind oder nicht. Ontologische Bedingung der Möglichkeit des Referierens ist aber nur die Individuation, nicht die Existenz. Wenn aber die Individuation von der Existenz unabhängig ist, dann, entgegen Russell, auch die Referenz. Da es aber alles, worauf man referieren kann, auch gibt, folgt: „The domain of what there is has what exists as a proper sub-domain.“ (471) Zugleich erhält und bestärkt *guise theory* die Standardauffassung, daß Existenz kein Prädikat sei, indem sie aus-



schließt, daß Existenz eine der Eigenschaften sein kann, aus deren Kombination *guises* entstehen. Und sie bestätigt Kants Diktum, daß die Existenz dem Gegenstand nichts hinzufügt. Aber sie muß für die Eleganz ihrer Schlichtheit einen Preis bezahlen. Um ein Individuum von einer bloßen Ansammlung von Eigenschaften – egal ob diese eine bloß zufällige Aufzählung oder eine nach den Gesetzen der Mengenlehre gebildete Klasse ist – zu unterscheiden, braucht Castañeda einen sogenannten Konkretionsoperator, der eine Klasse von Eigenschaften zu dem macht, was wir nach unserer Alltagserfahrung als Individuum betrachten. Dieser Operator ist ein basales Element der Theorie und bleibt unerklärt. Das heißt aber, daß die Individuation überhaupt unerklärt bleibt. Die Interpretation des Operators als einer Synthetisierungsleistung des menschlichen Verstandes, wie sie z. B. in dem Beitrag von Jacobi vorgeschlagen und zugleich kritisiert wird, schließt Castañeda aus, weil sie der von ihm vertretenen realistischen Grundintuition entgegenläuft.

Ist die Irreduzibilität des Konkretionsoperators ein Grund, *guise theory* zu verwerfen? Zweifellos nicht! Sie bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als daß *guise theory* nicht in der Lage ist, ihre Grundoption für den „Platonismus“ zu rechtfertigen. Ich kenne aber auch keine rivalisierende Theorie, platonistischer oder anti-platonistischer Provenienz, die das könnte. Damit sollte man fairerweise auf die Anwendung dieses Kriteriums für die Beurteilung einer metaphysischen Theorie verzichten. Anders gesagt: Wenn es gelänge, den Konkretionsoperator der *guise theory* durch andere, nicht mehr erklärungsbedürftige Größen zu beschreiben, wäre die Theorie allen Rivalen auf dem Gebiet der Metaphysik einen ganz entscheidenden Schritt voraus. Sie böte dann nämlich zum ersten Mal einen Grund, sich für eine platonistische und gegen eine anti-platonistische Metaphysik – also: für eine Ontologie der Eigenschaften und gegen eine Ontologie von Individuen – zu entscheiden.

Rudolf Teuwsen (Bonn)

Oswald Schwemmer, *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zur Kritik einer Abgrenzung* (= *stw* 869), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, 185 S., ISBN 3-518-28469-X.

Schwemmers Beitrag zur Philosophie der Erlanger Schule bestand in den frühen siebziger

Jahren<sup>1</sup> darin, das konstruktivistische Programm – rationale Durchklärung der Lebenswelt mit Hilfe operational auszuweisender Grundbegriffe – nicht nur auf Logik und Wissenschaftstheorie, sondern auch auf *Ethik* anzuwenden und es außerdem für die Rekonstruktion klassischer Philosopheme fruchtbar zu machen. Ging es damals um den Versuch, eine kommunikative Regel- und Prinzipienethik zu konstruieren, so hat Schwemmer in seinen Publikationen der achtziger Jahre<sup>2</sup> jeden derartigen Versuch als im Ansatz verfehlt kritisiert, da er das Verhältnis von Normativität und Faktizität jetzt neu taxierte. Vernunft sollte nunmehr als offen, dynamisch, kulturgebunden und geschichtlich-kontingent verstanden werden, als eine Instanz, die sich auf konkrete Weiterfahrung einläßt und mit dieser verändern kann. Insbesondere Kants Erkenntnis- und Handlungstheorie wurde nun als Methode der Ausblendung von Realität kritisiert, als Verkürzung und Verfälschung unseres tatsächlichen Denkens und Tuns in Theorie und Praxis, Wissenschaft und Alltag. Schwemmer vollzog eine Art Paradigmenwechsel – und verscherzte sich auch prompt die Sympathien jener stramm gebliebenen Konstruktivisten, die sich fragten, wozu ein solcher Wechsel taue und worin denn nun wirklich die ‚neue‘ Konzeption bestehe.

Der angezeigte Band dürfte den vorläufigen Abschluß dieses Positionswechsels darstellen. Am Leitfaden der Frage nach einem sinnvollen Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften werden die Grundzüge des neuen Ansatzes skizziert, der sich historisch durch die Symbol- und Prozeßphilosophie von Cassirer und Whitehead inspiriert weiß. In insgesamt sechs Kapiteln geht es unter verschiedenen Aspekten um den Grundgedanken der „Realität der Symbole“ und der „Entwicklung des Geistes aus den kulturellen Symbolismen“ (10). Der Autor wiederholt die Fragestellung der Kantischen Kritiken und

<sup>1</sup> O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren* (Frankfurt a. M. 1971); ders. (gemeins. m. P. Lorenzen), *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie* (Mannheim 1973, <sup>2</sup> 1975).

<sup>2</sup> *Ethische Untersuchungen. Rückfragen zu einigen Grundbegriffen* (Frankfurt a. M. 1986) und: *Handlung und Struktur. Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften* (Frankfurt a. M. 1987).

der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“, nach welchen Konstitutions- und Funktionsprinzipien sich die Gestalten des Denkens – die Formen der Interaktion Mensch–Welt – ausbilden. Doch die traditionellen Antworten – Kants, Hegels, der Empiristen und Analytiker – werden nicht akzeptiert, da sie mit der kulturellen Gesamterfahrung nicht mehr kompatible intellektuelle ‚Nebenwelten‘ ausgebildet hätten. Der Gesamterfahrung, die den Maßstab von Rationalität darstellt, nähere man sich nicht auf dem Wege apriorischer normativer Konzeptionen oder eines platten Rezeptionismus, sondern im Zuge unvoreingenommen empirischer (und dabei selbstverständlich reflexiver) Beobachtung.

Die vielfach bis ins alltägliche Denken herein übernommenen Normvorstellungen von Philosophie und Wissenschaften sind nach Schwemmer dazu geeignet, dieser Beobachtung eher Hindernisse denn Orientierungshilfen zu bieten, und daher kritisch zu destruieren. Instanz hierfür kann nur die Beobachtung sein, die ihrerseits – stets korrigierbar und veränderbar – als historisch-kontingenter Wahrnehmungs- und Deutungsprozess zu begreifen ist. Die beiden ersten Kapitel (*Die Philosophie und die Wissenschaften*, 17–45 und *Die Vielfalt der Kulturen und die Einheit der Wissenschaft*, 46–68) untersuchen die tatsächliche wissenschaftliche Erkenntnisbildung in ihrer Differenz sowohl zur wissenschaftlichen Selbstrepräsentation als auch zu verengenden, der Erfahrungsbreite der Lebenswelt nicht Rechnung tragenden Philosophemen. Die beiden mittleren Kapitel (*Die Rationalität des Menschen*, 69–102 und *Die Struktur unserer Erfahrung*, 103–130) erarbeiten eine allgemeine Phänomenologie der (in kontingenten Symbolismen sich konstituierenden) Rationalität und (im Vergleich einzelner Bereiche wie Alltag und Wissenschaft synoptisch gewonnenen) Erfahrung. Die beiden letzten Kapitel (*Rationaler Pluralismus*, 132–153 und *Moralität und Identität*, 154–184) machen schließlich die neue Rationalitäts- und Erfahrungskonzeption für das Problem der Ethik fruchtbar.

In Kap. 1 analysiert Schwemmer das faktische Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie als durch disziplinäre Sonderentwicklung verhärtete Kommunikationslosigkeit, die aber durch „Interdisziplinarität als Denkform“ (41) überwindbar sei. Gerade das Bemühen der neuzeitlichen Philosophie, selbst Wissenschaft zu werden, habe sie den realen Charakter und die reale Praxis der Wissenschaften verkennen lassen, indem sie deren „fokussierende und isolierende Wahr-

nehmungs- und Denkweise“ (22) und ihre idealisierende Selbstrepräsentation zum Maßstab der Rationalität erklärt habe (18). Dies hätte den unbefangenen Blick auf das vielfältig-kontingente Wissenschaftsgeschehen – das einem komplexen Ensemble physischer und psychischer Verhaltens-, Erwartungs- und Reaktionsmuster sowie geschichtlich vermittelten kulturellen Symbolsystemen verpflichtet sei – getrübt und dazu geführt, daß Philosophie den Wissenschaften gegenüber entfremdet und einerseits (als traditionelles Philosophieren) *veraltet*, andererseits (als moderne Wissenschaftstheorie, die den Ergebnissen der Einzelwissenschaften hinterherläuft, ohne den Gang der Forschungen mitzubestimmen) *verspätet* erscheint. Habe sich also Philosophie „in eine Eigenwelt versponnen“ (25 f.), so hätten die Wissenschaften ihrerseits die für das menschliche Welt- und Selbstverständnis unverzichtbare „Frage nach dem Ganzen“ (22) aus dem Blick verloren. Beide Positionen seien revisionsbedürftig. Statt idealisierter Rationalitätsvorstellungen (45) solle Philosophie weder eine falsche Autonomie des Geistes behaupten noch sich als Magd der (ihrerseits verselbständigten) Naturwissenschaft gebärden, die Geist auf neurophysiologische Prozesse *reduziert*. Auch für die Wissenschaften wäre eine geläuterte Philosophie von Wert: als Katalysator ihrer Interdisziplinarität und ihrer Vernetzung mit der *Lebenswelt*. Aus deren Perspektive nämlich ließen sich viele der im Wissenschaftsdiskurs ausgeblendet und ausgegrenzten Aspekte formulieren. Von ihr her sei der ‚Geist‘ in umfassender Weise thematisierbar und zeige sich die sachliche Einheit natur- und geisteswissenschaftlicher Methoden. Freilich ist die (gleichermaßen gültige) neuronale und symbolische Struktur des Denkens nicht *unmittelbar* als komplementär aufzuweisen, doch sei ihre Einheit als (interagierende) Prozeßwirklichkeit zu postulieren. Es wäre nun, so Schwemmer, ein vielfältiges und lohnendes Forschungsprogramm für die empirischen Kulturwissenschaften, Aufbau und Prozeß, Typen und Verlaufsformen von Symbolisierungen zu untersuchen. Diese seien stets kulturell bedingt, wobei zu diesen Bedingungen auch die *Medien* zählen, in denen Denken statthat: Oralität, Literalität, Buchdruck, rechnergestützte Informationsverarbeitung usf. (33 ff.).

Mit dieser Aufgabenbestimmung von Philosophie und Kulturwissenschaften – nämlich: Technologien und Methodik des Geistes nachzuzeichnen, anstatt als Rationalisierung faktisch-lebensweltlicher Geltungsansprüche zu fungie-

ren und sich in deren Interpretationskämpfe zu verwickeln – und mit der Kernthese von der ‚physiologisch-symbolischen Doppelexistenz‘ des Geistes ist die für alle weiteren Kapitel leitende Optik angegeben. Kap. 2 und 5 koordinieren die Aspekte Einheit und Vielheit im Hinblick auf unterschiedliche Kultur- und Wissenschaftstraditionen einerseits, auf differierende Ethiken andererseits. Die Rückwendung des Blicks auf die genuine Weise, in der wir schon im alltäglichen Denken, Sprechen und Handeln eine „symbolische Fixierung der fließenden Welten“ (51) als Repräsentation prägnanter Wirklichkeitszentren vornehmen – wie wir also in der Lage sind, in vielfacher Weise Symbole und ganze Symbolsysteme zu übernehmen, schöpferisch zu verändern und auch neu zu entwerfen –, erziehe zu Toleranz gegenüber voneinander abweichenden Realitätsvorstellungen, damit aber auch zu Toleranz gegenüber Wertannahmen und Handlungsnormen anderer Menschen und Kulturen.

Kap. 3 und 4 arbeiten die eingangs geforderte Phänomenologie von Vernunft und Erfahrung heraus. Gegenüber den „Formen reduzierter Rationalität“ (92) beschreibt Schwemmer Rationalität als historischen „Prozeß der Formelprägung“ (72), als „Entwicklung und Verarbeitung von Symbolismen“ (91). Da eine derart weitgefächerte, offene, veränderbare und lernfähige Rationalität nur *aus* der Erfahrung gewonnen werden kann und andererseits die vielfältige, in ihren Formen vermutlich nicht abschließbare Erfahrung nur *aus* der Rationalisierungs- und Symbolisierungstätigkeit des Geistes Konturen gewinnt, kommt es zu einer Wechselbestimmung beider Begriffe derart, daß sie zuletzt nur noch zwei Perspektiven des *einen* Realitätsprozesses bezeichnen. In diesem ist der Mensch – und damit erteilt Schwemmer eine Absage an empiristische und transzendentalphilosophische Prämissen – weder bloßer Statist noch alleiniger Akteur, sondern kontingent-schöpferischer Mitspieler. Wir finden uns je schon in einer Welt faktischer Orientierungsschemata, -muster und -systeme vor, deren Überkomplexität wir durch neue Schemata, Muster und Systeme auf brauchbare Fixierungen und Kontraste hin reduzieren und dabei wieder neue Komplexität stiften (77 ff.). Wir sind also immer schon ins Spiel von Rezeptivität und Spontaneität, von Abhängigkeit und Freiheit verstrickt. In den Fixierungen und Kontrasten gerinnt, sofern sie durch ein Medium wie Sprache oder Schrift objektive Gestalt gewinnt, *Bedeutung*, die sich ändern, d.h. in neue

Fixierungen und Kontraste, neue Symbolisierungen übergehen kann. Insofern ist Bedeutung stets *symbolischer* Natur, eingebettet in den Verweisungs- und Funktionszusammenhang eines Symbolismus bzw. eines Mediums. Eine idealtypische Darstellung des Symbolisierungsgeschehens als Schichtung und Abfolge von Erfahrungsebenen bietet Kap. 4, das, ausgehend von den Strukturmerkmalen der *wissenschaftlichen* Erfahrung – Reproduzierbarkeit, Eindeutigkeit, Vollständigkeit usf. (103) –, die dort ausgeblendeten Momente der *alltäglichen* Erfahrung namhaft macht: deren Kontinuität und Stetigkeit, den Fluß der Erfahrung in der Zeit, die Autarkie und Widerständigkeit der Erfahrung, schließlich ihre Vieldimensionalität (109 ff.). Schwemmer legt hier eine mit Aspekten der Handlungstheorie und Systemtheorie angereicherte phänomenologische Lebensweltkonzeption zugrunde, die im Hinblick auf die Interaktion von Natur und Geist, von biologischem Organismus und künstlicher Symbolwelt sechsfach ausdifferenziert wird: 1) als Ebene des Stoffwechsels von Organismus und Umwelt, 2) als Wahrnehmung im Sinn von Körperempfindungen, 3) als voraufmerksame und 4) als aufmerksame oder normale Wahrnehmung, 5) als alltägliche Teilversprachlichung und 6) als ansatzweise Vollversprachlichung von Wahrnehmung in Wissenschaftssprachen (121 ff.). Abgesehen davon, „daß auf jeder dieser Stufen unsere Erfahrung sich auf neue, nämlich eigenständige Weise organisiert“ (125), stellen die höheren dieser Stufen auch (jeweils verengte) Typen von Rationalität bzw. Symbolisierung dar, und erst aus ihrer additiven Berücksichtigung ergibt sich ein zureichender Begriff des Geistes.

Der postkonstruktivistische Ansatz hat auch weitreichende Konsequenzen für die praktische Philosophie (Kap. 5 und 6). Der Rückgang in die Genealogie aller Regel- und Prinzipienethik erweist diese, so der Autor, als historisch spätes Produkt einer verselbständigten Reflexionskultur. Vor aller (reflexiven) Ethik liege das Phänomen der (praktizierten) Moral, und vor der Differenz von Sein und Sollen liege das aller Begriffsbildung vorausliegende Phänomen der Prozeßwirklichkeit selbst, die in der Interaktion von Mensch und Mitwelt symbolische Komplexität vereinfacht und neu stiftet, die mit Hilfe einschlägiger Medien bzw. symbolischer Formen Fixierungen und Kontraste und somit Orientierungen und Bedeutungen schafft. Da dieses Geschehen immer schon an einem historisch-kontingenten Punkt ansetzt, kann kein Ursprung,

kein theoretisches und normatives Apriori maßgeblich sein. Die Verbindlichkeit theoretischer wie ethischer Orientierungen – und damit der Realitätsgehalt von Symbolen sowie die Selbstakzeptanz, *Identität* also, von Weltverhalten – ist niemals *gegeben*, sondern muß immer wieder neu gebildet werden. Daher versteht Schwemmer – ähnlich wie Nietzsche – die Moral als Ausdruck der Identitätsbildung, als „eine der stärksten und wirksamsten Techniken zur prägnanten Konturierung unseres Welt- und Selbstbewußtseins“ (141). Frühe Kulturen verwenden den Großteil ihrer Energie auf das offensichtlich so schwierige Problem der Identitätssicherung, woraus sich die strenge Geltung sogenannter ‚symbolischer Pflichten‘ erklärt, denen die Individuen solcher Gesellschaften unterworfen sind. Das Rationalisieren, Systematisieren und Begründenwollen von Moralität, ihre Transformation in *Ethik* sei ein Indikator für nicht mehr gegebene Verbindlichkeit. Universalisierungsbestrebungen stoßen auf das Problem formaler Leere bzw. auf die Unmöglichkeit, faktisch differierende Normkonzepte versöhnen zu können. Dies bezeichne die Situation Kants, aber auch noch der (Erlanger wie Frankfurter) Diskursethik, deren nicht einlösbares Prinzip der *Universalität* – hier geht Schwemmer wieder von der Analyse zur Programmatik, von der Deskription zu Normvorschlägen über – durch das Prinzip der *Transsubjektivität* zu ersetzen sei, „die sich durch die Anerkennung auch des Fremden, ihren Verzicht auf die gleichsetzende Norm und damit auf die Universalisierung des Eigenen definiert“ (170). Nicht eine *Super-* und schon gar nicht eine *Kampf-*, sondern eine *Inter-Moral*, eine „Moralität zwischen den Identitäten“ (178) sei zu entwickeln, die auf die Universalisierungskonzepte nur zurückgreift, sofern sie deren Forderungen pragmatisch relativiert. Die Prämisse einer liberalen und pluralistischen Kultur müsse auch den Sinn von *Identität* verändern, der es jetzt „nicht mehr um den Gewinn und die Sicherung einer grundlegenden Weltorientierung“ gehen könne, sondern vielmehr um die kooperative „Öffnung für verschiedene Orientierungen“ (180).

Reinhard Margreiter (Imst)

*Einheit und Vielheit, XIV. Deutscher Kongress für Philosophie (Gießen 1987), hg. von Odo Marquard, Meiner, Hamburg 1990, X u. 322 S., ISBN 3-7873-0917-9.*

Die Öffentlichkeit erwartet von der Philosophie Orientierungshilfe und einen Beitrag zur Lösung der jeweils aktuellen Probleme. Andererseits ist die Philosophie ein selbständiges Fach mit eigenen Standards und einer internen Entwicklungsdynamik. Seit 40 Jahren sind die Deutschen Kongresse für Philosophie zugleich eine Bestandsaufnahme der philosophischen Forschung und ein Antwortversuch auf die Ansprüche und Erwartungen der Gesellschaft.

Der vorliegende Band dokumentiert die Hauptvorträge des XIV. Deutschen Kongresses, zu dem Odo Marquard 1987 nach Gießen eingeladen hatte. Er zeigt damit eine „Momentaufnahme“ der Situation der Philosophie in der Bundesrepublik der ausgehenden achtziger Jahre. Diese Aufnahme verdankt sich einem ausgewählten Blickwinkel, und sie muß auch deshalb unvollständig bleiben, weil die Sektionsbeiträge und die Diskussionen der assoziierten Arbeitsgemeinschaften und Konferenzen nicht aufgenommen werden konnten.

#### *Theoretische Probleme*

Einheit und Vielheit sind klassische Themen der *Metaphysik*. Bemerkenswert ist, daß die Referate des zugeordneten *Kolloquiums 1* nicht in „philologischen“ Einzelanalysen stehenbleiben, sondern sich um Ansätze zum Verständnis der Entwicklung des metaphysischen Denkens und des gegenwärtigen Standes der Metaphysik bemühen. Metaphysik wird mit Modellen der Welterfassung in Verbindung gebracht, und diese Modelle wurden (fast unvermeidlich, wenn man in einer solch reichen Tradition steht) miteinander verglichen. Der Totalitätsanspruch der Fragestellung bleibt erhalten, das Gewicht der einzelnen metaphysischen Systeme wird jedoch relativiert.

Ludger Honnfelder geht in seinem Beitrag „*Einheit der Realität oder Realität als Einheit: Metaphysik als Frage nach der Welt im ganzen*“ dieses Problem eher von der formalen Seite der theoretischen Philosophie an und untersuchte verschiedene Deutungen der Einheit: die ontologische (bei Aristoteles, Duns Scotus u.a.), die transzendentalphilosophische (bei Kant) und die sprachanalytische (vor allem am Beispiel Quines). Im Mittelpunkt stehen dabei Grenzbegriffe wie „Allheit“, „Ganzes“ und „Einheit“.

Karen Gloy setzt in ihrem Überblick über „Vermittlungsmodelle von Einheit und Vielheit“ zunächst bei inhaltlichen Fragen ein. Sie stellt den Philosophen der Einheit (wie Parmenides) die Philosophen der Vielfalt und der Veränderung gegenüber (Heraklit) und diskutiert Vorzüge und Probleme der jeweiligen Positionen. Aristoteles und Platon versuchten auf unterschiedliche Weise, zwischen den Extremen zu vermitteln, wobei das „substanzontologische“ Modell des Aristoteles eher am Bereich der Natur und das „selbstreferentielle“ Modell Platons eher am Bereich des Geistes (am reflexiven Selbstbewußtsein) orientiert war. Die Autorin interpretiert Hegels Modell der Weltfassung als Weiterentwicklung der selbstreferentiellen Theorie, so daß Hegels Konzeption die allgemeinen Strukturmerkmale des substanzontologischen Modells (z. B. Substanz-Akzidentien-Verhältnis) erfüllt und darüber hinaus darin unverstandene Probleme (etwa das aktive Moment der Selbstbeziehung, die Autarkie) lösen kann. Allerdings weist Gloy auch hier auf interne Probleme hin, die mit der Rolle der Totalitätsbegriffe und der selbstreferentiellen Beziehung verbunden sind.

Schon die Kennzeichnung der großen metaphysischen Systeme als Modelle zeigt, daß ihnen kein absoluter Wahrheitsanspruch zugebilligt wird. So favorisiert Karen Gloy am Ende ein offenes relationales Modell, das die Einheit in geeigneter Weise in der Abfolge der Systeme sucht.

Im *Kolloquium 6: Sprachphilosophie* wird das Kongreßthema auf die Frage zugespißt, ob es in der Vielheit der menschlichen Sprachspiele eine Einheit gibt. Bemerkenswerterweise wird gerade in dieser Disziplin, die schon länger über einen sprachabhängigen Relativismus und über eine Zersplitterung der Erfahrungswelt der Menschen durch die Vielfalt der Sprachen diskutiert, nachdrücklich nach einem einheitlichen Fundament gesucht. Beide Referenten versuchen, eine vorschlagliche Ebene unseres Weltbezugs auszuzeichnen. *Wolfram Hogrebe* geht in „*Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit. Vorzüge einer indiskreten Ontologie*“ von der Orientierung des Menschen in seiner Umwelt aus und analysiert nicht nur die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke („Semantik“), sondern auch die Bedeutung von Sachverhalten, die das Individuum wahrnimmt („Mantik“). *Wolfgang Carl* beschäftigt sich mit der „*Unbestimmtheit der Übersetzung und der Einheit der Sprachen*“. Er sucht das Fundament der Einheit in der Fähigkeit, Meinungen sowie Meinungen über Meinungen zu haben, also in der Reflexivität der Sprache und im Zusammen-

hang mit Zielen wie Argumentation und Begründung.

Im *Kolloquium 3: Wissenschaftstheorie* untersucht *Lothar Schäfer* die Rolle der Einheitsidee in der Geschichte der Naturwissenschaften. Sein Beitrag „*Von der Vorläufigkeit der Einheitsidee in den Naturwissenschaften*“ zeigt, daß keine der vielfältigen Ausformungen der Einheitsidee (Einheit der Materie, Einheitswissenschaft, Theorienvereinigung) sich endgültig als letztes Ziel der Wissenschaft etablieren konnte. Dagegen sieht Schäfer in den externen Problemen (wie der drohenden Umweltzerstörung) eine Herausforderung an die Wissenschaft, die eine Einigung über die Spezialgebiete der Experten hinaus erfordert. Die interdisziplinäre Zusammenarbeit bei der Lösung komplexer praktischer Probleme verlange eine Einheit neuen Typs, die „Einigung durch Probleme“. Die früheren Einheitskonzeptionen werden so eingebunden in durch praktische Probleme erzwungene Formen der Kooperation.

Unter dem Titel „*Einheit – Differenzierung – Indifferenz*“ beschäftigt sich *Karl Acham* mit Relativierungstendenzen und Universalitätsansprüchen in den Sozialwissenschaften und in der Moralphilosophie. Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und der vielfältigen Lebensformen legt es nahe, auch in den Sozialwissenschaften das Partikuläre zu betonen und möglichst den Einzelfällen gerecht zu werden. Andererseits kann die Wissenschaft nicht bei der bloßen Feststellung der Vielfalt stehenbleiben. Fruchtbare Analysen müssen Zusammenhänge aufweisen und in einem gewissen „Schwarz-Weiß-Denken“ Komplexität reduzieren. Acham analysiert Vorzüge und Gefahren des Perspektivismus beim Beschreiben und Erklären, in der Wertphilosophie sowie bei der Konsensfindung. Mit diesen Überlegungen ist der Rahmen einer Wissenschaftstheorie im engeren Sinne eigentlich schon überschritten und die Erörterung praktischer Fragen eingeleitet.

#### *Herausforderungen an die praktische Philosophie*

Das *Kolloquium 2: Kultur- und Sozialphilosophie* untersucht die Einheit der Kultur in der Vielfalt der Lebensformen und fragt nach kulturellen Universalien.

*Peter Winch* setzt in seinem Beitrag „*Einheit: Voraussetzung oder Forderung?*“ an Phänomenen wie Abscheu und Scham an und betont, daß Lebensformen, die Kulturen bilden, sowohl faktischer als auch normativer Natur seien. Bei der

Analyse elementarer Gefühlsreaktionen könne zwischen Faktischem und Normativem nicht getrennt werden. Solche elementaren Gefühlsreaktionen betrachtet Winch als Basis des ethischen Verhaltens und der Entwicklung moralischer Urteilsbildung. Rüdiger Bubner („Die Einheit der Normen und die Vielfalt historischer Maximen“) betont, daß Normen (als Setzungen von Einheit) auf dem historisch-kulturellen Boden einer Vielfalt von Orientierungen gründen, die in Gestalt handlungsleitender Maximen vorliegen. Gültigkeit und Vernünftigkeit der Normen lassen sich von diesem Hintergrund nicht straflos abkoppeln, und nur ein Bruchteil des praktisch Möglichen läßt sich durch Normen vereinheitlichen. Die restlos normierte Welt wäre „keine Welt des menschlichen Handelns mehr, sondern das Spielfeld perfekter Sozialtechnik“ (92). Um die Rückbindung von Normen auf die ursprüngliche Handlungssphäre zu gewährleisten, ist es nach Bubner geboten, Normen (die die Universalisierung von Maximen fordern) danach zu beurteilen, ob sie Handeln ermöglichen, d. h. ob sie sich wieder in Maximen rückübersetzen lassen. Diese umkehrende Ergänzung des kategorischen Imperativs formuliert Bubner wie folgt: „Prüfe nicht nur, ob Deine subjektive Maxime für ein allgemeines Gesetz taugt, sondern prüfe auch, ob ein objektiv gültiges Gesetz als echte Maxime Deines konkreten Handelns anwendbar ist! Prüfe, ob Du auf der Ebene der Praxis wollen kannst, was Dir unter dem Vorzeichen des Sollens entgegentritt.“ (93)

Wilhelm Vossenkuhl analysiert in seinem Beitrag „Jenseits des Vertrauten und Fremden“ die Bedeutung des Begriffs des Fremden in der Philosophiegeschichte von Aristoteles bis Gadamer und bis zur Debatte über das Fremdpsychische in der Analytischen Philosophie. Was heißt es, die eigene und eine fremde Kultur zu verstehen? Muß ich erst ein anderer werden, um anderes erkennen zu können? Muß ich erst anderes erkennen, um mich selbst zu erkennen? Oder wird man (nach einer These Gadamers) zuerst ein anderer, um danach gleiches zu verstehen? Muß ich erst das Fremde an mir selbst erkennen, um für den fremden Anderen offener zu werden? Vossenkuhl will zeigen, daß es bestimmte universale, unhistorische Verstehensbedingungen (Rationalitätsannahmen sowie logische und epistemologische Bedingungen) gibt, die aber „weder ein vollständiges Verstehen der Terme und Ausdrücke der eigenen noch der fremden Sprache“ garantieren können. „Es gibt also universale Bedingungen, das Fremde zu verstehen,

aber kein absolutes, unbezweifelbar richtiges Verstehen des Eigenen und des Fremden.“ (113)

Das *Kolloquium 5: Ethik* umfaßt einen eher anwendungsorientierten und einen eher auf die Grundlagen ausgerichteten Beitrag. Walther Ch. Zimmerli stellt die Frage „Wie pluralistisch darf eine Ethik sein?“. Mit Blick auf die Technikfolgenabschätzung zeigt er, welche spezifische Kompetenz die Philosophie in eine pluralistische Gesellschaft einbringen kann. Die Akzeptanz neuer Technologien ist nicht nur von rationalen Risikoberechnungen abhängig, sondern auch von Einstellungen, die oft als subjektiv oder irrational beiseite geschoben werden. Hier gilt es, „stumme Moralitäten“ zu analysieren, die durch Überprüfung ihrer Folgen einer Reflexion fähig und bedürftig sind. Allgemeine Prinzipien müssen durch (empirisches) Wissen über den Anwendungsbereich ergänzt werden, wobei auch die faktisch geltenden Normen zu berücksichtigen sind.

In einem zweiten Beitrag zu diesem Kolloquium mit dem Titel „Rationaler Pluralismus“ unterzieht Oswald Schwemmer die Regel- und Prinzipienethik einer grundlegenden Kritik. Zunächst zeigt er, daß die „Regelperspektive“, die die Moral vor allem als Regelkanon des Verhaltens auffaßt, zu einer Reihe von Schwierigkeiten führt (z. B. zur Trennung von reflektierender Ethik und praktizierter Moral). Die Regelperspektive sei eine Konsequenz einer Intellektualisierungstendenz, die Erleben, Streben, Verhalten und Denken erst über logisch argumentierende Selbstexplikation zur Kenntnis nimmt. Moral als System von Regeln unter bestimmten Prinzipien ist danach ein Spätstadium der Entwicklung. Die Wurzel von Verpflichtungen ist nach Schwemmer nicht allein die soziale Konfliktbewältigung oder die persönliche Rechtfertigung der eigenen Lebensführung, sondern das Ringen um eine beständige und kollektiv verfügbare Weltorientierung: „Moralität ist nicht zunächst eine Sache der Regeln und Prinzipien, sondern der Identität.“ (203) Diese Konzeption begreift Moral als eine „Nebenfolge“ der Entwicklung von Weltorientierung und Selbstbewußtsein. Die Moralität ist dann natürlich wieder der logischen Rekonstruktion und argumentativen Interpretation zugänglich, die in eine Explikation von Regeln und Prinzipien münden können.

Querverbindungen zur Ethik gab es auch im *Kolloquium 7: Politik und Wirtschaftstheorie*, das Hans Albert mit seinem Vortrag „Die Verfassung der Freiheit. Bedingungen der Möglichkeit sozialer Ordnung“ eröffnete. In einem Ab-

riß der Entwicklung Europas zeichnet Albert nach, wie auf der Basis der Einheit der christlichen Religion sich politische und soziale Vielfalt herausbilden konnte. Eine Moral setze sich in einer Gesellschaft nur dann durch, wenn ihre Befolgung dem einzelnen genügend Anreiz bietet. Unter dieser Voraussetzung ist es konsequent, zunächst die Frage zu stellen, welche soziale Ordnung welche Konsequenzen hat und vor allem welchen Beitrag sie für die Eindämmung von Armut, Krieg und Despotie liefert. In kritischer Abwehr rationalistischer und transzendentalphilosophischer Ansätze in der Sozialphilosophie verteidigt der Autor ein Verfahren vergleichender Analyse von Handlungsalternativen mit Hilfe regulativer Prinzipien. Albert sieht in der Moralität eine Kulturleistung, zu der uns natürliche Dispositionen zwingen. Ihr Funktionieren hängt dann auch nicht von philosophischen Letztbegründungen ab.

Sir Ralf Dahrendorf führt die Albertsche Methode systematisierender historischer Beschreibung in seinem Beitrag über „Konflikt, Pluralismus, Anomie“ weiter. Er zeigt, wie aus der Institutionalisierung des Pluralismus ein Zustand entstehen kann, in dem sich die beteiligten Interessengruppen gegenseitig so in Schach halten, daß notwendiger gesellschaftlicher Wandel unmöglich wird. Normen können ihre soziale Kraft einbüßen, wenn sie nicht mehr sanktioniert werden. Anomie ist nicht Freiheit, sie gefährdet im Gegenteil die Grundlagen der Freiheit und des Zusammenlebens und macht es deshalb notwendig, „den Gesellschaftsvertrag neu zu knüpfen“ (282). Dahrendorf setzt sich für Formen der Institutionalisierung und der Konfliktaustragung ein, die nicht in der Erstarrung von Kompromissen enden und nicht in der Aufhebung normativer Bindung überhaupt, sondern Innovationen freisetzen, ohne Normen und Institutionen zu zerstören.

Aktuellen Fragestellungen, die überall in den Feuilletons diskutiert werden, war das *Kolloquium 4: Religions-, Mythologiephilosophie und Ästhetik* gewidmet. Die „neue Mythologie“, die Rolle der Rationalität und der Beitrag der Religionsphilosophie für eine Theorie des gegenwärtigen Zeitalters waren auch Thema von vielen Sektionsbeiträgen gewesen.

Hans Poser („*Mythologie als Logomythie*“) betont – entgegen gängigen Vorstellungen über „den Mythos“ – die Unvergleichbarkeit der Mythen in den unterschiedlichen Kulturen und Epochen, die eine einheitliche Theorie des Mythos unmöglich machten. Poser weist darauf hin,

daß das gegenwärtige Interesse an Mythen weniger diesen selbst als vielmehr dem gelte, was in modernen Theorien über den Mythos zum Ausdruck kommt: die Thematisierung des durch rationalistische Systeme Unausdeutbaren oder gar gewaltsam Verdrängten. Die Probleme unserer reflexiven Wissenschaftskultur werden auf archaische Horizonte bezogen und damit oft einer vernünftigen Erörterung entzogen. Zur Bestimmung der Grenzen der Rationalität ist jedoch auch nach Poser eine Beschäftigung mit Mythen sinnvoll, da die „Wegrationalisierung“ alles Nichtrationalen und Irrationalen die Suche nach dem Sinn des Lebens behindert.

Der Theologe Johann Baptist Metz („*Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*“) tritt gegenwärtigen Rufen nach einer „Polymythie“ (Marquard) entgegen. Metz kritisiert, daß die Geschichtswissenschaft zunehmend als Kompensation für verlorene Erzählung und Erinnerung auftrete und daß Geschichte nicht mehr als Ort menschlichen Handelns, seiner Grenzen und Schuldverstrickung erlebt werde, sondern als Situation des „anything goes“ im Sinne des „anything is justified“. Diesen Mythos habe Nietzsche treffend auf den Begriff gebracht, und gegen diesen Mythos müsse philosophische Reflexion und christliche Theologie gemeinsam angehen.

#### *Balance zwischen Einheit und Vielheit – öffentliche Vorträge*

Die Abendvorträge in Gießen folgten dem Interessenschwerpunkt des Kongresses, der bei Fragen der Ethik und der Sozialphilosophie lag. Die drei Referenten suchten auf unterschiedliche Weise einen vernünftigen Ausgleich von Individuellem und Allgemeinem.

So geht Joseph Kockelmans („*Einheit und Vielheit in Sittlichkeit und Sittenlehre*“) von der These aus, daß in der sittlichen Sphäre des menschlichen Lebens Einheit und Vielheit gleichermaßen wesentlich sind. In Auseinandersetzungen mit A. MacIntyre betont Kockelmans, daß nicht der Rückgang auf Aristoteles allein eine Antwort auf die ethischen Probleme der Moderne darstelle, sondern eine „harmonische“ Kombination der Auffassungen von Aristoteles, Kant und Hegel vonnöten sei. Was Kant als Bedingung sittlichen Lebens auszeichnet, interpretiert Kockelmans als Ideal, dem es sich in einem tugendhaften Leben (Aristoteles) und in Anknüpfung an die Traditionen der Gesellschaft (Hegel) anzunähern gelte.

In seinem Eröffnungsreferat „*Einheit und Vielheit*“ unterläuft *Odo Marquard* die Alternative von Universalisierung und Pluralisierung durch folgende These: „Insbesondere in unserer gegenwärtigen Welt zerstört weder die Vielheit die Einheit noch die Einheit die Vielheit, sondern ganz im Gegenteil: gerade der moderne Zuwachs an Universalisierung fördert und erzwingt den modernen Zuwachs an Pluralisierung und umgekehrt.“ (3) Technologische Vereinheitlichungen werden durch historische und ästhetische Vielfalt kompensiert. Ebenso wirken Gewaltenteilung und Individualisierung den sozialen Vereinheitlichungen entgegen. Marquard verteidigt die bürgerliche Welt gegenüber Kritikern, die aufgrund unrealistisch hoher Erwartungen die Krise überbetonen. Kein Mensch könne sich „universalisierungsabsolutistisch“ beliebig in Richtung vernünftiger Allgemeinheit bewegen, und keinem Menschen bleibe genug Zeit, sich „pluralisierungsabsolutistisch“ in seiner Lebenswirklichkeit ohne Vereinfachungen und Vereinbarungen zu orientieren. Da jeder Mensch nur *ein* Leben hat, werden die Mitmenschen unentbehrlich: „... die Kommunikation mit ihnen in all ihrer Vielfalt ist für uns die einzige Chance, trotz unserer Lebenseinzigkeit viele Leben zu leben“ (9).

Während Marquard der Diskurstheorie vorhält, den Konsens zu sehr zu betonen, und dagegen eine Vielfalt von Meinungen nicht nur am Anfang, sondern auch am Ende des Diskurses fordert, verteidigt *Jürgen Habermas* („*Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*“) den Verfahrens begriff der kommunikativen Vernunft. Er hebt das humane Anliegen derjenigen hervor, die in der Kantischen Tradition versuchen, einen nichtmetaphysischen Vernunftbegriff mit Hilfe der Sprachphilosophie zu retten.

Habermas beginnt mit einer kritischen Rekonstruktion der philosophischen Diskussion über Einheit und Vielheit seit Plotin und geht dann zu einer Kritik an der Theorie der Kompensation (Marquard) über, der er vorwirft, sich auf einen nicht ausgewiesenen Vernunftbegriff und auf eine nicht entwickelte Anthropologie zu stützen. Habermas führt sein Konzept der Theorie des kommunikativen Handelns mit dem Anspruch ein, Erklärungslücken in der Kompensationstheorie auszufüllen. Im Anschluß an eine angelsächsische Diskussion (Putnam, Rorty) versucht Habermas zu zeigen, daß ein idealisierender Begriff von Wahrheit oder Geltung nötig und möglich ist. Das rational Gültige – so das

Argument – darf nicht mit dem sozial Geltenden zusammenfallen, da sonst kein Raum für Selbstdistanzierung und Selbstkritik bleibt. Gegen eine Lesart seiner Theorie, die ihr utopische Vorstellungen von Universalisierung unterstellt, stellt Habermas folgende Thesen: Die Einheit in einem sprachlich vermittelten Konsens ist immer nur vorübergehend, sie verhindert nicht, sondern fördert die Herausbildung unterschiedlicher Lebensformen und Lebensstile. Die idealisierenden Voraussetzungen kommunikativen Handelns dürfen nicht zum Ideal „eines künftigen Zustands definitiven Verständigtseins“ (33) hypostasiert werden.

### *Die Philosophie im Licht der Öffentlichkeit*

Der Gießener Kongreß hatte seinen Schwerpunkt eindeutig in der praktischen Philosophie. Dies wurde auch durch die Podiumsdiskussionen und Konferenzen unterstrichen, die Tätigkeits- und Wirkungsbereichen von Philosophen außerhalb des Elfenbeinturms gewidmet waren. Ein Teil der Zusatzveranstaltungen sind in Form von Eingangsbemerkungen und Stellungnahmen am Ende des Bandes dokumentiert (z. B. die Ausführungen von *R. Specht* und *H. Holzhey* vor der *Arbeitsgemeinschaft philosophischer Editionen*).

Neu in der Tradition der Deutschen Kongresse für Philosophie war die Auseinandersetzung mit der „*Philosophischen Praxis*“ im Sinne von professionellen Lebensberatungen durch Philosophen und von philosophischen Dialogen in therapeutischer Absicht. *G. Achenbach* und *H. Krämer* präsentieren theoretische Ansätze, die die praktische, auf Handlungsanleitung ausgerichtete Seite der praktischen Philosophie stärken.

In der Diskussionsveranstaltung um „*Philosophietransfer*“, also um das Verhältnis von *akademischer Philosophie* und *Philosophiepublizistik*, wurde in Gießen heftig gestritten. *K. Podak* fordert die Philosophen auf, sich auf das neue Medienzeitalter einzustellen und für die Verbreitung ihrer Gedanken zu sorgen. *G. Zehm* versucht, das Bild der Philosophie-Publizisten als Transferspezialisten zu korrigieren. Je nach Position werden ein leserfreundlicher Schreibstil und mehr Lebensweltbezug gefordert (*O. Marquard*) oder davor gewarnt, den Garten der Philosophen mit dem Markt der öffentlichen Meinungen zu vermischen, dann sei „entweder der Markt – wahrscheinlicher aber der Garten dahin“ (*H. Krings*). Der Publizistik wird jedoch



ein Wächteramt angetragen, um die Fachdisziplin vor ideologischen und allzu esoterischen Auswüchsen zu bewahren (*W. Hochkeppel*).

Wie der vorliegende Band belegt, präsentierte sich die deutschsprachige Philosophie in Gießen mit einer lebendigen internen Diskussion, die bemüht ist, auch den Erwartungen der Öffentlichkeit entgegenzukommen, sofern dies nicht die unverzichtbaren, in einer langen Tradition ausgebildeten Standards gefährdet.

*Rüdiger Bender/Manfired Stöckler  
(Erfurt/Bremen)*

*A. Millán-Puelles, Teoría del objeto puro, Rialp Eds., Madrid 1990, 836 S., ISBN 84-321-2541-5.*

Die Ursprünge des vorliegenden Werkes finden sich in der 1947 unter dem Titel „El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann“ (Das Problem des ideell Seienden. Eine Studie zu Husserl und Hartmann) erschienenen Dissertation des Vf. Das Thema wurde weiterhin vorbereitet in dem Buch „La estructura de la subjetividad“ (Die Struktur der Subjektivität) aus dem Jahre 1967. Die Theorie des reinen Gegenstandes wird behandelt im Anschluß an die Aristotelische Lehre von der *privatio*. Deren Realität besteht paradoxerweise in dem Mangel an Realität. Es handelt sich dabei um ein relatives Nichtsein. Die Blindheit, die Kälte, das Böse usw. haben keine effiziente (oder Wirk-), sondern nur eine defiziente Ursache. Millán-Puelles gibt eine umfassende Klassifikation der Typen von Irrealität und eine ausführliche ätiologische Untersuchung eines jeden dieser Typen. Dabei verfährt er parallel zu der ontologischen und der theologischen Dimension der Metaphysik.

Historisch gesehen knüpft der Vf. an die Privatiolehre an, dann an den Sinn von Sein als Wahrscheinlich (angewandt auf das Nichtsein), an die scholastische Lehre vom Gedankending (*ens rationis*) sowie an Brentanos Intentionalitätslehre. Der systematische Teil beginnt mit einer phänomenologischen Erörterung des Gegenstandsbegriffs (Begriff von Objekt als solchem). Die Gegenständlichkeit oder Objekthaftigkeit erweist sich als eine äußere Benennung (*denominatio extrinseca*). Gegenstand einer Repräsentation zu sein stellt keine reale Bestimmung irgendeines Seienden dar. Entsprechend kann die Objekthaftigkeit als intentionaler Terminus des Aktes ei-

nes repräsentativen Bewußtseins nur eine Nominaldefinition erfahren.

Das Besondere an der Arbeit liegt in der erschöpfenden Taxonomie und Kausalexplikation des Irrealen. Dies schließt auch Ausführungen zur Teleologie des reinen Objekts ein. Diese Ausführungen geben den Blick frei auf die praktische (anthropologische sowohl wie ethische) Dimension der Irrealität des kontingent Zukünftigen als Raum der menschlichen Freiheit.

Das Interesse des Vf. an seinem Thema ist jedoch metaphysischer Art. Wie er selbst schreibt: „Eine Theorie des Realismus braucht eine systematische Erläuterung des Irrealen im selben Maße, wie der Begriff des Konkaven desjenigen des Konvexen bedarf.“ (14) Erst vor der Folie des „Transobjekthaften“ („*transobjetual*“) zeigen die vorliegenden Erörterungen ihren vollen Sinn (vgl. 65). In diesem Sinne eröffnet der Vf. der Metaphysik einen weiteren Horizont, der über Meinungsgegenstandstheorie hinausgeht.

Im übrigen erweist sich der Vf. als ein detaillierter Kenner nicht nur der antiken und mittelalterlichen Metaphysik, sondern auch der transzendental-philosophischen, der phänomenologischen und der analytischen Philosophie. Mit allen diesen Denktraditionen setzt er sich auf einem beachtlichen Reflexionsniveau immer wieder auseinander.

*José M. Barrio (Madrid)*

*Cathleen Muehlecke-Müller, Schönheit und Freiheit. Die Vollendung der Moderne in der Kunst. Schiller – Kant (= Epistemata, Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Literaturwissenschaft Bd. XXXVI), Königshausen u. Neumann, Würzburg 1989, 291 S., ISBN 3-88479-398-5.*

Die Schiller-Forschung der Gegenwart, die ausgerechnet auf die Eigenart des Ästhetischen bei ihrem Gewährsmann nicht näher meint eingehen zu müssen, ‚begründet‘ ihre Geringschätzung des Ästhetischen damit, daß sie es, unterfälschlicher – Berufung auf Schiller, unmittelbar in den Dienst der Moral stellt. Bei dieser Vorgehensweise kann sie sich allenfalls auf Schillers Gedankengänge der vergleichsweise frühen Kallias-Briefe berufen. Denn, wie Cathleen Muehlecke-Müller in ihrem Buch „Schönheit und Freiheit. Die Vollendung der Moderne in der Kunst. Schiller-Kant“ überzeugend nachgewiesen hat, nur in Kallias unternahm Schiller vermittels der Schönheitsidee der „Freiheit in der Erschei-

nung“ den – als inadäquat zu apostrophierenden – Versuch einer *direkten* Darstellung der praktischen Vernunftidee der Freiheit unter Zuhilfenahme der Idee der Schönheit (vgl. 70, 244). Cathleen Muehleck-Müller dagegen will den Sonderstatus der – autonomen – ästhetischen Reflexion vor allem in Schillers „späten“ „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen“ mehr als sonst üblich akzentuieren. Spätestens nämlich in den „Briefen“ habe Schiller, unter Übernahme entsprechender Überlegungen Kants in § 59 der „Kritik der Urteilskraft“ (KU), den Standpunkt vertreten, daß die Freiheit ästhetischer Reflexion diejenige der praktischen Vernunftidee nur per analogiam darstellen könne (vgl. 83, 100, 139f., 149 u. passim). Dieser Modifikation zum Trotz wird letztlich jedoch auch in dieser Publikation die zunächst in Frage gestellte These der Forschung vertreten, Schiller habe, unter Zuhilfenahme der ästhetischen Reflexion, eine – dies die Einschränkung – nur *indirekte*, symbolische Darstellung der moralphilosophischen Idee der Freiheit unternommen.

Muehleck-Müller, die in der Einleitung ihres Buches und in z.T. recht ausführlichen Fußnoten einen guten Einblick in den Stand der Schiller-Forschung gibt, wählt zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen die ansonsten in der Schiller-Literatur vernachlässigte Erziehungsthese. Dargestellt und ausführlich diskutiert werden der Schaubühnen-Vortrag, „Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“, die Kallias-Briefe mit eingeschobener Darstellung von Kants KU.

In der übersichtlichen Diskussion der Analytik des Schönen und Erhabenen wird die subjektiv-formale Zweckmäßigkeit des reinen ästhetischen Geschmacksurteils entwickelt (40f.). Den Versuch der Autorin jedoch, Kants „ästhetische Idee“ gehaltsästhetischen und damit letztlich moralphilosophischen Zwecken dienstbar zu machen (vgl. 38f., 48f.), kann ich – trotz des § 59 der KU – nicht nachvollziehen. Denn ästhetische Freiheit ist nun einmal auch bei Kant, ähnlich wie dann bei Schiller, nicht auf die moralische der Vernunftidee reduzierbar, es sei denn auf Kosten des in der ästhetischen Idee realisierten, weil nicht begrifflich fixierten harmonischen Kräfteausgleichs; sie wäre eben nicht mehr selbst-, sondern fremdbestimmt, unfrei. – Die Tatsache der mangelhaften Unterscheidung zwischen der (inexponiblen) ästhetischen und der (indemonstrablen) Vernunftidee (vgl. 49ff.; ebenso KU 240) muß um so mehr überraschen, da doch andererseits in der Anm. 145 der Seiten

50f. dieser Unterschied von der Autorin selbst ganz deutlich benannt wird. Daß diese für Kant und Schiller entscheidende Differenz nicht genügend herausgearbeitet wird, liegt wohl daran, daß Muehleck-Müller auch bei Schiller die Verbindung zwischen den Bereichen der begrifflich nicht festlegbaren ästhetischen und der nicht zu veranschaulichenden moralischen Freiheit herstellen will.

An diese Kants ästhetische Theorie verarbeitenden Ausführungen schließt sich die Diskussion von „Über Anmut und Würde“ und zuletzt der Briefe „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ an. Ein sehr gut orientierendes Literaturverzeichnis beschließt das Buch.

Der Zweck der ästhetischen Erziehung soll nach Schiller in der Vereinigung der Bedingungen des Menschseins im – harmonischen – „mittleren“ ästhetischen Zustand der „Briefe“ bestehen (vgl. 5). Obwohl jedoch Muehleck-Müller selbst den autonomen Status des Ästhetischen in dieser spätern Schrift Schillers akzentuiert, ist es ihr letztlich doch um die Verpflichtung der ästhetischen Reflexion auf die praktische Idee der Freiheit zu tun. Findet nämlich zunächst noch eine getrennte Aufbereitung des „ästhetischen Zustandes“ statt, dann wird schließlich doch ein ums andere Mal betont, daß eine indirekte, symbolisch-analoge Darstellung der Freiheitsidee unter Zuhilfenahme der ebenfalls als ideell apostrophierten ästhetischen Reflexion möglich sein soll (vgl. 13, 176, 231ff., 270 u. passim). Der ästhetische Prozeß „der Vereinbarung der beiden (sc. der ‚vernünftigen‘ und ‚sinnlichen‘, F.-P.H.) Forderungen an das Individuum“ soll immer im Hinblick auf „die Idee der sittlichen Freiheit“ geschehen (6 Anm. 16, ebenso 7, 13f., 15, 61). Das kann nicht stimmen!

Schillers Schwierigkeit, die Theorie der Schönheit direkt zu entwickeln, besteht in folgendem Sachverhalt: Die – praktische – Idee der Freiheit, des ohne jede Einschränkung ‚reinen Herzens‘, dem die Gebote der Moral unmittelbar Natur wären, ist ein allenfalls näherungsweise zu realisierendes Postulat. Dieses Ideal eines in sich harmonischen Zustandes absoluter Freiheit wäre nämlich nur dann aktualisierbar, wenn es sich bei dem Menschen um ein reines Vernunftwesen handelte, das sozusagen natürlicherweise und ohne Zwang mit dem reinen Sittengesetz übereinstimmte. Wäre also der Mensch unmittelbar vernünftig, d.h. frei, dann bedürfte es keiner Erziehung mehr, da die Idee der Menschheit in ihrer Totalität direkt verwirklicht wäre. Für „den Willen jedes endlichen vernünfti-

gen Wesens“ jedoch ist das moralische Gesetz „ein Gesetz der Pflicht, der moralischen Nötigung und der Bestimmung der Handlungen desselben durch Achtung für das Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht“ (Kant, KpV, 81f.). Weil also der sinnlich-vernünftige Mensch aufgrund dieser Gespaltenheit seines Wesens nicht *unmittelbar* vernünftig handeln kann, sondern ausnahmslos in diese beiden sich wechselweise ausschließenden Vermögen der Sinnlichkeit und Vernunft geteilt ist, bleibt nur die ästhetische Möglichkeit der faktischen Vermittlung und Harmonisierung der entgegengesetzten Gemütskräfte.

Diese in Angriff zu nehmende – ästhetische – Vermittlung birgt jedoch eine neue Schwierigkeit. Einerseits nämlich wird eine Vermittlung zwischen Vermögen postuliert, die, weil von gänzlich verschiedenem Stamme, sich abschließend zueinander verhalten und folglich unvermittelbar sind. Andererseits aber können die kenntlich gemachten Schranken der Kräfte des Gemüts nur aufgehoben werden, wenn es gelingt, jede Form der Einseitigkeit zu tilgen. Einseitig bestimmt jedoch ist der Mensch sowohl in seiner Abhängigkeit von sinnlich-empirischen Einflüssen als auch in seiner Achtung fürs unbedingt gebietende moralische Gesetz. Das zu lösende Problem besteht also darin, die in ihrer Isoliertheit voneinander als einseitig zu apostrophierenden sinnlichen und – im weitesten Sinn – intellektuellen Vermögen des Menschen zwecks Harmonisierung in dem sog. ästhetischen Zustand verbinden zu wollen, dabei jedoch der Tatsache entsprechen zu müssen, daß diese absolut verschiedenen Vermögen tatsächlich gar nicht vermittelbar sind. – Diese Problemlage ist übrigens auch Muehleck-Müller nicht verborgen geblieben (vgl. 165). Allerdings meint sie nun – fälschlicherweise – schlußfolgern zu müssen, Schiller habe den Versuch einer Vermittlung von Sinnlichkeit und Vernunft unternommen, da sie doch an anderer Stelle (265 ff., 275) sämtliche Aspekte zur wirklichen Klärung des Sachverhalts bereitgestellt hat.

Die Auflösung des Rätsels der postulierten Vermittlung des Unvermittelbaren im ästhetischen Zustand gestaltet sich bei Schiller wie folgt: Ein ‚mittlerer Zustand‘ ist deswegen ausgeschlossen, weil Freiheit und Sinnlichkeit von gänzlich verschiedenem Stamme sind. Der „Abstand zwischen Materie und Form, zwischen Leiden und Tätigkeit, zwischen Empfinden und Denken (ist) unendlich (...) und (kann) schlechterdings durch nichts (...) vermittelt wer-

den. Wie heben wir nun“, so lautet Schillers Frage, „diesen Widerspruch? Die Schönheit verknüpft die zwei entgegengesetzten Zustände des Empfindens und des Denkens, und doch gibt es schlechterdings kein Mittleres zwischen beiden.“ Schiller hält also in einem ersten Schritt an der unbedingten Trennung der einander entgegengesetzten Zustände fest, da ansonsten eine bloße ‚Vermischung‘, keine wirkliche ‚Vereinigung‘ stattfände. Andererseits soll die Schönheit diese Entgegensetzung eben doch aufheben, ohne freilich den akzentuierten Widerspruch zu ignorieren. Das jedoch ist nur dadurch möglich, daß sie beide – einseitigen – Zustände „aufhebt“. Beide Zustände müssen „in einem Dritten gänzlich verschwinden“, so daß „keine Spur der Teilung in dem Ganzen zurückbleibt“ (18. Brief).

Da also der Mensch nicht *unmittelbar* vom Handeln zum Empfinden übergehen kann – beide Zustände sind ja einander entgegengesetzt –, muß er zunächst die jeweils dominierende Bestimmtheit aufheben, um so die Bedingung für den Eintritt des entgegengesetzten Vermögen überhaupt erst herzustellen. Er muß „augenblicklich von aller Bestimmung frei sein und einen Zustand der bloßen Bestimmbarkeit durchlaufen“. Zunächst also wird an die Stelle – einseitigen – Bestimmtheits ein Zustand absoluter Bestimmungslosigkeit treten. Dann jedoch muß die Leere dieses – bestimmungslosen – Zustandes eine „unbegrenzte Bestimmbarkeit mit dem größtmöglichen Gehalt“ verbinden. Diese mittlere Stimmung, in der alle Zwänge aufgehoben, außerdem aber sämtliche Gemütskräfte dem Vermögen nach präsent sind, ist eine – *nicht* moralisch – freie Stimmung; sie ist die ästhetische Stimmung der „realen und aktiven Bestimmbarkeit“. Aufgrund dieses tatsächlichen Ausgleichs ist sie der dem Menschen einzig mögliche harmonische Zustand des Gemüts, da ja die „Heiligkeit des Willens“, die zur Natur gewordene Moral ein ausschließlich transzendentes Ideal darstellt. – M. a. W., dieser ästhetische Zustand stellt einen ‚Ersatz‘ für diejenige Form des umfassenden Ausgleichs dar, die in der *unmittelbar* realisierten Freiheit des absolut guten Willens bestünde, die jedoch einem in sich gespaltenen sinnlich-vernünftigen Wesen ein bloßes Postulat bleiben muß. An die Stelle dieser nie zu erreichenden – moralischen – Harmonie ist die zu verwirklichende reale Harmonie des schönen Scheins getreten.

Obwohl die Autorin auch diese Zusammenhänge entwickelt hat (265 ff.), ist es ihr entgangen, daß auf dem Hintergrund dieser Überle-

gungen die Frage nach der ethischen Bedeutung der ästhetischen Stimmung sinnvollerweise eigentlich nicht mehr gestellt werden kann. Wenn nämlich das Ideal der Freiheit einerseits ein bloßes Postulat darstellt, dann bedeutet ihre andere Erscheinungsform – die Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs für endliche Sinneswesen – erst recht, ihrer Einseitigkeit halber, eine Unterminierung des in sich harmonischen ästhetischen Zustands. Da in ihm jede denkbare Einseitigkeit aufgehoben ist, wäre es geradezu widersinnig gewesen, hätte Schiller den ästhetischen Zustand wiederum auf die Einseitigkeit des wie auch immer modifizierten *Moralgebots* verpflichten wollen. Genau diese indirekte moralische Erziehungsfunktion der ästhetischen Reflexion jedoch behauptet die Autorin, ein überflüssiges und der eigentlichen Intention Schillers zuwiderlaufendes Unterfangen!

Selbst nämlich in der zunächst ganz auf die moralische Vernunftbestimmung des Pathetisch-Erhabenen ausgerichteten Schrift „Über das Pathetische“ – „denn alles Erhabene stammt nur aus der Vernunft“ – wird im zweiten Teil das Erhabene von Schiller zu einem ausschließlich *ästhetischen* Phänomen umfunktioniert. Nicht mehr die „moralische“, sondern die „ästhetische Schätzung“ des Erhabenen steht zur Diskussion! Nunmehr ist die Freiheit der ästhetischen Einbildungskraft das entscheidende Kriterium auch und selbst des Erhabenen und ausdrücklich nicht mehr das einseitige moralische Interesse der Vernunft. Nicht nur also hinsichtlich der Schönheit – im Gegensatz zur moralischen Freiheit des realisierten Ideals oder des kategorischen Imperativs, gleichviel –, sondern auch hinsichtlich der Erhabenheit wird in dieser (in sich gebrochenen) Schrift von der *ästhetischen* Freiheit der Einbildungskraft gesprochen. Das bedeutet jedoch, daß eine wie auch immer geartete Verbindung zwischen dem moralisch- und ästhetisch-Erhabenen, zwischen einer „moralischen“ und „ästhetischen Schätzung“ auch hier entschieden verworfen wird (vgl. den Schlußabsatz von „Über das Pathetische“).

Wenn also in der Schiller-Forschung mehr oder weniger ausdrücklich die ethische Bedeutung der Ästhetik Schillers betont wird, dann wäre es m. E. unbedingt geboten, in Beantwortung dieser Tendenz den Sonderstatus des Schönen in Schillers ausgereifter ästhetischer Theorie der „Briefe“ entschiedener noch herauszuarbeiten, als es in dem ansonsten vorzüglichen Buch „Schönheit und Freiheit“ geschehen ist.

Frank-Peter Hansen (Berlin)

Heinz Paetzold, *Ästhetik der neueren Moderne*, Franz Steiner, Stuttgart 1990, 170 S., ISBN 3-515-05554-1.

„Die mit der wachsenden Industrialisierung synchrone Opposition gegen die überlieferten Vorstellungen von Schönheit, die steigende Zumutung an Auge und Ohr, an Sprache und Sprachverständnis erzwingen eine von den traditionellen Kategorien der Ästhetik freie Analyse der Sinne.“ (Helmuth Plessner, *Philosophische Anthropologie* [Frankfurt a.M. 1970]) Dieses Zitat zieht Paetzold einleitend heran, um die von ihm jetzt vorgelegte Ästhetik von der herkömmlichen abzusetzen. Mir scheint, noch auffälliger unterscheidet sich sein Buch von anderen Ästhetiken, einschließlich der von ihm selbst vorgelegten (Heinz Paetzold, *Neomarxistische Ästhetik*, 2 Bände [Düsseldorf 1974]), durch das in ihr enthaltene Anschauungsmaterial. Auf den zahlreichen zum Teil farbigen, auf halbmattem Kunstdruckpapier sorgfältig gedruckten Abbildungen ist das, worüber gesprochen wird, vor Augen geführt, eingehend beschrieben und jeweils auf eine philosophische Reflexionsebene übertragen: eine spannende Wechselrede zwischen Kunst und Philosophie, in der erneut die alten Fragen nach der Kunst und nach dem Rätsel der ästhetischen Erfahrung aufgeworfen werden.

Paetzold vollzieht den Dialog auf zwei Ebenen: auf der ersten Ebene sieht sich das Subjekt der ästhetischen Erfahrung gleichsam selber zu, auf der zweiten begegnet es noch anderen vernünftigen Lebewesen. Unter Beachtung der anthropologischen (Plessner) und der phänomenologischen Forschung (Merleau-Ponty, Elisabeth Ströker) wird die Thematik der „Synästhesie“, der Kommunikation der Sinne untereinander, also der den Sinnen immanenten Reflexionsstruktur diskutiert. Der sich seiner Sinne vergewissernde Mensch gelangt zu einer erweiterten Raumerfahrung, denn alle Sinnesempfindung sei räumlich, betont der Autor, obwohl er doch sicher das Wort Kants im Ohr hat, daß nämlich die *Zeit* der *innere* Sinn sei. Eine kleine Konzession an dieses Wort folgt denn aber doch, und zwar in dem anschaulichen Teil (Raimar Jochims, Willem de Kooning), der der theoretischen Erörterung jenes ersten Themenkomplexes zugeordnet ist: anhand der Farbmalerie Raimar Jochims konstatiert Paetzold eine „zeitliche Komponente“: „Jochims bevorzugt (...) gebrochene Farben, d.h. solche, deren Glanz und Energie sich erst nach und nach dem Auge er-

schließt (...) so ist z. B. das Gelb ‚schneller‘ als das Violett. Jede Farbe trägt einen qualitativen Zeitindex.“ Der Absatz schließt: „Die Zeitlichkeit des Bildes ist erschlossen, wenn vom Blick alle Bewegungssuggestion genommen ist. Dann kommt er zur Ruhe.“ (91) Dies ist nur eines von zahlreichen Reflexionsmomenten in der Malerei, die der Autor dem Leser und Betrachter vor Augen und Geist führt. „Das Sehen sieht sich selber zu.“ Der so an der neuen Kunst geübte Blick bewährt sich auch beim Betrachten älterer Bilder, da hier Strukturmerkmale jeglicher Malerei hervorgehoben werden, denn „erst in der Beleuchtung durch die Gegenwart wird uns auch die Vergangenheit verständlich“. Und nicht umgekehrt, da sonst die eigene Gegenwart nur als Verfall erlebt werde (18). Diese Blickrichtung ist es, die des Autors eigenwilligen Weg bestimmt.

Begleiten wir ihn nun auf die zweite Betrachtungsebene, so gelangen wir auf ein weites Feld. Das Sehen sieht nicht mehr nur sich selber zu, die ästhetische Reflexion beschränkt sich nicht mehr nur auf Kunstobjekte, die als solche ausgewiesen sind, sondern jedwedem Wesen oder Ding kann Kunst werden und jeder ein Künstler. Die Rede ist von Joseph Beuys, dem Paetzold ein ausführliches und beeindruckendes Kapitel widmet. Hier wird nicht tief sinnig in Fett und Filz gegraben, sondern klarsichtig die eigenartige Verschränkung von sozialer Lebenswelt und ursprünglicher Symbolik freigelegt. Diese Freilegung sei auch die zentrale konzeptionelle Idee von Beuys (156). Eine Künstlerpersönlichkeit wie Beuys und dessen Werk dürfte für Paetzold eine Kunst repräsentieren, die dem modernen Menschen eine Chance bietet zum Brückenschlag zwischen Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein, denn: „Die Einheit von Weltbewußtsein und Selbstbewußtsein gelingt uns immer weniger.“ (138) Die Aufhebung dieser Schizophrenie darf wohl als Paetzolds Utopie angesehen werden und als Hoffnungsträger jene ästhetische Erfahrung, an deren Theorie er seit Jahren arbeitet. Bereits 1974, als er seine „Neomarxistische Ästhetik“ vorlegte, ging er zu Walter Benjamin auf kritische Distanz. Benjamins Voraussetzung, es gäbe „Das Kollektiv“, „Das Proletariat“, „Die Masse“ und zwar in einer einheitlichen Lebenswelt, in der Stadt, sei nicht mehr gegeben. Je weiter das Netz politischer und wirtschaftlicher Einheiten sich spannt, um so mehr Lebenswelten fallen widersinnigerweise durch die Maschen. „Das faktische Leben der Menschen (vollzieht) heute sich in Zwischenwelten.“ (136) In seinen Ausführungen über heutige

Lebenswelten schlägt sich die von Paetzold seit geraumer Zeit verfolgte Thematik einer „Philosophie der Stadt“ nieder. In der Unwirtlichkeit der Städte setzt er auf alternative Lebensformen, und wenn er auch Benjamins Voraussetzungen fallen läßt, so hebt er doch dessen Hoffnungen auf. Es möge sich in der Stadt wohnen lassen, indem sie Raum bietet für Zwischenwelten. – An diesem Punkt wird der hohe Stellenwert noch deutlicher, welcher der Kunstkonzeption von Beuys eingeräumt wird. Beuys gab ja dem in den Rieseninstitutionen gefährdeten Leben durch ursprüngliche Rückbesinnung, die zur Schaffung alternativer Institutionen führt, eine Chance, die unter den Stichworten „soziale Plastik“, „soziale Architektur“ faßbar wird (149). Im Hinblick auf eine „Philosophie der Stadt“ dürfte Joseph Beuys der konzeptionelle Künstler par excellence sein. Die konzeptionelle Kunst ist das tertium datur, das sowohl aus der Aporie des *l'art pour l'art* als auch aus dem Versanden im falschen Allgemeinen herauszuführen verspricht. Vier konstitutive Momente werden herausdestilliert: Konzeptionelle Künstler müssen 1) den Sinn ihrer Arbeit selber neu bestimmen, 2) die ihnen eigenen bildnerischen Mittel definieren, 3) aufgrund einer durchdringenden Analyse ihres Tuns zu einer bildnerischen Ordnung gelangen, etwa in Form von Reihen, Serien, Zyklen, 4) die historischen Fakten sichern, denn: „Je ausgereifter eine Konzeption ist, desto sprechender wird für den Autor das kunsthistorische Material.“ (132) – Hier begegnet uns wieder jene Blickrichtung, die ich als wegbestimmend für Paetzold einstufte. Doch gerade darum meine ich, daß ein Hinweis auf den Zeitcharakter dieses konzeptionellen Merkmals am Platze gewesen wäre. Denn was ist der Blick zurück anderes als reflektierte Zeit, und welchem Sinn entspringen Reihen, Serien oder Zyklen wenn nicht dem inneren?

Im systematischen Schlußteil bezieht sich Paetzold auf Karl-Otto Apel und Ernst Cassirer. Der Idee einer transformierten Transzendentalphilosophie gilt sowohl das KopftHEMA als auch das Finale des Buches. Um nun aber die Kommunikationstheorie Apels und die Symboltheorie Cassirers für die ästhetische Theorie zu transformieren, greift Paetzold noch weiter zurück, und zwar auf das „analogon rationis“ des Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762). Dort wurde zum ersten Mal in der Philosophiegeschichte mit der Platonischen Tradition gebrochen und behauptet, die Sinne bedürften nicht erst des Verstandes als Mittler, sondern hätten von sich aus bereits eine der Ratio vergleichbare Erkenntnis-

qualität. Auch deren Struktur wird, wie schon die der künstlerischen Konzeption, in die hochgeschätzte Viererordnung gebracht; und auch hier ist das Letzte das Wichtigste: die Kunst leistet „*Vervollkommnung der Sinnlichkeit*“ (72). Hierzu eignet sich in erster Linie die konzeptionelle Kunst. Sie spricht bewußt einzelne Sinnesfelder an, also z. B. den erwähnten unterschiedlichen Zeitindex verschiedener, in einem Bild verarbeiteter Farben. Außerdem wird der angeregte Sehsakt zu Bewußtsein gebracht. Beim vorliegenden Beispiel könnte dies durch die Aufhebung der Ungleichzeitigkeit im zur Ruhe gekommenen Blick geschehen. „Indem die Konzeption zum Zuge kommt, werden Sinnesfelder hervorgehoben und zugleich spezifische Abläufe ästhetischer Erfahrung fixiert.“ (74) Es wird so die Bildbarkeit der Wahrnehmung erfahren, die gebildeten Sinne stehen neben den verunsicherten als deren maßgebende Richtlinien. Damit komme – und das ist der springende Punkt – ein Geltungsmoment zum Zuge, so daß Paetzold sagt: „Die ästhetische Erfahrung hat einen Berührungspunkt mit der Ethik, genauer: mit der Geltungsreflexion.“ (166) Aus Baumgartens „*analogon rationis*“ und Kants „*Schönheit als Symbol der Sittlichkeit*“ entsteht ein „*analogon moralis*“, zu welchem die von Apel und Cassirer transformierte Kantische Philosophie hinzugezogen wird. Die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung werden nicht nur, wie Kant meinte, allein durch die Synthesis von Verstand und Sinnlichkeit gestellt, sondern sind auch in der reinen sinnlich-anschaulichen Sphäre gegeben. Folglich „enthüllt die ästhetische Erfahrung das Schema aller Erfahrung“ (163). Hierin gipfeln Paetzolds Bemühungen um die Enträtselung der ästhetischen Erfahrung.

Die zeitgemäße Kunst ist konzeptionell. Das Rätsel der *ästhetischen* Erfahrung erhellt sich sukzessiv in der ästhetischen, an der Konzeptkunst gebildeten Reflexion, die im Moment der Vervollkommnung an einen Berührungspunkt mit der Ethik gelangt. Die Kunst ist von der Koppelung an die Politik freigesprochen, aber ihr wird ein nachbarliches Verhältnis zur Moralität zuerkannt. Es geht nicht mehr um die Politisierung der Kunst, sondern um ihre Moralisierung.

Peter Spielmann (Hamburg)

Siegfried Dangelmayr, *Der Riß im Sein oder die Unmöglichkeit des Menschen. Interpretationen zu Kafka und Sartre* (= *Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie, Bd. 228*), Peter Lang, Frankfurt a. M. Bern New York Paris 1988, 362 S., ISBN 3-8204-0090-7.

Philosophische Auseinandersetzungen mit Dichtung stehen in der Gefahr, diese durch bestimmte vorgegebene Interpretationen zu vereinnahmen und ihre unverwechselbare künstlerische Einmaligkeit nicht zur Geltung kommen zu lassen. Dieser Versuchung ist D. in den vorliegenden Studien zu Kafka und Sartre nicht nur nicht erlegen, sondern er tritt ihr ausdrücklich entgegen, indem er bei beiden von Einzelschriften ausgeht, um in ihrer Interpretation entscheidende Aspekte sichtbar zu machen. Dies freilich wiederum nicht als positivistische Flucht in den Text, sondern philosophisch reflektiert und unter „Annahme einer ins Philosophische hineinreichenden *Bedeutsamkeit* dieser Texte“ (23). Denn wenn etwas zur Negativität des Menschseins gesagt werden soll – und darum geht es laut dem Kafka und Sartre verbindenden und zugleich gegenüberstellenden Titel „*Der Riß im Sein oder die Unmöglichkeit des Menschen*“ –, dann kann dies nur in philosophischer – anthropologischer und ontologischer – Reflexion erfolgen. Folgende Sätze dürften programmatisch sein: „Die Wahrheit von Kunst und Kunstwerk ist nicht die Wahrheit des Denkens und der Reflexion. Diese Wahrheit läßt sich weder als ‚Gehalt‘ herauslösen und in eine begriffliche Formel umwandeln, noch entsteht ein Kunstwerk bei dem Versuch, reflektierendes Denken und seine Ergebnisse zur Veranschaulichung in eine künstlerische Darbietungsform einzubringen, sofern nicht ein eigener, davon unabhängiger künstlerischer Imperus in diesen Prozeß mit eingeht. Dennoch können Wahrheit des Kunstwerks und Wahrheit des reflektierenden Denkens nicht schlechthin voneinander geschieden werden, denn in beidem spricht der Mensch von sich selbst und zu sich selbst.“ (29) Im Hintergrund steht die Position einer anthropologischen Ästhetik, die vom Menschen ausgeht und auf den Menschen hinget und zu der sich D. mit Hinweis auf seinen Lehrer Joseph Möller ausdrücklich bekennt (415 Anm. 56). Sie wendet sich ebenso gegen rein im Formalen verbleibende ästhetische Theorien wie gegen einseitige philosophische, psychologische oder gesellschaftliche Interpretationen. Die Distanz zu einseitigen

Interpretationen ist ein wesentlicher Grundzug dieses Buchs. Nicht umsonst spielt die konsequente Rückbindung an die Biographien Kafkas und Sartres eine wesentliche Rolle – ohne daß deren Schriften verengt als Reflex der individuellen Biographie gedeutet würden.

Nach einer ausführlichen Einleitung (13–35), in welcher D. sowohl die vielschichtigen Wirkungsmomente Kafkas (und Flauberts) bei Sartre aufweist und die gemeinsame Darstellung in einem Werk begründet als auch die eigenen Interpretationshorizonte darlegt, widmet er den ersten Hauptteil dem Werk Kafkas. Eine umfassende Interpretation zu Kafka gibt es nicht, ebensowenig wie ein eindeutiges und durchgängig zutreffendes Interpretament. Auch Kafkas Bilderwelt ist nicht adäquat in Begriffe zu bringen. D. will der Dichtung Kafkas ausdrücklich nicht eine philosophische Absicht oder Theorie unterstellen (23) und keine existenzialistische Philosophie an ihn herantragen. Er arbeitet wichtige Positionen der Kafka-Deutung in ihrer einander ergänzenden Bedeutung heraus (35–50), wobei er eindeutig Stellung für die „Einzelnenperspektive“ vor der sozialen Thematik, für die Bedeutsamkeit für eine philosophische Anthropologie, für die „autobiographische Rückbezüglichkeit“ und den „Verweisungszusammenhang von Leben und Werk“ bezieht. Grundsätzlich aber will er keine zusammenfassenden Aspekte herausarbeiten, sondern geht den mühsamen Weg der Einzeldeutung, um mittels einer phänomenologischen Interpretation nicht nur den Duktus der Handlung, sondern auch Chiffren und Bildaspekte, Handlungsmomente, Verstrickungen und Hintergründe zu entschlüsseln und sichtbar zu machen. – Einzelinterpretationen mit ihren jeweils als entscheidend herausgearbeiteten Thematiken (z. B. Angst, Wehrlosigkeit, Nichtigkeit, Ohnmacht, Schuld, Verurteilung) können nur erwähnt werden. Vom „Gespräch des Beters“ bis zur „Verwandlung“ zieht sich durch: „die Unmöglichkeit als Mensch zu leben“. Herausgegriffen seien die Ausführungen über das „Urteil“, dessen Interpretation zentral für jede Kafka-Deutung ist. D. erwähnt in einer hochinteressanten Zusammenstellung die wichtigsten Deutungsperspektiven (98–105): psychoanalytische, gesellschaftskritische, religiös-theologische (welche letzteren doch einen gewissen Vorrang zu gewinnen scheinen). Er selbst vertritt die These, die als Schlüsselthese gewertet werden darf: „Eine Identifikation der ‚Gegenwelt‘ in Kafkas Erzählungen als transzendente Realität oder als Gesellschaftsstruktur ist

deshalb ebensowenig konsequent durchführbar wie eine Identifikation der jeweiligen Handlung im Ganzen mit einzelnen noch so überzeugenden biographisch-psychologischen Analogien oder eine Gleichsetzung mit literarischen Vorbildern.“ (106) Es geht „um das menschliche Dasein selbst“, nicht im Sinne einer „Verflüchtigung ins Subjektive oder Private“, sondern so, daß die „Gegenwelt“, an der die Perspektivgestalt letztlich scheitert, die konkrete Begrenzung des Subjekts setzt, so daß „das Begrenztwerden durch ihre Übermacht gerade konstitutiv für die Struktur der Subjektivität ist“ (106). Gegenüber anderen Kafka-Interpretationen betont D. „die Unmöglichkeit, mittels einer allegorisch-symbolischen Methode zu einer Gesamtdeutung zu kommen“ (106). Das besagt nicht Verzicht auf Interpretation, wohl aber die Absage an Interpretationen, die eindeutig sein wollen und damit gegenüber der letztlich uneinholbaren Einmaligkeit einer menschlichen Grunderfahrung und ihrer künstlerischen Selbstaussage überzogen sind. Es sind nicht einzelne inhaltliche Bezüge im Werk, die Rückschlüsse auf die Daseinsstruktur ermöglichen, sondern ein durch den Dichter umfassend erfahrenes Grundgeschehen des Daseins wird zum Gestaltungsprinzip, „zur Struktur der erzählten Geschichte“, welche am konkreten Material alltäglicher realer Lebenssituationen dargestellt wird (106 f.).

Trotz der knappen Hinweise sei eine Gesamtbewertung des Kafka gewidmeten Teils erlaubt: Er stellt eine meisterhafte, auf intimer Kenntnis beruhende Kafka-Interpretation dar, die dem Werk verpflichtet ist und dabei doch die anthropologische Relevanz des Geschehens herausarbeitet. Die Arbeit weist deutlich der werkimmanenten, der theologischen und der existenzialistischen Deutung ihren Stellenwert zu, ohne einer dieser Richtungen zu verfallen. In dieser Spannung leistet sie sowohl einen wichtigen Beitrag zu einem interdisziplinären Kafka-Symposium als auch zu der immer wieder virulenten Methodendiskussion, darüber hinaus aber sicher auch zu einer künftigen Literatur- und Philosophiegeschichte.

Im zweiten Teil wird der Schriftsteller Sartre dem Dichter Kafka gegenübergestellt. Da Sartre nicht als Philosoph im Vordergrund steht, bleibt sein Hauptwerk „L'Être et le Néant“ außer Betracht. Wohl aber steht angesichts der gesellschaftlich-politischen Intentionen Sartres die gesellschaftliche Relevanz seines Werkes zur Diskussion.

Der „Riß im Sein“ ist wie das Thema „Frei-

heit“ eine durchhaltende Linie durch Sartres Werke, die auch Literatur und Philosophie bei ihm verbindet. Für Kafka wie für Sartre ist Schreiben Lebensrechtfertigung und Lebensinn. Verbindet sich für Kafka jedoch die Einsamkeit und Abgründigkeit des Künstlerdaseins mit seiner eigenen, persönlichen (47), so ist für Sartre der künstlerische Lebensentwurf mit der Selbsterfahrung der Freiheit verknüpft (243), die freilich zunehmend als gesellschaftliche Freiheit verstanden wird, zu deren allgemeiner Verwirklichung der Schriftsteller sich im gesellschaftlich-politischen Engagement verpflichtet sieht (245). Der Marxismus dient mehr als Vehikel zur Vermittlung zwischen Literatur bzw. intellektueller Existenz und politischem Engagement (247) denn als Theorie. Aber letztlich erscheint Sartres politisches Engagement als solches doch als imaginär und eben literarisch (247 f.). Für die Konfrontation von Kafkas dichterischem Werk mit Sartres philosophischer Existenzzerhellung setzt D. auf die Beschreibung spezifischer Phänomenbereiche der menschlichen Existenz und ihrer Selbstwahrnehmung (253), bei der sich in der Tat bemerkenswerte Parallelen ergeben. Noch beachtenswerter allerdings ist der Unterschied: Die durchgängige Negativität, die „Substanzlosigkeit“ und „Hinfälligkeit“ von allem, bei Kafkas „Beter“ zumindest in der Ambivalenz verbleibend, wird bei Sartres „Roquentin“ als Freiheit, als Freude erfahren (261). Unterschiedlich auch, bei aller vordergründigen Parallelität, der Einbruch des Anderen. Bei Kafka steht der absolute Anspruch der übermächtigen Vatergestalt bzw. des gewaltigen Behördenapparats, bei Sartre dagegen durchbricht der Andere meine Freiheit und steht doch auf gleicher Ebene (265). Überraschend ähnlich dagegen sind die Kindheitserlebnisse und ihre Auswirkung auf das literarische Schaffen, was bei Kafka wie bei Sartre mehr als nur private, biographische Bedeutung hat: Es geht um die Kennzeichnung der Struktur des Daseins mit ontologischem Anspruch. Der „Fehler im Sein“ zeigt sich als bestimmend (289).

Exemplarisch herauszuheben sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen zu Sartres Flaubert-Biographie. D. dürfte zu einer künftigen angemessenen Würdigung dieses Werkes Erhebliches geleistet haben. In der als literarische Meisterleistung qualifizierten Rekonstruktion der Kindheits- und Familiengeschichte Flauberts werden auffallende Parallelen zu Kafkas Selbstzeugnissen sichtbar. Der Schlechtgeliebte, ohne Mandat zum Leben, ist durch einen Seinsfehler bestimmt, der nie korrigiert werden kann (345

f.). Seinsversagen ist seine grundlegende Wahl, sein Urvergehen (349). Der selbstgewählte Weg des „imaginären Kindes“ (352) über den Schauspieler zum Autor wird als weiteres Verhaftetsein im Imaginären zur „Potenzierung der Irrealität“ (354). Durch kompensierenden Hochmut macht sich der Untermensch zum Übermenschen. Das Herausfallen aus dem Leben, das Scheitern, wird zum erlebten Schicksal und zum inhaltlich bestimmenden Zug des Schaffens. Was er lebt, stellt er dar, Opfer und Zeuge: „die Unmöglichkeit, Mensch zu sein“ (355). Sartre führt an der Gestalt Flauberts eine negative Ästhetik durch, in welcher sich weder der überkommene Genie-Begriff noch objektive Normen halten lassen (358). Doch trotz aller Parallelitäten zu Kafka mag die These, daß „nach dem Verlust der Realität insgesamt [...] dem Künstler alles wiedergegeben [wird] im Imaginären“ (362), zwar für Sartres Flaubert zutreffen, für Kafka bleibt sie zu vordergründig.

Sartres Gesamtinterpretation Flauberts führt den existenzialistischen Ansatz konsequent durch (364). Die Synthese des gesamten Werkes, die auch eine als „Kehre“ gedeutete, an Marx orientierte Geschichtsauffassung zu integrieren versucht, wertet D. als „gewaltsam“ (375 ff.). Die Spannungseinheit von Existenzialismus und Marxismus erscheint – über die Flaubert-Interpretation, die eigentlich ein „Anti-Flaubert“ (23) ist, hinaus – für Sartres Denkweg insgesamt als fragwürdig (377).

Das führt zum Vergleich im Selbstverständnis als Literat bei Kafka und Sartre. Bei aller von Sartre betonten Gemeinsamkeit bestehen tiefgreifende Unterschiede: Für Kafka ist Literatur, das Schreiben, die einzig mögliche Weise, sein unmöglich zu lebendes Leben zu bestehen, da er es von seiner Subjektivität ablöst und seine Persönlichkeit zum Spiegel macht, welcher sein Dasein reflektiert (397). Die Künstlerexistenz hat letztlich in äußerster Grenzsituation eine rettende Bedeutung. Sartre dagegen wählt den Weg der Literatur, in der er (angeblich) „heiter über das Unglück unseres Daseins“ schreibt, unter Ausklammerung seiner persönlichen Existenz (402). Aber er bestreitet diesem Weg die Chance der Rettung, um sie im politischen Engagement zu suchen, in dem er eben doch der scheiternde Theoretiker bleibt. Unzweifelhaft gilt D.s Hochschätzung dem Dichter Kafka, der der Kunst die Kraft der Rettung zugesteht und doch das eigene Scheitern mit einräumen muß – im Gegensatz zum „brüchigen Hochmut“ des Schriftstellers Sartre, der den „Riß im Sein“, dem



er doch selbst trotz allen Erfolgs nicht entgeht, mittels einer Literatur protokolliert, deren Scheitern er wiederum literarisch und intellektuell distanzierend analysiert (402 f.).

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die Arbeit Sartres Werke nicht nur im Horizont von dessen Philosophie beurteilt, sondern auch die Bedeutung von Sartres politischem Engagement im Hinblick auf dessen Werk würdigt. Dies wird eindringlich und deutlich an der Flaubert-Biographie, dem entscheidenden Spätwerk, aufgewiesen. Diese Darstellung ist wichtig, weil sie weder – marxistisch – den existenzialistischen Grundzug herunterspielt, noch aber das politische Engagement ausklammert. Diese Interpretation ist von Bedeutung, da D. sich durch seine Habilitationsschrift als ausgezeichnete Kenner von Marx ausgewiesen hat, ohne selbst Marxist zu sein.

Thomas Broch (Freiburg i. Br.)

Heinrich Treziak, *Differenz und „bin“*. Schritte zu einem phänomenologischen Urtyp, Alber, Freiburg/München 1990, 244 S., ISBN 3-495-47693-8.

„Differenz und ‚bin‘“. Der Titel klingt außergewöhnlich. Man muß noch einmal hinhören. Das Ohr bekommt nichts in der Philosophie Gewohntes und Typisches zu hören, im Gegenteil, es werden von ihm „Schritte zu einem Urtyp“ verlangt, die es mitzugehen gilt, soll dieser Urtyp in Gestalt von „bin“ auftauchen können. In vornehmer Zurücknahme hat sich dieses „bin“ in Anführungszeichen gesetzt, so als ob es sich vor der Sprache der Philosophie, dem „ist“, entschuldigen möchte. Aber, es tritt zugleich mit dem Anspruch einer „leitenden Intuition (auf), einem bislang so nicht problematisierten phänomenologischen Urtyp, genannt ‚bin‘, ins philosophische Gespräch zu verhelfen“ (16). Wie aber kann man sich einer Sache nähern, die nicht besteht, nicht *ist*? „bin“ „ist“ ja nicht, und dennoch gibt es Schritte zu ihm, einen Weg. Allerdings, „der Weg selbst ist nicht immer schon da, er erbringt sich erst im Gehen“ (13). Dieser ergeht sich als die Methode, und „so kann keine Methode, abgelöst von dem, wofür sie Methode ist, Bestand haben ... Die vom Leben der Sache abgegebene Methode ist eine tote Struktur eines Bewußtseins, wenn Suchen, Grund, Führung nicht geeinigt sind im Weg zu den Sachen.“ (13) Im zuletzt Gesagten klingt schon eine gewisse Differenzgestalt an zwischen „Bewußtsein und

Sein“, „Methode und Sache“, die aber nicht als Differenz nur konstatiert oder auch dialektisch vermittelt wird, sondern die auf eigentümliche Weise aufgefangen wird von dem, was der Autor „bin“-Quelle“ nennt. Das Urwort „bin“ ist das Wort, das „hinter das Sein zurück auf eine Spur weisen (möchte), die sich entzieht“ (2). *Leben* als unmittelbares und das *Bewußtsein* hiervon bekommen im „bin“ gleichsam ihre Nabelschnur gelegt. Das „bin“ ist gewissermaßen das „lebendige Band“ (wie der hier oft angeführte Schelling sagt) *dieser Differenz*, ihr inneres Wort, welches sie auseinander- und zugleich auf sie zuhält.

Das erste („Phänomenologische Grundgestalten“, 19–62) von insgesamt sieben Kapiteln macht denn auch gleich mit der „dynamischen Bauform des transzendentalen Ichs“ bekannt, das den „Substanzgedanken“ und das bloß „Selbstbesinnung übende Subjekt“ sprengend den „bin“-Gedanken“ freilegen möchte. Mit den „phänomenologischen Grundgestalten Aufgang, Übergang, Untergang“ (19) und deren Zusammenhang wird zu zeigen versucht, inwiefern diese eine innere Differenz und zugleich einen Bewegungsmodus („Transzendenz“) ausbilden. Auch das Zusammenspiel von Zeit (Horizontale) und Ewigkeit (Vertikale) weist durch die Verwandlung der entgegengesetzten Stasen Leben (Zeit) und Tod (Ewigkeit) in den „Untergang“ auf dieses neue „Selbstverhältnis“ hin. „Leben, das im Tod das andere, nämlich das Bleiben, im Gegenverhältnis zu sich erkennt, erkennt damit zugleich seine Lebensform, nämlich das Sterben. Wer also den Untergang als nicht die Vernichtung des Lebendigen weiß, wird die Sinngestalt seines Lebens nicht im Bleiben suchen.“ (23) Die bekannten Denkmuster der Substanzen- und Subjektphilosophie werden durch den Ansatz einer „Wandlungsgeschichte“ (35) des „bin“ auf ihre wahren „Selbstverhältnisse“ hin durchleuchtet. „Wird die ‚bin“-Weise als Vollstufe des Selbstbewußtseins begriffen, so wird einerseits der Substanzgedanke, andererseits das Werden der Substanz zum Subjekt in deren Einschränkung- bzw. Voraussetzungscharakter mit Blick auf ‚bin‘ erkannt.“ (28) Mit Kierkegaard, vor allem aber mit Heidegger wird der entscheidende Schritt vom „Ego“ zum „sum“ gemacht, wobei dem „sum“ insofern ontologischer Vorrang gebührt als mit ihm die „Bau- und Vollzugsform der Konstitution selbst geschieht ... und die Wiedergewinnung der geneitschen Struktur des ‚Seins‘ (erfolgt)“ (32). „Somit ist Phänomenologie nicht mehr wissenschaftlich

strukturierte Funktion eines Ich neben oder nur gegenüber der erscheinenden Welt, sondern Vollzug des Selbstverhältnisses als produktives Hervorbringen desselben.“ (33) Das Ganze wird von Grund auf *praktisch*, was sich u. a. in der „Rückgründung von ‚etwas verstehen‘ in ‚sich auf etwas verstehen‘“ (34) kundtut. „Ich“ geht noch auf *Gegenständigkeit*, „bin“ geht auf *Begegnung* selber. Anders gesagt: Im „bin“ begegnet sich die Differenz von Urbild und Bild *positiv*. „Auch in der abgeleiteten Weise zeigt sich das Bild als Urbild: das bedeutet, die ausgelegte Form steht affirmativ zum Urbild... Hier ist der Blick ins Einzige nicht mehr Hinsicht auf das *Eine*, sondern Gewahren des Einzigen durch die Differenz des Abgeleiteten, ...“ (37) Natürlich muß die Differenz erhalten bleiben, ja sie muß als *Differenz* zunächst gesehen werden, wodurch überhaupt ein *Selbst-verhältnis*, ein Grundbezug, eine „Dialogik“, eine „Andersheit“ auftauchen kann. Folgerichtig nennt der Autor seinen Ansatz auch „differenzenontologisch“ (173 ff.), was er hauptsächlich am Modell der *Sprache* verifiziert, allerdings etwa zu Aristoteles mit dem ontologischen Unterschied, daß er nicht wie dieser Sprache als das Subsistierende, worüber dann prädikativ ausgesagt werden kann, darstellt, sondern daß er Sprache als Mitteilung sieht. In jedem Wort wird ausgesagt das, was als die Sage selber nie ausgesagt werden kann, mit jedem Wort wird das Ganze der Sprache ausgesagt und mit-geteilt. Die Mit-teilung (Wort) teilt die Teilung des Ganzen (Sprache) mit, weshalb es auch um die „Wesens-Weise“ (40), nicht mehr um das „Wesens-Was“ geht. „Das, was dem Sagen voraufgeht und dem Sagen in gewisser Weise entspricht, ... seine Reinheit qua ‚Sache selbst‘ meint Verborgenheit, sein Ausdruck lediglich die logoswählende Gestalt eines Sagens.“ (48) Diese *innere* Sprachdifferenz mag sich auch in der ständigen Korrekturbereitschaft des Sprechens bekunden. Das Wort trifft nie die Sache und genau deshalb *spricht* es immer und muß immer sprechen. Die Sprache spricht gleichsam permanent gegen sich, was exakt ihrer Wesensweise entspricht, was sie aber selber nicht mehr sagen, d. i. *sprechen* kann. Über das „Es“ und „ist“ gelangt sie zum „Ich“, und so erscheint sie – philosophiegeschichtlich – als Identität mit sich selber, die sich sprechend nie verläßt, vielmehr als diese Differenz (= Sprache) ihre Identität noch stärkt (man vgl. die Sprachgewalt und -fülle des Dt. Idealismus). Von dort bricht sie ins „selbst“ ihres eigenen Tätigseins durch, dessen „Hebung“ ihr selber – wie es Hei-

degger erfahren hat – u. U. die Sprache vorschlägt. Ihre Besinnung gewinnt sie gewissermaßen wieder im „bin“, wo sie ihren Sinn als ihre eigene „Selbstbesinnung“, ihren „Urlogos“ (52) erfährt. „Es ist nämlich die genannte Grammatik des Geistes so etwas wie die Binnenlogik des Daseins, ... sie ist nicht Ich-Definition, vielmehr sich wandelnde Daseinsgeschichte des schöpferischen Selbst...“ (61)

Kap. II („Selbstverhältnis“, 63–99) und Kap. III („Unvergleichlichkeit“, 100–124) können als Vertiefung und Spezifikation des in I gegebenen Problemauftrisses gelesen werden. Wurde dort auf das Fundierungsverhältnis von „reflexiver Selbstbezüglichkeit“ im „handelnden und tätigen Selbstverhältnis“ aufmerksam gemacht, so wird jetzt dieses Selbstverhältnis auf seinen selbstischen, d. i. freiheitlichen Grundcharakter hin untersucht. Im „Einzigkeitscharakter des je Besonderen“ (63 ff.) wird ein inneres Maß aus der Tradition gleichsam rückentdeckt, durch das die wahre „Selbst-Bildung“ (69) sowohl für das (den) Einzelne(n) wie das Ganze, das Endliche und Unendliche, geschehen kann. „Der Akt der Umkehrung von transzendierendem Selbst in Selbsttranszendenz ist kein Bewußtseinsakt und darum keine bloß formale Inversion, vielmehr...: *Conversio*... Die positive Metapher für diese Verwandlung ist die Ewigkeit als das uns immer und überall anblickende Auge, welches das Selbst oder der Augenblick oder eben die Un-endlichkeit ist.“ (72) Allerdings, und das ist die entscheidende Differenzgestalt, „wesen (diese) immer und überall als Gestalten des Entzugs und der Verborgenheit“ (72). Phänomene sind immer „Füllephänomene“ (86), die mit-geteilt und gezeigt sich im Entscheidenden immer entziehen, so daß gilt: „Je entzogener, desto phänomenaler“ (86). Anhand der „als-Modi“ („apophantisch“, „hermeneutisch“, „phänomenologisch“) wird die „Entzugsgeschichte des Phänomens“ (87 ff.) verdeutlicht. „Spiegel“ und „Pflanze“ als Modelle des „phänomenologischen als“ erweisen im Phänomen, „daß das Phänomen sich nur *als* Entzug ‚zeigt‘“ (96). Das „phänomenologische als“ gibt den fundamentalen Entzugscharakter des Phänomens wider.

Der Grundzug der „Unvergleichlichkeit“ (III) ergibt sich aus der phänomenologisch-ontologischen Analyse der „Andersheit“ bzw. der „Nichtandersheit“. „Die Verneinung des Anderen durch Unvergleichlichkeit geschieht durch Bejahung des Anderen in seiner Unvergleichlichkeit.“ (105) Das Phänomen transzendiert gleichsam an sich selber, es hat eine eigene

„Lebensform“, ein eigenes „Tun“ (104). Und es erarbeitet seine je innenbestimmte eigene Grenze, die es unvergleichlich werden läßt. „Grenze gehört ebenso ins Phänomen wie Transzendenz. Die Grenze ist lebendig mitgehende Grenze, die eben nicht von einem ... Außen an das Phänomen in definibler Absicht herangetragen werden kann.“ (111)

Die Transzendenz- und Bewegungsfigur wird ab Kap. IV („Binnentranszendenz“, 125–150) weiter in das Hauptthema und -phänomen der *Differenz* hineingetrieben. „Die Idee einer Binnentranszendenz läßt Einblick tun in die Genese des Widerspruchs qua ursprünglichen, d. h. lebendigen Differenzphänomens.“ (125) Es geht hierbei um den Aufweis einer grundsätzlichen *Positivität* aller Differenzphänomene. „Grenzbegriffe wie Antinomie oder Paradoxie oder Aporie oder Widerspruch signalisieren ... die philosophische Aufgabe, nicht philosophisches Scheitern.“ (133) Goethe, Schelling, vor allem Hölderlin werden als Zeugen aufgerufen, in der Kraft des Widerspruchs und des Entgegengesetzten das eigentlich Lebendige zu sehen. Das Lebendige ist mehr als das dialektisch Vermittelte, das „Harmonisch-entgegengesetzte“ (Hölderlin) ist das „Leben“ selber, nicht bloß Vermittlung zum Leben, es ist die „Identität der Begeisterung“ (126). Hier erwartet der Leser den angedeuteten Phänomenumsprung von „Dialektik“ zu „lebendiger Begeisterung“, indes der Gedanke bleibt doch weiterhin im Widerspruchs- bzw. Differenzphänomen haften, das jetzt allerdings in freundlicherem Gewand als es die doch rauhere Dialektik vermag, nämlich einer „binnenweltlich“ strukturierten „*dialogischen* Wahrheit“ auftritt. „Diese (Wahrheit) ist eben gegeben, insoweit das je geeinzelte Leben sich widerspricht.“ (144) „Das Leben lebt als existierender Widerspruch ... Der Widerspruch ... gehört aber ins Phänomen selber.“ (146) Und „der Widerspruch ist das Urgespräch, (d. h.) die Binnentranszendenz des Seins“ (148). Er ist das „*Leben* des Geistes“, die Handlungsweise des Lebens selber, die sich als „binnentranszendente Handlung“ fassende „Seinsgenese“ (149). Die *Dialogik* ist das Urgespräch, worin jeder jeden so versteht, daß er den anderen in seiner Unvergleichlichkeit sieht und schätzt. Es „wahrt die Binnentranszendenz jenseits aller Monologik die positive Andersheit des Anderen und wechselt das Non-aliud nicht mit Meinesgleichen. So kommt jedem schlechthinige Andersheit zu. Darin sind alle gleich. Die Unvergleichbarkeit, das ist ihre Gleichheit.“ (150)

Kap. V („Urdifferenzen“, 151–194) macht eine „urdifferentielle Signatur in jedem Phänomen“ aus, sieht in allen Phänomenen einen „Hinweischarakter von Bruch aufs Ganze“ (151). Jedes Phänomen konstituiert sich über die Innen-Außen-Konstellation. Sein „Außen“ ist seine Mitteilung, und darin auch seine Teilung, seine Urdifferenz. Das Phänomen teilt sich als Ganzes (mit). „Diesen Teilungscharakter des Phänomens – als eine für uns notwendige Wissensbedingung – fassen wir mit dem Titel Urdifferenz.“ (152) Anfrage: damit das Ganze geteilt werden kann, müssen *zwei* Ganze da sein, das Ganze des Ganzen und das Ganze des Teils, damit von Urdifferenz sinnvoll gesprochen werden kann. Zwei Ganze! So etwas würde nur ein *ontologisch* nicht geklärter Relativismus oder „Postmodernismus“ mitmachen können. Im Phänomen gesprochen: Ist die Verlautung eines Wortes als Mitteilung der Sprache zugleich die Teilung der Sprache und damit die Offenlegung ihrer Urdifferenz oder müßte man nicht gerade andersherum sagen: mit jedem Wort ist und wird die Sprache als *ganze* getroffen, jedes Wort *ist* eine Zusammenziehung der Sprache, eine *Selbst*-Artikulation der Sprache. *Die* Sprache, die gibt es gar nicht, sie ist immer nur je dieses Wort. „Die Sprache *spricht*.“ Das Wort Heideggers sagt mehr als Heidegger wohl damit sagen wollte. Man könnte jedes Wort auf seinen „*Wortschatz*“ hin abhören und würde jeweils darin Sprache als ganze hören können. Auch noch die Weise, wie ein Wort sich von anderen Worten und Wortfeldern abgrenzt, gehört in dieses Wort, gehört zu seiner Deutung des Ganzen, was ja seine *Bedeutung* auch erst ausmacht. – Indes, neben „Reflexion“ und „Proportion“ wird „Anfang“ als „dritter in urdifferentiellem Bezug stehender Sachverhalt“ (181) erläutert. In allem waltet die Urdifferenz, eine (oder die?) „ontologische Differenz“, auch und gerade in der und als Philosophie. „Die Philosophie kommt zu früh oder zu spät; ... (sie) springt vor und zurück auf das, was sie selbst – im Grade der Nähe – vernichtet. Will sie selbst sein, so muß sie ihr eigenes Ende, welches Entzug als die Wahrheit ist, wollen, bzw. sie steht als endliches Geschäft vor der unendlichen Aufgabe, die ontologische Differenz, die zwischen ihr als Vollzug, d. h. als Weg des Denkens, und ihrem Gegenstand, der Sache selbst, waltet, zu schließen.“ (194)

In Kap. VI („bin“-Genese“, 195–207) schließlich wird das Werdegesehen selber in seinen Quellpunkt, die „bin-Quelle“, hineingeführt

und vom „Seinsaspekt der Istverfassung“ abgehoben. Zu diesem „unvordenklichen Grund“ als der Voraussetzung von allem kann man wenig sagen, weshalb er sich denn auch auf seine geschichtliche „Quelle“ zurücknimmt, die den Autor in Homers 10. Buch der Odyssee fündig werden läßt. „Μῶλυ“ heißt das zaubrische Wort, ein „hermetischer Name“ (197), in dem sich Einheit (μόνος/Wurzel) und das Mannigfaltige (πολύ/Blüte) sprachlich wie der Sache nach vereinigen. Das Eine und das Viele, das Ganze und seine Mitteilung, bilden sich in einem Werdegesehen heraus, welches „Leben“, φῦσις heißt. Im φῦσις liegt der „schöpferische Akt“, das „Wachsende“, das Tätige, das, wozu die Sprachwurzel sagt: „bin“. „Μῶλυ“ ist das homerische Wort der Einheit von Einheit und Differenz.

Um dieses „Eine“ geht es (Kap. VII, „Das Eine“, 208–224), das „sich aber ungeteilt mitteilt nur in Entzweiung“. Dieses Schlußkapitel macht so etwas wie den Versuch, den „bin“-Ansatz in der Philosophiegeschichte zu verankern, was dem Ganzen doch irgendwie seine Stoßrichtung nimmt. So wird die „bin“-Tätigkeit mit „intellektueller Anschauung“ zu fassen versucht. „Allein die intellektuelle Anschauung tritt ein ins Phänomen, stellt nicht vor und denkt nicht, sondern *schaute*. Was der Verstand als Veränderung und Wechsel erfährt, schaut intellektuelle Anschauung als Verwandlung.“ (214) Stehen für diesen Gedanken der „Deutsche Idealismus“ bis hin zu Husserl ein, so bleibt letztlich doch die nicht zu überbrückende Differenz der Differenz, sei es in Gestalt von Bewußtsein und Sein, Andersheit und Nichtandersheit (213), von Sein und Phänomen! (215f.) oder der Differenz, die „das Leben der Anschauung *und* das Leben des Begreifens (ist) ... Daß die Differenz schlechthinige Wissensbedingung ist, ist im differenzenontologischen Sinne freilich kein Wissen, vielmehr ist Differenz die Evidenz der intellektuellen Anschauung.“ (221)

Zu einem Buch der Differenz seien abschließend einige Anfragen und Differenzierungen erlaubt. Entgegen vieler heute geläufiger philosophischer Literatur bewegt sich diese Arbeit auf eine erfreuliche Weise auf dem Boden der Grundfragen *großer Philosophie*, worauf auch die gebrachten Zitate hinweisen mögen. Das *Leben selber* wird hier „als schlechthiniges Urphänomen herausgestellt“ (140), dem ein bestimmtes Bewußtseins- und Reflexionsleben korrespondiert. Weder auf der Seite der „Lebensphilosophie“ noch auf der Seite der „Bewußtseinsphilosophie“, sondern in einem ei-

gentümlichen „Dazwischen“ liegt der Frageansatz, der als „bin“-Quelle gleichsam immer in Bewegung ist und „vom Anfang an“ den Anfang nie verläßt. Der „phänomenologische Urtyp „bin“ ist das Urphänomen, das der Autor im Blick hat, das Phänomen des Widerspruchs, der Differenz und des Unterschieds selber. Als *Phänomen* – wie es der Autor wohl auch versteht (siehe etwa „Füllephänomen“) – müßte aber die Differenz als Differenz *gezeigt* werden, d. h. evident gemacht werden. Man muß das Treibende der Differenz *sehen*, d. h. aber, das Phänomen der Differenz darf selbst nicht wieder different sein. Der Autor zitiert noch Nietzsche „Es gibt keine pessimistische Kunst ... die Kunst bejaht“ (39), scheint den phänomenologischen Gewinn dieser Aussage aber nicht ernst zu nehmen, wenn er sagt: „Der Unterschied selbst bringt das Phänomen zur Erscheinung; sollte, anthropomorph gesprochen, das Phänomen sich je gegen den Unterschied entscheiden, so wäre es vernichtet.“ (189) Das stimmt bedenklich, insofern damit die phänomenologische Grundhaltung preisgegeben wird und nur als ein „methodischer Weg“ hin zu dem alles Fundierenden, der *Differenz* als solcher, verstanden wird. Daher kann der Autor auch sagen, daß alle Phänomene diesem Bruch der Differenz unterliegen, ja sie „erscheinen“ nur unter dem Signum dieser Differenz. Ohne Zweifel, das stimmt, aber eben nur unter der Hinsicht, daß „Differenz“ bzw. „Unterschied“ *das alleinige* Grundphänomen ist. Wird dieses Grundphänomen indes verabsolutiert, dogmatisiert es sich und fällt sehr schnell unter Metaphysikverdacht. Vielleicht ist alle Metaphysik die geronnene Form eines sich selbst verabsolutiert habenden Grundphänomens. Dieser Verdacht wird u. a. auch dadurch genährt, daß nirgends eine *konkrete Phänomenologie* durchgeführt wurde. Aber die Sprache, so könnte man sagen, ist doch durchgängig phänomenologisches Thema. Schon, aber nur als „Differenzphänomen“, als „Mitteilung“, als Modell, an dem die Urdifferenzen von „Entzug“ und „Aussage“, von „Phänomen“ und „Denken“ plausibel gemacht werden. Dadurch, daß die Notwendigkeit phänomenologischer Analysen nur gesagt und gefordert wird, diese aber nicht wirklich durchgeführt werden und deshalb überzeugen können, läuft die lebendige „bin“-Quelle oftmals Gefahr, in die Fahrwasser lebloser „ist-Kanäle“ abzuriften. Dabei könnte doch die großartige Entdeckung „bin“ ganze Phänomenlandschaften neu urbar machen. Man hätte dem Buch gleichsam mehr „phänomenologisches

bin“ gewünscht. So aber werden doch allzu verallgemeinernd verschiedene philosophische Ansätze zusammengebracht, wie etwa im Wort und Begriff der „Genese“ (Hegel, Schelling, Husserl, Rombach), als ob dieser Begriff „ontologisch“ überall derselbe wäre, nur anders gespiegelt. So treffen sich spekulative Ansätze (Schellings intellektuelle Anschauung) mit Heideggers Seinsdenken, M. Ottos „Philosophie des Anfangs“ und Rombachs Strukturansatz der „ontologischen Identität“ (!), ohne sich *ontologisch und dimensional* ins Gehege zu kommen. Da bleiben doch Fragen. Aber vielleicht gehören auch diese Ur-differenzen, die der Autor u. a. als „philosophische Zeugen“ benennt, jede auf ihre Weise in die Quelle von „bin“. Georg Stenger (Würzburg)

*The Collected Essays of Gregor Sebba. Truth, History and Imagination, hg. von Helen Sebba, Anibal A. Bueno und Hendrikus Boers, Louisiana State University Press, Baton Rouge und London 1991, XXVIII u. 469 S., ISBN 0-8071-1565-7.*

„Gregor Sebba was a rare and inspiring teacher, a legendary conversationalist, a scholar of vast range and exceptional depths.“ (IX) Ich kann diesen Satz nur unterstreichen, mit dem Richard Macksey sein Vorwort beginnt. Gregor Sebba, von 1947 bis 1959 Professor of Economics and Chairman of Statistics an der University of Georgia (seine Studien in Österreich schloß er mit dem Dr. rer. pol. und Dr. jur. ab), wurde 1959 zum Direktor des gerade eingerichteten Graduate Institute of the Liberal Arts an die Emory Universität berufen, wo er bis zu seiner Emeritierung wirkte und in Atlanta bis zu seinem Tod mit 80 Jahren (1985) lebte. Seine interdisziplinären Seminare waren berühmt. Hier haben wir einen Philosophen, der zeit seines Lebens interdisziplinäre Forschungen und Lehre wirklich geübt hat. Bei der heutigen Propaganda für Interdisziplinarität genügt es nicht, daß man mit Kollegen oder anderen Fächern Programme und Tagungen inszeniert, es gehört die Fähigkeit, der Fleiß und ein Genium dazu, in verschiedenen Gebieten ein erstklassiger Fachmann zu sein. Sebba ist den Philosophen als Descartes-Forscher bekannt. Schon ab 1949 beschäftigt er sich mit Descartes, woraus die „Bibliographia Cartesiana: A Critical Guide to the Descartes Literature, 1800 to 1960“ (1964) entstand.

Der Sammelband enthält 19 Abhandlungen,

die in vier Abteilungen geordnet sind. Dazu noch eine Coda: „*Interdisciplinary Studies*“ (441–460). Die von den Herausgebern gewählten Überschriften für die vier Abteilungen treffen gut Sebbas Philosophieren: „*Self and Society: Problems of the Modern Age*“, worunter zwei Essays auch Descartes mitbetreffen, wie: „*Time and the Modern Self: Descartes, Rousseau, Bekkett*“. Die m. E. hier wichtigste Abhandlung ist: „*History, Modernity, and Gnosticism*“, die beste Abhandlung, die ich über den Zusammenhang von Moderne und Gnosis kenne. Man konnte sie zunächst in der von Sebba mitherausgegebenen Festschrift zu Eric Voegelin 80. Geburtstag nachlesen (The Philosophy of Order: Essays on History, Consciousness and Politics [Stuttgart 1981]). Sebba sichtet die ganze Diskussion über die Quellen der Gnosis, um dann die modernen Gnostiker zu charakterisieren. „Die Gnosis des Gnostikers ist die Unwissenheit in bezug auf die Wahrheit. Aber es ist keine unschuldige Unwissenheit. Der Gnostiker will die Unwahrheit, obwohl er die Wahrheit kennt.“ (111) Es handelt sich um Ideologie nicht als falsches Bewußtsein von der Realität der Welt und des Menschen, vielmehr um deren bewußte Verfälschung, welche zum Aufstand gegen die imperfekte Lage führt und zur Perfektibilität in gnostischen Systemen drängt. „Der antike Gnostiker antwortet mit dem gnostischen Mythos, der moderne wendet den Mißklang (discord) zwischen Wahrheit und Unwahrheit in einen Mißklang zwischen Menschen. Er repräsentiert jene göttliche Wahrheit, welche den Widerspruch in der Realität beenden will.“ (111) Wer sich dem entgegenstellt, muß vernichtet werden. Abschließend bemerkt Sebba: „Die Geschichte des antiken Gnostizismus ist zur Geschichte des Widerspruchs (discord) geworden. Der Historiker kann auf alte und moderne Gnostizismen von außen her schauen, aber nur, wenn er an der Suche nach der Wahrheit der Realität als einem Ganzen teilnimmt, wird er entdecken, was ein Gnostiker ist.“ (111)

Zu Voegelin finden wir in der Abteilung II: „*Truth and History: Problems of Historical Understanding*“ drei Abhandlungen, vor allem die letzte („*Prelude and Variations on the Theme of Eric Voegelin*“, 197–226), welche die besten Einführungen und Reflexionen zu Voegelin sind. Eine lebenslange Freundschaft verband ihn mit Voegelin, dessen Philosophie des Bewußtseins der Geschichte und Politik er zu maßgeblichen Studien nutzte, so zu: „*Greek Tragedy and the Search for Truth*“, mit dem die zweite Abtei-

lung beginnt, ein Aufsatz, der in dem Sammelband „Das politische Denken der Griechen“ (München 1969) schon zu finden war. „Die Tragödie lehrt ein Verstehen, das nicht ein rationaler Kalkül ist, sondern ein Menschwerden.“ (149) Sebba zeigt, daß in jener Zeit des Umbruchs zur Philosophie mit der „Tendenz der Weltflüchtigkeit des Denkens... die Tragödie die große Realitätsanalyse jener Welt entgegensetzt, in der die handelnde Gemeinschaft ihre seelischen und politischen Entscheidungen treffen muß“ (156). Und diese „kommen mit der furchtbaren Notwendigkeit“, wie dann Sebba abschließend und für die heutige Zeit meint (162).

Teil III „*The Ordering Power of the Imagination*“ beginnt mit „*The Work of Art as a Kosmion*“. „Das Kunstwerk als Kosmion“ war Sebbas Beitrag zur Festschrift zum 60. Geburtstag von Eric Voegelin: „Politische Ordnung und menschliche Existenz“ (München 1962). Sebba beginnt den Essay erzählend. Auf einem Feld wird ein kleiner Granitbrocken gefunden, der wie irgendein Brockendein aussieht, aber dann bei näherem Hinsehen so aussieht wie ein Gesicht. Ein Indianer hat offensichtlich begonnen, den Fels zu bearbeiten, aber hat es nicht beendet. Was immer hier vorliegen mag, es handelt sich um eine Geschichte, die eine Ordnung und Komplexität hat. „A thing“ heißt der erste Abschnitt, der von diesem Felsding erzählt, um allmählich auf die Konfiguration hinzusteuern, in der sich dieses Felsding wie Kunst Ding befinden. Sebba kann dann sagen, daß das Ding ein Kosmion ist, es steht in einem ganz bestimmten Weltzusammenhang, zu dem „Komplexität“ (289 ff.), „Ordnung“ (294 ff.), „Intensität“ (298 ff.) und „Das Ich“ (300 ff.) gehören. Natur- wie Kunst Dinge sind das, was sie sind, aufgrund und im Zusammenhang von Strukturen, die nach innen wie nach außen führen und sowohl Komplexität als auch Ordnung darstellen. Bei den Kunst Dingen kommt „Intensität“ hinzu, welches „die Weise ist, in der das Kunst Ding als *Kunstwerk* erfahren wird“ (298). Dazu gehört, daß die Erfahrung der Kunst „den Betrachter ändert“ (299). Die Intensität der Begegnung mit dem Kunstwerk liegt letztlich darin, daß Welt als

Ordnung erfahren wird. Sebba spricht von der „Epiphanie der reinen Ordnung“ (299 ff.). Den Abschnitt über „Das Ich“ beginnt er: „Die Epiphanie der reinen Ordnung ist zugleich eine Epiphanie menschlicher Erfahrung.“ (300) Hier spricht er viel an, woraus ich nur eines nennen möchte: „Das Kunstwerk ist aktiv, es ändert, es erzieht.“ (303) Gerade so ist das Kunstwerk ein Kosmion, die Präsenz der Welt, der Ordnung, die nicht nur der Künstler, sondern auch der ordnungssuchend an der Kunst teilnehmende Mensch erfährt.

In dieser Abteilung finden wir Abhandlungen zu Goethe, Eliot, Heidegger und Rilke, wobei immer nach der kreativen Erfahrung des Menschen gefragt wird, welche mit einer Erfahrung von Ordnung jeweils einhergeht. Die Frage der Kreativität hat Sebba sein Leben lang beschäftigt. Es gibt einige Vorlesungen, die posthum herausgegeben wurden: „Creativity: Lectures by Gregor Sebba“, hg. von Helen Sebba und Hendrikus Boers (Atlanta 1987). Ich meine, daß Sebbas Anliegen gerade im Kunstwerk als Kosmion gut zum Ausdruck kommt, indem das Kunstwerk als die kleingeschriebene Welt verstanden wird.

Die Gesammelten Essays von Gregor Sebba sind sorgfältig und einfühlsam ediert. Ein Vorwort der Herausgeber von knapp 6 Seiten sowie Bemerkungen vor jedem Essay ordnen und überblicken den Zusammenhang, ja, versuchen Zusammenfassungen, welche Rezensenten verleiten könnten, sie anstatt einer Rezension zu übernehmen. Darin wird auch darauf verwiesen, wie Sebba an seinem Hauptthema, der Kreativität, arbeitete, wozu im Teil III mit „*Goethe on Human Creativeness*“ (305 ff.), aber auch im Teil IV „*Ideas and Cultural Style*“ weitere Abhandlungen vorliegen, darüber hinaus die genannten Lectures und schließlich eine wichtige Fallstudie: „*The Dream of Descartes*“, 1987, die im Philosophischen Jahrbuch bereits besprochen wurde (98. Jg. [1991] 198–200). Ein Register, das neben Namen sparsam, aber überlegt zu Grundworten leitet, helfen der Lektüre dieses komplexen Buches, das zeigt, wie in interdisziplinärer Anstrengung ein Gelehrter, Forscher und Lehrer am Prozeß des Schöpferischen selbst teilnimmt.

Arno Baruzzi (Augsburg)