

BUCHBESPRECHUNGEN

Heinrich Rombach, *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltansicht*, Verlag Rombach, Freiburg i. Br. 1991, 163 S., ISBN 3-7930-9072-8

Der vorliegende Entwurf ist ein wichtiger Schritt in der Entfaltung einer Wirklichkeitsdeutung, die der Vf. mit seinen Werken: „Substanz, System, Struktur“ (1964/1965), „Strukturontologie“ (1971), „Leben des Geistes“ (1979), „Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins“ (1980), „Sein und Nichts“ (1981) begonnen hat und die vor allem in seinem Buch: „Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik“ (Basel 1983) grundsätzlich formuliert wurde; vgl. dazu unsere ausführliche Darstellung und Auseinandersetzung in Salzburger Jahrb. f. Phil. XXXVI (1991) 125–128. Es geht zentral um ein geschichtsontologisches Verständnis der Gegenwart: des sich abzeichnenden Untergangs der säkularen „abendländischen“ (!) Welt und Aufgangs einer „morgenländischen“ (!), die in der afroasiatischen und vor allem ost-asiatischen Hemisphäre eine erste „vorläufige“ Gestalt zeigt und eine ursprünglichere und heilere Menschlichkeit verspricht. Rombachs Anliegen versteht sich so als Grundlegung einer „Philosophie der Hoffnung“ durch analytische Erhellung und dialogischen Vergleich der Kulturen, d. h. kritische Bewußtmachung der ontischen Grenzen und Defizite der abendländischen und Öffnung zur morgenländischen Wirklichkeitserfahrung. Dabei wird reichlich Bezug genommen auf Manifestationen der Kultur in Malerei, Architektur, Dichtung, Philosophie und Religion, und die langjährigen persönlichen Beziehungen des Verfassers insbesondere zu Japan werden spürbar.

In einem 1. Kapitel: „Der kommende Gott“ sucht Rombach einleitend den Charakter des geschichtlichen Aufgangs einer menschlicheren Weltkultur, des Anbruchs eines neuen „Menschheits-Morgens“ zu verdeutlichen durch philosophische Interpretation der „Figur des kommenden Tages“ von Michelangelo auf dem Grabmal der Medici in Florenz, indem er über ihren dynamischen Ausdruck sagt: „Die ganze Gestalt ist im Kommen. Sie ist das Kommen selbst. Sie ist ... der Gott des Kommens, der

kommende Gott ... der Gott, der nur im Kommen ist ... Nicht der Gott mit Namen und Antlitz, mit Verkündigung und Lehre, ... sondern der Gott des Augenblicks, der Überraschung, des Aufbruchs und des mitreißenden Geistes, ... der Gott des Hervorbrechens ...“ (8f.) Und er fährt über diesen Gott fort: „Einer seiner frühen Namen war *Hermes*. Für die Griechen war *Hermes* der Gott des Verborgenen, der verborgene Gott, der in den Dingen steckt ... Wenn er aber geweckt ist, kann er zu ungeahnten Kräften aufwachsen und in einem einzigen, unaufhaltsamen Sturm die Welt verändern ...“ (9) Dazu entnehmen wir aus Rombachs vorangegangenen Werk „Welt und Gegenwelt“ die nähere Erläuterung: „Hermes ist ein Gott ... wie Zeus und Hera, ... Ahura Mazda, Wotan, Jahwe, Allah und die vielen Götter, die den Menschen vom Aufgang seines Seins an begleiten.“ (WuGW 24) Götter stehen für „Grunderfahrungen“, „ganzheitliche und in sich stimmige Grundgestalten“ des Daseins, die der Mensch „nicht aus sich herausspinnen“ und über die er nicht willkürlich verfügen kann, sondern die er vielmehr „in glücklicher Findung“ entgegenzunehmen hat und die „ein Leben auf geklärter und gehobener Ebene möglich machen“ (WuGW 23f.). In diesem Sinne kündigt sich heute ein neuer Äon an, nämlich die Weltzeit des Aufbruchs zu mehr Menschlichkeit, so daß – wenden wir uns wieder dem Buche: „Der kommende Gott“ zu – gesagt werden kann: „Der Gott des Kommens ist auch der kommende Gott.“ (9) „Er kommt unerkannt in allen Religionen vor, hindert sie an Verfestigungen und Verkrustungen und treibt sie immer wieder zur Reform an Haupt und Gliedern, zur Reinigung und zur Vermenschlichung. Er ist der Gott des Menschlichen.“ (10) Rombach deutet die gegenwärtigen weltpolitischen Vorgänge, wie die wirtschaftlichen, sozialen, moralischen und religiösen Leiden der Völker, gewissermaßen als die „Geburtswehen“ der Menschheit zu einem neuen Menschentum, als Kampf um das Hervorberechen eines neuen Geistes, „über den sich alle Religionen und alle Grunderfahrungen positiv zueinander verhalten können“ (ebd.). Er ist „ein Gott des Friedens“ (ebd.), „der den Menschen und Dingen ein Kommen bringt, mit dem sie in eine neue Dimension, in einen neuen Tag ihres Seins und Wesens aufzubrechen vermögen“ (11).

Das 2. Kapitel: „Apollon und Hermes“ pointiert kurz und gewissermaßen ‚arche-typisch‘ die beiden in dieser geschichtlichen Stunde erkennbaren „verwandten aber gegensätzlichen Seinsweisen“ (15). „Apollon und Hermes sind Brüder; genau genommen ... Halbbrüder. Sie haben denselben Vater, Zeus, das Göttliche schlechthin, aber verschiedene Mütter ...“ (Ebd.) Apollon ist der Gott der klaren und überschaubaren Ordnungen, „der Gott des Unterscheidens und Trennens“ (ebd.) und damit auch der „Gott des Todes“; „er setzt, als Gott des Maßes, dem Menschen seine Grenzen“ (ebd.). „So wie Apollon der Gott des Unterscheidens, vor allem der Gott der zwei größten Unterschiede ist, des Unterschiedes von Mensch und Gott und des Unterschiedes von Leben und Tod, so ist Hermes der Gott des Verbindens, der Gott der lebendigen Einheit, der auch noch den Tod mit dem Leben verknüpft ... und die Toten wieder zum Leben erweckt.“ „Wer erkennen will, muß unterscheiden. Er schließt sich Apollon an. Wer leben will, muß verbinden. Er schließt sich Hermes an.“ (16)

Das 3. Kapitel: „Der Gegensatz zwischen Hermetik und Hermeneutik“ führt nun die so von ihren beiden Götter-Archetypen her anskizzierten gegensätzlichen typischen Grundhaltungen weiter aus: die hermeneutische und die hermetische Einstellung zur Wirklichkeit – wobei, wie in den späteren Kapiteln herausgearbeitet wird, die erstere das „Abendland“, die letztere aber mehr das „Morgenland“ regiert. „Hermeneutik meint die Kunst des Erklärens, Eröffnens, Verstehens. Für sie steht Apollon. Hermetik meint die Tatsache der Verslossenheit, Unzugänglichkeit, Unbegreiflichkeit. Für sie steht Hermes. Der Gegensatz der Halbbrüder wiederholt sich in den Grunderfahrungen, für die sie stehen.“ (17) Beide verhalten sich wie ‚Oberfläche‘ und ‚Tiefe‘: „Die Oberfläche weiß zwar von der Tiefe, realisiert dieses Wissen aber nicht. Sie kann dies auch nicht, da sie von der Tiefe aus vernichtet würde.“ (Ebd.) „Die Dimension des Abgrundes ist das Hermetische. Es steht hinter allem Begründeten und Begründbaren, hinter allem Verständlichen“ und ... „es durchdringt ... und durchtränkt es. Das Leben ist jedoch sehr an der Verdrängung und Unterdrückung der Erfahrung der Hermetik interessiert, da es von der Nichtigkeit geängstigt wird ... Angst ist das Heranwesen des Abgrundes ...“ (18) Demgegenüber gilt: „Alle Weisen von Grund und Begründung werden von der ‚Hermeneutik‘ erfaßt, die überall dort zuständig ist, wo sich etwas nach Grund

und Folge, nach Sache und Ursache, nach Sinn und Ausdruck, nach Gehalt und Gestalt auseinanderlegt. Das Auseinanderhalten ... ist die Leistung des ‚Verstehens‘. Verstehen heißt eine Sache nicht einfach nur als sie selbst nehmen, sondern sie auf ein anderes hin betrachten, ‚von dem her‘ sie zu nehmen ist, also auf ... ihren Grund ... oder ... auf etwas hin, das ... das Sein dieser Sache ermöglicht und erklärt. Etwas verstehen heißt es auseinandernehmen, und zwar so auslegen, daß die hermeneutische Differenz aufspringt.“ (Ebd.) Da aber die ‚Oberfläche‘ durchaus von der sie bedrängenden Tiefe ‚weiß‘, „gibt es doch eine Weise der Sagbarkeit für das Unausdrückbare ... Unter ‚philosophischer Hermetik‘ verstehen wir gerade diese ruhige, vernünftige Rede vom scheinbar Unvernünftigen.“ (19)

Das 4. Kapitel: „Im Zwischen“ deutet dann genauer an, wie sich das hermetisch Verslossene manifestiert und wie es von der ‚philosophischen Hermetik‘ zur Sprache gebracht werden kann. Es manifestiert sich in der Erfahrung der Geschichte als das ‚Zwischenreich‘, als das was ‚zwischen‘ dem apollinisch-rational Verstehen und Beherrschbaren liegt, nämlich die in der Wirklichkeit wirkenden „göttlichen Kräfte und Mächte“ (22). Dabei führte der „Gestaltwandel des Göttlichen“ (21) von einem ursprünglichen ‚Polytheismus‘ im Judentum, Christentum und Islam zu einem ‚Monotheismus‘, bei dem durch die „alte ‚Engellehre“ das ‚Zwischenreich‘ zunächst noch offengehalten wurde, das dann aber in der abendländischen Neuzeit (!) „gänzlich untergegangen ist“ (25), so daß nun hier einer „immer reineren *fenseitigkeit* Gottes“ eine „immer reinere *Diesseitigkeit* der Natur“ (21) gegenübersteht und „alle guten Geister‘ aus der Natur vertrieben“ sind, die konsequent einem geistlosen „Determinismus der Naturwissenschaften“ verfiel (22). „Jetzt erst, in unseren Tagen, beginnt eine Ahnung davon zu dämmern, daß mit dem Reich des Zwischen auch die Menschlichkeit vertrieben war. Damit dämmert auch eine Ahnung von Kräften und Mächten, die sich nicht in Konkurrenz zu Naturantrieben und physikalischen Energien entwickeln ... Dieses Zwischenreich ist nicht mit den Meßinstrumenten der Physik zu erfassen, sondern mit den Mitteln der Kunst.“ (Ebd.) Die Sprache der Kunst – genannt werden z. B. Paul Klee sowie die Richtungen des Surrealismus, Expressionismus, Symbolismus und des Jugendstils (24) – ist somit die bevorzugte Grundlage der ‚Hermetik‘, und die ‚philosophische Hermetik‘ bedeutet „die Reinigung der Erfahrungswelt des Zwischen“ (ebd.).

In dieser Sicht tut nun das 5. Kapitel: „*Brot und Wein*“ den nächsten Schritt: Im Ausgang von der gleichnamigen Hymne Friedrich Hölderlins, in der er „dem hermetischen Geist den Namen ‚der kommende Gott‘ gegeben hat“, erläutert er diesen als einen Gott nicht irgendeiner bestimmten Religion, der ‚von oben herab‘ ‚irgendwann kommt und dann da ist‘; sondern er ist „der Gott des Kommens, oder besser: der Gott dessen, daß etwas über den Menschen kommt ... Es ist der noch ungeschiedene Urgrund, in dem sich das Wort selber spricht ...“ (30) ... wie „Brot ...“, das „allen gemein ist“ und darum gebrochen wird und verteilt werden kann“ ... und wie „strömender ‚Wein‘“ (31).

Von daher betont – mit nun immer deutlicherem kulturspezifischem Bezug – das 6. Kapitel: „*Das hermetische Phänomen*“, daß die Eröffnung des Hermetischen nicht durch objektivierendes Denken vorgenommen werden kann, sondern durch eine Objekt und Subjekt verwandelnde Erfahrung geschieht. Der japanischen, afrikanischen und indischen Kultur, die „hermetische Kulturen“ sind, „steht die europäische Kultur gegenüber, die sich ganz auf Erkennen (Hermeneutik) gründet und von den Griechen an auf Klarheit und Helle“ abzielt (33). Aber im Gegensatz zum hermeneutischen Vorgehen werden beim hermetischen Ereignis „nicht einzelne Gegenstände und Gegenstandszusammenhänge auf dem Hintergrund einer unausdrücklichen und nur ganz allgemein vorgestellten ‚Welt‘ erfahren, sondern alle Dinge und Sachverhalte scheinen so auf, daß an ihnen eine charakteristische, konkrete und sehr bestimmende Welt erfahren wird“ (34). „In diese Evidenz kann man nur *embrechen* oder *einsinken*, d. h. so in sie gelangen, daß sie sich von sich her auftut. Es gibt kein Eindringen, kein Erfassen, kein Zugehen auf diese Welt, da diese durch ein Zugehen-auf-sie und ein Sie-Erfassen, d. h. Nehmen, von vornherein ver-nommen wird.“ (35) Und vor allem: „Es kommt nicht auf die Inhalte an, die aufgehen, sondern es kommt auf das Aufgangsgeschehen als solches an, in dem nie nur eine Sache, sondern immer eine ganze Sachwelt, ein Wirklichkeitscharakter, ein Seinsstil, ... ein Erlebnisgeschmack aufgeht, der alles durchtränkt, auch den in diesen Aufgang entführten Menschen selbst, der nur noch Sprachrohr ... dieses Aufgangs wird.“ (41)

Aus diesem so beschreibbaren „hermetischen Phänomen“ heraus unternimmt nun das 7. Kapitel in konkreterer Ausarbeitung eine „*Kleine Phänomenologie der hermetischen Erfahrung*“.

Zunächst wird nochmals verdeutlicht: „Die hermetische Erfahrung hat keinen ‚Gegenstand‘, sondern sie offenbart ein Medium, in dem alles ‚Stand‘ und ‚Halt‘ verliert, aber dadurch nicht weniger wirklich, sondern gerade wirklichkeits-trächtiger wird ... Die hermetische Erfahrung steht *jenseits des Unterschiedes von Subjekt und Objekt* und hält sich im Abgrund jener Einheit, die noch nicht in Gegensätze und Unterschiede auseinandergegangen ist. Dies bedeutet jedoch gerade nicht, daß alles ‚verschwimmt‘, sondern daß die Dinge in diesem Licht und Medium scharfe und feine Zeichnungen erhalten, Binnenzeichnung, ‚Struktur‘; durch sie sind sie in neuer Weise zusammengefaßt und ‚lebendiger verbunden‘. Die hermetische Erfahrung ist nicht nur ‚drinnen‘ im Medium ..., sondern sie erfährt auch alles in diesem Medium Befindliche in seiner ‚Innerlichkeit‘ und von einer solchen her.“ (44) „Dieses Aufgehen ... erlebt das Subjekt als *Verwandlung*, die ein wesentlicher Grundzug der hermetischen Erfahrung ist“ und „immer ist das Erlebnis einer Steigerung ... der Selbstheit damit verbunden, und zwar eine solche, die nicht auf die eigene Leistung, sondern auf das hermetische Ereignis als solches zurückgeht.“ (46) Dies hat Ähnlichkeit mit dem, was in der christlichen Tradition als „Erfahrung des Geistes“ bekannt ist: „Innerhalb dieser Überlieferung wird dieser Geist ‚Pneuma‘ genannt und anderem Geist, dem hermeneutischen (griechischen), gegenübergestellt, der letztere heißt ‚Vernunft‘ (Nous) oder ‚Verstand‘ (Logos). Jener Geist, das Pneuma, wird gerne auch ‚Schöpfer-Geist‘ genannt, da er eher als Ursprung, denn als eine Gegenständlichkeit angesehen werden kann“, nämlich als eine gegenüber allen ‚Gegenständlichkeiten‘ noch „ursprünglichere Wirklichkeit“, die nur „in abgeblendeter, nivellierter und verlustreicher Weise“ ... als ‚Sein‘ bezeichnet werden kann, ... „weil dies ein Wort der abgeleiteten und eingebneten Erfahrung ist, während das deutsche Wort ‚Wirklichkeit‘ von seinem Ursprung in der Mystik her für die geistreichere Erfahrung zeugt, die die der Hermetik ist“ (47). Von daher entwirft nun Rombach eine dynamische Onto-Physiognomie der Natur und der Kulturen: Das „Abendland“ ist „die Domäne der Hermeneutik“ ..., „ihre Walsstatt und der Ausgangspunkt ihres Siegeszuges“, das „Morgenland ...“, das Land des ‚Aufgangs‘“ ... war aber schon „immer für die Hermetik geöffnet ... So beispielsweise in der Göttergestalt des *Shiva*, der der ‚Tänzer‘ zwischen Aufgang und Unter-

gang ist ...“ „Welten ‚dämmern‘ ... auf und dämmern unter ...“ und „gerade im Übergang“ liegt „hier der Wirklichkeitscharakter, ... an der Stelle, an der im Abendland das ‚Sein‘ steht“. „Sein‘ dämmert nicht. Es steht nicht im ‚Übergang‘, es ‚besteht‘ einfach. Diese Bewegungslosigkeit ... wird ihm angesonnen, ... wenn die hermetische Erfahrung im Untergang ist. Was im Untergang ‚übrigbleibt‘, ist ein ‚Sein‘ ...“ „Sein‘ ist eine untergängliche Erfahrung, ist die Erfahrung einer untergänglichen Welt, des Abendlandes ... Diese geht in dem Augenblick auf, in dem sich das Weltenrad von Morgen gegen Abend dreht ... Aber es wendet sich auch mit ihm, nämlich in die ‚Nacht‘, als die die Neuzeit von großen Hermetikern wie Hölderlin und Nietzsche erfahren wird. In ihrem Gefolge erfährt auch Heidegger die Neuzeit als ‚Seinsnacht‘, aus der es sich von sich her wieder wenden soll. Es wendet sich auch, und zwar zum Aufgang, wobei dieser diesmal nicht nur aufgeht, sondern als Aufgang aufgeht. Der Aufgang des Aufgangs ist die Hermetik.“ (50)

Das Kapitel 8: „Wo bleibt die Realität?“ erstrebt gewissermaßen eine ontologische Festigung und Sicherung dieses Ergebnisses unter der hier gestellten Frage. Zunächst wird nochmals betont, daß im weltgeschichtlichen Ereignis Subjekt (Mensch) und Objekt (Natur) eine ‚konkreative‘, „gemeinsame Steigerung und Mehrung“ erfahren, nämlich durch die „in beiden wirkende *eine* Wirklichkeit. In hermetischen Prozessen geht diese jeweils als ‚Geist‘ auf, wobei dieser ein ‚Fluidum‘ ist, das alles in dieser Welt verbindet, und zwar so, daß jedes ‚Einzelne‘ ... Artikulation einer einzigen ‚Sage“ ist. (54) Von daher wird dann noch klarer gesagt, daß im Kontext der morgenländischen (d.h. ‚aufgänglichen‘) Geist-Erfahrung das auf- und untergängliche *Geschehen* als die eigentliche Wirklichkeit gewertet wird, die „sogenannte Realität“ (d.h. das ‚Bleibende‘, ‚Dauernde‘, ‚Bestehende‘, ‚Seiende‘) aber als nichts anderes denn bloßer ‚Schein‘, „(weswegen Kant dort überall als ‚der‘ Philosoph gilt)“ (ebd.). Umgekehrt war und ist das Abendland „in einem bisher ungekannten Maße ‚realistisch‘, und seine Geschichte kann als der Fortschritt im Hinblick auf ‚Realismus‘ betrachtet werden“ (ebd.). Für den abendländischen Hermeneutiker ist die ‚Realität‘ „massiv, unbeweglich; alle Bewegung gibt es nur ‚in‘ ihr, nicht ‚als‘ sie; sie ist eben ‚Sein‘. Daran gemessen ist der ‚hohe‘ Flug des Hermetikers nur eine Einbildung, ein schöner ‚Traum‘ ...“ (55) „Der Sinn der abendländischen

Geschichte ist dieser fortschreitende Realismus, der nun allerdings in seiner Endphase gegen sich selbst zu schlagen beginnt.“ (54) Damit realisiert sich aber solcher ‚Realismus‘ als typisch abendländisch, d.h. untergänglich, und hebt sich in der über ihn hinaus weitergehenden onto-kosmischen kreisenden Bewegung der Wirklichkeit selbst wieder auf. So kann Rombach ‚hermetisch‘ zusammenfassen: „Realität‘ ... gehört zum Leben, aber nur als ein Aspekt *innerhalb* seiner, nämlich als der Aspekt, den das weitergreifende Leben für das engere Erleben hat ...“ Der „Sinn von ‚Sein‘“ ... „ist der Aspekt, mit dem das Erleben aus sich herausblickt und sich in Zusammenhängen sieht, die von längerer Dauer, ... ja von unbeweglicherer Massivität sind. Aber sie sind nicht ewig, nicht unbeweglich und nicht massiv, sondern sie sind selbst nur Formen des Erlebens, wenn auch eines übergreifenden, weiter ausholenden, fundamentaleren Erlebens.“ (56)

Das 9. Kapitel: „*Ex oriente lux?*“ führt diesen Gedanken mit einigen wichtigen Vertiefungen und Erweiterungen fort. Zunächst wiederum wird das Grundsätzliche hervorgehoben: Die Wirklichkeit im Ganzen „ist ein genetischer Durchgang, in dem sich jede Phase durch ihren Bezug zu den anderen Phasen bestimmt. Sie *bestimmen* sich im Kreise – und das ist etwas anderes als im Kreisgang einander *folgen*. In jeder Phase sind die anderen Phasen da ... Dennoch hat eine den Vorrang. Der Aufgang. Es ist ja doch so, daß jede Phase aus der vorhergehenden aufgeht. Lebendig wird sie erlebt, wenn sie aufgänglich erlebt wird ... Auch im Untergang wird etwas erlebt, die Herrschaft des Ganzen, ... weil nur im Untergang des Einzelnen das Ganze als es selbst aufgeht ... Auch der Untergang ist aufgänglich.“ (58 f.) Daraus ergibt sich nun konkret für die Wertung und den Wechselbezug der Kulturen: Da „die Kultur des Abendlandes aus dem Morgenland“ kam („die griechische ... von Kreta, die kretische Kultur aus Kleinasien“ und diese „möglicherweise von weiter östlich her“) (57), so könnte man in den Fehler verfallen, „das Abendland zur bloßen Folgerscheinung des Morgenlandes (*ex oriente lux*)“ zu degradieren (60). Ebenso wäre es falsch, das Morgenland lediglich als „abhängigen Schüler des Abendlandes (*ex occidente scientia*)“ aufzufassen. „Zwar gibt es jetzt wirklich einen Rückfluß der Kultur in der Gestalt der Übernahme von Technik und Wissenschaft in die orientalischen Länder. Aber darin bekundet sich nur die Wechselbedingtheit und Wechselbestimmtheit

der Phasen. Und der Rückfluß ist nur dann nicht ... tödlich, wenn in ihm der Hinfluß von ‚lux‘, d. h. das Wissen um den Aufgang und um die Untergänglichkeit der Wissenschaft lebendig bleibt. Beide Kulturkreise bleiben lebendig aufeinander verwiesen und sollten das gemeinsame Leben in der Wechselverwiesenheit des Durch- und Übergangs in einem immer wieder erneuerten Kreislauf leben.“ (60f.) Das heißt wohl, wenn wir richtig interpretieren: Der spezifische ‚Inhalt‘ der Kultur des Abendlandes, Technik und Wissenschaft (die dort entstanden sind und von dort her die ganze Welt erfaßt haben, die sie aktuell bestimmen), darf und soll erhalten bleiben, wenn er im *Modus* des Morgenlandes neu aufgeht und neu geboren, nämlich im Geiste ursprünglicher Menschlichkeit verwandelt wird. Damit hebt sich aber im Verständnis Rombachs die geschichtliche Kreisbewegung der Kulturen in einer zweifachen Hinsicht vom bloßen Kosmoszyklus der Natur ab: Durch die Wiederholung des Umlaufs (hier: der Wirkung des Morgenlandes auf das Abendland) kann Erneuerung und ‚Fortschritt auf mehr Menschlichkeit hin‘ geschehen; so bietet sich nicht das Bild eines geschlossenen Kreises an (Wiederholung desselben Gehalts in immer derselben Weise), sondern besser einer offenen Spirale (durch kreisende Wiederholung wird die immer tiefere Öffnung des Gehalts möglich). Und ferner: Diese – wohl von vornherein angelegte? – Möglichkeit verwirklicht sich nicht gewissermaßen anonym mit naturgesetzlicher Notwendigkeit, sondern bedeutet Aufgabe und Herausforderung, d. h. ein sittliches ‚Sollen‘. Gewiß nur in der Perspektive solcher Heraushebung der Kontingenz, Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber allem bloß naturhaften Geschehen – gerade wenn man dieses „hermetisch“ als geist- und gotterfüllt erlebt – läßt sich angemessen die nachfolgende wichtige Ergänzung Rombachs verstehen: „Das Abendland ist nicht nur dadurch seinem Namen treu geblieben, daß es alle seine wesentlichen Gehalte aus dem Morgenland übernommen und weiterentwickelt hat, so z. B. das Christentum, die Mathematik, den Menschheitsgedanken, sondern auch dadurch, daß aus ihm die Nacht entstand. Aus dem Abendland ging das Nachtland hervor. Darunter ist jene Verdüsterung zu verstehen, in der alles Licht, wie es von den großen Sinnsetzungen und Glaubensüberzeugungen ausgeht, untergegangen ist. Was dann noch zählt, ist allein der Nutzen, der Profit, die nackte Faktizität. Es ist die neuzeitliche Zivilisation, die mit ihrem Positivismus, Re-

lativismus und Nihilismus die Welt überschwemmt ... Geographisch gesprochen, könnte man das ‚Nachtland‘ mit Amerika identifizieren, da sich dort der europäische Nihilismus mit größter Ausbreitung und Effizienz verwirklicht.“ (Ebd.) Dieser Gedanke mündet aber in die Grundlegung einer Philosophie der Hoffnung – durch den Hinweis, daß die Spirale des Lebens (die, wie eben gesagt, ja kein bloßer Kreis ist) notwendig sich weiterdreht: „Wenn es aber so ist, daß aus der Nacht ein neuer Morgen hervorgeht, ... dann stehen wir jetzt im Dämmer eines neuen Lichts. Und zwar so, daß nicht nur ein neuer Morgen dämmt, sondern daß das Ganze von Auf- und Untergang, der ‚Tag‘ als solcher, dämmt.“ (Ebd.) Dies ist ein Ereignis, das zwar gewiß nicht ohne den Menschen geschieht, das er aber auch nicht einfach ‚machen‘ kann und das seine Kräfte übersteigt; es ‚überkommt‘ ihn vielmehr, indem es von sich aus kommt; es ist – als universell-menschheitlicher, ja kosmischer geistiger Aufbruch – ein göttliches Geschehen: „Der ‚kommende Gott‘ ist der Gott des ‚Kommens‘, d. h. dessen, was sich von sich her den Menschen gibt.“ (62)

Damit aber kulminiert der Gedankengang in der Thematik des 10. Kapitels: „*Die Hermetik der Religionen*“: „Das Heil kann man nicht ... anzielen ... Man kann es nur tun – tun nämlich im ‚Lassen‘. Als Kommen-lassen.“ „Dieses schwierige und doch wieder einfache Verhältnis ist in allen Religionen der Welt das Thema gewesen. Dabei wird das einfache Verhältnis ... von verschiedenen Seiten aus angegangen und dadurch unterschiedlich artikuliert. Mal liegt die Betonung auf dem Lassen, mal auf dem Kommen, mal auf dem Heil, mal auf dem Unheil ... Die jeweilige Einseitigkeit einer Religion wird durch die Einseitigkeit einer anderen ausgeglichen ... Sie alle sind ‚Wege‘ hin zu dem einfachen Geschehen, das wir das ‚Kommen‘ nennen. Je weiter weg sie von diesem Ziele sind, desto gegensätzlicher erscheinen sie einander ... Dort wo sie im Ziel sind, sind sie identisch. Im Ziel sind sie in ihrer jeweiligen ‚Mystik‘.“ (65) „Alle ‚Wege‘ sind gut ... Sie hören nicht auf, ‚verschiedene‘ Wege zu sein, ... ihre Verschiedenheit ... hat ... den Sinn, den z. B. der Morgen gegenüber dem Abend und der Abend gegenüber dem Morgen hat, nämlich die Präsenz des einen im andern. So wie der Tag nicht ‚jenseits‘ von Morgen, Mittag, Abend und Nacht ist, sondern nur gerade in ihnen, d. h. in der Jeweiligkeit ihres jeweiligen Kommens, so ist die wahre Religion nicht eine letzte und allgemeine, ‚jenseits‘ der

endlichen Religionen, sondern die Jeweiligkeit jeder Religion, ... sofern diese jeweils im Kommen, d. h. auf dem Wege zu ihrer Mystik ist ...“ (Ebd.) „Der Gott des Kommens hat keine bestimmte Gestalt. Er ist eher die Gestaltungskraft in jeder Gestalt des Göttlichen ... Sie sind alle nur im Zusammenkommen, als welches das lebendige, unendliche Leben lebt.“ (Ebd.)

Damit können wir unseren Versuch eines Nach- und Mitvollzugs dieser „neuen Welt-sicht“ beenden. In der Weise der Abfolge der einzelnen Kapitel zeigte sich selbst die hermetisch-zirkuläre Bewegung: Der eine Grundgedanke des „kommenden Gottes“ brach in „fortschreitender Wiederholung“ immer deutlicher zu sich selbst auf und kam so mehr und mehr in sein „Kommen“. Die weiteren Kapitel des Buches bringen noch Vertiefungen des bisher Gesagten unter verschiedenen Aspekten, wie über „das wahre Verhältnis von Hermetik und Hermeneutik“, eine Auseinandersetzung mit Gadamer und Heidegger, eine „Hermetik der übergreifenden Sinnlichkeit“ und des ‚Bildes‘. Schließen wir die Darstellung ab mit einem Zitat aus dem 18. Kapitel: „Die Hermetik jenseits von Religion, Kunst und Philosophie“, worin Rombach sein Selbstverständnis akzentuiert zusammenfaßt: „Die Hermetik ist weder eine philosophische noch eine künstlerische noch eine religiöse Lehre, sie ist die ‚Lehre‘, die im Innersten aller anderen ruht ... Sie ist das Offenbarwerden des reinen Hervorgangs ... der Punkt, an dem und über den in ihre Vielheit zerrissene Wirklichkeit zur innersten Einheit zurückkehrt.“ (123)

Das Faszinierende und gewiß auch aktuell Inspirierende solcher Sicht ist deutlich spürbar. In Ergriffenheit von der Erfahrung bietet sie eine geistige Schau der Wirklichkeit als dynamisch strukturierte Einheit: Im sinnenfälligen Ereignis der kosmischen Natur und der menschheitsgeschichtlichen Kultur (in deren Manifestationen in Mythologie und Religion, Kunst und Philosophie) sucht sie den immanenten umfassenden geistigen Sinn wahrzunehmen und auszusagen. (Zyklischer) Naturlauf und (auf Verwirklichung von Menschlichkeit hin zielgerichteter) Geschichtslauf werden nicht auseinandergerissen. Die verschiedenen Kulturen der Menschheit gewinnen im kosmischen Grundrahmen ihren Sinn-Ort und sinnhaften Wechselbezug. Daraus erfährt die ‚untergängliche‘ abendländische Kultur im Lichte der ‚aufgänglichen‘ morgenländischen eine Kritik, die auf eine allumfassende heilende Menschlichkeit hin, den ‚kommenden

Gott‘, öffnen soll. Hierbei bleibt die Sprache stets bildnah und erlebnisgetragen. Es handelt sich um eine ‚Philosophie des konkreten Geistes‘.

Zugleich werden aber wohl auch gewisse Grenzen erkennbar. Diese machen den Rombachschen Entwurf aber nicht nur der Kritik bedürftig, sondern ihrer auch fähig – insofern er durch ihre Erkenntnis und Anerkenntnis in eine noch differenziertere und wahrere Gestalt hervortreten und so vielleicht noch überzeugender kommen und an-kommen könnte.

Als erstes dürfte hervortreten, daß Rombach zwar aus der Erfahrung der abendländischen (und auch der morgenländischen) Kultur heraus spricht, aber nicht nur „aus“ ihr heraus, sondern auch „über“ sie (und über sie hinaus). Er tritt allen Kulturen (und Religionen, Mythologien, Künsten, Philosophien ...) *im Ausgang von der Erfahrung* (!) gegen-über; dies bedeutet wohl ‚gegenständliche Differenz‘ (und ‚trans-zendentalen Horizont‘) – aber nicht im Sinne des ‚starken Stehens“ und der ‚Wirklichkeits-Entfremdung“, sondern gerade der lebendigen geistigen Einheit mit dem Erkannten.

Daran wird wesentlich deutlich, daß das Heraus- und Gegenüber-treten des Wirklichen in der Erkenntnis nicht einer lebendigen geistigen Einheit mit ihm widerspricht, sondern vielmehr als deren Grundlage in ihr enthalten sein muß; je weiter etwas aus sich heraus- und im Erkennenden gegenübertritt, desto tiefer kann dieser sich mit ihm geistig vereinigen. Das heißt: ‚Realität‘, ‚Vernunft‘ (Nous) oder ‚Verstand‘ (Logos), und ‚Geist‘ stehen nicht essentiell in Alternative, sondern ‚Wirklichkeit‘ stellt sich als dreigliedrige Bewegung dar: Aus anfänglichem Sein-in-sich (als einfache ‚Realität‘) tritt sie aus sich heraus und sich gegenüber (als Logos), um in sich einzugehen in bejahender Vereinigung (als Pneuma). Entsprechend ist in christlicher philosophisch-theologischer Tradition z. B. gesagt, daß die eine und unendliche göttliche Ur-Wirklichkeit in drei Hypostasen per-soniert.

Damit treten nun die Kulturen des Orient und Okzident in ihrer dynamisch-polaren Wechselbezogenheit, d. h. ihrer ursprünglichen *Gleichwertigkeit* (!) und darin gründenden *gegenseitigen* Ergänzungsbedürftigkeit und Aufgabe hervor, aber ebenso auch in ihrem faktisch weitgehend defizitären Status und der daraus erwachsenden *gegenseitigen* Bedrohung. Die primordiale Gabe des Okzident ist offenbar die Kraft des Unterscheidens und Auseinanderhaltens (und der rationalen Analyse); darin kann

der Orient von ihm „lernen“. Seine ‚Schwäche‘ aber liegt in der Gefahr der Trennung und Entfremdung des Unterschiedenen, des Verlustes bzw. Unvermögens lebendiger Einheit (in einem ‚Logos‘ ohne ‚Pneuma‘); darin bedeutet er eine Gefahr auch für den Orient. Und umgekehrt: Was im Westen schwächer angelegt ist, erscheint im Osten gesteigert ausgeprägt – bis hin zur Übersteigerung der Einheit ohne genügende Differenzierung (dann ‚Pneuma‘ ohne ‚Logos‘). So ergeben sich Aspekte der Befruchtung und Gefährdung auch des ‚Westens‘ aus dem ‚Osten‘. Dies soll – im Versuch eines Weiterdenkens in der Linie der ‚Hermetik‘ – zunächst in seiner prinzipiellen ontologischen Perspektive an zwei signifikanten Paradigmen verdeutlicht und sodann in den Erfahrungsbereichen des Bezugs zum Mitmenschen, zur Natur und zum Göttlichen konkretisiert werden.

Das erste ‚Musterbeispiel‘ sei das bekannte Wort des Zen: „Auf dem Sattel ist kein Mensch, unter dem Sattel ist kein Pferd“, das Rombach im 21. Kapitel: „Nicht-Zweiheit“ mit einer anschließenden Interpretation durch den japanischen Philosophen und ‚Hermetiker‘ Hisamatsu zitiert: „Das Reiten ist desto geschickter, je unterschiedener beide eins werden. Erst wo Mensch und Pferd eins geworden, d. h. zur Nicht-Zweiheit gekommen sind, so daß kein Pferd neben dem Menschen und kein Mensch neben dem Pferd ist ... erlangt das Reiten das Äußerste seines Wesens sowie das Höchste seiner Geschicklichkeit.“ (138) Dazu läßt sich aus ‚westlicher‘ Sicht beitragen: Die Zweiheit beider (und ihre Unterscheidung durch das rationale Denken) ist die immanente Grundlage ihrer geistig lebendigen Einheit; je ausdrücklicher jene ‚durchgegangen‘ wird, desto unterschiedener und vollendeteter geht diese hervor, darin besteht der Sinn der Übung, der ‚Weg‘. (Der Übungsweg durchläuft somit den Dreischritt: Einheit – Zweiheit – Nicht-Zweiheit, d. h. unmittelbar gelebte Einheit – ausdrückliche Unterscheidung – tiefere und lebendigere Einheit.) Dazu legt sich – dies sei nun unser zweites Beispiel – eine entsprechende ‚west-östliche‘ Ergänzung im Verständnis des anderen Zen-Satzes nahe: „Der Weg ist das Ziel“: Wäre das Ziel dem Weg ausschließlich transzendent (in einseitig ‚westlichem‘ Verständnis), so könnte man den Weg (noch) nicht gehen; er würde mit dem Ziel nicht verbinden. Wäre das Ziel aber dem Weg ausschließlich immanent (in einseitig ‚östlichem‘ Verständnis), so bräuhete man den Weg gar nicht (mehr) zu gehen; man wäre immer schon am Ziel. In beiden

Fällen wäre der Weg (und auch das Ziel als Ziel!) unmöglich. Sondern das angemessene ‚synthetische‘ hermetische Verständnis müßte wohl lauten: Jeder Schritt des Weges partizipiert am Ziel; das Ziel ist ihm teilweise schon immanent, teilweise aber noch transzendent, es ist auf dem Wege sukzessive im Kommen!

Eine erste Konkretion solcher onto-dynamischen Synthese – zunächst im mit-menschlichen Bezug – wäre z. B. darin zu sehen, daß der ‚Menschheitsgedanke‘ (wie das Christentum und die Mathematik) zwar ursprünglich aus dem Osten nach dem Westen kam (zit. nach „Ex oriente lux“, 61), aber erst hier die Unterscheidung der individuellen Person entwickelt wurde, die Forderung einer Anerkennung ihrer ‚Gewissensfreiheit‘ und ‚Selbstbestimmung‘ als ‚Menschenrechte‘ (man denke z. B. an die diesbezügliche Problematik des ‚Islam‘) – allerdings mit dem ‚Kaufpreis‘ der Gefahr eines Mißbrauchs durch einen exzessiven ‚Individualismus‘, der die Einheit mit dem Ganzen nicht mehr lebt. Hier kann die z. B. bei einem Asienaufenthalt sich schenkende Erfahrung einer wie ‚selbstverständlichen‘ Geborgenheit und des Getragenseins durch die Gemeinschaft heilend wirken.

Ein weiteres Konkretionsfeld bietet sich im Bezug zur Natur. Hier stellt sich die Aufgabe, einerseits die ‚hermetische Prä-disposition (nicht: Determination!) der Kultur‘ durch den kosmischen Zyklus grundlegend herauszustellen (was bei Rombach ‚exemplarisch‘ geschieht), andererseits aber ebenso zu berücksichtigen, daß der Mensch gegen die Natur heraustritt und ihr als seiner Aufgabe gegenübertritt – wie bereits bei unserem Nachvollzug des 9. Kapitels bemerkt. Es scheint, daß sich aus einer je größeren Transzendenz des Menschen zur Natur (europäischer Anteil) eine um so tiefere Immanenz in ihr (asiatischer und afrikanischer Anteil) vermitteln kann (und ‚soll‘).

Dies führt nun in eine dritte und letzte Dimension: das Verhältnis zum Göttlichen. Erst aus einer ontologisch proportionsgerechten Zusammenkunft und Befruchtung okzidentaler Rationalität des Auseinanderhaltens und orientaler Spiritualität der Lebensseinheit kann ein Bezug erwachsen, der beides integriert: die Transzendenz Gottes im personalen Gegenüber und seine Immanenz in der mystischen Verschmelzung. Dies bedeutete allerdings eine ‚hermetische Verwandlung‘ des Bewußtseins in einem ‚kreativen Sprung der Evolution‘: hin zu einer rational durchartikulierten und geordneten sinnlich-geistigen Intuitivität und Auditivität (und Affekti-

vität) – die etwas qualitativ Neues, so noch nicht Dagewesenes darstellte (vielleicht ähnlich wie sich bei der ‚chemischen Synthese‘ von Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff die Verhaltenseigenschaften der neuen Molekülstruktur nicht hinreichend aus den generativen Ausgangselementen herleiten lassen). Da das Gelingen aber wesentlich von der *freien* (!) Bereitschaft und ver-antwortlichen Antwort des Menschen abhängt, könnte die Weltgeschichte auch scheitern, bei einer menschheitlichen Verweigerung die Ankunft ‚des kommenden Gottes‘ in einer kosmischen Katastrophe enden.

Damit aber stellt sich das Problem einer möglichen Sinnverfehlung, das heißt einer nicht auszuschließenden Erkrankung der geistigen Substanz der Menschheit, des Irrtums der menschlichen Erkenntnis und der Verstrickung und Verhärtung des Willens im Bösen, und einer all dies zu-lassenden göttlichen ‚Vorsehung‘ – geschichtsphilosophische und existentielle Fragen, die in Rombachs ‚Hermetik‘ bisher so noch nicht hervorgetreten sind, die sich aber für eine weitere Ausarbeitung als unausweichlich erweisen dürften. In dieser Blickrichtung könnte das ‚hermetische Auge‘ die aus dem Morgenland auf die Menschheit zu-kommende Person des Jesus Christus als „*unbegrenzt menschlichen*“ und so „*göttlichen*“ Menschen neu wahrnehmen – durch die geschichtliche ‚Inkarnation‘ des „Christentums“ in der *begrenzten* Kultur des Abendlandes hindurch und über sie hinaus ...

Heinrich Beck (Bamberg)

Zur Geschichte des Platonismus (II)

Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil II: Principat, Bd. 36: Philosophie, Wissenschaft, Technik, hier: 1. Teilband (historische Einleitung, Platonismus); 2. Teilband (Platonismus [Fortsetzung], Aristotelismus), hg. von Wolfgang Haase, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1987, 36.1: XVI u. 712 S. (= S. 1–712) (ISBN 3-11-010378-8); 36.2: XII u. 625 S. (= S. 717–1322), ISBN 3-11-010392-3.

Die beiden hier für den Komplex ‚Platonismus‘ anzuzeigenden Bände, die vornehmlich von der Geschichte der griechischen Philosophie der Kaiserzeit handeln, gehören in den weitgefächerten Zusammenhang von „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt“ (ANRW): ein en-

zyklopädisches, inzwischen (d. h. seit 1972) zu gewaltigem Ausmaß angewachsen¹ und immer noch weiter wachsendes Werk, das – einer Festschrift für den Althistoriker Joseph Vogt entsprungen – für bestimmte Zeitabschnitte von den Anfängen Roms bis in die Spätantike die Erforschung der politischen Geschichte, des Rechtes und der Religion, der Sprache und Literatur, der Philosophie, der Wissenschaften und der Künste durch Bibliographien dokumentiert und vor allem durch neue, eigenständige Beiträge in wesentlichen Bereichen fortzuführen beabsichtigt.

Der 36. Band des II. Teiles von ANRW ist in sechs Teilbänden der Philosophie, den Wissenschaften und der Technik gewidmet – 36.1 und 2 speziell dem Platonismus (bis zu Iamblich) und – in viel geringerem Maße – dem Aristotelismus, im wesentlichen auf Alexander von Aphrodisias² eingeschränkt. Die Anordnung der Beiträge ist vor allem in 36.2 nicht durchweg einsichtig. Trotz einiger eine Übersicht zur geschichtlichen Entwicklung der Philosophie intendierender Artikel (von J.-M. André, J. Whittaker [mit starker Konzentration auf den Didaskalikos des Alkinoos], H. B. Gottschalk) und trotz mancher eindringlicher Darstellungen einzelner Philosophen

¹ Innerhalb von zwanzig Jahren 69 Bände, initiiert und herausgegeben von Wolfgang Haase und Hildegard Temporini.

² R. W. Sharples hat in seiner Abhandlung „Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation“ (36.2, 1176–1243) einen genauen Bericht über den Forschungsstand zu Alexander von Aphrodisias gegeben, dies sowohl im Hinblick auf die Edition seiner Werke, der Übersetzungen und Fragmente, als auch auf die Problembereiche – dies vor allem in der Frage nach den Ideen oder Universalien. Ein zentraler Gedanke in Alexanders Philosophie des Geistes, in der er Aristoteles auf originelle Weise auslegt, hat eine besondere Wirkung auf Plotin – auf das Sichselbst-Denken des absoluten Nus – ausgeübt, nicht minder auf die arabische Tradition, die den aktiven Intellekt mit Gott identifizierte. Nachdem der Artikel ansonsten ziemlich einflächlich verfährt, hätte man sich über die biographischen Hinweise 1223 f. hinaus zumindest eine Skizze des Einflusses des Alexander auf die mittelalterliche arabische und jüdische Philosophie gewünscht, da diese Theorieelemente die historisch bedeutendsten sind (z. B.: in der Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit Avicenna).

(z. B. von B. L. Hijmans Jr. zu Apuleius, von F. M. Schroeder zu Ammonios oder von M. Frede zu Numenios, oder von L. Brisson zu Amelios und J. Dillon zu Iamblich) können die beiden Bände eine „Geschichte der Philosophie“ kaum ersetzen, die einem veritablen Teamwork oder der analytisch-kritischen und synoptischen Fähigkeit eines einzigen Autors – eines erwünschten, jedoch kaum mehr denkbaren „Zeller redivivus“ – entstammte. Statt erfüllter argumentativer Kontinuität des Gedankens fallen in eine locker und weit skizzierte geschichtliche Landschaft (allerdings meist klar umgrenzte) Lichter, die einzelne Problemkomplexe im Denken eines Philosophen aufzuhellen versuchen, aber bisweilen auch dessen immanente begriffliche Konsistenz und ihre geschichtlichen Bedingungen einseitig machen³.

Um einen Eindruck von der Vielfalt der in diesen Bänden vorgestellten Gesichtspunkte und von der philosophischen Relevanz für ein genaueres Verstehen der Theorieformen vor allem des *Platonismus* zu geben, genügt es m. E., wenn ich mich im Folgenden aus den insgesamt 28 Beiträgen auf diejenigen zu *Plotin*, seinen unmittelbaren Voraussetzungen und Folgen konzentriere.

Zu den „Voraussetzungen“ gehört die Diskussion um die Eigenständigkeit des plotinischen Philosophierens. In ihr spielte immer wieder die Frage nach der sachlichen und geschichtlichen Bedeutung des *Ammonios Sakkas* für Plotin eine allerdings kaum definitiv zu beurteilende Rolle. Nicht angefochten wurde bisher die Mitteilung des Porphyrios, daß Ammonios der Lehrer Plotins gewesen sei (*Vita Plotini*, 3, 13: „Der ist es, den ich [Plotin] suchte!“). Gerade die Tatsache, daß Ammonios, wie Sokrates, nichts geschrieben hat und über ihn kaum historisch verlässliche Informationen gewonnen werden können, hat die Phantasie der Rekonstrukteure immer wieder angeheizt: Seine Person ist mit allen Denkbaren oder Undenkbaren, von einem buddhistischen Mönch bis hin zu Dionysios Areopagita, identifiziert worden. Trotz all dieser Versuche blieb er ein „großer Schatten“. Die Größe dieses Schattens ist inzwischen auch verringert worden, die vermeintliche Schärfe seines Umrisses entschärft. Vor allem *H.-R. Schwyzer* hat die bisherigen Arbeiten in diesem Felde auf ihre historische Stichhaltigkeit hin scharfsinnig überprüft,⁴ so daß eine einigermaßen sichere Basis geschaffen war für die Möglichkeit, nicht nur die persönliche, sondern auch die sachliche Bedeutung des Ammonios für seinen größten Schüler neu zu

überdenken. Über den Inhalt von Ammonios' Lehre und über den Grund von Plotins Faszination durch ihn kann man lediglich Vermutungen anstellen, von denen keine eine wirkliche Überzeugungskraft besitzt. – *Frederic M. Schroeder* analysiert (493–526) die Quellen über Ammonios und deren höchst kontroverse Interpretationen gründlich und fügt eigene Überlegungen hinzu, die manches differenzieren und modifizieren, aufs Ganze gesehen jedoch wird das Resultat Schwyzers in seiner Negativität bestätigt. Dem immer noch verbleibenden Schatten des Ammonios wird man kaum mit Gründen diejenige Originalität oder Innovationskraft im Denken zuschreiben können, die man ansonsten für Plotin beanspruchen dürfte. Nicht zwingend scheint mir Schwyzers These zu sein, Plotin reproduziere in seinem eigenen Grundgedanken, daß das Eine das Erste und als solches „über“ oder „jenseits“ von Sein und Denken das „Nichts von Allem“ sei, die nirgendwo expressis verbis belegte Lehre des Ammonios. Allzu leicht erliegt die Quellenforschung einer ihr immanenten Zwangsvorstellung, Ursprüngliches oder

³ *Luc Brissons* Beitrag zu dem Plotinschüler *Amelios* (36.2, 793–860) erfüllt die Erwartungen gegenüber einer umfassenden und zugleich konzentrierten Darstellung für eine handbuchartige Enzyklopädie, wie sie ANRW sein möchte, in hohem Maße. Hier ist nicht nur die Situation der Forschung dokumentiert, sondern sie hat auch neue Perspektiven gewonnen. – In analoger Weise kann *John Dillons* Erörterung von Leben, Werk und Philosophie des *Iamblich* – die um „Ethik“ und „Logik“ erweiterte Fassung seiner ‚Introduction‘ zu seiner Ausgabe der Fragmente Iamblichs von 1972 – als die derzeit beste, auf solider und umfassender Kenntnis der Texte und ihrer historischen Bedingungen gründend, angesehen werden. Die Verbindung zu Plotins Philosophieren, aber auch das Neue, von ihm Abweichende, wird deutlich, das die Konzeptionen Syrians, des Proklos und Psellos wesentlich mitbestimmte. Hierzu vgl. das für das Verhältnis von Philosophie und Mathematik besonders aufschlußreiche Buch von Dominic J. O'Meara, *Pythagoras Revived* (Oxford 1989).

⁴ In: *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G. 260* (Opladen 1983). Ausgerechnet dieser Titel, den Schroeder eingehend diskutiert, fehlt in der *Ammonios-Bibliographie* 525.

Neues müsse immer wieder weiter zurückdatiert werden, selbst wenn die „Quelle“ lediglich als imaginär rekonstruiert werden kann.

Für den Einsatzpunkt von Plotins eigenem Denken bedeutsam und für uns durchsichtiger als der im Dunkel bleibende Lehrer Plotins ist diejenige Form des „Platonismus“, die wir hilfsweise den „mittleren“ zu nennen pflegen. Er ist uns vielfach nur fragmentarisch zugänglich, verfestigt u. a. in „Schulbüchern“, die das Ensemble der Fragen und Probleme in systematisierender Begrifflichkeit als mögliche Einführung in Philosophie vorstellen; unter zahlreichen Kleinmeistern zeigen sich auch Umrisse philosophisch eindrucksvoller Gestalten – Numenios zum Beispiel. Dieser Bereich der Philosophie vor Plotin ist Gegenstand einiger allgemeiner und spezieller Abhandlungen;⁵ sie ergänzen in willkommener Weise die Darstellung dieser Epoche (80 a. C. bis 220 p. C.), wie sie *John Dillon* in seinem Buch „The Middle Platonists“ (1977) gegeben hat, in dem er die philosophische Problemwicklung in ihrer *Eigentümlichkeit*, d. h. nicht primär im Blick auf den Neuplatonismus, präzise aufgeschlossen hat. Als „Quelle“ des Neuplatonismus, insbesondere Plotins, ist der Mittelplatonismus zuvor schon vielfach thematisiert worden, etwa von Willy Theiler, E. R. Dodds und Heinrich Dörrie. – In ANRW 36.1 (124–182) werden Wege und Situation der Erforschung des Platonismus vor Plotin für die Jahre 1926–1986 von *Luc Deitz* in einer umsichtig und sinnvoll angelegten Bibliographie deutlich gemacht. Sie enthält auch Hinweise auf die Beziehung des kaiserzeitlichen Platonismus zur frühchristlichen Theologie, zur Gnosis, zum Neupythagoreismus und zu den Hermetica. – Einen Einblick in die geschichtliche Konstellation der Probleme oder zumindest einen umfassenden Überblick ließe der Beitrag von *John Whittaker* über „Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire“ (81–123) erwarten; er konzentriert sich jedoch vor allem auf den schon mit Petrus Balbus und Marsilio Ficino übereinstimmenden Nachweis, daß die kompendienartige Einführung in ‚Platons Lehre‘ – der „Didaskalikos“ – nicht, wie des öfteren angenommen, von Albinos, sondern von *Alkinoos* stamme – Argumente, die Whittaker in der Einleitung zu seiner kritischen und kommentierten Ausgabe des ‚Alcinoos‘ (Paris 1990 [Budé]) wiederaufgenommen hat. Allerdings bleibt in der Schwebe, welcher Alkinoos nun der Autor des „Didaskalikos“ sein soll: der bei Philostrat erwähnte Stoiker oder ein bei Photios genannter Philo-

soph. Manche aristotelische und stoische Komponente hebt Whittaker für den „Didaskalikos“ als ein Paradigma des vorplotinischen Platonismus heraus. Im Blick auf Plotin sollte man vor allem den *Unterschied* bedenken, der im Begriff des Einen selbst zum ersten göttlichen Prinzip des „Didaskalikos“ besteht: dieses ist – wie der aristotelische Gott – ein sich selbst denkendes Wesen, Ort der Ideen, wie später der absolute Nus Plotins als erste Phase in der Entfaltung des Einen; ihm – dem Geist – analog ist dieses Erste Göttliche als absolute „Wahrheit“ und als in sich stimmige und zugleich normgebende „Maßhaftigkeit“ gedacht, aber in seinem An-sich-Sein „unsagbar“ (arhetos) wie das Eine. In ihm sind Wesenszüge noch vereint, die im Neuplatonismus – vielleicht durch die Einwirkung des Neupythagoreismus – relativ streng in unterschiedlichen Seins- und Wirkweisen des Einen Ursprungs unterschieden werden. – Trotz der Vergewisserung zahlreicher Quellen hat Whittaker die Bedeutung des „Didaskalikos“ als „emblematic of a largely lost tradition of Middle Platonic scholasticism“ (109) für eine Zeit klarer gemacht, in der „platonische Lehren“ – aus dem ursprünglichen, lebendigen Kontext der Dialoge herausgenommen – mit Theorie-Elementen anderer Provenienz zu einem allzu leicht handhabbaren „System“ zusammengefügt werden konnten. Gerade deswegen jedoch ist seine *Wirksamkeit* nicht zu unterschätzen.

Für die Formationsbedingungen von Plotins Denken kommt dem *Numenios* eine besondere Bedeutung zu: noch in den Fragmenten seiner Werke erweist er sich als eine herausragende philosophische Persönlichkeit. Geschichtlich gesehen lag ihm u. a. daran, den „pythagoreischen“ Gedanken und die Weisheit der Juden mit Platon zu verbinden, so daß er Platon als „einen attisch redenden Moses“ verstehen konnte. In Plotins Seminar wurde er gelesen; die Ähnlichkeit seines Denkens mit dem Plotins war in wesentlichen Zügen offensichtlich so stark, daß der Vor-

⁵ Solche von unterschiedlicher Qualität zu *Plutarchs* Religionsphilosophie und Kosmologie nehmen in 36.1 (184–393) nicht nur quantitativ großen Raum ein, hinter dem sogar der für Plotin bemessene zurückbleibt (das mag auch an der Schreibart der Verfasser liegen); sie versuchen u. a., dieser komplexen Gestalt zwischen Religion, Philosophie und moralisierender Geschichtsschreibung schärfere, ihre Bedeutung steigernde Konturen zu geben.

wurf des Plagiats sich bilden und unter Plotins Zeitgenossen einige Aufmerksamkeit finden konnte. Man kann diese Unterstellung sicher für grundlos halten. Nach den sachlich aufschlußreichen und auch die historischen Filiationen verdeutlichenden Arbeiten vor allem von E. R. Dodds (in „Les Sources de Plotin“, 1960) und H. J. Krämer („Der Ursprung der Geistmetaphysik“, 1964, 64–92) legt *Michael Frede* nun in ANRW 36.2 (1034–1075) eine kleine Monographie zu Numenios vor, die in einer philosophisch differenzierten Analyse vornehmlich die ‚Ontologie‘, ‚Theologie‘ und ‚Psychologie‘ in sich und in ihrem Zusammenhang entwickelt, wie sie aus den Fragmenten von Numenios’ Schrift „Über das Gute“ einigermaßen zu rekonstruieren sind. Aus Fredes einsichtsreicher Auslegung im Ganzen hebe ich nur seine Diskussion eines schwierigen Grund-Satzes der numenioschen ‚Theologie‘ heraus, die die Differenzierung der Einheit des Göttlichen präziser durchdenkt als dies bisher geschehen ist. Numenios nimmt drei Götter an, die sich voneinander in bestimmter Weise unterscheiden, in je verschiedener Form in sich selbst Eines sind. Der erste Gott ist mit dem Guten selbst identisch (αὐτοαγαθόν), reines Sein (ὁ ὢν – vgl. Exodus 3,14: ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν), in sich ‚ständig‘, bewegungs- und zeitfreie Gegenwart, als „einfacher“ nicht „teilbar“, ganz auf sich selbst konzentriert und deshalb beim Schaffen von Werken außerhalb seiner „untätig“ – das wirkende oder schaffende Prinzip (Demiurg) ist erst der zweite Gott. In Fragment 11, 13–14 (des Places 53) heißt es nun: ὁ θεὸς μέντοι ὁ δευτέρου καὶ τρίτου ἔστιν εἷς – eine Aussage, die eine Identifikation des zweiten mit dem dritten Gott (Einheit ohne Differenz) nahelegt. Diese Annahme modifiziert Frede, indem er den fraglichen Satz so versteht: „der Gott aber, der zweiter und dritter Gott ist, ist einer“ (1057). Im Gegensatz zum ersten Gott ist er dergestalt Eines, daß er geteilt, real unterschieden oder „gespalten“ werden kann. Die Aussage über die „Einheit“ des zweiten und dritten Gottes will nicht bedeuten, daß beide *unterscheidbar identisch* seien. Vielleicht sollte man mit Frede die „Wesensgleichheit“ des dritten mit dem zweiten Gott annehmen – „so, wie das Gute an sich mit dem Wesen des Guten identisch ist. Denn in diesem Fall ist der zweite Gott das Wesen des dritten, ist der dritte Gott wesentlich der zweite Gott“ (1058). Beide können m. E. als zwei Aspekte oder ‚Phasen‘ des Einen (zweiten) Gottes verstanden werden, der sich in sich selbst differenziert. – Der durch das

Interesse des Eusebius an Numenios⁶ nahegelegte Gedanke, die numeniosche ‚Theologie‘ könne die Entwicklung der christlichen Trinitätslehre mitbestimmt haben, hat gerade von dieser Theorie her gesehen einige Plausibilität für sich.

Der Abschnitt über *Plotin* in 36.1 besteht aus zwei ausführlichen Forschungsberichten zur Plotin-Literatur von 1951–1986, aus zwei Abhandlungen über speziellere Fragestellungen (über Plotins Philosophie des Bewußtseins [Schroeder] und über Askese als „athletic training“ [Dombrowski]), aus einer zentrale Themen Plotins umfassenden Analyse des Traktats VI 7 [38] von *Pierre Hadot*.⁷ Diese (624–676) entspricht Hadots Einleitung zu seinem Kommentar eben dieser Schrift („Les Écrits de Plotin, Traité 38“ [Paris 1988]).⁸ Sie entfaltet höchst aufschlußreich die gedankliche Struktur dieses komplexen Textes, aber auch seine geschichtliche Verflochtenheit in die platonische Tradition. Da Plotins Gedankengang zentrale Fragen und Begriffsformen seiner Philosophie betrifft, kann Hadots Interpretation auch für einen Einblick ins Ganze dieses Denkens eintreten: der methodisch entfaltete Aufstieg über den Nus als den Ort der Ideen zur Einung mit dem Guten oder Einen selbst umfaßt unter ‚ontologischem‘ Aspekt *und* vom rekonstruierenden Vollzug der einzelnen „Stufen“ durch die Seele her gesehen die *Gesamtheit* des Wirklichen. – Selten in diesem Forschungskontext ist der Blick auf die

⁶ Vgl. Praeparatio evangelica XI 20 II. Teil (GCS, 1983), ed. Mras – des Places, 46. Eusebius ist die wesentliche Quelle für die Fragmente „Über das Gute“.

⁷ Für Band 36.4 ist als Nachtrag zu 36.1 (S. 700) ein Aufsatz von J. Bussanich angekündigt über „Mystical Elements in Plotinus’ Thought“ (eine Thematik, die schon durch Hadot bedacht wurde) – nun aber verschoben in den Bd. 36.6. Dort soll auch – laut Bd. 36.4, XVII – eine Erörterung über „Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus“ von E. K. Emilsson zu stehen kommen. Diese für ANRW-Bände nicht untypische Art von „Zerrissenheit“ halte ich gerade in diesem Falle für besonders bedauerlich.

⁸ Jüngst hat Georg Siegmann eine Interpretation desselben Traktats vorgelegt – philosophisch eindringlich, angeregt und bestimmt von der Plotin-Sicht seines Lehrers K.-H. Volkmann-Schluck: Plotins Philosophie des Guten (Würzburg 1990).

Wirkungsgeschichte plotinischen (oder neuplatonischen) Denkens gerichtet – geschichtlich direkt vermittelt oder auch im Sinne einer indirekt wirkenden analogen Denkform. Hadot wagt diesen Blick vom Phänomen „mystischer Erfahrung“ her auf deren spezifisch christliche Ausformung v. a. bei Johannes vom Kreuz und bei Teresa von Avila. Hier ist Plotinisches freilich in vermittelter oder sachlich analoger Weise präsent; historisch näher an Plotin und intensiv ins Mittelalter wirkend ist die primär mit *Proklos* unmittelbar verbundene „Mystica Theologia“ des Dionysius Areopagita, dessen inspirierender Impetus bewußt gemacht werden sollte.⁹ – Plotins Gedanke, daß, wie Hadot ihn 665 formuliert, „l'amour de l'infini est lui-même infini“ (zu VI 7, 32, 24ff.), ist m. E. für die Konzeption des Gregor von Nyssa bestimmend geworden, der Unendlichkeit Gottes entspreche auch ein unendlicher Aufstieg – antiaristotelisch, aber durchaus plotinisch: „man muß ins Unendliche fortschreiten!“ Dieses aber – als das Eine oder der trinitarische Gott – ist zugleich das Letzte qua Ziel und das Erste qua Ursprung.

Der Beitrag von *Frederic M. Schroeder* „Synousia, Synaisthesis and Synesis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness“ (677–699) ist ein Paradigma von produktiver, eine neue Sicht eröffnender Anknüpfung an die in diesem Fragebereich nicht gerade extensive bisherige Forschung, v. a. an die Arbeiten H.-R. Schwyzers über „Bewußt“ und „Unbewußt“ bei Plotin“ und G.J.P. O'Dalys über „Plotinus' Philosophy of the Self“ (1973); zugleich steht diese Arbeit im Kontext von weiter ausgreifenden Intentionen Schroeders zur Entwicklung eines Konzepts von Relationalität bei Plotin – gesehen unter dem Begriffshorizont von Repräsentation, „Reflexion“ und Nachahmung. So analysiert er den Bedeutungsumkreis der im Titel genannten Termini für Bewußtsein und Selbstbewußtsein auf ihren Relations-Charakter hin. Im Gedanken einer dynamischen Kontinuität innerhalb der einzelnen Wirklichkeitsstufen nimmt Plotin Platons Konzeption der Gegenwart der Idee im Einzelnen und dessen Teilhabe an der Idee umformend auf. ‚Relationalität‘ ist auch Voraussetzung des Vollzugs von je verschiedenen Stufen des Bewußtseins, in denen dieses die Intensitätsgrade der Wirklichkeit als seinen eigenen Grund erfaßt: den Nus in der Seele nämlich als das „wahre Selbst“, das Eine „vorläufig“ in der Einheit von Denken und Sein im Nus und „endgültig“ in der Einung mit dem Einen selbst. – Diese Arbeit ist philoso-

phisch deshalb besonders wichtig, weil sie mit Gründen an der Aufhebung des Klischees arbeitet, das für eine Unterscheidung von griechischer zu neuzeitlicher Philosophie so griffig und scheinbar evident ist: ‚Sein versus Bewußtsein‘. Diskussionsbedürftig bleiben allerdings immer noch Verbindung und Differenz des spätantiken (Augustinus eingeschlossen) und des neuzeitlichen Begriffs von Bewußtsein und Selbstbewußtsein.

Klaus Kremers Abhandlung „Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum“ in 36.2 (1994–1032)¹⁰ geht im wesentlichen von Plotin aus; deshalb sei ihre Intention hier noch kurz vorgestellt. Sie betrifft die Frage nach Verbindung und Unterschied zwischen der neuplatonisch gedachten Entfaltung des Einen/Guten („Emanation“) und dem christlichen Schöpfungsbegriff. Auch hier ist – im Vergleich zwischen griechischer Metaphysik und christlicher Theologie – eine ziemlich resistente Antithese herrschend: „Emanation“ (besonders auf neuplatonische Philosophie bezogen) geschehe aus Notwendigkeit, „Schöpfung“ aber aus Freiheit, aus frei sich schenkender Gnade – vergleichbar den ebenso fragwürdigen Alternativen „apersonaler oder personaler Gott“, „Eros oder Agape“, „Statik oder (geschichtliche) Dynamik“ etc. Für Plotin hängt der Gedanke der Selbstentfaltung des an ihm selbst „neidlos“ teilgebenden Einen/Guten an der Grundfrage: *Warum* ist das Eine/Gute nicht bei sich selbst geblieben, warum hat es Anderes als es selbst hervorgebracht, wenn es sich nicht um einer Selbstvollendung willen entfaltet? Gesah oder geschieht „Emanation“, deren Resultat fraglos als zu bedenkendes „Faktum“ besteht, aus *Notwendigkeit* oder aus *Freiheit*? – *Diese* Alternative diskutiert Kremer eingehend

⁹ Vgl. hierzu K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik* (München 1990) I 32ff. B. McGinn, *The Foundations of Mysticism* (New York 1991) I 157ff. – Im Zusammenhang eines Konzepts ‚ontologischer Erfahrung‘: K. Albert, *Philosophie der Philosophie* (St. Augustin 1988).

¹⁰ Dieser Text entspricht der „wesentlich überarbeiteten Fassung des Aufsatzes“, den Kremer in der Festschrift für Johannes Hirschberger (1965) über das „Warum“ der Schöpfung: „quia bonus“ vel/et „quia voluit“ als einen „Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum anhand des Prinzips ‚bonum est diffusivum sui‘“ veröffentlicht hatte.

an verschiedenen plotinischen Textgruppen, ohne eine der beiden Komponenten zu verabsolutieren; er schließt aus seiner Analyse, daß Plotin der Gedanke einer frei gewollten „Schöpfung“ nicht gänzlich fremd sei, zumindest „berühre“ er ihn, ohne daß er ihm allerdings einen zentralen Ort in seinem System zudenke (vgl. 1008). Man kann Kremer nur zustimmen, wenn er aus gründlichen Erwägungen zur plotinischen Denkform die Alternative „Notwendigkeit oder Freiheit“ des Hervorgangs für das Eine oder Gute zugunsten einer *Verbindung* der beiden Aspekte ausschließt. „Notwendigkeit“ – nicht als eine absolute, „metaphysische“, Freiheit ausschließende verstanden – verliert im Sinne einer inneren *Wesensnotwendigkeit* des an ihm selbst Vollkommensten (das Gute, dem das Sich-Verströmen per definitionem zukommt) den Charakter des Selbstzwangs oder des Zwangs aus Heteronomie, der im absoluten Prinzip selbst noch einmal eine höhere, es nötigen bestimmende Instanz voraussetzte und so den Begriff des Absolut-Ersten, seine unhintergreifbare Autarkie, selbst zerstörte. Dies ist sicher auch ein Motiv für das Unterfangen Plotins, das Eine/Gute trotz seiner Entfaltungstendenz als den autonomen Grund *seiner selbst*, als seines eigenen Seins „mächtig“, des inneren Bezuges von Herrschen und Beherrscht-Werden entoben, weder in ihm selbst noch außerhalb seiner in Verhältnissen der Abhängigkeit stehend zu denken und es damit als das „in Wahrheit Freie“ – als *absolute Freiheit* zu verstehen.¹¹ – Den Versuch Kremers, das plotinische Konzept der sog. „Emanation“,¹² das auch metaphorisch plausibel gemacht wird (z. B. durch die Metapher „Quelle“ und „Licht“), über Proklos, Dionysius Areopagita, Augustinus („quia bonus/quia voluit“ als Schöpfungsmotiv) bis zu Thomas von Aquin hin in wesentlichen Momenten mit dem christlichen Schöpfungsbegriff in eine sachliche Verbindung zu bringen, kann ich in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgen. Die Intensivierung eines aktiv-setzenden (creativen) absoluten *Willens*-Begriffs ist evident, wenn dieser auch „bonitas“ als Motiv des freien Schaffens Gottes bis zum Hochmittelalter hin nicht verdrängte. Das im Laufe dieser Epoche vielfach gebrauchte Axiom „bonum est diffusivum sui“ versteht Kremer als „erstes Prinzip im eigentlichen Sinne des Wortes“ und zählt es zu den „ersten Gegebenheiten des menschlichen Geistes“ – deshalb müsse es weder bewiesen noch erklärt, sondern könne nur umschrieben und an Beispielen erläutert werden (1031). – Für die Aufklärung der geschichtlichen

Herkunft dieses Axioms würde mir die Ausgestaltung des Begriffs ‚agathon‘ bei Dionysius, von neuplatonischen Quellen (Proklos) wesentlich bestimmt, durchaus genügen. Seine konkretgeschichtliche Wirkung ins Mittelalter hinein ist durch die Übersetzung der dionysischen Schriften von Abt Hilduin von St. Denis an und durch die reichen Kommentare gesichert. Offensichtlich bestimmten Kremer u. a. Erwägungen zur Terminologie dazu, neuerdings eine Aussage des *Gregor von Nazianz* (ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθόν) als das der Formulierung „bonum est diffusivum sui“ am nächsten stehende *Äquivalent* vorzuschlagen, das kaum ohne den Einfluß Plotins zu denken ist.¹³ Allerdings bleibt dabei immer noch die Frage, wer die *lateinische* Formel geprägt hat. Die Konzeption des *Dionysius* stand dem Mittelalter als Reservoir für eine solche Formel zur Verfügung, nicht aber Gregor. – *Augustinus* Aussagen in seinem Brief an Dardanus (*De praesentia Dei liber*)¹⁴ sollten in die Erwägung zu dieser Frage einbezogen werden.

¹¹ Vgl. hierzu meine Erläuterungen zu dem Traktat VI 8 „Über den freien Willen und den Willen des Einen“ in: Plotin. Geist – Ideen – Freiheit (Hamburg 1990) XXXI ff. In diesem Sinne – gegen eine Alternative von Notwendigkeit und Freiheit zur Beschreibung des Hervorgangs der Wirklichkeit aus dem Einen – habe ich mich schon 1967 in „Plotin. Über Ewigkeit und Zeit“ 13 f. geäußert.

¹² Zur Problematik dieses Begriffs vgl. jetzt auch die aufschlußreichen Überlegungen von A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford 1990) 98 ff.

¹³ Vgl. K. Kremer, *Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: ‚Bonum est diffusivum sui‘*, in: *Theologie und Philosophie* 63 (1988) 579–585.

¹⁴ *Ep.* 187, 4, 11 (CSEL vol. LVII, ed. A. Goldbacher), gegen die „materielle“ oder Materie-analoge Gegenwart Gottes gesagt: „Quamquam et in eo ipso, quod dicitur deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur deum per cuncta diffundi; sicut humus aut humor aut aer aut lux ista diffunditur.“ 14: „Est ergo deus per cuncta diffusus ... per totum totus, sed in solo caelo totus et in sola terra totus et in caelo et in terra totus et nullo contentus loco sed in se ipso ubique totus“ (was durchaus an Plotins Aussagen über die Allgegenwart des Einen – trotz seiner wesenhaften Transzendenz – erinnert).

Die beiden Bände enthalten eine Reihe von eigenem, Themen- oder Autor-bezogenen *Bibliographien* – etwa die schon erwähnte zum vorplotinischen Platonismus von L. Deitz (124–182), bibliographische Hinweise zu Plutarch (347–349; 391–393), zu Apuleius (471–475), zu Ammonios (522–526), Iamblich (908 f.) und Alexander von Aphrodisias (1226–1243), mit einigen Überschneidungen. Eine Analyse der kritischen Begründung und Erweiterung der *Textbasis* zum einen, zum anderen aber eine Erörterung von deren historischer und philosophisch-begrifflicher Erschließung leisten die Berichte von *Henry J. Blumenthal*, *Kevin Corrigan* und *Padraig O’Cleirigh* zur Plotin-Forschung (36.1, 528–623 [jeweils mit Bibliographie]); die Entwicklung der Porphyrios-Studien stellt *Andrew Smith* dar (36.2, 717–773).

Blumenthals Bericht über „Plotinus in the Ligth of Twenty Years’ Scholarship, 1951–1971“ setzt mit dem für die Plotin-Forschung epochalen Datum 1951 ein, das Jahr, in dem der erste Band der großen kritischen Ausgabe von Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer erschienen ist – nur vergleichbar 1492, dem Jahr, in dem Marsilio Ficino seine lateinische Übersetzung Plotins samt seinen Kommentaren publizierte. Im Blick auf die Editionen, Übersetzungen, Quellen und Grundthemen von Plotins Philosophieren legt Blumenthal aus einer souveränen Kenntnis Plotins und einem intensiven Umgang mit der Literatur eine höchst informative Analyse der Forschungslage vor und macht zugleich deutlich, wo er *Desiderate*¹⁵ und Möglichkeiten für eine neue Sicht der Problemlagen mit Gründen vermutet. Manches davon wurde in dem Zeitraum von 1971–1986 bereits eingelöst, von *Corrigan* und *O’Cleirigh* in ihrem eigenen Bericht dokumentiert. Es zeigt sich darin u. a. die Tendenz einer größeren Aufmerksamkeit der Forschung gegenüber der plotinischen Frage nach der Struktur und Bedeutung der sinnlichen Welt, nach deren Wahrnehmung in der Erkenntnis, nach dem Verhältnis von Körper und Seele, sowie nach der Materie – beginnend schon mit C. Rutten, in Plotins „Psychologie“ als ganze eingebunden durch die Arbeiten von Blumenthal, nun für erkenntnistheoretische Fragestellungen verstärkt durch E. K. Emilsson¹⁶ und H. Benz¹⁷, für die Frage nach Genesis, Status und Funktion der Materie durch D. O’Brien¹⁸ und J.M. Narbonne¹⁹. In diesen Arbeiten wird in unterschiedlichem Kontext auch ein Plotin-Klischee korrigiert, gemäß dem dieser den Bereich des Sinnlichen nahezu völlig verdrängt habe – als

Ansatz zu einer systematisch intendierten „Weltflucht“.²⁰ – Aber auch das Wesen des absoluten, zeitfreien und des menschlichen Nus wurde genauer in seinem Verhältnis zu den übrigen Erkenntniskräften und in seinem Verhältnis zum Einen (Entstehung und Rückwendung)²¹ untersucht. Relativ ausführlich berichten *Corrigan* und *O’Cleirigh* über die ziemlich komplexe

¹⁵ Blumenthals Feststellung verdient hervorgehoben zu werden, daß wir für die Erhellung von *Plotins Sprache* – den Wortgebrauch und die Syntax – außer der exzellenten Darstellung von Schwyzer in seinem RE-Artikel von 1951 (512–530; 321–323 in der Fortführung von 1978) „virtually nothing else“ besitzen. Es ist keine Einschränkung dieser Leistung, wenn man sich einen auch philosophisch begabten Philologen wünschte, der die von Schwyzer entwickelten Aspekte fortzuführen und das von ihm nur Angedeutete zu erweitern imstande wäre.

¹⁶ Die 36.1, 607 angekündigte Arbeit ist inzwischen erschienen: *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study* (Cambridge 1988).

¹⁷ „Materie“ und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins (Würzburg 1991).

¹⁸ Plotinus on the Origin of Matter (Napoli 1992).

¹⁹ Von Jean Marc Narbonne erscheint demnächst bei Vrin in Paris ein Kommentar zu den beiden Materie-Traktaten Plotins.

²⁰ Ebenso neu und aufschlußreich wie die intensivere Hinwendung zur Frage nach der Sinnlichkeit, der sinnlichen Wahrnehmung, dem Leib-Seele-Problem ist R. T. Wallis’ Frage (36.2, 911–954) nach der Bedeutung des *Skeptizismus* für das „Denkklima“, in dem der Neuplatonismus entstand: *Sind* oder *wie* sind bestimmte Konzeptionen Plotins als Antworten auf mögliche oder wirkliche skeptische Einwände zu verstehen und gegen sie zu sichern? Für Plotins *Erkenntnistheorie* besonders überzeugend scheint mir die Überlegung, sein Begriff von Geist als eine denkende und erkennende Wesenheit, die als Identität von Denken und Sein nichts außer ihr selbst hat und so *alle* (zu-denkende) Wirklichkeit ist, intendiere *auch* die Abwehr der skeptischen These: was man am Seienden erkenne, sei nicht dieses – in seinem Wesen – selbst, es bleibe vielmehr *außerhalb* des erkennenden Denkens, sei uns nur als „Vorstellung“ präsent.

²¹ Vgl. hierzu jetzt J. Bussanich, *The One and its Relation to the Intellect in Plotinus* (Leiden 1988).

Forschungssituation zur Frage nach der Entstehung des Geistes aus dem Einen und nach dessen Rückbezug auf das Eine und zugleich auf sich selbst. Sie führen kontroverse Interpretationsresultate an zu drei einschlägigen Stellen (V 1, 6, 18–19; V 1, 7 und V 4, 2 – inzwischen ‚loci vexati‘, vgl. auch Schroeder, 680, 690, 692), die einerseits die Selbstkonstitution des Nus durch das Eine und im Bezug auf es, zum anderen einen möglichen *Selbst*-Bezug, ein Selbst-Bewußtsein des Einen selbst betreffen. Zu V 1, 6 referiert Corrigan eine Reihe von Interpretationsvorschlägen und fügt ihnen einen weiteren hinzu: das fragliche ‚auto‘ in V 1, 6, 18 sollte „unspecified, ambiguous“ verstanden werden, so daß es sowohl auf das *Eine*, als auch – reflexiv – auf das *sich zum Einen Hinbewegende* selbst bezogen werden kann: im Bezug des Geistes auf sich selbst bezieht sich dieser zugleich auf das Eine selbst, oder: das Eine als das im Nus diesen selbst Konstituierende bezieht sich *in ihm* auf *sich* selbst. Corrigan bemerkt hierzu, daß diese Interpretationsmöglichkeit „is to my knowledge held by no one“ (591) und verteidigt diese „Ambiguität“ des ‚auto‘.²² Wir könnten durch diese Annahme vielleicht versuchen, „to retain all possibilities“ (592). Auf die mögliche „Ambiguität“ dieses Phänomens – des Rückbezugs des Hervorgegangenen auf sich selbst und *zugleich* auf das Eine – habe ich bereits in meinem Kommentar zu III 7, S. 15 hingewiesen.²³

Während in dem ersten Zeitraum der beiden Berichte nur in geringem Umfang auf *Kommentare* zu einzelnen Schriften Plotins verwiesen werden konnte (vgl. 554), beginnen diese seit einiger Zeit geradezu zu „sprießen“ (vgl. 573 f.).²⁴ Dies ist im Grunde eine erfreuliche und sinnvolle Entwicklung, sofern der hohe Anspruch dieses literarischen Genos nicht unterschätzt wird und dann möglicherweise zur „Material“ aufhäufenden Paraphrase verkommt oder zu Fingerübungen für Anfänger genutzt wird.²⁵ Corrigan und O’Cleirigh beurteilen die Tatsache, daß die letzten 20 oder 25 Jahre „have seen not simply a renaissance, but, one might almost say, an explosion, of Plotinian scholarship“ (574), als ein positives Phänomen. Es wäre nach den *Gründen* einer solchen Entwicklung zu fragen, sofern diese nicht nur als ein Parallelphänomen zur andauernden Maximierung der Forschungsergebnisse in anderen Bereichen eingeschätzt werden sollte. Gibt es (neue) philosophische Motive für ein wachsendes Sach-Interesse am spätantiken Denken? Neu entdeckte Bezüge zur späteren Entwicklung der philosophischen Theorie?

Ein neues Vertrauen in metaphysische Fragestellungen, oder zumindest die Überzeugung, man müsse sich (auch) über dieses Paradigma in einer

²² Mit *keinem* Spiritus ausgezeichnet!

²³ Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Frankfurt a. M. 1967 [³1981]), vgl. auch: Identität und Differenz (Frankfurt a. M. 1980) 29f.

²⁴ Zu 574: Der Kommentar Hadots zu VI 7, für den der im vorliegenden Bande abgedruckte Text als Einleitung fungiert, ist inzwischen (1988) erschienen (S. 409) desgleichen ebenfalls von Hadot: Einleitung, Übersetzung, Kommentar und Anmerkungen zu „Traité“ 50. III, 5 (Paris 1990) (innerhalb der Reihe „Les Écrits de Plotin“). Weiterhin: Plotin, Traité sur la liberté et la volonté de l’Un. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par Georges Leroux (Paris 1990). H. Oosthout, Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 (49) with a Commentary and Translation (Amsterdam 1991). Den selben Traktat behandelt mein Buch – commentarii instar – Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen (Frankfurt a. M. 1991). J. M. Narbonne Kommentar zu II 4 und 5 wird demnächst erscheinen. – Für M. Atkinsons Kommentar zu V 1 sollten die beiden ausführlichen Rezensionen in der Bibliographie 599 genannt sein: H. Blumenthal, in: Liverpool Classical Monthly (University of Liverpool, Department of Greek) 9.8 (1984) 123–128; H.-R. Schwyzer, in: Gnomon 58 (1986) 597–601.

²⁵ Ich halte es nicht für meine Aufgabe, alle *möglichen* Ergänzungen in den Bibliographien des Bandes hier aufzuführen oder unvollständig Zitiertes zu korrigieren. Ich möchte nur – pardon! – in eigener Sache auf folgendes hinweisen: Bücher, die „Plotin“ oder „neuplatonisch“ weder im Titel noch im Untertitel führen, haben offensichtlich nur eine geringe Chance, in eine Plotin-Bibliographie aufgenommen zu werden. Dies gilt z. B. für meine Bücher: Platonismus und Idealismus (Frankfurt a. M. 1972) (über Plotin u. a. 17 ff., 83–153, 205 ff.); Identität und Differenz (Frankfurt a. M. 1980) (zu Plotin u. a. 25 ff., 87 ff.); Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jg. 1980, 11. Abhandlung (Heidelberg 1980) (zu Plotins Theorie des Schönen und der Kunst: 18–28, 40–54; Bezug zu Ficinos entsprechender Theorie und zur

verantwortbaren Weise Klarheit verschaffen, wenn man nicht ungeschützt der Metaphysik-Kritik sich aussetzen möchte? Von der zuletzt gestellten Frage her ist es bedauerlich, daß sowohl die meisten Beiträge von der komplexen Wirkungsgeschichte des Platonismus absehen (obgleich dies das Konzept von ANRW durchaus zuließe). Auch nicht die indirekte und direkte Rezeptionsgeschichte plotinischen Denkens im lateinischen Mittelalter, in der Renaissance und in der Neuzeit findet in den Forschungsberichten Aufmerksamkeit – von Blumenthals Beschreibung des wissenschaftlichen Bemühens um die ‚Plotiniana Arabica‘ (536 ff.) und der Nennung weniger Titel in den Bibliographien abgesehen. – Die zuvor apostrophierte „explosion of Plotinian scholarship“ hat aber auch *negative* Folgen, die freilich mutatis mutandis den gegenwärtigen Wissenschaftsbetrieb im ganzen betreffen: beginnende Unübersichtlichkeit schafft entmutigende Unsicherheit und falschen Mut zugleich, der Älteres einfach nicht – oder nur selektiv für weniger wichtige Zusammenhänge beachtet, oder es trotz Beachtung und Gebrauch zum Zwecke der Selbstprofilierung nicht mehr nennt, der manches aus sprachlicher Inkompetenz und Unlust beiseite schiebt; dieselbe oder ähnliche Thematik kehrt immer wieder, ohne daß es dabei zu wirklicher Vertiefung der Einsicht käme – böse mit Nietzsche gesagt: „der ewig getretene Quark“ wird immer wieder und noch einmal getreten –, woran sicherlich der in sich laufende Wissenschaftstourismus und die Festschrift-Manie keine geringe Schuld tragen.

Die Brauchbarkeit der beiden Bände im Sinne des intendierten enzyklopädischen Arbeitsinstrumentes hätte durch *Indices*²⁶ sicherlich erhöht werden können. Der Leser könnte so allererst auf bestimmte ‚disiecta membra philosophorum‘ aufmerksam werden und diese – wo es nötig und sinnvoll wäre – selbst miteinander verbinden. *Werner Beierwaltes (München)*

Julio Raúl Méndez, El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la „Summa contra gentiles“, Editorial Sudamericana, Buenos Aires / Universidad Católica de Salta, Salta 1990, 308 S., ISBN 950-07-0589-3.

Der Haupttitel der vorliegenden Studie ist identisch mit der Überschrift des 5. Hauptteiles (189–257), der als umfangreichstes und letztes Kapitel – im Sinne eines Korollars – das „Ergebnis“ der vorangehenden Analysen präsen-

tiert. Der Autor (Professor für Moral- und Rechtsphilosophie an den Universidades ‚Nacional‘ und ‚Católica‘ in Salta/Argentinien; z. Zt. Vice-Rector der letzteren) deutet vermittels dieser Darlegungsart zugleich auch seine methodisch-inhaltlichen Intentionen an: Innerhalb der von ihm angestrebten ‚metafísica del esse intensivo‘ (167) läßt sich ‚Liebe‘, obwohl sie (so *Cornelio Fabro* in seiner ‚Presentación‘, 16–19) den zentralen Gehalt des Thomasischen Philosophierens ausmacht, nicht unmittelbar thematisieren; sie bedarf vielmehr einer onto-logischen Argumentationsvorbereitung. Méndez unternimmt diese in den ersten vier Hauptteilen seiner Studie, wobei er sich einem „método crítico genético-especulativo“ (24) verpflichtet weiß. Seine Erläuterungen sind von der metaphysischen Frage nach der ‚fundamentación del ente‘ (23) angeleitet und unterscheiden sich eben darin von anderen einschlägigen Studien, die mehr anthropologisch oder ideengeschichtlich orientiert sind (z. B. von *J. Pieper*, Über die Liebe [1972]; *H. Kuhn*, ‚Liebe.‘ Geschichte eines Begriffs [1975]).

Das universalistische Format des Thomasischen Denkansatzes für unsere Zeit herauszuarbeiten, scheint Méndez‘ hauptsächliches Interesse zu sein. Seine diesbezüglichen Erörterungen sind von philologischer Genauigkeit gekennzeichnet: Ausführlichst zitiert er im Haupttext seiner Studie die Thomasischen „Quellentexte“ im lateinischen Original, um in ihnen vermittels zergliedernder Paraphrase den systematischen Aussagegehalt zu eruieren. Dank dieses transparenten Vorgehens wird es möglich, Méndez‘ Ar-

Malerei der Renaissance [Botticelli]); Visio Facialis. Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jg. 1988, H. 1 (München 1988) (33–43: über Plotins Theoria-Begriff und Henosis). – Auch die 3. – ergänzte – Auflage meines Kommentars zu III 7 (Über Ewigkeit und Zeit), (Frankfurt a. M. 1981) sollte notiert sein.

²⁶ Es gibt zwar einen Personen-Index zu der Bibliographie von L. Deitz (36.1, 176–182) und sehr differenzierte Indices zu der Plutarch-Darstellung von F. E. Brenk (36.2., 1300–1322). Entweder sollten alle größeren Beiträge mit einem Index ausgestattet sein, oder die Herausgeber müßten sich dieser Mühe für den *ganzen* Band jeweils selbst unterziehen.

gumentation Schritt für Schritt nachzuvollziehen und dabei stets auch zwischen dem zitierten Thomas-Text und seiner jeweiligen Interpretation zu unterscheiden. Knapp zusammengefaßt, werden in den 5 Hauptteilen folgende Problem-bereiche analysiert:

Der erste Teil (27–79): „*La estructura de lo real*“ führt an die metaphysische Fragestellung heran, welche vermittle einer „analítica del ente“ (38) das Augenmerk auf jenes „esse“ richtet, das als „acto intrínseco“ (55) und „pura posibilidad“ (41) jedwedes Seiende innegestaltend ausprägt und dabei dessen Wesensdifferenz (zum anderen Seienden hin) in Erscheinung treten läßt. Im zweiten Teil (81–122: „*Del ente al esse*“) wird vor allem die mit jener Fragestellung zusammenhängende Methodik erläutert: Allen Menschen wohnt das „natürliche“ Verlangen inne, die Letztursache von Seiendem zu erkennen. In der bloßen Vielheit des sinnlich Erscheinenden, im „Mehr oder Weniger“ des wesenhaft Verschiedenen kann diese jedoch nicht ausfindig gemacht werden. Es ist daher der vertikale „Aufstieg“ vonnöten, der über alle horizontal wirkenden Kausalitäten hinausführt (89: „ascender en la trascendencia metafísica“).

Méndez' Darlegungen implizieren, näher gesehen, die Aristotelische Unterscheidung zwischen dem „für uns“ Ersten (der sinnlichen Mannigfaltigkeit, die die „aufsteigende“ Erkenntnisbemühung des Menschen auslöst) und dem „von Natur“ Ersten (dem Allgemeingrund, der, von menschlicher Erkenntnis als ‚Letztes‘ erreicht, als „absteigende“ Seinsmitteilung zu charakterisieren ist [vgl. z. B. *Analyt. post.* I, 2; 71 b. 34; ebd. I, 31; 88 a. 5 f.]). Eben diese Abstiegs-Dynamik wird im dritten Teil (123–151: „*Del esse a los entes*“) eigens beleuchtet und (über antike Kosmologien, die eine ewige Materie voraussetzen, hinaus) im Sinne der biblischen ‚creatio e nihilo‘ interpretiert.

Um tiefere Einsichten in den Selbstvollzug des ‚esse subsistens‘ zu gewinnen, bemüht er sich in den letzten beiden Teilen seiner Studie um eine akttheoretische Analyse der Prinzipienwirklichkeit von Seiendem überhaupt. Ausgangspunkt ist hierbei die Thomastische Auffassung, daß der Hervorgang der Geschöpfe aus Gott mit einem „exitus artificiorum ab artifice“ (145) zu vergleichen sei. Gott wird von hier aus als Urkünstler verstanden, der im Unterschied zum menschlichen Künstler kein „Material“ voraussetzt, der jedoch, ebenso wie dieser, im Vollzug seines Künstlerseins zwei Phasen realisiert: eine erste *intellektuale*, in welcher die „Ideen“ konzi-

piert werden, und eine zweite *voluntative*, in welcher das Ideierte durch liebende „Erwählung“ in die Tat umgesetzt wird. Méndez' Studie entwickelt dementsprechend im vierten Teil (153–187: „*Fundamento intelectual de la disrupción metafísica*“) zunächst eine Theorie des Exemplarismus. Damit ist gemeint, daß innerhalb der göttlichen Selbsterkenntnis (zu welcher bereits Aristoteles in *Met.* XII vorgedrungen ist) die speziellen Teilhabe-Möglichkeiten diverser Einzel-Seiender mitbedacht werden. Im einen göttlichen Intellekt kommt es solchermaßen zu einer vor-realen Vielheit von Seins-Entwürfen. Diese verwirklichen sich (wie beim menschlichen Künstler, so auch bei Gott) nicht „von selbst“, sondern erst dann, wenn sie, in einem zum Intellekt hinzukommenden Akt, gewollt bzw. in Liebe auserkoren sind. Méndez expliziert dies näher im fünften Teil (189–257: „*el amor fundamento de la participación metafísica*“). Er kann nun mit Thomas behaupten: „*Scientia Dei est causa rerum voluntate coniuncta.*“ (197; Hervorh. E. S.) Das aber heißt: Nicht alle Ideen, die der göttliche Intellekt konzipiert, realisiert er auch (oder muß er per se realisieren). Wohl aber ist alles, was er in Liebe „ad extra“ realisiert, ideegeführt. Im ontologischen Kontext ist ‚Schöpfung‘ zwar als „unberechenbarer“ Liebes- bzw. Freiheitsakt zu bestimmen. *Indem* dieser sich jedoch verwirklicht, fällt er keineswegs „irrational“ aus, sondern bringt – je und je von neuem – eine innerlich geschaut Seins-Gestalt zur Darstellung. (Vgl. 210: „Dios no ha creado ningún ente sin conocerlo“; zum ‚Schöpfungsmotiv‘ heißt es 325: „No es una elección ciega sino sabiamente amorosa.“)

Méndez' metaphysische Erläuterungen faszinieren in dem Sinne, daß sie das Wirklichkeits-Kriterium anzugeben vermögen, durch welches sich das permanente An-sich-selber-Scheitern moderner Subjekts-Philosophien überwinden läßt (was natürlich noch in entsprechenden „kontrastierenden“ Einzelstudien aufgewiesen werden müßte). Hinsichtlich dieser eminenten Bedeutsamkeit, die Méndez' Studie unzweifelhaft zukommt, wäre es, wie es scheint, sehr wichtig, deren Grund-Konzeption noch etwas schärfer zu konturieren. Dies ist im onto-trinitarischen Horizont möglich, welchen Méndez allerdings nur „beiläufig“ erwähnt (z. B. 103, 145, 168, 173, 224); im Index seines Buches (344 f.) ist ein entsprechender Hinweis gänzlich ausgefallen. Mit dieser Reserve gegenüber der trinitarischen Problematik bekundet Méndez eine bei neuzeitlichen Philosophen weitverbreitete

„Denkeinstellung“; er kann sich damit freilich nicht auf den von ihm hochgeschätzten Thomas berufen. Für diesen gilt: „*Cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum deum.*“ (S. th. I, qu. 43, a. 3) Denn: „In Deo ... idem est esse, intelligere et amare.“ (Comp. theol. c. 50) Thomas behandelt das Trinitarische nicht bloß in den theologischen „Pflichtstudien“ (z. B. Comm. in I lib. sent., dist. 1–47; S. th. I, qu. 27–45), sondern auch in den „mehr“ philosophisch orientierten Schriften (z. B. De veritate, qu. 3: „De Verbo“; qu. 10: „De mente, in qua est imago Trinitatis“; De potentia, qu. 2: „De potentia generativa in divinis“, qu. 9: „De personis divinis“, qu. 10: „De processione divinarum personarum“). Zu erwähnen ist hier vor allem „*summa c. gent.*“ IV, c. 1–26. Wie der Index der zitierten Thomas-Stellen (339–341) verdeutlicht, hat Méndez von Buch IV kaum Notiz genommen (während er die Bücher I–III reichlich verwendet hat). Es fehlt gänzlich IV, c. 26, wo „in mente humana“ eine „imago Trinitatis“ hinsichtlich der Akte des ‚intelligere‘ und ‚amare‘ eruiert wird. Das dabei erkennbare perichoretische In-ein-ander dieser beiden ‚Seelenkräfte‘ macht im nachhinein deutlich, daß Méndez‘ Ausführungen – wohl der Sache nach, nicht aber mit der terminologisch möglichen Ausdrücklichkeit – den innertrinitarischen Prozeß repräsentieren. Die Teile 1–3 führen an das absolute Sein als solches heran. Die beiden anderen Teile bekunden im Anschluß hieran dessen „Innenleben“ gemäß der kreativen Ordnung der beiden göttlichen Hervorgänge: Teil 4 ist auf das *Intellektuale* gerichtet und stellt deshalb die differenzierende Phase der „logischen“ ‚generatio‘ dar; Teil 5 befaßt sich mit dem *Amorosen*; er entspricht daher der Finalbedingung alles Schöpferischseins, welche im trinitarischen Kontext als „pneumatische“ ‚spiratio‘ zu umschreiben ist. Erwin Schadel (Bamberg)

Michel Bastit, Naissance de la Loi Moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suarez, Presses Universitaires de France, Paris 1990, 389 S., ISBN 2-13-043426-6.

Eine philosophiegeschichtliche Entwicklung, deren Beginn die (wissenschaftliche) Literatur für gewöhnlich im 16. und 17. Jahrhundert bei Isaac Newton, Francis Bacon und Galileo Galilei ansetzt und deren eigene Versuche der ‚Wiedergutmachung‘ wir aus dem 18. und 19. Jahrhundert von Immanuel Kant über G. W. F. Hegel bis

Karl Marx kennen, entdeckt Michel Bastit schon in der Zeit der Scholastiker. Die Personen dieser für die Menschheitsgeschichte so einschneidenden Entwicklung, dieses modernen Dramas, reichen sich gegenseitig die Hand und heißen *Thomas von Aquin, Duns Scotus, Guillaume von Occam und Suarez*. Dieses Drama, oder auch die Geschichte von „La Naissance de la loi moderne“, handelt zunächst von der Auflösung und Trennung der im antiken philosophischen Denken gültigen Einheiten von Kosmos und Welt und von dem Verzicht auf jenen transzendentalen Bezugspunkt, dem die menschliche Welt ihre Ordnung verdankt. Letzteres bedeutete für den Bruch in die Moderne gleichsam die Verneinung transzendentaler Realität und Seinsordnung.

Der zweite und in seiner Entwicklung (immer noch) offene Akt, die ‚Wiedergutmachung‘ dieses Zerfalls, handelt von dem verzweifelten Versuch, die verlorengegangene Einheit und Ordnung wieder zusammenzubauen und ein ‚neues‘, die ‚Dinge‘ der Welt wiedervereinigendes Prinzip ausfindig zu machen. In das Prinzip der Dialektik, wonach sich grundlegend widerstreitende – doch erst durch moderne Philosophenhände auseinanderdividierte – Dinge letztlich zur Einheit zusammenfinden (sollen), wurde, so scheint es, sobald das Zerstörerische des Zerfalls zu Bewußtsein kam, am meisten Vertrauen gesetzt. Dabei hieß der Akteur nicht erst Hegel oder Marx, sondern, wie Bastit zeigt, schon 200 Jahre früher *Suarez*. Und den Vorhang zu diesem Schau(er)spiel ‚Moderne‘, so lehrt uns Bastit weiter ohne es ausdrücklich zu erläutern, zog nicht erst René Descartes und die moderne Bewußtseins- und Subjektphilosophie auf, sondern schon *Scotus* und *Occam*. Bastits Untersuchung analysiert diese Zusammenhänge für den Bereich des Rechts und der Gesetzeswelt an Hand der Entstehung des modernen Gesetzesbegriffs und der neuzeitlichen Gesetzesidee. Während und im Zuge der „Naissance de la loi moderne“ erfolgte, so die zwei zentralen Thesen des Autors, erstens eine Preisgabe der Moral, die durch das Gesetz bislang verkörpert wurde („abandon de la moralité de la loi“); und zweitens wurde – und werde bis zum heutigen Tag – eine Anpassung und Annäherung der Gesetze an jeweilig zu regelnde Phänomene und Problembereiche versucht („assimilation de la loi et de son objet“). Dies, so Bastit in den einleitenden und gleichsam den Anlaß seiner Untersuchung skizzierenden Worten, beschere den Bürgern und Juristen heutzutage eine Gesetzesflut und eine schier paradoxe

Situation. Denn die Gesetze würden genauso viele Fragen auf, wie sie selbst nicht beantworten und nie werden lösen können („la loi ... pose désormais autant questions, sinon plus, qu'elle n'en résout“). Soll für jede empirische Erscheinung und für jeden zu regelnden Tatbestand (*fait*) eine gesetzliche Entsprechung gefunden werden, so bedarf es nämlich immerfort neuer Gesetze, da die Liste der tatsächlichen und der möglichen Tatbestände nie ein Ende finden wird. Gesetze, Regelungen, Vorschriften (*les lois*) und empfindener Regelbedarf treiben sich gegenseitig ins Unendliche. Es werde deswegen niemals ausreichend Gesetze geben.

Wie nun verlief die Destruktion von Ordnung und Harmonie zwischen göttlicher Seinsordnung und menschlicher Welt? Und welche Rollen spielen bei der substantiellen Umorientierung des menschlichen Ordnungsdenkens, worin letztlich, so Bastit, die Geburt der Moderne besteht, die Scholastiker *Th. von Aquin*, *Duns Scotus*, *Guillaume von Occam* und *Suarez*? Bei dieser Umordnung¹ jedenfalls übernehme von allen gesellschaftlichen Kräften die Philosophie die entscheidende Rolle. Bastit legt uns dazu eine detaillierte, überzeugende und lehrreiche Studie vor, auch wenn sich der Umfang und die Weitläufigkeit des Textes teilweise zu Ungunsten der Klarheit und Stringenz auswirkt.

Zur Rekonstruktion dieser Entwicklung zeichnet der Autor drei Stufen nach. Dabei kennzeichnet sich jede Phase dieser Entwicklung durch eine andere, ohne die vorangegangene Stufe nicht denkbare Wahrnehmung und Anschauung der gesetzlichen Verfasstheit der menschlichen Welt. So bezieht das Ordnungsd Denken während dieser Entwicklung seine Maßgaben zunächst aus der Naturbetrachtung und der natürlichen Seinsordnung der Dinge (*Th. von Aquin*), erfährt jedoch dann (durch *Scotus* und *Occam*) einen endgültigen Bruch mit solchen naturphilosophischen Konzeptionen und versucht in der Folge seine Referenz jeweils jenen Zweideutigkeiten zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen, den Teilen und dem Ganzen zu erweisen, die erst durch die Preisgabe ganzheitlich-universellen Seinsdenkens entstehen, bis schließlich (durch *Suarez*) der für das Rechts- und Staatsrechtsdenken so folgenreiche Versuch beginnt, die durch den Zerfall der natürlichen Seinsordnung in Widerstreit getretenen ‚Dinge‘ unter dem einen Prinzip dialektisch zusammenzufügen. Unter dem Willen des Gesetzgebers nämlich soll dieser Widerstreit gleichsam aufgehoben werden.

Entsprechend den unterschiedlichen Weltbetrachtungen und ihren Folgen für das Gesetzesdenken spricht Bastit im Falle des *Th. von Aquin* passend von einer ‚Loi Analogue‘. Noch in der Tradition aristotelischen Denkens – doch schon in der schwierigen Situation einerseits dieses zu verteidigen, und andererseits mit dem Denken mittelalterlicher Theologie zu verknüpfen – gebiert noch bei *Thomas* die Einheit und Ganzheitlichkeit von Kosmos und menschlicher Welt die Ordnung der Teile, sprich der Gesetze. Der Grund alles Philosophierens entspringt dem Staunen und der Bewunderung gegenüber den den Menschen umgebenden ‚Dingen‘, und in der philosophischen Kontemplation wird der Betrachter der Ordnung der Natur, des Kosmos und schließlich der eigenen, menschlichen Welt gewahr. Die Ordnung der politischen Gemeinschaft ist demnach analog zu der Seinsordnung der natürlichen Dinge, sie ist deren Abbild. Den Vorschriften, Regeln und Gesetzen (*loi*) der Gemeinschaft erwächst wegen ihrer ‚kosmischen‘ und göttlichen, ja gerade wegen ihrer nicht-menschlichen Herkunft objektiver Seinscharakter. Sie verpflichten die Gemeinschaft zur Verwirklichung des ‚Guten‘, des ‚von Natur aus Guten‘, und sie stellen den Einzelnen in die Pflicht der Gemeinschaft. Die Gesetze (*les lois*) entstammen also einer an der natürlichen Seinsordnung orientierten Rechtsanschauung (*le droit*).

In der nach *Th. von Aquin* einsetzenden Entwicklung nun wird schon bei *Duns Scotus* dieses Verhältnis genau auf den Kopf gestellt. Denn die Rechtsanschauung wird der Herrschaft der Gesetze und Vorschriften untergeordnet („le droit sous l'empire de la loi“). Der Kontemplation, der Begriffsbildung und der Rechtsanschauung nach erfolgter Weltbetrachtung und Welterfahrung kommt im Nominalismus von *Scotus* und *Occam* keine Bedeutung mehr zu. Die Preisgabe begrifflichen Ordnungsdenkens und der Verzicht auf die seinsorientierte Schau der Welt degradieren das Gesetz zum Industrieprodukt („un produit immanent de l'industrie de la législateur“) und öffnet dem Voluntarismus Tür und Tor („le très profond volontarisme de ces penseés“). Der Ordnung von Substanz und Formen folgt das Chaos des Zufalls und der Willkürlichkeit. Waren die Phänomene der menschlichen Wirklichkeit und die vielfältigen Formen ihrer Erscheinungen noch bei *Thomas* Schöpfungen göttlicher Ordnung, so werden sie bei *Scotus* zu einem System formeller Abstraktionen, geschaffen durch die menschliche Vernunft (*raison*),

doch losgelöst von jeglichem ontologischen Seinsstatus. Die menschliche und natürliche Welt wird zur Phantasmagorie und zur Baustelle subjektiver und vereinzelter Willkürlichkeiten und Vernunftkonstruktionen. Der Ruf der Moderne läßt *Occam* in der Folgezeit die menschliche Wirklichkeit auf ein wesenloses und beliebig hantierbares System nackter, vernünftiger Fakten reduzieren. Bastit sucht die sprachliche Entsprechung dieser Denkprozesse, die die Welt und Weltbetrachtung so grundlegend verändert haben, in fast schon modernem, sozialwissenschaftlich-kaltem Chargon; „de réduire la réalité à un chaos de faits bruts“. Den letzten Schritt in das Feld modernistischen Gesetzes- und Rechtsdenkens beschreitet schließlich *Suarez*, indem er den Gesetzesbegriff in ein dialektisches System einordnet. Der dialektische Versuch, die Trennung von Materie und Formen in einer neugewonnenen Einheit ‚aufzuheben‘, konkretisiert sich in dem Bemühen um die ‚Aufhebung‘ des Widerstreits zwischen Vernunft- und Willensgebot. Bastit zufolge ist dieses Bemühen jedoch in den ersten Atemzügen schon zum Scheitern verurteilt. Und es ist gescheitert. Hiervon gäben die typischen Widersprüche zwischen Willensentscheidung, Vernunftentscheidung und der doch unleugbaren Faktizität der Gesetzessache und des Rechtsfalls empirisches Zeugnis. Diese Widersprüche kennzeichnen, so lautet das Fazit, den Zustand der legislativen und der judikativen Organe moderner Gesellschaften („les contradictions caractéristiques de la loi moderne“). Die unabwendbare Folge dieses Widerspruchs für die Entwicklung des Gesetzesdenkens war nun erstens die Preisgabe verbindlicher Moralvorstellungen; zweitens eine Gesetzesflut; drittens müssen die praktischen Unzulänglichkeiten der Gesetze bei der Rechtsprechung als Auswirkungen davon betrachtet werden, mit dem allgegenwärtigen Widerstreit einen immer jeweiligen *modus vivendi* einzugehen; und schließlich, so ist aus Bastits Untersuchungen zu folgern, verbergen sich hier die Wurzeln tyrannischer Herrschaft und diktatorischer Gewalt sobald die (scheinbare) Aufhebung dieses Widerstreits im Namen der Gesetzgebung eines ‚höchsten Wesens‘ oder eines universell-historischen Prinzips und dessen historischer Verwirklichung verkündet wird.

Bastit beeindruckt durch die Beherrschung des philosophisch komplexen und sehr reichhaltigen Stoffes, ebenso zeugt der Umgang damit von einer analytischen Souveränität des Autors. Doch wäre eine nach Problemfeldern aufgebaute

und sachorientierte Studie und ‚Verhandlung‘ der anstehenden Probleme und Fragen gegenüber der vorliegenden, nach Autoren geordneten ‚Abhandlung‘ der einzelnen Positionen dem philosophischen Charakter der „Naissance de la Loi Moderne“ wahrscheinlich näher und angebrachter, und deswegen insgesamt auch wünschenswerter gewesen.

Hartmut Behr (Erlangen-Nürnberg)

Coluccio Salutati, Vom Vorrang der Jurisprudenz oder der Medizin. De nobilitate legum et medicinae. Lateinisch-deutsche Ausgabe übers. u. komm. von Peter Michael Schenkel, eingel. von Ernesto Grassi u. Eckhard Keßler (= Humanistische Bibliothek), Wilhelm Fink, München 1990, XLV u. 380 S., ISBN 3-7705-2601-5.

Diskontinuitäten und Brüche rücken immer mehr in den Blick. Faszinierend sind dabei solche Veränderungen in der Geistesgeschichte, die selbst gleichsam maskiert auftreten. Man muß sie ihres Schleiers berauben, um das Neuartige zu sehen.

Exemplarisch hat man einen solchen Bruch, einen „wissenschaftstheoretischen Paradigmenwechsel“ (VIII) vor sich in der Auseinandersetzung von 1399 zwischen dem Humanisten und Kanzler von Florenz, Coluccio Salutati, und dem Florentiner Arzt Bernardo über den Vorrang der Medizin oder der Jurisprudenz, wie er sich in Salutatis Traktat, der hier zum ersten Mal in einer vollständigen deutschen Übersetzung vorliegt, niederschlug. Während Bernardo, Anhänger einer an der aristotelischen Metaphysik orientierten Medizin, seine Fakultät über die Jurisprudenz setzt, vertritt Salutati die gegenteilige Auffassung. Doch es geht um mehr als einen ‚Streit der Fakultäten‘. Der von beiden Seiten gleichermaßen für sich postulierte universale Anspruch läßt den scheinbar ephemeren Disput zu einer prinzipiellen kulturellen Auseinandersetzung werden. Diese läßt sich nicht mehr in Kontinuitätstermini formulieren und harmonisieren, wie es jüngst P. Burke noch einmal versucht hat, sondern wiederholt die seit Petrarca sich vollziehende radikale Absetzung des Humanismus von der Scholastik. In deren Analyse kann zudem eine regionale und spezifische Fassung des, in der Forschung heftig umstrittenen, Beitrages des Humanismus zur Genese der neuzeitlichen Naturwissenschaft gewonnen werden.

E. Keßler rekonstruiert in seiner präzisen und sehr gut lesbaren Einleitung (VII-XXV) die Po-

sitionen der Disputanten sowie das geistesgeschichtliche Umfeld, in dem sich beide je eigen situieren, auf das sie sich beziehen und von dem her speziell *Salutatis* Argumentation entschließbar ist. *Bernardos* Position, soweit aus *Salutatis* Antwort ersichtlich (eine Edition von *Bernardos* verloren geglaubtem Traktat plant P. M. Schenkel), ist die eines mittelalterlichen Realisten. Die logischen Strukturen des menschlichen Erkennens entsprechen den ontologischen Strukturen des Seins. Auf dieser Basis kann *Bernardo* behaupten, daß die medizinisch-physikalische Erkenntnis notwendig sicher und gewiß sei. Von allgemeinen Prinzipien und Ursachen kann deduktiv zum bewirkten Partikulären herabgestiegen und dadurch eine kausal determinierte Natur völlig und sicher erfaßt werden (*certitudo*), während die Jurisprudenz es mit von Menschen gemachten, kontingenten Gesetzen zu tun habe, von denen sicheres Wissen nicht möglich sei. Die Medizin sei demnach die einzige Wissenschaft, die dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff entspreche, nämlich „*scientia quia*“ und „*scientia propter quid*“, d.h. Wissen aus gesicherten allgemeinen Ursachen, zu sein (XIX), und stehe folglich über der Jurisprudenz. *Salutatis* Antwort darauf ist höchst raffiniert. Sie präsentiert sich als Destruktion einerseits und fast schon Blochscher „Raubzug“ andererseits. Gestützt auf nominalistisch-voluntaristische spätmittelalterliche Spekulationen eines Wilhelm von Ockham und Johannes Duns Scotus begibt *Salutati* sich in *Bernardos* Argumentationsfeld, um es zu zerstören. Er geht damit anders vor als *Petrarca*, dessen Polemiken gegen die Medizin nicht auf argumentative Auseinandersetzung mit der gegnerischen Position zielen. Weder sei, so *Salutati*, die Natur notwendig determiniert, ganz im Gegenteil, sei sie selbst kontingent (*Duns Scotus*), noch gäbe es Universalien, die nicht ausschließlich reine „*nomina*“ wären (XVII). Sein und begriffliches Denken sind damit auseinandergefallen und radikal getrennt. Eine Erkenntnisgewißheit (*certitudo*) sei auf realistischer Basis gar nicht mehr gegeben und möglich, *Bernardos* Position somit nicht mehr aufrechtzuerhalten, ja nicht einmal auf der Höhe der scholastischen Eigenreflexion selbst. Damit aber transformieren sich Physik und Medizin in eine reine „*scientia quia*“, sind einzig „Erfahrungswissenschaften“ (XIX), die nur hypothetisch-statistisch, vermutend (vgl. 84) von Einzelnen auf dessen mögliche Ursachen schließen können und prinzipiell der Korrektur durch widersprechende Erfahrungen unterliegen. „Wenn diese

Überlieferungen und dieses Fachwissen euch bisweilen täuschen, können sie euch aus dem gleichen Grund auch noch in vielen anderen Fällen täuschen, so daß ihr die Sicherheit der Medizin auf keinerlei Fundamente stellen könnt.“ (123) In konsequenter Gegenwendung gegen *Bernardo* entwickelt *Salutati* seine Position, die besagt, daß Erkenntnisicherheit „nicht mehr ontologisch“ begründet werden, sondern „allein in der größeren oder geringeren Sicherheit“ liegen kann, „mit der das Subjekt der Erkenntnis sich der einzelnen Erkenntnisgegenstände vergewissern kann“ (XVIII f. u. 40 f.). In dieser Um-Wendung (*revolutio*), wohl Paradigma der Renaissance, wird das Subjekt zum Prinzip und zur Ursache von Erkenntnis überhaupt, mit der Konsequenz, daß nur das sicher und prinzipiell erkannt werden kann, was der Mensch selbst gemacht hat, wie es später bei Galilei, Descartes und Hobbes gleichlautend zu lesen steht. Gemacht hat der Mensch nun eine Vielzahl einzelner Gesetze, die nicht nur als diese einzelnen, sondern zugleich auch von ihrer Urache und ihrem Prinzip her begriffen werden können. Prinzip sind die dem menschlichen Geist als Ursache innewohnenden und intuitiv und nicht abstraktiv erkennbaren Ideen der Gleichheit und Gerechtigkeit, denen alle kontingenten Gesetze gehorchen und die sie alle zum Ausdruck bringen. Damit zeigt sich die Jurisprudenz, als *scientia quia* und *propter quid*, als die im nominalistischen Kontext einzig mögliche Erbin des aristotelischen Wissenschaftskonzeptes, und steht über und vor Medizin und Physik (vgl. 84 ff.). *Salutatis* ausgesprochener Verzicht auf wahre Naturerkenntnis zeitigt folgerichtig eine Vorordnung des Willens vor dem erkennenden Intellekt, damit eine Vorordnung des Guten vor dem Wahren, des Handelns vor der Theorie. Das Gute wird genauerhin begriffen als das zu errichtende politische ‚*bonum commune*‘, auf das die Jurisprudenz als Moralphilosophie den Menschen aktiv hinlenkt und leitet. Im Prozeß der Gesetzgebung und der so geregelten (Hin-)Führung zum Guten stützen sich die Ideen von Gerechtigkeit und Gleichheit nach außen und verwirklichen sich in situativ-kontingenten Gesetzen. Gleichheit und Gerechtigkeit werden so zum Orientierungs- und Regulierungspunkt menschlichen Handelns, also zum ‚*bonum commune*‘ selbst, in dessen gesetzlicher Realisierung der Mensch sich selbst und seine Welt schafft. Wie bei *Petrarca* präsentiert sich der Mensch primär als ‚*homo faber*‘, eine Metapher, die geistphilosophisch gewendet, z. B. bei G. Pico della Mirandola hymnisch gefeiert

wird. Fällt für Salutati, genuin humanistisch, Jurisprudenz mit Politik zusammen, liegt im Ganzen hier wohl eine kantische Argumentation vor: Politik widmet sich der Transformation der Rechtsideen in die Wirklichkeit (vgl. R. Brandt, Kant als Metaphysiker, in: V. Gebhardt [Hg.], Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns [Stuttgart 1990] 57–94). Die Jurisprudenz weist dann Medizin und Physik die Aufgabe zu, als Erfahrungswissenschaften ein Mittel („scientia operativa“, XXIII) zur Verwirklichung des menschlichen Guten im Rahmen der Jurisprudenz zu sein. Salutati hat so einerseits die operative Naturwissenschaft vom Druck einer nicht mehr gelingenden sicheren Selbstbegründung befreit; Wissenschaft darf beobachtend und hypothetisch verfahren, ohne ein schlechtes Gewissen haben zu müssen. Ja letztlich kann sie gar nicht mehr anders. Andererseits ordnet er sie dem menschlich-juristisch zu realisierenden gemeinschaftlichen Guten unter (XXIV). In beidem scheint er wohl Francis Bacon vorweggenommen zu haben. In Salutatis Traktat erlebt man selbst paradigmatisch den Bruch zwischen Scholastik und Humanismus und ineins damit ein Stück der Eröffnung der Möglichkeit neuzeitlicher Forschung. Humanismus und Naturwissenschaft bilden keine zwei getrennten Kulturen, wie oft behauptet, sondern seien „von ihrem Ursprung her aufeinander bezogen“ (XXV). Aus beiden Gründen ist diese Publikation höchst verdienstvoll, spannend und gewinnbringend. Es erscheint aber fraglich, ob Salutatis Thesen so problemlos aktualisiert werden können, wie Keßler meint, wenn er schreibt, daß „moderne Wissenschaft ... und Technik“ dann „nur dem Wohl der menschlichen Welt dienen, wenn sie sich dieses Bezuges bewußt bleiben und in ihrem Handeln realisieren“ (XXV). Als wäre in einer selbst weitgehend technisch bestimmten und pluralistischen Welt es nicht höchst problematisch, ausschließlich wissenschaftsextern bestimmen zu wollen, was denn dieses Gute, welches und für wen?, sei, und als stünde die Wissenschaft nicht selbst in einer höchst komplexen gesellschaftlich-politischen Vermittlung, die eine solche Hierarchisierung äußerst problematisch erscheinen läßt (vgl. z. B. P. Bourdieu u. U. Beck). Nicht zuletzt waren es ja die Humanisten selbst, die in einer Eigenreflexion die Rede vom „bonum commune“ höchst zweifelhaft erscheinen ließen, man denke an L. Valla. Das zweite Vorwort von Ernesto Grassi (XXVI–XXXVII) versucht zu zeigen, daß Salutati selbst gleichsam gespalten und Bürger

zweier getrennter Traditionen sei. Während er in „De laboribus Herculis“ ein genuin humanistisches Verständnis der geschichtlichen Beziehung von res et verba vertrete, bleibe er in „De nobilitate“ im „traditionellen Denken stecken“ (XXIX), indem er den „Vorrang der Theorie vor der Praxis“ (XXXV) behauptete. Das konterkariert natürlich Keßlers Analysen, stärkt dadurch aber die Vermutung, daß der Humanismus maskiert auftreten kann, weil er sich ins andere Lager argumentativ begibt. Der so entstehende (humanistische) Dialog zwischen den beiden Vorworten macht gespannt auf den, von P. M. Schenkel nach der Garin-Edition von 1947 hervorragend übersetzten, Text Salutatis (2–273). Die Lektüre wird erleichtert und angereichert durch einen von Schenkel erstellten ausführlichen, hochinformativen und sehr behutsamen Sachkommentar (275–348). Dem Leser wird so ein Blick in das Diskussionsumfeld Bernardos und Salutatis eröffnet, indem medizinhistorische, rechtshistorische und philosophiehistorische Hintergrundinformationen bereitgestellt werden, die sich selbst zum Teil ausführlichst mit einzelnen Argumentationsfiguren Salutatis beschäftigen (z. B. der Diskussion von scientia quia und propter quid, 307–311). Ein Personen- und Sachregister schließen sich an eine Bibliographie an (353–370) und ermöglichen eine schnelle Orientierung im Text. Es wäre zu wünschen, daß weitere Bände dieser Art publiziert würden, Texte, die zeigen, wie entscheidend der Humanismus gerade in seinem Aufreißen eines Problemhorizontes für die Selbsterkenntnis der Neuzeit ist.

Alexander Thumfart (Augsburg)

Wolfgang Lenzen, Das System der Leibnizschen Logik, de Gruyter, Berlin/New York 1990, XV u. 235 S., ISBN 3-11-012353-3.

Die weit verbreitete Gepflogenheit, Leibniz zu den Pionieren der formalen Logik zu rechnen, wird selten durch konkrete Quellen belegt. Umgekehrt läßt ein oft mühevoll Studium eben dieser Quellen, etwa der ‚Generales Inquisitiones de Anlysi Notionum et Veritatum‘, nur vage eine direkte Linie zu sagen wir Boole oder Frege, Tarski oder Gödel erahnen. Dieses Mißverhältnis zu verbessern und damit den formalen Gehalt der logischen Ansätze von Leibniz dem an die moderne Logik gewöhnten Leser zu vermitteln, ist Lenzens Anliegen. Es gelingt ihm in durchweg überzeugender Weise. Allerdings hat

dieser Erfolg einen Preis, welcher, wie ich vermehre, vielen Lesern – insbesondere solchen mit eher philosophiehistorischen Neigungen – zu hoch sein wird. Denn Lenzens Untersuchung ist rein systematischer Natur und dementsprechend durch strenge thematische Enthaltsamkeit geprägt. Ihr Gegenstand ist ausschließlich die Logik in Leibniz' Schriften im Sinne des ‚Allgemeinen Kalküls‘ (Leibniz' *Calculus universalis*), welcher als intensionale Begriffslogik oder als modale Aussagenlogik verschiedenen Deutungen zugänglich ist. Weitere formale und gelegentlich zur Leibnizschen Logik gerechnete Bereiche, wie Wahrscheinlichkeit oder gar ‚scientia generalis‘, bleiben dabei außer Betracht. Leibniz' metaphysische Überlegungen, seit Russell üblicherweise als eng verwoben mit logischen Themen angesehen, dienen lediglich in dem abschließenden Kapitel des Buches als exemplarischer Beleg für die Anwendbarkeit gewonnener logischer Einsichten, die begriffliche Präzisierungen und Unterscheidungen erlauben. Der Verfasser beginnt mit einer bündigen Darstellung der Syllogistik, ihrer Grundbegriffe und Grundgesetze und zwei eher heuristischen Verfahren für den Nachweis ihrer Gültigkeit: neben Diagrammen den charakteristischen Zahlen des arithmetischen Kalküls. Die im folgenden entwickelte intensionale Begriffslogik, für die in semantischem Sinn eine extensionale Deutung möglich ist, führt schließlich (Kapitel 4) wieder zu einer strengen Darstellung der Syllogistik und läßt sich (Kapitel 5) als eine modale Aussagenlogik bzw. sogar als modale, monadische Prädikatenlogik interpretieren.

Kapitel 2 stellt „Die Algebra der Begriffe“ und damit die Grundlage des gesamten logischen Systems vor. Die dabei wesentliche Einsicht ist, daß die intensionale Logik der Begriffe, verstanden als Allgemeinterme, tatsächlich eine Boolesche Struktur aufweist. So lassen sich nahezu alle, für Boolesche Algebren charakteristischen Eigenschaften unter den von Leibniz/Lenzen angegebenen begriffslogischen Gesetzen finden, und wo sie, wie etwa die für alle Verbände geltende Absorption, nicht ausdrücklich genannt werden, ist ihre Ableitung unproblematisch. Die deshalb vielleicht grundlegend erscheinenden begriffslogischen Operationen der Konjunktion, Negation und des Kommune zweier Begriffe, die offensichtlich den algebraischen Operationen von Produkt, Komplement und Summe entsprechen, können natürlich auch, wie Lenzen dies tut, auf verbandstheoretischem Weg ausgehend von der durch Begriffsinklusion bestimmten

Halbordnung eingeführt werden. Tatsächlich gilt ja, daß der Begriff A den Begriff B enthält genau dann, wenn die Konjunktion von A und B mit A identisch ist (EST 4). Wichtig ist, daß auch die begriffslogische Eigenschaft der Möglichkeit und die Subtraktionsoperation, die nicht unbedingt zum Standardrepertoire der Booleschen Algebra gehören, keine algebraische Abweichung darstellen. Denn die begriffliche Subtraktion ist unmittelbar durch Kommune und Negation definiert (SUBTR 16), und das auf Begriffe anwendbare Möglichkeitsprädikat attestiert lediglich die Verschiedenheit von dem verbandstheoretisch minimalen Element. Für den Leser des Buches mag es eine lohnende Übung sein, den Booleschen Charakter hinter den von Leibniz/Lenzen angegebenen Gesetzen aufzuspüren, und diese vielleicht an der einen oder anderen Stelle zu verallgemeinern. So erweist sich etwa das für die Relation der begrifflichen Überschneidung zentrale Theorem INKOMM 4 als spezieller Fall einer wohlbekannten Booleschen Gleichung. Semantisch ergibt sich die Gültigkeit der begriffslogischen Sätze durch eine extensionale Interpretation in mengenalgebraischer Form. Entsprechend der Reziprozität von Begriffsinhalt und -umfang kehrt sich die durch die Inklusionsrelation induzierte Ordnung extensional um, d. h. der Begriff A enthält den Begriff B genau dann, wenn die Menge aller A's in der Menge der B's enthalten ist.

Eine interessante Erweiterung erfährt die Algebra der Begriffe durch die Einführung unbestimmter Begriffe (Kapitel 3). Diese erlauben die Quantifikation über Begriffe und führen dabei zu Deduktionsregeln wie sie aus Gentzens Kalkül des Natürlichen Schließens wohlvertraut sind. Im Rahmen der Begriffslogik mit unbestimmten Begriffen lassen sich die bei Leibniz philosophisch bedeutsamen Individuenbegriffe definieren, welche die Unterscheidung von essentieller und existentieller Lesart bei Aussagen und so die Einführung eines Existenzprädikats nach sich ziehen. Die Behandlung sowohl der Individuenbegriffe wie des Existenzprädikats beschränkt sich dabei auf die rein logischen Aspekte, die bei Individuenbegriffen erwartungsgemäß mit der Maximalkonsistenz zusammenhängen (IND 10), und vertagt philosophische Fragen auf die potentielle Nutzenanwendung in Kapitel 6.

Die quantifizierte Begriffslogik bildet den ‚allgemeinen Kalkül‘, der in Kapitel 4 zu einer metalogischen Darstellung der Syllogistik verwendet wird. Dies leistet eine Rechtfertigung der Schlußweisen der traditionellen Logik durch

Angabe einer quasiaxiomatischen Basis für die Syllogistik wahlweise in aristotelischer oder scholastischer Version (Abschnitt 4.2), die zudem in einem fast völlig präzisen Sinn als vollständig erwiesen werden kann (Abschnitt 4.3). Leibniz/Lenzen überzeugen uns dabei durch kombinatorische Betrachtungen, daß die 24 von Leibniz angegebenen syllogistischen Modi die einzig gültigen sein müssen. (Sie bieten dabei ein Lesevergnügen ganz besonderer Art, das diesen Abschnitt fast zu meinem persönlichen Favoriten der ganzen Untersuchung avancieren läßt.)

Die heutigen Lesern vielleicht vertrauteste Deutung des allgemeinen Kalküls, die Aussagenlogik (Kapitel 5), übernimmt mit der Verwendung modaler Operatoren den intensionalen Charakter der Begriffslogik. Der genaue Zusammenhang ergibt sich daraus, daß die Inklusionsbeziehung von Begriffen übertragen auf Aussagen nicht zur *materialen* Implikation, sondern, wegen des leicht versteckten Bezugs auf Bewertungsklassen (statt einzelner Bewertungen) und damit auf einen Allquantor, zur *strikten* Implikation führt. Allerdings trägt natürlich auch das begriffslogische Möglichkeitsprädikat, aus einem ähnlichen Grund, seinen Teil zur Intensionalität bei, da es unter der Abbildung von begriffslogischen auf aussagenlogische Ausdrücke in den Möglichkeitsoperator übersetzt wird. Von Interesse ist, daß Lenzen, im Unterschied zu vielen früheren Untersuchungen, den S5-Charakter der aus der strikten Implikation wie üblich definierten Modaloperatoren nicht bedenkenlos unterschreibt, sondern lediglich die S4-Schemata als gesichert ausweist und sich der weiteren Antwort enthält. Hierzu darf angemerkt werden, daß trotz berechtigter Zweifel am S5-Charakter der Leibnizschen Modalitäten, dieser keineswegs haltlos ist. Denn während sich unter einer S5-Deutung alle (echten) Modalitäten auf Notwendigkeit und Möglichkeit reduzieren, müssen im Falle von S4 irtierte Modalitäten berücksichtigt werden, denen weniger leicht ein anschaulicher Sinn abgewonnen werden kann. In der semantischen Darstellung macht dies zudem die übliche relationale Kripke-Semantik erforderlich, die bekanntlich für S5-Modalitäten durch den Verzicht auf die eigens ausgewiesene Zugänglichkeitsrelation vereinfacht werden kann.

Die Lenzens technische Untersuchungen abschließende modale Semantik der einstelligen Prädikatenlogik, die eine Kombination der modallogischen und der begriffslogischen Semantik ist, führt unmittelbar zum Problem der Querweltenidentität und damit zwanglos zu den me-

taphysischen Anwendungsmöglichkeiten der Begriffslogik. Bei deren Behandlung zeigt Lenzen philosophisches Feingefühl und besticht, etwa bei der Behandlung der Notwendigkeit und ihrem immer wieder verwirrenden Verhältnis zu Freiheit und Wahrheit, durch Liebe zum Detail und Klarheit. Überhaupt muß dem Buch eine gewisse Eleganz und Stilsicherheit in der Darstellung seiner rein formalen Marterie zugestanden werden. Der damit verbundene Eindruck von Professionalität wird durch eine Reihe von Druckfehlern allenfalls leicht getrübt, da diese in aller Regel harmlos und leicht zu entwirren sind und nur in Abschnitt 2.4 (besonders 43 f.), wo die Begriffsnegation behandelt wird, durch Widersprüchlichkeiten zu einer gewissen Irritation des Lesers führen, die immerhin dessen aktive Mitarbeit sichert.

Da bei Leibniz die Logik nicht scharf von der übrigen Philosophie getrennt werden kann, sind Vorwürfe an Lenzen schnell zur Hand. Beispielsweise wird Leibniz' ablehnendem Verhältnis zu Relationen nicht sehr viel Aufmerksamkeit gezollt, aber auch philosophische gewichtige Themen wie das Inesseprinzip als Kriterium der Wahrheit und das mit ihm verbundene Projekt werden nicht eigens erörtert. Aber recht betrachtet verraten diese Einwände gegen Lenzen lediglich die persönlichen Vorlieben des Lesers und nicht einen Mangel in Lenzens Untersuchung. Diese liefert in formaler Weise eine klare und umfassende Rekonstruktion der Leibnizschen Logik und eignet sich deshalb zum Handbuch eben dieser Logik auch für diejenigen, deren Interesse ganz anderen Aspekten der Leibnizschen Philosophie gilt. Zumal seine Lektüre in Anbetracht ihres Gegenstandes überraschend vergnüglich ist.

Ulrich Metschl (Bayreuth)

Karlfriedrich Herb, Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft. Voraussetzungen und Begründungen, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989, 284 S., ISBN 3-88479-387-X.

Der Zusammenhang zwischen Rousseaus Naturzustands- und Vertragstheorie gehört zu den Kernproblemen der Rousseau-Forschung. Obwohl sich Rousseau ausdrücklich zum Programm der neuzeitlichen Staatsphilosophie bekennt und die Lehre vom Naturzustand als Propädeutik zur Lehre von Recht und Staat versteht, hat er seine „Prinzipien des Staatsrechts“ im „Contrat social“ (1762) ohne Rückgang auf

den Naturzustand entwickelt. Das hat viele seiner Interpreten dazu veranlaßt, in der Naturzustandstheorie des „Diskurs über die Ungleichheit“ (1755) das Fundament der Rousseauschen Rechts- und Staatsphilosophie zu suchen. Diesem Vorgehen begegnet Herb mit Skepsis. Die Frage, ob und inwieweit sich die Interpretation des „Contrat social“ auf die Positionen des „Diskurs“ stützen dürfe, hat stets von der unterschiedlichen systematischen Absicht beider Schriften auszugehen: der Aufklärung über die naturgeschichtliche Genesis des Menschen im „Diskurs“ und der Aufklärung über den rechtlichen Ursprung des bürgerlichen Zustands im „Contrat social“.

Rousseau ist seinem ursprünglichen methodischen Ansatz in beiden Schriften nicht immer streng gefolgt: So liefert der „Discours“ im Zusammenhang seiner genetischen Rekonstruktion der Menschheitsgeschichte wichtige Theoreme der Rechts- und Staatsphilosophie, und der „Contrat social“ enthält – ungeachtet Rousseaus Ankündigung, hier allein die Geltungsfrage von Recht und Staat zu stellen – mitunter entwicklungsgeschichtliche Positionen. Dieser komplexen Problemlage versucht der Vf. mit seinem Ansatz, das Rousseausche Staatsrecht am Leitfaden der Dichotomie von Naturzustands- und Vertragstheorie zu rekonstruieren, gerecht zu werden.

Der Vf. skizziert zunächst (Kap. I) die Grundpositionen der neuzeitlichen Naturzustandstheorie, auf die sich Rousseau im „Diskurs“ immer wieder bezieht. Dabei stellt er insbesondere die rechtsphilosophischen Intentionen heraus, die Hobbes, Pufendorf und Locke mit der Fiktion eines vorstaatlichen Gesellschaftszustands verfolgen, und arbeitet die Argumente heraus, mit denen diese Autoren – in unterschiedlicher Gewichtung – für die notwendige Positivität und naturrechtliche Legitimität von Recht und Staat votieren. Die Interpretation des „Diskurs“ verfolgt zwei unterschiedliche Ziele: zum einen weist Vf. nach, daß Rousseau den Naturzustandsbegriff hier – ganz im Unterschied zu seinen von ihm kritisierten Vorgängern – als geschichtsphilosophische Kategorie verwendet: zu einer rechtsphilosophischen Begründung des „status civilis“ vermag er damit nicht beizutragen. Zum anderen stellt er die normativen Theoriestücke im „Diskurs“ heraus: die Freiheit des einzelnen als Geltungsbedingung staatlicher Herrschaft sowie die Absolutheit der Souveränität als Existenzbedingung des bürgerlichen Zustands.

In den folgenden Kapiteln zu Rousseaus Enzyklopädie-Artikel „Economie politique“ (Kap. III), zur Erstfassung des „Contrat social“, dem sog. „Genfer Manuskript“ (Kap. IV) und zur Vertrags- und Souveränitätstheorie Rousseaus (Kap. V und VI) legt der Vf. dann weitere Argumente für seine These vor, die bereits seine Untersuchung zum „Diskurs“ nahelegt: Daß die mitunter aufweisbaren Differenzen und Widersprüche in Rousseaus Staatstheorie ihren Grund *nicht* in einem zeitlich fixierbaren Umbruch seines Denkens haben, sondern sich aus der Wirksamkeit unterschiedlicher systematischer Perspektiven ergeben, die in Rousseaus Werk durchgängig nebeneinander wirksam sind. Ungeachtet dieser Schwäche hat Rousseau im Verlauf seiner theoretischen Entwicklung konsequent an dem Mitte der 1750er Jahre formulierten obersten Prinzip seines Staatsrechts – dem unveräußerlichen Freiheitsrecht des Individuums – festgehalten und es zur Grundlage und zum Zweck des Staates gemacht. Daß Rousseau in seiner Theorie der „Volonté générale“ (Kap. VII) der Rechtssicherung dieselbe Bedeutung wie der Freiheitssicherung beimißt, macht der Vf. mit seiner Analyse der Rousseauschen Souveränitätstheorie deutlich. So sehr er gerade hier das Hobbesche Erbe bei Rousseau – zum Teil gegen dessen polemische Selbsteinschätzung – betont und ihn näher an jenen als an Locke heranrückt, so markiert er doch deutlich die Zäsur, die Rousseau mit dem „Contrat social“ gegenüber den Engländern und schließlich der ganzen staatsphilosophischen Tradition setzt. Mit einem Blick auf die modifizierend-kritische Rezeption, die Rousseaus „Ideal des Staatsrechts“ bei Kant gefunden hat, schließt die Untersuchung, die dazu beiträgt, die Rousseauschen „Principes du droit politique“ wieder in ihrer spezifisch rechtsphilosophischen Bedeutung zu verstehen.

Hariolf Oberer (Bonn)

Dieter Henrich, Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), Klett-Cotta, Stuttgart 1991, 295 S., ISBN 3-608-91360-2.

Der Sammelband „Konstellationen“ hat vor allem die „Aufgabe, eine Forschungsweise zu verdeutlichen“ (25). Henrich versammelt eine Reihe von Aufsätzen insbesondere aus den letzten Jahren als Beispiele für die Profilierung einer bestimmten „Methode der Erforschung der nachkantischen Philosophie“, die er als „Kon-

stellationsforschung“ bezeichnet; er formuliert damit nicht nur ein philosophiehistorisches und philosophisches Forschungsprogramm, sondern verdeutlicht zugleich einige wichtige Motive und Ansätze der neueren, von Henrich selbst in den letzten Jahrzehnten maßgebend vorgebrachten Idealismusforschung. Der Sammelband gibt damit programmatisch und beispielhaft Aufschluß über ein leitendes Konzept dieser neueren Forschung und verdient schon deshalb besondere Beachtung. „Konstellationen“ gliedert die einzelnen Studien nicht nur in den Zusammenhang eines Sinngefüges, sondern vermag damit auch eine ganze Forschungsrichtung zu präsentieren. Da die einzelnen Beiträge als solche bekannt sind, ist hier insbesondere auf dieses Konzept abzuheben.

Henrich formuliert sein Konzept von „Konstellationsforschung“ lediglich für die nachkantische Philosophie, die er als eine epochale philosophische Bewegung begreift, deren – genuin deutsche¹ – „Möglichkeiten“ und „Potentiale“ noch der „Wiederholung“ (31) harren. Er geht davon aus, daß diese Potentiale nicht aus den späteren, diversen systematischen Ausarbeitungen, sondern aus den „Problemen und Debatten am Ursprung“ zu entdecken sind. Eine leitende Voraussetzung Henrichs ist es also, daß die neuere Idealismusforschung sich nicht, wie etwa Richard Kroners „Von Kant bis Hegel“ (106 ff.), an den ausgearbeiteten großen Systemen zu orientieren habe, die Geschichte des deutschen Idealismus also nicht gewissermaßen in den Bahnen von dessen reifer „Selbstinterpretation“ (108) zu schreiben, sondern eine „neue Geschichte“ und „Gesamtdarstellung“ (110 ff.) aus der Entdeckung der anfänglichen, kaum dokumentierten und deshalb auch (von der Forschung) vergessenen Probleme und Debatten am Ursprung zu entwerfen sei.

Der in der überkommenen Philosophiegeschichte schreibende vorherrschenden „Abschlußtheorie“ (Derrida: *cloture*) ist eine „neue Grundtheorie“ (32) entgegenzustellen (30 ff., 42 ff.), so entwickelt Henrich sein Anliegen programmatisch insbesondere in den ersten beiden Studien. Für die Entdeckung dieser weithin vergessenen, weil kaum dokumentierten anfänglichen Debatten sind auch Freunde und Lehrer der Hauptfiguren des deutschen Idealismus wichtig, macht er dann insbesondere durch insgesamt vier Studien zu Isaac Sinclair und Jacob Zwilling sowie zu den Tübinger und Jenaer Lehrern deutlich. Die idealistische Bewegung wurde „zu einem guten Teil von ehemaligen Tübinger Stiftlern ge-

tragen“ (224), so daß die Entdeckungsarbeit insbesondere auf den „Denkraum“ des Tübinger Stifts verwiesen ist; insoweit bestätigen Henrichs Forschungen zum Ursprung des deutschen Idealismus Nietzsches ideologiekritische Bemerkungen, daß der „Honigmond der deutschen Philosophie“ nur eine „hinterlistige Theologie“ des Tübinger Stifts gewesen sei und „alles bloße Schleiermacher“ waren (Nietzsche, ed. Schlechta II, 575, 1171, 1149).

Henrichs detektivische Rekonstruktionen der anfänglichen Probleme und Debatten aus den wenigen überlieferten Dokumenten sind theoriegeleitet in einem bestimmten Sinne und haben in der Erinnerung eines (nach Henrichs Auffassung auch von den großen Systemen des deutschen Idealismus) vergessenen „Potentials“ ihren Sinn; es geht ihnen – in zwei weiteren Studien und als Fragestellung durchgängig – letztlich um eine Philosophie, die „nicht ausdrücklich“ (19 f.) und „niemals ausgearbeitet“ (262) wurde; um diejenige des frühen Hölderlin, über den Henrich auch eine Monographie ankündigt.² In der Explikation von Hölderlins anfänglicher Philosophie, die zuerst über Fichte hinausgekommen sei, verknüpfen sich philosophiehistorische und systematische Absicht, „Konstellationsforschung“ und „argumentationsanalytisches“ Interpretationsverfahren (20). Henrich macht aus der Not der Rekonstruktion eine systematische Tugend oder kaschiert, besser gesagt, seine systematische Tugend in die Not detektivischer Rekonstruktionen bei dürftiger Quellenlage; er rekonstruiert die anfängliche Denkbewegung um der philosophischen Bewegung willen.

In diesem Verfahren wie in der Absicht, Hölderlin zu explizieren, ist Henrich von Heidegger bestimmt; sein Programm der Erforschung des Ursprungs der idealistischen Philosophie ist ein bewußtes Gegenunternehmen zu Heidegger, wie schon die monographische Erläuterung von Hölderlins Gedicht „Andenken“ zeigte.³ Als Gegenunternehmung zu Heidegger möchte

¹ Eine Republik Deutschland. Reflexionen auf dem Weg aus der deutschen Teilung (Frankfurt a.M. 1990) bes. 10, 80, 100; vgl. schon ders., Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit (Frankfurt a.M. 1987) bes. 60 ff.

² Der Grund im Bewußtsein. Hölderlins Denken in Jena 1794–1795 (Stuttgart 1992).

³ Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht (Stuttgart 1986).

Henrich dessen Abschied vom deutschen Idealismus zugunsten eines „andersanfänglichen“ Denkens und Dichtens nach Hölderlin widerlegen. Er erhebt Einspruch gegen Heideggers doch noch geschichtsphilosophische Spekulation, daß der Weg des deutschen Geistes ins 20. Jahrhundert (Hölderlins) einen Bruch mit dem Idealismus der Goethezeit implizierte. Dieses Theorem findet sich jetzt übrigens auch sehr deutlich in Carl Schmitts Nachkriegstagebuch „Glossarium“. Dort heißt es etwa: „Der entscheidende Schritt um 1900 war der Übergang vom Goethischen zum Hölderlinschen Genialismus. Bei ihm ist Heidegger verblieben.“ (Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951 [Berlin 1991] 151, vgl. ff., 228 ff.) Diese Aufzeichnungen erläutern manche idealistische Hoffnungen auf das Dritte Reich, die bei Schmitt 1934 in einer einmaligen Berufung auf Hölderlins Wort vom „Nomos“ greifbar sind (Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens [Hamburg 1934] 17).

Henrich will im Gegenunternehmen zu Heidegger zeigen, daß Hölderlin nicht mit dem deutschen Idealismus gebrochen hat; er möchte darüber hinaus zeigen, daß der deutsche Idealismus an seinem Ursprung bei Hölderlin ein nicht expliziertes Potential entwarf, das heute philosophisch einzuholen ist. Als das initiale Dokument dieser anfänglichen Philosophie begriff er früh Hölderlins Notiz über „Urtheil und Seyn“ – und nicht etwa das sog. „älteste Systemprogramm“ –, weshalb eine frühe Studie „Hölderlin über Urteil und Sein“ in die „Konstellationen“ aufgenommen ist; die philosophische Explikation dieser Notiz ist Henrichs Forschungsprogramm, seine Sache des Denkens. Diese ist als „Theorie der Subjektivität“, so der Titel der unlängst erschienenen Festschrift (hg. von K. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Horthmann, U. Pothast), traditionell mißverständlich bezeichnet. Henrich teilt mit Heidegger das ontologische Anliegen und möchte dieses – bewußt vage formuliert – mit der Subjekttheorie des deutschen Idealismus vermitteln. Die Explikation dieser Philosophie ist nicht mehr die Aufgabe des Sammelbandes „Konstellationen“. Die Besprechung hat deshalb mit dem Aufweis von Henrichs Programm als einem Gegenunternehmen zu Heidegger ihren Zweck erfüllt.

Ein kritischer Einwand ist jedoch noch zu machen, der auf die Frage nach dem Sinn dieser Idealismusforschung zurückführt. Henrichs „Konstellationsforschung“ begreift sich in der Hinwendung zum Ergreifen der anfänglichen

Denkbewegung des deutschen Idealismus als ein Neuanfang. Es wurde gezeigt, daß dieser ein Anliegen Heideggers, die Wendung zum anfänglichen Denken, weiterführt, und die Philosophiegeschichtsschreibung nach Hegel für Henrich eine nach Heidegger ist. Wenn Henrich sein Philosophieren im Sammelband „Konstellationen“ methodisch-programmatisch vorführt, so hätte diese Methode auch eine systematische, nicht nur beispielhafte Explikation verdient. Gerade die tragenden Begriffe wirken gelegentlich etwas metaphorisch, was mit der Nähe und Distanz zu Heidegger zusammenhängen mag. So spricht Henrich von einem „Denkraum“ als einem „Gravitations-“ und „Kraftfeld“, von einer „Dynamik“, von „Möglichkeiten“ und „Potentialen“ der „Problemkonstellationen“ dieser initialen Debatten. Solche Formulierungen sind von der Gewißheit der revolutionären, gleichsam vulkanischen Bedeutung dieses deutschen Idealismus getragen, den Henrich mit der „Explikation einer Supernova“ (218) vergleicht. Sein Programm einer „neuen Geschichte“ des deutschen Idealismus, das, wie gesagt, das ursprüngliche Denken im deutschen Idealismus entdeckt und Heideggers Verwindung der Metaphysik in ein „andersanfängliches“ Denken rückgängig macht,⁴ ist von der Evidenz der Bedeutung dieser Bewegung getragen und vermag deren Sinn nicht jenseits des idealistischen Horizonts auszuloten. Henrichs Kritik an der überkommenen Philosophiegeschichtsschreibung ist deshalb auch auf den eigenen Methodenentwurf anzuwenden, der noch den Bahnen der großen Überlieferungen folgt. Der Sinn dieses Entwurfes wäre durch einen Vergleich mit anderen Methoden der Philosophiegeschichtsforschung noch zu explizieren. Und auch die politische Bedeutung, die Henrich einer „Wiederholung“ des idealistischen „Potentials“ zuweist,⁵ wäre noch eingehender und offen zu erörtern.

Reinhard Mehring (Berlin)

⁴ Einen vergleichbaren großangelegten Vermittlungsversuch des philosophischen Idealismus mit Heidegger unternimmt Manfred Riedel mit seiner Fürsprache für eine „zweite Philosophie“, die insbesondere in „Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik“ (Frankfurt a. M. 1990) entwickelt ist.

⁵ Eine Republik Deutschland. Reflexionen auf dem Weg aus der deutschen Teilung (Frankfurt a. M. 1990).

Hans-Helmuth Gander, Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften, Alber Verlag, Freiburg/München 1988, 329 S., ISBN 3-495-47658-X.

Untertitel und Haupttitel von Ganders Studie führen die drei grundlegenden Begriffe der Untersuchung – Positivismus, Metaphysik, Geisteswissenschaften – ein und lassen die Absicht des Autors erkennen, die Genese der Geisteswissenschaften im Lichte des positivistischen Projekts zu betrachten, sie dessen Horizont einzugliedern und mit der Überführung des „Positivismus als Metaphysik“ auch die Metaphysizität der Geisteswissenschaften darzutun.

„Einleitung“ und „Ausblick“ hinzugenommen, ist die Arbeit mit vier Kapiteln und der Unterteilung in 17 Paragraphen klar und übersichtlich gegliedert: Hier kamen dem Autor sicherlich seine bei der Mitarbeit an der Heidegger-Gesamtausgabe gemachten Erfahrungen zugute.

Nach der Einleitung mit einem geschichtlichen Abriss der „Exposition des metaphysischen Horizonts“ und Erläuterungen zu Aufbau und Methode der Untersuchung wird im ersten Hauptteil die „ontologisch-metaphysische Struktur des Positivismus“ aufzuweisen versucht, ja soll – mit Heidegger – in dieser Struktur, da hierin die Philosophie in ihre „äußerste Möglichkeit“ getrieben, die „Vollendung der Philosophie“ qua Metaphysik gesehen werden. Von diesem Interpretationshorizont her gesehen erweist sich die Studie nicht als wissenschaftshistorische Betrachtung, die ja schwerlich anders denn als selbst wieder positivistisches Unternehmen geleistet werden könnte, sondern als eine „ontologisch geschichtliche Besinnung“ (28) mit Destruktionsintention.

Dieses erste Kapitel ist deutlich auf das zweite Kapitel, die kritische Auseinandersetzung mit Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften, ausgerichtet. Obwohl sich Gander hier vor allem mit Comtes Begriff „le positif“ auseinandersetzt, will er doch mehr auf den positiv (natur-)wissenschaftlichen Geist hinaus und sieht in Comte vor allem das Reflexivwerden dieses Geistes („Positivismus in einem weiten Sinne“ [50]; vgl. auch 65–68 „Zur Frage des Entsprechungsverhältnisses von naturwissenschaftlichem und positivistem Denken“). Dies wird insbesondere an Comtes „Discours sur l'esprit positif“ dargelegt, wobei Gander freilich Comtes „älteren“ Positivismus durch, vor

allem in Anmerkungen geführte, Erörterungen des „Neopositivismus“ Wiener Provenienz ergänzt (z. B. 54f., 91).

Was berechtigt nun Gander, vom Positivismus – und entgegen dessen Selbstverständnis – als einer Metaphysik zu reden? Gegen alle metaphysisch-begriffsphilosophische Geistesseherei will der Positivismus allein das Tatsächliche (le réel) gelten lassen. Dieses Tatsächliche ist ihm in der Wahrnehmung gegeben, der Rekurs auf die Erfahrungstatsache also das erkenntnistheoretische Prinzip des Positivismus. Metaphysische Fragen nach dem „Seienden als Seienden“ sollen so von vornherein ausgeschlossen werden.

Allein, dieses „Tatsächliche“ ist nicht das vom Himmel Gefallene und sich im erkennenden Bewußtsein bloß abspiegelnde Vorgefundene, sondern verdankt sich eben der „richtigen“, u. d. h. nichts anderes als der theoriegeleiteten Beobachtung (vgl. insbesondere 62–65 und 89–91), wodurch sich das „Tatsächliche“ dann in einem höchst artifiziiellen Sinne als das „Gemachte“ erweist. Der positivistisch wissenschaftliche Geist schreibt sich so ein in die neuzeitlich-metaphysische Linie des Primats der Methode vor der Sache. Und die Angriffe des positivistisch-wissenschaftlichen auf den metaphysischen Geist gelten daher im Grunde nicht der Intention, das „Seiende als Seiendes“ zu bestimmen, sondern nur dem fehlerhaften Verifikationsprinzip (90) der Metaphysik.

Diltheys Gründung und Begründung der Geisteswissenschaften kann nun ausreichend nur im Horizont dieses positivistisch-wissenschaftlichen Erfahrungsbegriffes verstanden werden. Gilt als wirklich seiend nur, was der wissenschaftlichen, u. d. h. hier eo ipso: der mathematisierten, vom Gesetz der Kausalität bestimmten naturwissenschaftlichen Erfahrung zugänglich ist, so droht all das „aus dem Feld des Erkenntnisfähigen herauszufallen . . . , was gleichwohl seinem ontologischen Status nach dem Gesamt des Wirklichen sich zurechnet“ (124) und was man als den Bereich der Geschichte und Kultur bestimmt.

Im Zeichen dieser dominierenden positivistischen Selbstbestimmung des Wissens geriet man daher unter den Zwang, auch die Bereiche der Kultur und Geschichte dem wissenschaftlichen Geist aufzuschließen. Die Geburt der Geisteswissenschaften geschieht im Zeichen und unter dem Druck der erfolge naturwissenschaftlichen Vorgehens; und deutlich schiebt der Geburtshelfer dabei auf das schon starke und kräftige Kind Naturwissenschaft, so daß die Fundierung der

Geisteswissenschaft nur als dieses Analogiegeschehen adäquat verstanden werden kann. Ja diese Analogie ist „auch dort noch in Geltung... wo sich bei Dilthey dann die Frage der Behandlungsart im Blick auf das geschichtlich Seiende im weiten Sinne im Abstoß und d.h. in einer vollzogenen Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft... als etwas Eigenständiges herauszuarbeiten sucht“ (130).

Gander belegt nun diese grundlegende These durch Aufweis und Interpretation zentraler Begriffe Diltheys. Und war man bislang gewohnt, diese grundlegenden Begriffe, und zwar mit einem gewissen Recht, dies konzidiert auch Gander, als Gegenbegriffe zum naturwissenschaftlich-positiven Geist zu lesen, so legt Gander – mit nicht minder großem Recht – den Finger auf die sich in solchen Gegenbegriffen zeigende gemeinsame und das Wesentliche entscheidende „Grundorientierung“ (151). Das gilt z.B. für Diltheys Projekt einer „Kritik der historischen Vernunft“: Natürlich wollte Dilthey dies Vorhaben nicht als bloße Ergänzung zur Kantischen „Kritik der reinen Vernunft“, sondern als grundlegende Revision des Kantischen Ansatzes einer „reinen“ Vernunft verstanden wissen. Und dennoch bleibt die Kantische Grundorientierung, die „Restriktion aller Erkenntnisse auf *Erfahrung*“ (151), bestehen; diese wird aber nun nicht mehr aus einer transzendental-ontologischen Dimension gedacht, sondern nur aus einer wissenschaftstheoretisch-methodologischen (151). Restriktion aller Erkenntnisse auf Erfahrung ohne die Kantische ontologisch-metaphysische Grundlegungsfunktion aber ist typisch für den positivistischen Geist.

Dasselbe läßt sich auch bei den grundlegenden Begriffen „Erlebnis“ und „Leben“ behaupten. Mit Riedel versteht Gander „Erlebnis“ als „transzendentalen“ (169) Begriff, den er dann jedoch als „transzendental-psychologischen“ präzisiert: „Damit wollen wir sagen, daß der transzendente Frageansatz hier von Dilthey nicht etwa völlig außer Geltung gesetzt ist, vielmehr wird er in transzendentaler Absicht psychologisch umgedeutet.“ (169) Das aber hat zur Folge, daß das Selbstbewußtsein „nur psychologisch aufgeklärt werden kann“ (169). Die Begriffe „Leben“ und „Erlebnis“ dienen so vor allem dazu, „das Kantische Apriori psychologisch zu unterlaufen“ (192), das faktisch Gegebene, „Tatsächliche“ als das nicht weiter Hinterfragbare darzutun. Dilthey: „Hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen“ liest sich dann ebenfalls als Satz zur Bestätigung des positivistischen Ansatzes.

Aufgrund der grundlegenden Interpretationsmaxime Ganders – die Geburt der Geisteswissenschaften als Teil der Verwissenschaftlichung des Zugangs zum Seienden zu sehen – werden viele liebgewonnene, oft falsch verstandene, weil aus dem Zusammenhang gerissene oder ohne deren ursprünglichen Grundlegungssinn nun nur mehr oberflächlich verstandene Dichotomien zwischen Natur- und Geisteswissenschaft relativiert und in ein anderes, die Augen nun nicht mehr blendendes Licht gerückt. Dies gilt auch für die liebgewonnene, sattsam bekannte und anscheinend nicht oft genug wiederholbare Dichotomie von „Verstehen und Erklären“. Gewiß: die Entgegensetzung und Differenzierung geht auf Dilthey zurück. Aber was besagt sie bei ihm, u. d. h. hier: wie kommt sie zustande? Diese Verstehen-Erklären-Differenzierung – in der die gegenwärtige Diskussion bestimmenden Form eh ein Produkt neukantianischer Theorie – ist für Dilthey nur möglich und sinnvoll, weil er sie auf einem gemeinsamen, die Differenzierung unterfangenden Fundament vornehmen kann: dem Fundament „positiver“ Wissenschaft, u. d. i. insbesondere: der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis (228), der Wahrnehmung als einem unhintergebar Letzten (238), dem empirisch Gegebenen als dem in seiner Gegebenheit nicht weiter Hinterfragbaren (238). So folgert Gander: „Hierin erweisen sich... die Geisteswissenschaften, wie Dilthey sie grundlegt, als in ihrem Geltungsanspruch von ihrer Struktur her analog verfaßt zu den modernen Naturwissenschaften...“ (238), erweist sich der vielfach für Dilthey angenommene Gegensatz zwischen Erklären und Verstehen jetzt als so nicht haltbar.“ (250)

Schließlich mündet Ganders grundlegende Kritik am Unternehmen Diltheys in die Sätze: „So zeigt sich, daß Diltheys erkenntnistheoretisch-methodologisches Bemühen um eine Grundlegung der Geisteswissenschaften... das, was eigentlich Thema der sogenannten Geisteswissenschaften ist, das geschichtlich-gesellschaftliche Seiende, mithin also der Mensch in seinen Handlungen und Werken, in seinem primären und d. i. ursprünglichen Infragestehen als Mensch a priori schon *übersprungen* hat. Übersprungen ist dies a priori auf eine logisch wissenschaftliche Erkennbarkeit hin, die in ihrem Begriff von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit sich ihrer Bestimmtheit nach als diejenige der positivistisch verselbständigten, darin aber metaphysisch hintergriffenen Wissenschaften erweist. Von daher zeigt sich dann der Begriff der Wis-

senschaftlichkeit, wie er von Dilthey auch für die Geisteswissenschaften als Erfahrungswissenschaften in Anschlag gebracht wird, als nicht originär von dem zu befragenden Seienden selbst her gewonnen.“ (279)

Ganders Arbeit – eine von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. angenommene Dissertation – ist, wie man mit Heidegger wohl sagen müßte, ein gediegenes Gesellenstück – was sie als Dissertation auch sein sollte. Für die Buchpublikation hätte sie freilich noch etwas gestrafft werden können. Mit dem Standbein fußend auf der Heideggerschen Metaphysikkonzeption, verschafft sie sich mit dem Spielbein bewährter Studien (vor allem Gadammers, Riedels, Orths, Lessings und Ineichens) die nötige Beweglichkeit. Meisterschaft will sie sich nicht anmaßen; einzig durch ihren letzten Teil „Ausblick: Prolegomena zu einer nicht-mehr-metaphysischen Grundlegung der Wissenschaften“ für die Zukunft anzeigen.

Günter Seibold (Bonn)

Elisabeth Ströcker und Paul Janssen, Phänomenologische Philosophie (= Handbuch Philosophie), Karl Alber, Freiburg/München 1989, 408 S., ISBN 3-495-47499-4.

Wenn sich die Aktualität der Phänomenologie an der Zahl der neu erschienenen Einführungen ablesen läßt, so steht es um sie nicht eben schlecht. Es ist aber noch durchaus unentschieden, ob Philosophen zu (neuem) Leben erweckt werden, wenn zu ihrer Philosophie eines Tages wohlfeile „Einführungen“ vorgelegt werden, oder ob sie damit nicht im Gegenteil endgültig historisch geworden und zu bloßem Bildungswissen herabgesunken sind. Im Falle Husserls jedenfalls ist das erstaunliche Phänomen zu verzeichnen, daß fast gleichzeitig fünf Einführungen in seine phänomenologische Methode erschienen sind, die die phänomenologische Philosophie einem größeren Leserkreis als bisher erschließen wollen. Dabei folgen die einzelnen Autoren oder Autorenkollektive je verschiedenen Anliegen. 1985/1986 legte Klaus Held zwei Auswahlbände mit zentralen Texten Husserls (thematisch geordnet um die Grundlegung der phänomenologischen Methode und um die „Lebenswelt“, den Zentralbegriff seiner Spätphilosophie) vor, denen insofern eine besondere Bedeutung zukommt, weil die Mehrzahl der von Held präsentierten Texte „in Deutschland erstmals einem breiten Publikum zugänglich ge-

macht“ wird (E. Husserl, *Ausgewählte Texte I und II*. Mit einer Einleitung hg. von K. Held [Stuttgart 1985/1986]; hier Bd. 1, 7). Helds fundierte Einleitungen erschließen darüber hinaus den spezifischen Ansatz des phänomenologischen Philosophierens, wobei das Schwergewicht auf der mittleren und späten Phase in Husserls Denken liegt.

Dieser Schwerpunktsetzung folgt auch die Einführung „Die Phänomenologie Edmund Husserls“ (München 1987) von Werner Marx, dem Direktor des Husserl-Archivs an der Universität Freiburg. In 11 Kapiteln faßt Marx die Hauptstücke der Husserlschen Phänomenologie als einer systematischen Beschreibung intentionalen Bewußtseins zusammen. Auch Marx' besonderes Interesse gilt – wie schon das Helds – dem Schlüsselbegriff der „Lebenswelt“ und ihrer systematischen Grundlegung im Spätwerk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften“. Dem Husserl-Archiv Freiburg ist auch eine großangelegte Ausstellung zu danken, die 1988 an den 50. Todestag des Begründers der Phänomenologie erinnerte; der Katalog-Band dokumentiert nicht nur Husserls Lebensstationen in Bildern, sondern enthält auch Erinnerungen (u. a. von Gadamer und Lévinas), fünf Aufsätze und eine Liste der Schüler Husserls, was den Band in besonderer Weise als Einführung nicht nur in Husserls Leben und Werk, sondern in die gesamte phänomenologische Bewegung überhaupt tauglich macht (Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung, Zeugnisse in Text und Bild, hg. von R. Sepp [Freiburg/München 1988]).

Veranlaßt durch das Gedenkjahr 1988 war auch ein Band, der eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung von Husserls phänomenologischer Philosophie versucht (Rudolf Bernet, Iso Kern und Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens* [Hamburg 1989]). Der Bogen reicht hier von Husserls philosophischen Anfängen 1887–1901 bis zu Husserls Hinwendung zu einer genetischen Phänomenologie in den Jahren 1917–1921. Ihren besonderen Wert hat die Darstellung darin, daß viele Quellen des noch nicht edierten Nachlasses ausgewertet wurden. Der Umfang dieses Nachlasses – er umfaßt u. a. 40 000 Seiten in Gabelsberger Steuergeschichte –, der das weitverzweigte und umfangreiche Werk Husserls deutlich werden läßt, hat bisher eine Gesamtdarstellung seines Denkweges unmöglich gemacht; bevor die Gesamtausgabe nicht weiter fortgeschritten ist, wird eine solche Aufgabe auch nicht realisierbar erscheinen. Diese Gesamtausgabe, die „Gesam-

melten Schriften“, werden seit 1950 vom Husserl-Archiv in Leuven (Belgien), das die Originalmanuskripte verwahrt, in Zusammenarbeit mit den beiden Archiven in Köln und Freiburg i. Br. im Rahmen einer historisch-kritischen Ausgabe herausgegeben.

So ist es nicht erstaunlich, daß nach dem von Bernet, Kern und Barbach im Umkreis des Löwener Husserl-Archivs herausgegebenen Band im gleichen Jahr ein Band aus dem Umkreis des Kölner Husserl-Archivs erschien. Elisabeth Ströker, neben K. Düsing die Direktorin dieses Archivs, stellt hier im ersten Teil „*Die Phänomenologie Edmund Husserls*“ dar (13–157), ihr Kollege Paul Janssen gibt im zweiten Teil eine Übersicht über „*Eigenständige Weiterentwicklungen der Husserlschen Phänomenologie*“ (159–350). Eine umfangreiche Bibliographie (in der merkwürdigerweise die Arbeiten von Bernet fehlen) beschließt den zu Studienzwecken konzipierten Band.

E. Ströker kann sich bei ihrer Darstellung viel auf eigene frühere Studien stützen. Sie zeigt, wie sich die Phänomenologie Husserls aus einem geschichtlichen Krisenbewußtsein entwickelte und deshalb sehr entschieden „den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit der Philosophie“ (17) verfocht. Daß das die Phänomenologie begründende Erstlingswerk Husserls, die beiden Bände der „*Logischen Untersuchungen*“ (1900/1901), seine Thesen aus einer Widerlegung des damals in der Logik vorherrschenden Psychologismus entwickelte, wird wenigstens kurz berührt (21ff.), ebenso wie die methodischen Inkonsistenzen der Position Brentanos. Husserl suchte eine neue Grundlage für die Erkenntnis bzw. eine „Neubegründung der reinen Logik und Erkenntnistheorie“ (72), und zwar anhand einer „genaueren Erforschung der Akte des Erkennens“ (36). Dann skizziert Ströker Husserls Konzepte von Anschauung und Evidenz und versucht, die wichtigsten Grundbegriffe (wie die Grundunterscheidung von reellem und intentionalem Bewußtseinsinhalt) zu klären.

Nach einer Übersicht über die Tendenzen im Göttinger Phänomenologenkreis (55ff.) legt Ströker „Husserls Konzept der transzendentalen Phänomenologie“ dar (74ff.) mit ihrem Kernstück, der transzendentalen Reduktion, womit Husserls Entdeckung der „Horizonthaftigkeit aller Gegebenheiten“ aufs engste zusammenhängt (81). Anhand des Ersten Buchs der „*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*“ (1913) diskutiert Ströker Husserls Verfahren der Wesensbestimmung bzw. -anschauung auf der metho-

dischen Grundlage der eidetischen Variation (86ff.) Dabei werden auch die Schwierigkeiten aufgezeigt, die sich Husserls Ziel, „die transzendente Phänomenologie als transzendente Eidetik des reinen Bewußtseins in Gang zu bringen“, in den Weg stellen (89). Deutlich wird, daß es sich bei Husserls transzendentaler Phänomenologie um eine „transzendentalphänomenologische Vernunftkritik“ (95) handelt, die einen „bezeichnende[n] Wandel in seinem Grundbegriff der Konstitution“ (96) erklärbar macht. Die Phänomenologie wandelt sich zu einer „genetischen“, und dieser Spätphilosophie gilt Strökers eigentliches Interesse (99ff.). Die Analysen von Intersubjektivität und Lebenswelt (102ff., 107ff.) bilden die beiden Schwerpunkte dieser Phase. Deutlich wird vor allem, daß Husserl die Geschichte nicht so plötzlich ‚entdeckt‘ hat, wie das böartige Sottisen (etwa Heideggers) nahelegen, sondern daß seine Zuwendung zur Geschichte in „konsequenter Weiterbildung seiner genetisch-konstitutiven Analyse“ (109) erfolgte, daß die „Krisis“-Arbeit mithin keinen Bruch in Husserls Entwicklung anzeigt.

Den Schluß von Strökers Übersicht bilden „Kritik und Umbildung der Husserlschen Phänomenologie“ innerhalb der „Freiburger“ und „Münchener“ Phänomenologen (118ff.) – wobei besonders die Position Ingardens herausgehoben wird – und an der New Yorker New School, wo sich die Phänomenologie zur Sozialwissenschaft wandelte. Kritisch läßt sich zu diesem Teil des Buches sagen, daß Wichtiges fehlt, etwa die „*Philosophie der Arithmetik*“ (der Verweis auf Oskar Becker ist allzu dürftig, 135f.). Wichtige Stadien der Rezeption bleiben ebenfalls unerwähnt, so etwa Adorno, für den – in der Nachfolge von Hans Cornelius – doch gerade das zum Problem wurde, worin Ströker das „Kernproblem“ Husserls sieht, nämlich „das Problem der Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes“ (73). Bei der Diskussion des Verhältnisses von Noesis und Noema (90f.) hätte dieser Hintergrund nicht fehlen dürfen.

Janssen beginnt seine Übersicht über die Husserl-Rezeption mit Schelers fruchtbarer „*Applikation des phänomenologischen Schauens*“ (165) und der methodischen Problematik seiner materialen Wertethik, die in der Lehre von der Person kulminiert (188ff.). Im zweiten Kapitel behandelt Janssen dann Heidegger. Zur Rekonstruktion der Kritik Heideggers an Husserl nutzt er aber erst die Vorlesung vom Sommer 1925, leider nicht die frühere Phase der Herausbildung einer „*Hermeneutik der Faktizität*“, ob-

wohl Heidegger schon seit 1919 von Husserl das Prius der Faktizität angemahnt hat. Zu Recht betont Janssen, Heidegger setze „die Kritik an der Husserlschen Entdeckung so an, als sei sie aus dem Prinzip der Phänomenologie heraus gefordert“ (206), was sich etwa an der Vertiefung des Begriffs der „Intentionalität“ ablesen läßt (vgl. dazu jetzt den Aufsatz von A. Musullo, in: Phänomenologie im Widerstreit, hg. von Ch. Jamme u. O. Pöggeler [Frankfurt a. M. 1989]). Völlig undiskutiert bleibt aber die Frage, ob Husserl nicht schon relativ früh auf die Kritik Heideggers mit Modifikationen an seiner Phänomenologie geantwortet hat, wie es z. B. sein Briefwechsel mit Ingarden nahelegt. Dieses Manko läßt sich aber nicht Janssen allein anlasten, fehlt es doch einfach bis heute an einer detaillierten Erforschung der Wechselbeziehungen zwischen Heidegger und Husserl bis hin zu einem genauen Vergleich ihrer beider Vorlesungstätigkeit. Leider wird aber von Janssen nicht auf die bisherige Literatur zu dieser Frage verwiesen, wie etwa auf das Buch von B. Merker (das nur in der Bibliographie auftaucht). Da Janssen auf die Analyse des Programms einer Hermeneutik der Faktizität verzichtet, fällt es ihm auch sichtlich schwer, die für „Sein und Zeit“ eigentümliche „Kombination des phänomenologisch-ontologischen mit dem hermeneutischen Moment“ (223) zu erklären.

Was das folgende Kapitel „Positionen der französischen Phänomenologie“ (243 ff.) angeht, so erreicht es nicht das Niveau von Waldenfels' Darstellung (Phänomenologie in Frankreich [1983]). Behandelt werden Sartre, Merleau-Ponty und Lévinas. Was Merleau-Ponty angeht, so wird leider das heute stark diskutierte Spätwerk („Le visible et l'invisible“) nur kurz berührt; problematisch muß auch das abschließende Urteil erscheinen, hier zeichne sich eine Richtung ab, „die [...] an die Grenze der Phänomenologie als einer wissenschaftlichen Philosophie“ führe (335). Gewagt erscheint mir auch der Schlußsatz im Lévinas-Kapitel, in dem bezweifelt wird, ob Lévinas „sich noch mit irgendeinem Recht auf die phänomenologische Analyse berufen“ könne (350). Hier wird implizit ein normativer Begriff von ‚wissenschaftlicher‘ Phänomenologie virulent, der es wohl auch ausgeschlossen hat, daß in dieser Übersicht ein Denker wie Derrida behandelt wird, was anders kaum zu erklären und eigentümlich nicht zu rechtfertigen ist.

Daß eine „Einführung in die Phänomenologie“ auch ganz anders, nämlich strikt themenbezogen sein kann, demonstriert jetzt Robert Le-

gros. Er untersucht „L'idée d'humanité“ (Introduction à la phénoménologie [Paris 1990]) in der europäischen Philosophie von der Aufklärung bis zu Hannah Arendt, wobei er auch – neben der deutschen Romantik und Tocqueville – die Phänomenologie Husserls und Heideggers behandelt (197–241). *Christoph Jamme (Bochum)*

Elmar Weinmayr, Entstellung. Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers. Mit einem Blick nach Japan, Wilhelm Fink, München 1991, 323 S., ISBN 3-7705-2667-8.

„Entstellung“ hat der Autor sein Buch betitelt und kündigt mit diesem Wort seine Einschätzung der Dynamik der Heideggerschen Metaphysikinterpretation an, nämlich Verflüssigung all' dessen, was im Ge-stell festgestellt und gesichert war, aber auch die Drohung des Mißlingens jeder Konfiguration, die untergründig auf einen Zwang zum Sichern, Her- und Vorstellen weist. Im Widerstand gegen eine Reduktion der Vielfalt und Polyperspektivität des Denkens Heideggers stößt Weinmayr auf die „Unmöglichkeit einer grundbegrifflichen Erschließung“ (38) und vertraut daher der Vielstrahligkeit des Wortfeldes „stellen“, das Heideggers Metaphysikinterpretation durchgängig begleitet.

Dieser Bezugnahme auf ein Wortfeld entspricht die Entfaltung eines Denkfeldes, das der Autor in mehreren Gängen durch- bzw. umschreitet. Ausgangspunkt bildet hierbei das kaum überschätzbare Gewicht, das Heidegger der Auseinandersetzung mit der Metaphysik beimißt:

„... Heidegger will in seinem Denken nicht durch einen bloßen Bruch mit der Metaphysik einen vom Bereich des vorstellenden Denkens verschiedenen, sozusagen neben ihm liegenden Bereich erschließen, sondern in einem Durchbruch durch die Metaphysik die Ursprungsdimension dieser Tradition und ihres vorstellenden Denkens selbst zur Sprache bringen.“ (22)

Aus dieser Absicht ergibt sich eine Ambivalenz zwischen Überwindung und Aneignung der Metaphysik (vgl. 23), die nicht in irgendeiner höheren oder tieferen Position zur Ruhe gebracht werden kann, sondern sie erweist sich als das Spannungsfeld schlechthin, dessen Offen- bzw. Aushalten gerade die kritische Kraft dieses Denkens entspringt. Allerdings muß sich hier auch die Kunstfertigkeit des nachzeichnenden Interpretieren erweisen, denn die Versuchung einer einseitigen Festlegung Heideggers (als Postmeta-

physiker oder Vollender dieser Tradition) ist hier besonders groß; und es gehört zu den unzweifelhaft starken Seiten dieses Buches, daß es seinem Autor gelingt, jeder Verästelung dieser Metaphysikinterpretation zu folgen und trotzdem die eigene Stimme zu bewahren.

Der Lohn der Mühe, sich nachzeichnend verirrt in dieser ‚Grundspannung zwischen Überwindung und Aneignung zu halten, ist gleichsam eine Magnetisierung des gesamten Textes, so daß auch die mehr referierenden Passagen für den Leser eine eigentümliche Spannung bewahren. Zugleich ist dadurch die Gesamtarchitektur des Buches, bei aller Detaillierung, von einer zügigen Dynamik. Unter Zuhilfenahme des Begriffspaares ‚Diachronie‘ und ‚Synchronie‘ – wobei ‚Diachronie‘ auf die deutlich unterschiedenen geschichtlichen Epochen des metaphysischen Denkens zielt, ‚Synchronie‘ hingegen die Vereinheitlichung von Grundzügen im Auge hat – rollt Weinmayr Heideggers Interpretation der Geschichte des metaphysischen Denkens auf (53–145), und zwar bereits mit Blick auf die Gegenwärtigkeit dieser Begriffe, die ihm dann als Schlüssel für die Analyse von Heideggers Auffassung der Gegenwart als technisches Zeitalter und damit als Vollendung der Metaphysik dienen wird. Ausgehend vom „unbedingten Stellen der Neuzeit“ (53), das menschliche Dasein nur als Subjekt und die Welt ausschließlich als Objekt aufzufassen vermag, wendet sich die Darstellung der „anfänglichen griechischen Seinserfahrung“ (69) zu, dem nach Heidegger alles entscheidenden Übergang von der vorsokratischen Seinserfahrung als einem Sich-selber-Hervorstellen der Dinge (physis) und dessen Vernehmen als ‚logos‘ zur platonischen Sicherung dieser Erfahrung als ‚idea‘, die bereits die Weichen stellt für den sich verschärfenden „Stellcharakter“ des metaphysischen Denkens bis hin zur Gegenwart.

Unter dieser Perspektive können dann die „Grundzüge metaphysischen Vorstellens“ (98–116) als gründen, einigen, wollen und beständigen synchronisch exponiert werden. In eins damit hat aber der Verfasser, sozusagen unter der Hand, den zentralen Aspekt seines Buches zugespitzt: „Angesichts dieser Gesamttenenz des Heideggerschen Denkens, die sich auch beschreiben ließe als Versuch, den diachronen Aspekt der jeweiligen Welten und ihrer Geschichten zu betonen, fällt es in die Augen und verwundert es, daß Heidegger bei seiner Interpretation der Geschichte der Metaphysik, obwohl er sie als Geschichte der unvorstellbaren,

unvordenklich offenen und d.h. diachronen Wahrheit des Seins denkt, den Aspekt der Diachronie scheinbar dem der Synchronie unterordnet, insofern er sie interpretiert als *eine* Geschichte, und zwar als die Geschichte eines durchgängigen Stellens.“ (141)

In drei Kapiteln von großer Präzision und Gelenkigkeit widmet sich Weinmayr nun dieser Gegenwärtigkeit des Heideggerschen Denkens, und zwar unter den Titeln „Die Ambivalenz von Diachronie und Synchronie in Heideggers Metaphysikinterpretation“ (145–173), „Das Ge-Stell“ (173–208) und „Heidegger und die Metaphysik“ (208–271). Hier wird dem Leser mit Blick auf die Geschichte, die Technik und die Metaphysik gezeigt, wie das kritische Potential und die Gefährdung dieses Denkens (letzteres als genitivus subjectivus und objectivus) unlösbar ineinander verwoben sind; einerseits taucht „am Horizont von Heideggers Denken der Metaphysik, als deren ferne Möglichkeit sozusagen, ein Denken auf, das sich weder ans Faktische verliert, noch umgekehrt das Faktische verliert, weil es im letzten aus ist auf hinter, vor, über oder unter dem Faktischen vermutete, beständige Wesenheiten oder letzte Grundstrukturen“ (242), was mit einem Wort ‚ontologische Ontik‘ genannt werden kann, andererseits „... ist festzuhalten, daß Heideggers Denken selbst, auch wenn es vielfältige Anstöße und Ansatzpunkte für eine solche ontologische Ontik gibt, in seinen Hauptzügen selbst nicht die Gestalt einer solchen hat“ (244). Die fruchtbare Spur Heideggers läßt sich in dieser Hinsicht beispielsweise bei Merleau-Ponty (Verendlichung/Verleiblichung) oder Foucault (der streng diachrone geschichtliche Blick) finden. Er selbst hat der Versuchung einer radikalen Überbietungsgeste gegenüber der Tradition wohl nicht immer widerstanden; doch der Widerspruch dagegen kann auch aus dem Horizont seines Denkens formuliert werden. Und, um Mißverständnissen vorzubeugen, ‚unverwundene Metaphysik‘ besteht nicht lediglich in vermeidbaren Überbietungsgesten, sondern in allen Formen des vorstellenden Denkens und Sprechens, und insofern ist sie unvermeidbar. Das Fazit Weinmayrs lautet: „Die Zweideutigkeit des Heideggerschen Denkens ist eine ‚innere‘. Genauso sehr wie die Metaphysik verwindend, ist Heideggers Denken unverwunden metaphysisch.“ (261)

Nach diesen vom Autor so genannten „Randgängen“ unternimmt er zum Abschluß des Buches noch einen „Fremdgang“ in den japanischen Kulturkreis, der einerseits durch Heideg-

ger nahegelegt scheint: „In diesem vom Versuch einer Verwandlung und Aneignung zugleich bestimmten Verhältnis zur europäischen Überlieferung scheint mir sowohl Heideggers Interesse an einem Gespräch mit der ostasiatischen Welt als auch die mögliche Fruchtbarkeit des Heidegger'schen Denkens für ein solches Gespräch verortet zu sein“ (273), andererseits aufgrund des mehrjährigen Japan-Aufenthalts des Autors sich anbietet. In Anbetracht des Umfangs einer Studie zur Metaphysikinterpretation Heideggers mußte der Autor es in diesem Teil bei einer Skizze belassen, die auf zwei Problembereiche hinweist, nämlich die von der europäischen gänzlich verschiedene Sprachstruktur („Pointiert gesagt: der Sprachbezogenheit europäischer Welterschließung kontrastiert die Ortsbezogenheit ostasiatischen Sprechens: Locozentrismus statt Logozentrismus.“ [307]) und die daraus resultierenden Übersetzungsprobleme und das japanische Verhältnis zur modernen Technik („Meines Erachtens lassen sich im gegenwärtigen Japan bereits deutliche Ansätze zu einer eigenen japanischen Moderne und technischen Zivilisation ausmachen.“ [295]). *Matthias Fischer (München)*

Michel Henry, Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne (= Coll. „Epiméthée“), Presses Universitaires de France, Paris 21988, 310 S., ISBN 2-13-043140-2.

Dieses Werk ist die eigentliche Pionierschrift jener „materialen Phänomenologie“, die der Autor lebenslang verfolgt hat und die ihn mit Lévinas, Ricoeur und Derrida zu den maßgeblichen Phänomenologen Frankreichs und darüber hinaus macht. In gewisser Weise ist seine Kritik an der bereits historischen Phänomenologie Husserls und Heideggers sogar noch radikaler als die Infragestellung der Ich-Intentionalität durch eine Ethik des Anderen (Lévinas) und des Anschauungsprimats durch das Spiel der Bedeutungen auf dem Hintergrund der Zeichenopazität (Derrida). Denn Henry weist nach, daß mit ganz wenigen Ausnahmen (Meister Eckhart, Maine de Biran) die abendländische Philosophie bis heute eine Voraussetzung seit dem griechischen Denken unberührt läßt: Alles Erscheinende muß sich in der Distanz zum „Bewußtsein“ zeigen, wodurch das Erscheinen selbst, d.h. die Phänomenalität in ihrer Phänomenalisierung, mit dem Horizont der Welttranszendenz identisch ist.

Wie angezeigt, gehört zu den Ausnahmen der Philosophiegeschichte, gerade *diesseits* des Tran-

szendenzprimats zurückzukehren, M. de Biran (1766–1824), der als Entdecker des *corps subjectif* und des *corps originaire* eine Immanenzphilosophie der transzendentalen Affektivität ermöglichte, wodurch die mundanen Kategorien des Erscheinens in ihre Schranken verwiesen werden. Dies bedeutet, daß Henrys Buch mehr als eine regionale Leibphilosophie ist, weil er sich über die – im übrigen innovative – Auswertung der Biranschen Ontologie deren phänomenologische Dualität von absoluter Ego/Leib-Immanenz und ekstatischer Welttranszendenz aneignet. Nur die erstere ist originär im radikalen oder materialen Sinne, da sie sich als und im Leben affiziert, während die Ekstase der Eröffnung eines Welthorizontes bedarf, die nur ein Bewußtsein erbringen kann, das sich bereits selbst affiziert hat. Die Frage nach dem Leib als Ego verliert folglich ihren „kontingenten Charakter“ (vgl. Einl. u. Kap. 1, 1–70), sobald in der lebendigen „Selbstaffektion“ die Urphänomenalität wahrgenommen wird und das Sein so mit dem Wesen des Erscheinens ineinander fällt. Denn in dieser *auto-affection* wird das Leben in sich selbst ankünftig und „ist“.

Dieser zentralen These sind im einzelnen die Hauptkapitel 2–4 gewidmet, die das Leibproblem im Zusammenhang mit der Bewegung, dem Empfinden sowie der Vorstellungsproblematik („Zeichen“ bei Biran) untersuchen. Resümierend läßt sich sagen, daß die naive Interpretation des *corps subjectif* als eines bloßen Objekts immer schon dadurch überwunden ist, insofern dieser Leib zugleich als Subjekt anzusehen ist. Ihn darüber hinaus als das eigentliche Subjekt aufzuweisen, schließt ein, daß die Sinneswahrnehmung nicht als mindere Erkenntnis behandelt wird, sondern als deren Fundament wie Ermöglichung, wie es besonders die Auseinandersetzung mit der französischen Reflexions- und Bewußtseinsphänomenologie (J. Lagneau, Sartre) sowie dem Sensualismus zeigt (vgl. bes. 80 ff., 116 ff.).

Wenn zudem der Leib wie in der zeitgenössischen Philosophie als originär gestimmte Weltöffnung angesehen wird (vgl. über Kierkegaard 3 ff.), so ist zu fragen, wie ein solcher Leib, der die Welt kennt, zunächst *sich selbst* kennt. Logisch wie ontologisch muß also jenes „Vermögen“ (*pouvoir*) als das je meine apriorisch erfaßt werden, worin sich „in“ der Subjektivität Welt wie Existenz für mich eröffnet. Mit anderen Worten ist die Einheit von Leib und Ich ein Wissen (*savoir*), auf dem jedes Weltwissen gründet, sofern jede bewegungsbedingte Weltinten-

tionalität auf eben jenem transzendentalen „Ich kann“ beruht, welches ich als Leiblichkeit bin. Diese auch bei Husserl in den „Cartesischen Meditationen“ (§ 19) genannte Einbettung des Intentionalen in das Ich-Können hat Biran genau in seiner Auseinandersetzung mit Condillac vorgezogen. Für Condillac ist das Subjekt nur der Ort unzähliger Sinnesaffektionen, ohne daß sich dem Ich dessen eigene Leiblichkeit wirklich erschließt, wobei zudem für die körperliche Sinnesaffiziertheit auf die Erfahrung des Festen in der Weltresistenz zurückgegriffen wird, um ein reales Weltsein setzen zu können.

Hier unterscheidet nun Biran ganz grundlegend die Ersterfahrung (*connaissance primitive*) von der Ursprungserfahrung (*connaissance originnaire*) als dem Wesen der Leiblichkeit. Erstattet meine Hand die Formen/Zeichen meines organischen Leibes als meines eigenen Leibes (*corps propre*), so ist die wahre Leiblichkeit nicht in dem erstatteten Leib zu suchen, sondern in der Bewegung selbst der *in actu* „erkennenden“ Hand. Denn diese Erkenntnisart der mobilen Hand ist weder ein reiner Verstandeschluß im Sinne Kants noch eine *inspection de l'esprit* nach Descartes. Phänomenologisch zu verstehen ist das innere, ursprunghafte Ergreifenkönnen als solches, als die „Nehmung“ (*préhension*), die in keiner Ekstase und Intention enthalten ist, da sie sich in keinerlei Weltäußerlichkeit als (Ent-) Äußerung hineinprojizieren läßt (128 ff.).

Ist die Bewegung als meine urreinste, „immemoriale“ Potentialität kein ausdehnbares Phänomen, so ist sie Immanenz im Sinne einer Kraft, von der Biran sagt, daß sie nicht von der Kategorienduktion erfaßt werden kann. Eine wirkliche *causa efficiens* ist im Weltäußeren nicht denkbar, da ihr Wirken dort nie mit ihrem eigenen Vermögen identisch wäre, was der Humeschen Kausalitätskritik eine gewisse Berechtigung verleiht, ohne daß er deren tatsächliche Berechtigung erfaßt hätte (vgl. 85 ff., 204 ff.): Das Sich-Selbst-Ergreifenkönnen des Vermögens als „Kraft“ (was bei Freud als „Trieb“ wiederkehrt) muß diesem „vor“ aller transzendenten Weltaktivität durch und in sich selbst gegeben sein. Ist mein Leib dieses Sich-Selbst-Affizieren, als Sich-Selbst-Ergreifen, dann kann es „in“ ihm keinerlei Distanz zu sich selbst geben wie in der Welt, wo Abstand, Gegensatz, Nacheinander etc. Folgen der ekstatischen oder dimensionalen Horizontphänomenalität sind.

Mithin ist für Henry der Ursprungsleib reine Immanenz oder „Seele“: Mein Leib *ist* die Hand, *ist* deren Tun als mein unmittelbares „leben“

(*vivre*). Der Solipsismus ist dabei insofern gebannt, als in diesem ursprünglichen Erscheinen alle nur denkbare Realität bereits mitgegeben ist und die „anderen“ Individuen als lebendige Wesen am selben „Grund“ dieses Lebens teilhaben, ohne aufzuhören, ein je bestimmtes „Sich“ zu sein. Nachdem Henry in einem vorletzten Kap. 5 den Cartesianischen Leib-Seele-Dualismus mit Hilfe Birans als grundsätzliche Intuition der beiden irreduziblen Phänomenalitätsmodi „Innerlichkeit“ (Immanenz) und „Äußerlichkeit“ (Ekstase) entfaltet hat (189–212), kann er das „Problem der Passivität“ oder der Erfahrungsrezeptivität bei Biran, das u. a. gerade auch im Kantschen System ungelöst ist, als jenes der radikalen „Ipseitität“ deuten: Die Selbstaffiziertheit als absolute Subjektivität ist Ipseität, weil Gehalt und Ausübung das Selbce sind. In der je einmalig wie bestimmten Entgegennahme des Lebens als radikaler Passivität „wird“ ein Ego transzendental als Leiblichkeit, das in seiner Affiziertheit unverwechselbar dieses Ego hier und kein anderes ist (213–252).

Beschließt Henry sein Werk mit einem Ausblick auf das „Problem der Inkarnation“, d. h. auf das Verhältnis von „Fleisch und Geist“ (253–308), so sind damit nicht nur zentrale phänomenologische Themen angezeigt, wie sie etwa auch bei Husserl und Merleau-Ponty gerade unter dem „Fleisch“-Begriff diskutiert werden (vgl. D. Franck, *Chair et corps* [Paris 1981]). Vielmehr geht es letztlich um die Perspektive einer Gegengese oder „Destruktion“ der bisherigen abendländischen Metaphysik. Denn wenn das „Fleisch“ in seinem „affektiven Sein“ den Grund allen Erscheinens darstellt, dann gibt es eigentlich kein philosophisches „Inkarnations“-Problem mehr: Als selbstaffizierendes wie -affiziertes ist das „Bewußtsein“ (das nicht mehr mit jenem der Vorstellungsphilosophie zu verwechseln ist) „Fleisch“, und jede Differenzierung zwischen ihnen verrät wieder nur die unbefragt übernommene Alleinherrschaft der Ontologie des Transzendenten. Im Differenzieren ist bereits Welt als Ab-stand vorausgesetzt – und genau diesen kann die Ur-Leiblichkeit in sich nicht kennen, weil sie in allen Punkten ihres Seins mit sich selbst übereinstimmt, d. h. sich selbst in ihrem Fleisch „erleidet“, um dadurch zu „sein“.

Damit verweist vorliegendes Werk, das innerhalb der bisherigen „Leibtheorien“ ohne Parallele ist, auch wenn es seit seiner Erstveröffentlichung 1965 kaum wahrgenommen wurde, auf Henrys komplementäre wie monumentale Untersuchung „L'essence de la manifestation“

(Paris 1963, Neuaufl. 1990), worin diese Diskussion mit der abendländischen Ideengeschichte als der Vorherrschaft eines „ontologischen Monismus“ im einzelnen ausgeführt ist. Da es nicht möglich ist, diesen bisher kaum rezipierten Neuansatz hier ausführlich zu behandeln, sei es dem Rezensenten erlaubt, auf seine umfassende Studie (Rolf Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität* [Freiburg/München 1992]) sowie auf seine Übersetzung ausgewählter Texte Henrys (Michel Henry, *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie* [Freiburg/München 1992]) hinzuweisen.
Rolf Kühn (Wien)

Alain Juranville, Lacan und die Philosophie, Boer Verlag, München 1990, 621 S., ISBN 3-924963-05-3.

Das Lacanische Werk, unvollständig übersetzt und in Deutschland wenig kommentiert und rezipiert, präsentiert eine Relektüre Freuds, eine zeichentheoretisch fundierte Subjekttheorie und zugleich eine Auseinandersetzung mit der Philosophie nicht nur Heideggers, sondern insbesondere auch mit der von Descartes und Hegel.

Mit der verdienstvollen und bewundernswerten Übersetzung von Alain Juranvilles voluminösem Werk über „Lacan und die Philosophie“ liegt in deutscher Sprache erstmals seit den Arbeiten von S. Weber und T. Lipowatz¹ nicht nur eine glänzende und umfassende Darstellung von Lacans Denken vor, sondern auch die Analyse der Frage nach dem Verhältnis des Lacanschen Denkens zur Philosophie. Dabei geht des Juranville nicht ausschließlich und nicht einmal in erster Linie darum, Einflußforschung zu treiben und nach den Spuren Descartes', Hegels und Heideggers im Lacanschen Werk zu fahnden. Vielmehr soll die Frage beantwortet werden, inwiefern der philosophische Diskurs nach Lacan in der Lage ist, Aussagen über das Unbewußte zu machen. Eine solche Fragestellung wird auch den oberflächlichen Lacan-Leser erstaunen; wird doch von diesem der philosophische Diskurs immer mit demjenigen identifiziert, den er den „Diskurs des Herrn“ nennt und der – weit entfernt von einer Möglichkeit das Unbewußte zu artikulieren – nur eine illusionäre Totalität von Welt und Denken zu formulieren in der Lage ist und sich damit auf dem Felde des „Imaginären“ befindet, nicht aber im „Realen“, dem das Unbewußte angehört.

Das Bewußtsein gilt Lacan als die Rekonstruktion von Sinn. Die Antizipation von Sinn wird sozusagen im Wissen verifiziert. Aus einer vorgängigen Vielfalt macht Wissen Einheit. Die Welt wird nach Sinn gegliedert, geht darin aber nicht auf. Diese Antizipation ist der charakteristische Zug von Welt und des In-der-Welt-Seins des menschlichen Subjekts. Das, was über diesen Finalismus hinausgeht, als Grenze der Antizipation von Sinn, taucht bei Heidegger auf als ein den Einzelnen transzendierendes „Geschick“; bei Lacan findet sich eine ähnliche Idee von Grenze, jedoch weniger eine Welt transzendierende als vielmehr eine Welt unterlaufende: Die Grenze des Wissens ist das Wissen selbst, allerdings das unbewußte Wissen, das Unbewußte selbst; damit ist dieses Wissen auf immer gespalten in einen bewußten und einen unbewußten Teil. Das absolute Wissen (womit Lacan Hegel meint) als eine apriorische Bestimmung des Sinns der Totalität, d.h. als eine Vollendung der Erkenntnis von Welt als harmonischem Ganzen kann es also nicht geben; wo es behauptet wird, handelt es sich um ein „Imaginäres“, was das Unbewußte als das tatsächlich „Reale“ verkennt.

Dem Unbewußten ist jegliche Antizipation von Sinn fremd, es ist damit einer jeden Welt äußerlich, macht den Eindruck des plötzlichen Auftauchens, des unauflösbar Rätselhaften, das weder gut noch böse, sondern nur unheimlich und vor allem *fremd* ist. Das Unbewußte ist nicht rationalisierbar und seine Phänomene sind die Symptome, die allen Zusammenhang und alle Ordnung und Harmonie in Frage stellen.

Da Lacan nun einen empiristischen Nachweis dieses hypothetisch angenommenen Unbewußten (anders als Freud?) ablehnt, versucht er einen Beweis mit den Mitteln der Zeichentheorie zu führen. In Weiterführung von Saussure tritt Lacan für eine radikale Autonomie des Signifikanten ein. „Der Lacanische Signifikant ist, wie gesehen, das Unbewußte, insofern es aus einer anderen Ordnung als der Welt hervorgeht – das Symptom zum Beispiel“ (69). Diese Lacanische Konzeption des Signifikanten ist nicht zu trennen von einer Theorie des Subjekts. Das Subjekt

¹ T. Lipowatz, *Diskurs und Macht bei Jacques Lacan* (Weinheim/Berlin 1986); ders., *Die Verleumdung des Politischen. Die Ethik des Symbolischen bei Jacques Lacan* (Marburg 1982); S. Weber, *Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Entstellung der Psychoanalyse* (Frankfurt a. M./Berlin 1978).

erfährt seine Konstitution, indem es sich dem Gesetz des Signifikanten unterwirft; das Subjekt, um das es sich handelt, ist das Subjekt des Unbewußten.

Der Lacansche Signifikant ist das Sein selbst. Das Denken des Subjekts, des Signifikanten, des Unbewußten ist also ein Denken, das sich auf dem gleichen Feld bewegt, wie das philosophische, insofern dieses die Frage nach dem Sein stellt.

Die Konstitution des Subjekts², dieses Subjekts des Unbewußten bzw. die Suche nach einem möglichen Diskurs über dieses Unbewußte ist es, was Juranville interessiert. Der Mensch ist keineswegs das Eine, die Fülle (darum auch nicht durch das andere Geschlecht zum Ganzen ergänzungsbedürftig; nach Lacan gibt es die Geschlechterfrage nicht und so radikal verstanden, wird auch der Vorwurf der Misogynie ihm gegenüber schwer aufrechtzuerhalten sein), sondern vielmehr Begehren und Mangel, Kastration. Ort des Begehrens ist das Subjekt nur vom Anderen aus, selbst erfährt es sich als die Stelle des Mangels, der Kastration. Nur im Sprechen, das immer schon Dialog ist, kann das Begehren seinen Ausdruck finden, vornehmlich – oder für Lacan ausschließlich – im analytischen Diskurs. Dies ist dann auch die Situation, wo sich das Genießen einstellt, ein grundsätzlich anderes Genießen als das geschlechtliche, weil es nicht mit Leiden vermischt, d. h. vom Todestrieb entkoppelt sei.

Juranville zeigt, daß Lacan den philosophischen Diskurs aus der spezifischen Dialektik von Wissen – wie es im analytischen Diskurs erscheint – und Genießen ausschließt und damit letztendlich der analytische als einzig „sinnvoller“ Diskurs übrig bleibt. Er führt allerdings dann im letzten Kapitel von „Lacan und die Philosophie“ aus, was zu Beginn schon angedeutet wurde: „Die Philosophie ist als erstes die Zweiflung jeglicher Beherrschung“ (75), weshalb auch der Begriff nicht als eine Beherrschung mißdeutet werden darf (574). Vielmehr ist die Philosophie an der Detraditionalisierung der Gesellschaft – die in unserer Zeit vollendet und von der Psychoanalyse auf die Spitze bzw. ins Tiefste getrieben wird – in hervorragender Weise beteiligt. „Der Mensch, insofern er derjenige ist, an den die Frage (nach dem Wissen D.K.) sich stellt, ist derjenige, der zu wissen glaubt. Die Frage zerbricht diese Evidenz.“ (76) Es ist die „Gegenwärtigkeit des Nicht-Denkens im Innersten des Denkens“ (610), die die Psychoanalyse aufdeckt. Wirft die Psychoanalyse damit das

„Reale“ auf, so ist die Philosophie die Bedingung des „Realen“. Die beiden Diskurse werden immer in einem „Widerstreit“ stehen, damit aber genau die dem Menschen eigene Dimension treffen: „Das Sein muß in zwei Diskursen ausgesagt und mit zwei Namen ausgezeichnet werden.“ (611) Es kann sich also nie um ein Entweder-Oder zwischen Psychoanalyse und Philosophie handeln.

Die Theorie der Subjektkonstitution bei Lacan ist eine radikale Kritik an allen spekulativen Konstruktionen einer Ich-Identität. Dabei handelt es sich keineswegs um eine Theorie, die von pathologischen Strukturen ihren Ausgang nimmt und auch nicht durch die psychoanalytische Praxis verifiziert werden muß. Die „Rückkehr zu Freud“³ ist eine, die die oft unterschätzte Radikalität der Freudenschen Thesen in ihrem aufklärerischen Impetus einer „starken Lektüre“⁴ unterzieht und auf diese Weise auch ein Beitrag zum immer schon und immer noch aktuellen Problem der Dialektik der Aufklärung werden kann.

Auch wenn Juranville den Leser seines Buches im Laufe der Kapitel mit nicht ohne Geduld zu lesenden Passagen konfrontiert und manches auch dann – u. a. ohne fundierte Lacan-Kenntnisse – schwer zugänglich bleibt, ist zu hoffen, daß „Lacan und die Philosophie“ viele Leser finden wird, die gern ein Vorurteil revidieren.

Dorothee Kimmich (Freiburg i. Br.)

Rainer Marten, *Der menschliche Mensch. Abschied vom utopischen Denken*, Schöningh, Paderborn u. a. 1988, 222 S., ISBN 3-506-75350-9 (= MM).

Rainer Marten, *Denkkunst. Kritik der Ontologie*, Schöningh, Paderborn u. a. 1989, 211 S., ISBN 3-506-75351-7 (= Dk).

„Vernunft“, so sagt M., „ist keine ‚arche‘“, nichts, „von wo aus“ man im Sinne einer Letztbegründung menschliches Leben bestimmen und gestalten könnte (MM 134). Daraus folgert er, daß die philosophischen Versuche, den „Men-

² Ein Begriff, der auch in der späten Philosophie von Michel Foucault große Bedeutung erhielt; vgl. M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, 3 Bde. (Frankfurt a. M. 1978ff.).

³ Vgl. Anm. 1.

⁴ Vgl. dazu H. Bloom, *Kabbalah, Poesie und Kritik* (Basel/Frankfurt a. M. 1988).

schen“ von der Vernunft her zu bestimmen, von vornherein verfehlt oder, anders gesagt, „unmenschlich“ sind. Wenn sich „der Mensch im Spiegel reiner Vernunft“ (Titel des III. Teils von MM) betrachtet, nimmt er nur ein Zerrbild seiner selbst wahr; M. führt diese These in einer Kritik u. a. an Platon, Kant und Habermas aus. Vielversprechend dagegen ist die Ansicht, die „der Mensch im Spiegel dienlicher Vernunft“ genießen kann (Titel des IV. Teils von MM) – also einer Vernunft, die sich nicht verselbständigt, sondern den Zwecken menschlichen Lebens unterstellt ist. Wenn auch „der Mensch im Spiegel des gegenwärtigen Zeitalters“ (Titel des V. Teils von MM) ein Leben führt, in dem eine verselbständige Vernunft zur Herrschaft gelangt ist und ihn „instrumentalisiert“, so bleibt doch eine Dimension der „Menschlichkeit“ erhalten, von der her jene Funktionalisierung als unzumutbar und unerträglich kritisierbar ist (vgl. MM 209 u. ö.). Die Position, von der aus solche Kritik geübt werden kann, ist aber nicht eine „Utopie“, auf die das „wahre“ Menschsein „vertagt“ wird – eine Utopie, die M. u. a. an Marx und Adorno kritisiert (vgl. MM 128, 133 u. ö.). Als Gegenhalt dient vielmehr ein Leben, wie es immer schon und immer noch heute gelebt wird, ein Leben, dessen Eigenart „der Mensch im Spiegel des Anderen“ (Titel des I. Teils von MM) und „der Mensch im Spiegel der ‚Menschlichkeit‘“ erfährt (Titel des II. Teils von MM).

Charakteristisch für M.s Argumentation ist also zunächst die scharfe Kritik an der „Vernunft“. Hinter den Umschreibungen höchsten menschlichen Vermögens – „Selbsterkenntnis, reine Theorie, Erleuchtung, Wesens- und Gotteschau, Aufklärung, gesellschaftliche Emanzipation“ (MM 84) – sieht M. eine „Vernunft“ am Werk, die den Menschen von sich abbringt. Der „Erlanger Schule“ – aber nicht nur ihr – wirft M. vor, sie bringe „das Leben zur Rason, nicht etwa die Rason zum Leben“ (MM 100). Wenn in der „Vernunft“ das Höchste im Menschen gesehen wird, wenn – mit Aristoteles – der Vernünftige „am meisten Mensch“ ist (MM 95), so liegt darin nach M. eine „intrahumane Diskriminierung“ des Nicht-Vernünftigen am Menschen und tendenziell auch eine „interhumane Diskriminierung“ von Menschen, die weniger „vernünftig“ sind als andere (vgl. MM 101). Die „Vernunft“, wie M. sie denkt, ist nicht in der Lage, „menschliche“ Zwecke zu setzen; sie setzt vielmehr eben nur „vernünftige“ und richtet sich dabei nach Kriterien wie „Reinheit, Wesenhaftigkeit und Bedeutsamkeit“, mit denen sie „menschliche“

Vitalität und Affektivität“ verfehlt (MM 87). Die der Vernunft angemessene Funktion ist nach M. allein das „Kombinieren, Folgern, Klären, Vergleichen, Abwägen, In-Rechnung-Stellen“ (MM 164); die Koppelung, die sich z. B. bei der aristotelischen „Phronesis“ zwischen „Zwecken“ und „Mitteln“ findet, hält er für irreführend (MM 162). Vernunft soll insofern – positiv verstanden! – nie anders als „instrumentell“ sein (MM 164, vgl. 84f.).

Um aber die „Vernunft“ derart in den „Dienst“ zu nehmen, bedarf es eines „menschlichen“ Standpunkts, der ihr überstellt ist – und dies ist nun das zweite Charakteristikum von M.s Argumentation. Die Plausibilität seiner „Vernunft“-Kritik hängt entscheidend davon ab, ob M. das menschliche „Leben“ als Instanz ohne Fixierung auf dessen traditionelles Merkmal „Vernünftigkeit“ faßbar machen kann. Denn im Unterschied etwa zur „Frankfurter Schule“ geht es M. nicht darum, die Verengung eines („instrumentellen“) Vernunftbegriffs aufzubrechen (zugunsten einer „ästhetischen“ resp. einer „kommunikativen“ Vernunft); M. beläßt es vielmehr gerade bei jener Verengung und ordnet der „Vernunft“ ein „geteiltes Leben“ vor. Er folgt damit – unausdrücklich – einem lebensphilosophischen Muster, ohne sich dabei z. B. von den methodischen Schwierigkeiten Diltheys schrecken zu lassen.

M.s neuer Ansatzpunkt bei der Auszeichnung jenes Lebens ist der Begriff der „Inszenierung“. In der Konsequenz der Kritik an der („vernünftigen“) Festlegung eines „Wesens“ des Menschen liegt seine These, daß sich Menschen jeweils verschieden „inszenieren“: Menschen sind „Spieler ihrer selbst (...). Was sie sind, führen sie auf (...) Sein und Spiel gehen zusammen.“ (MM 15f.) Diese Inszenierungen des Menschen sind freilich nicht Expressionen eines „Kern-Selbst“ (MM 20), sondern geschehen im Miteinander, im „Spiegel des Anderen“. Was abstrakter Vernunft vorausliegt, ist die menschliche Selbstverständigung, bei der sich „Individuen, die aus der Unererschöpflichkeit und Unergründlichkeit ihrer Eigenheiten einander begegnen, (...) inszenieren und so sie selbst (sind)“ (MM 216). Erst im Zuge dieses „Spiels“ erfährt der Mensch, „wer er selbst und wer der Andere ist“ (ebd.). Der Begriff der „Urszene“ wird Freud entwendet und auf die „ursprüngliche“ Inszenierung „gemeinschaftlicher Gegenwart“, die Begegnung des „Einen“ mit dem „Anderen“ angewandt (MM 25). Es geht dabei freilich nicht um einen Selbstgewinn durch reflexive Intersubjektivität, son-

dern um „praktizierte Lebensteilung“ (MM 52, 20). M.s Begriff des „Selbst“ entsteht also in einem sozialen und auch lokalen Kontext, in dem sich „eigenheitliche Interessen (...) eines geschichtlich gewachsenen und lebensgeschichtlich geprägten Lebens“ entwickeln, die letztlich auch Vorgaben für Moral und Vernunft machen (MM 149, vgl. 163, 208 f.).

Wenn M. den Begriff der „Inszenierung“ des Lebens als Ausgangspunkt wählt, dann müssen ihm damit alle Versuche suspekt erscheinen, die philosophisch (im „Gedanken“) erfassen wollen, „*was ist*“. Was philosophisch „gedacht“ wird, gehört eben selbst als „Inszenierung“ zur Selbstverständigung des Menschen. Diese These bildet die Brücke von dem Buch „Der menschliche Mensch“ zu dem folgenden: „Denkkunst. Kritik der Ontologie“.

Traditionelle „Denkkunst“, die darin beispielhaft an Platon, Aristoteles und Heidegger beschrieben wird, leidet nach M. unter einem ontologischen Selbstmißverständnis. Im Begriff des „Seins“ wollen sich nach M. nur die Ansprüche des „Geistes“ an sich selbst verbindliche Gestalt geben (Dk 45). Dessen Ambition auf „Richtung, Halt und Maß“ wird ausformuliert in einer „Ideologie“ des „Seins“, bei dem dieses nur den Kategorien oder besser: „Stilprinzipien“ unterworfen wird, die der „Geist“ traditionell sich selbst setzt. Gefordert sind insbesondere „Totalität“, „Vollkommenheit“, „Identität“ und „Gleichgewicht“ (Dk 177 ff.). Gefragt ist nicht weniger als die „geistige Überwindung menschlicher Lebensart und Lebenswelt“ (Dk 63), denn das menschliche Leben vermag weder „total“ im Sinne von „abgeschlossen“, noch „vollkommen“, mit sich selbst „identisch“ oder endgültig im „Gleichgewicht“ zu sein (Dk 177 ff., 204).

Wenn M. die Ontologie als traditionelle Form der „Denkkunst“ kritisiert, so gewinnt er den von ihm kritisierten philosophischen Konzepten einen neuen Sinn ab, indem er sie als „gedankliche Kunst“ (Dk 144) deutet. Gemeint ist damit nicht eine „Ästhetisierung“ der Philosophie; es geht vielmehr um eine Einordnung des „Denkens“ unter die „Vermögen“ des Menschen, „mit denen und in denen Menschen die Vielfalt ihres eigenheitlichen Einanders inszenieren“. Die „Künste“ zeichnen sich dabei genauer dadurch aus, jene „Vermögen (...) für sich selbst zu brauchen und fruchtbar zu machen“ (ebd.; Hervorh. orig.). Das „Denken um zu denken“ (Dk 155, 147), offensiv als „*l'art pour l'art*“ verstanden (Dk 152), gehört nach M. zu den Möglichkeiten der Selbst-„Inszenierung“ des Menschen.

Die „Zukunft der Denkkunst“ wird nach M. entscheidend davon abhängen, wie weit sie sich davon freimachen kann, das Denken auf die Repräsentation oder die Idealisierung der Wirklichkeit festzulegen. Zugleich mit dieser Fixierung auf das „geistige Seinsverhältnis“ (Dk 80) ist die Isolation des Erkenntnissubjekts zu überwinden, mit der traditionelle Philosophie zur „Philosophie des Menschen a solo (um nicht zu sagen Single-Philosophie)“ wird (Dk 79; vgl. 174).

Die Wahrheit, der sich eine neue „Denkkunst“ (vgl. Dk 205) verpflichtet fühlen kann, ist abgesehen von der „Gewissenhaftigkeit des Handwerks“ nach der „lebenspraktischen Entscheidung und der darin wirksamen menschlichen Gewissenhaftigkeit“ zu beurteilen (Dk 150). „Lebenspraktische und menschliche Entscheidung, wie sie das Gewissen der Denkkunst bestimmen, drängen sie nicht über sie selbst als Kunst hinaus, sondern bestimmen die Weite des Bereichs, in die der denkende Mensch als ein über sich selbst verständiger gehört.“ (Dk 205) Diese „Weite“ eröffnet sich in der „einmaligen Konstellation“ des einzelnen Lebens, im „Kairos“ (Dk 161 f.) des „lebens- und gesellschaftsgeschichtlich geprägte(n) Menschsein(s)“ (Dk 150).

M. verzichtet in beiden Büchern bewußt auf Differenzierungen zwischen den von ihm kritisierten Philosophen – um der strikten Frontstellung willen (in MM gegen verselbständigte „Vernunft“, in Dk gegen das „Sein“). So drängen sich auch Einwände auf, wonach M.s Darstellung in manchen Details überzeichnet ist (z. B. in der Kritik am „Vernunftidealismus“ Adornos, MM 111 ff.). Interessanter als diese Einwände erscheint mir aber die Frage, wen M. bei seiner Front gegen verselbständigte „Vernunft“ *neben* sich hat. Im Blick auf theoretische Gemeinsamkeiten mit anderen bleibt er nämlich erstaunlich zurückhaltend.

Mir scheint, daß M. sich – mindestens – zwischen zwei Stühle gesetzt hat *und* daß dies ein durchaus naheliegendes Unterfangen ist, weil allein einer der Stühle heute ein zweifelhafter Aufenthaltsort wäre. In der Tradition sind diese Stühle belegt durch Aristoteles und Nietzsche, welch letzterer M. selbst freilich als Nachbar wohl gar nicht willkommen wäre.

M.s Zentralbegriff der „Inszenierung“ steht in einer unübersehbaren Entsprechung zu Nietzsches Begriff der „Interpretation“ – darin eingeschlossen die Konsequenzen einer Vervielfältigung von „Welten“, einer Kritik des substantiellen „Wesens“ des Menschen und des „Subjekts“,

einer Deutung des Lebens als Ausleben menschlichen „Vermögens“ (resp. „Willens“), einer Revision des Wahrheitsbegriffs etc. Diese Entsprechungen werden noch deutlicher, wenn man M.s Konzeption mit aktuellen Fortschreibungen Nietzsches vergleicht (vgl. z.B. Günter Abel, Interpretations-Welten, in: Philosophisches Jahrbuch 96 [1989] 1–19). Dabei kommt es zu zum Teil kuriosen Koinzidenzen: Wenn etwa Nelson Goodman – versteckt nietzscheanisch – meint, „unsere Welten“ seien durch Wissenschaften wie auch durch verschiedene Künste – ob „abstrakte Werke“ oder ein „Stilleben von Chardin“ – jeweils verschieden „geformt“, so heißt es bei M. offensichtlich unabhängig von Goodman: „Platons Gedanke der Weltseele und Heideggers Gedanke des Weltgevierts haben mit der Welt (...) nicht mehr, allerdings auch nicht weniger zu tun als der von Chardin gemalte Erdbeerhaufen mit der menschlichen Ernährung.“ (Vgl. N. Goodman, Weisen der Weltzeugung [Frankfurt a.M. 1984] 130; Dk Um-schlagtext, vgl. verändert Dk 177)

Was freilich M. strikt von Nietzsche unterscheidet, ist die Tatsache, daß er in jenen „Inszenierungen“ des Menschen bestimmte Grundzüge gelingenden Lebens impliziert sieht, daß es ihm also nicht um eine nietzscheanische Steigerung von Aktivität als ein sich selbst Gesetze gebendes Um-Deuten und Um-Schaffen geht. Letztlich folgt M.s „Inszenierung“ gewissermaßen Rahmenrichtlinien; gefordert ist in der „Lebenspraxis“ insbesondere „Abstand“ als Spielraum für die jeweilige „Inszenierung“, „Halt und Einhalt“ als deren Anhaltspunkte im geteilten Leben, „Vielfalt“ als Zeichen menschlicher Offenheit zu „Anderen“ in einer „Gegenwart“, „Gewissen“ als Rücksicht auf das gemeinsam geteilte Leben, „Gesicht“ als Metapher für die Begegnung und Bestätigung im Andern (MM 210 ff.). Damit folgt M. im Gegenzug zu Nietzsche einer Tradition, die dem Leben selbst Grundzüge seines Gelingens ablesen will – einem aristotelischen Modell. Wenn M. mit seinem Begriff der „Inszenierung“ sich gegen die ontologischen Implikationen jener Tradition verwahrt, so sucht er doch in einem neuen Rahmen nach Regeln des „Spiels“, als das er das „Sein“ des Menschen identifiziert (s. o.; MM 16). Darüber hinaus gehört auch seine Rückführung moralischer Begründungen auf lebenspraktische Zusammenhänge (s. o.) in eine aristotelische Traditionslinie.

Mir scheint, daß M. seinen Standort zwischen dem ‚nietzscheanischen‘ und dem ‚aristoteli-

schen‘ Stuhl insbesondere deshalb stabilisieren kann, weil er zusätzlich eine zentrale Argumentation einbringt, die weder zu der einen noch zu der anderen Seite so recht passen will. Sein Einspruch gegen die „A-solo-Philosophie“ ebenso wie sein Ansatz bei der „Lebensteilung“, der „Urszene“ der Begegnung des „Einen“ mit dem „Anderen“ sind strikt gegen das artistisch gedeutete „Schaffen“ Nietzsches orientiert; die Konzeption menschlicher Interaktion läßt auch Aristoteles weit hinter sich, auch wenn M. sich auf dessen Deutung der „Freundschaft“ immerhin stützen kann (vgl. Dk 97, MM 8). Wenn im Sinne der „Begegnung“ zu dem „ursprünglich“ geteilten Leben ein Moment von „Interaktion“ als „Inszenierung“ vor und mit dem „Anderen“ gehört, so tritt er damit in Wettstreit zu Konzepten der Romantik und Hegels, in denen sich „Subjektivität“ eben im Spannungsfeld von Liebe und Anerkennung ergab; M. tritt damit auch in Beziehung zu Autoren wie Lévinas, die u. a. an jene Tradition anknüpfen (vgl. z.B. E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit [Freiburg/München 1987] 109 ff., 267 ff. u. ö.). Die Parallelen, die hier gezogen werden, haben freilich von daher etwas Riskantes, weil sie nicht von der Selbstdeutung M.s gestützt sind. Sie sind, anders gesagt, nicht zuletzt Provokationen, mit denen der Rezensent Rainer Marten dazu bringen will, seine „Denkkunst“ nicht nur in Frontstellung zur Tradition, sondern auch in „Gemeinschaft“ oder „compagnia“ (Dk 207) mit ihr zu artikulieren.

Dieter Thomä (Rostock)

Ludwig Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914–1916*, hg. von Wilhelm Baum, mit einem Vorwort von Hans Albert, Turia und Kant, Wien 1991, 173 S., ISBN 3-85132-011-5.

Ludwig Wittgenstein, *Diarios secretos*, hg. von Wilhelm Baum, Alianza Editorial, Madrid 1991, 231 S., ISBN 84-206-2670-8

1988 war in diesem Jahrbuch – so hieß es damals – eine „Sensation“ anzuzeigen: „die Veröffentlichung von in Geheimschrift abgefaßten Tagebüchern Wittgensteins, von deren Existenz die an dem Philosophen Interessierten bis dato kaum mehr als eine bloße Ahnung hatten“ (Bd. 95, 439). Hinderlich für die Verbreitung und Rezeption dieser Erstveröffentlichung war jedoch, daß sie an entlegener Stelle stattfand: in den Ausgaben Nr. 5 und Nr. 6 des Jahres 1985 der katalanischen Zeitschrift „Saber“. Inzwischen unternahm der Herausgeber, Wilhelm Baum,

zweierlei: Er publizierte Wittgensteins sogenannte „Geheime Tagebücher“ sowohl im spanischen als auch im deutschen Sprachraum in Buchform.

Der deutsche Text ist in allen drei Ausgaben, abgesehen von gelegentlichen Abweichungen bezüglich Orthographie, Zeichensetzung und Getrennt- bzw. Zusammenschreibung von Wörtern, nahezu identisch. (In der Wiener Ausgabe fehlt in der ersten Zeile des Eintrags unter dem 15. August 1914, 14, nach „geschichte“ ein „so“, wie die Faksimile-Wiedergabe 15 beweist; richtig die „Saber“- und die Madrider Ausgabe.) Alle Ausgaben enthalten hilfreiche Anmerkungen zu von Wittgenstein erwähnten Personen, Orten und Zeiten sowie Zitaten. Die Wiener Ausgabe macht darüber hinaus noch Angaben zur vorgelegten Textgestalt der Tagebücher im einzelnen, z. B. fehlende oder unleserliche Wörter oder unsichere Lesarten.

Jede der Ausgaben hat ihre Besonderheiten: Neben dem deutschen Originaltext findet sich in Nr. 5 von „Saber“ die spanische Übersetzung des ersten Tagebuchs, in Nr. 6 die katalanische Übersetzung der beiden übrigen Tagebücher; die Madrider Ausgabe enthält außer dem deutschen Text eine vollständige rein spanische Übersetzung. Der Herausgeber hat die „Saber“-Ausgabe mit einer Einleitung versehen, die in stark erweiterter Form auch Eingang in die Madrider Ausgabe fand. Letztere enthält außerdem einen großen Essay von Isidoro Reguera mit dem Titel „Cuadernos de guerra“, der fast ein Drittel des Buches einnimmt.

Die Wiener Ausgabe schließlich umfaßt außer zwei kurzen Vorworten von Hans Albert und Wilhelm Baum und einer „editorischen Notiz“, in der der, wie oben angedeutet, nicht ganz gerechtfertigte Anspruch erhoben wird, der vorgelegte Text sei eine „fotografisch“ originalgetreue Wiedergabe“ (12), noch Wittgensteins Vortrag über Ethik von 1929/1930 in der Übersetzung von Franz Wurm (zum Vergleich siehe die Übersetzung einer etwas anderen Fassung dieses Vortrags in: L. Wittgenstein, Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften [Frankfurt a.M. 1989] 9–19 sowie den Textnachweis Nr. 1, ebd. 141) und einen Dokumentationsteil, der die zweite Hälfte des Buches ausmacht. In diesem Teil finden sich 1) die Briefe des Freundes David Pinsent und seiner Mutter an Wittgenstein aus den Jahren 1912–1918, 2) die Briefe seines Lehrers an der Charlottenburger Technischen Hochschule, Stanislaus Jolles, und dessen Frau an ihn aus den Jahren 1914–1921 (beide Brief-

editionen sind vom Herausgeber kommentiert), 3) eine Recherche zu „Wittgensteins Kriegsdienst im Ersten Weltkrieg“ anhand von Dokumenten des Kriegsarchivs im Österreichischen Staatsarchiv, 4) ein Bericht von Wittgensteins Freund Franz Parak über „Wittgenstein in Monte Cassino“, wo beide Kriegsgefangene der Italiener waren, und schließlich 5) ein Nachwort des Herausgebers zur Geschichte seiner Edition der Tagebücher und der beiden aufgenommenen Briefsammlungen.

Fraglos ist das edierte Material, vor allem natürlich die privaten Tagebücher Wittgensteins, von außerordentlichem Wert für die Wittgenstein-Forschung, besonders im Hinblick auf die Frage nach der religiösen Dimension in Leben und Werk des frühen Wittgenstein. Man wünscht sich angesichts der bedrückenden Zustände in der Edition der Werke Wittgensteins und der damit einhergehenden Mystifikationen seiner Person und seines Lebens zweierlei: daß nun endlich alle Manuskripte und Typoskripte Wittgensteins in ihrer Gänze der wissenschaftlichen Forschung zugänglich gemacht werden und daß es dem Engagement und der Findigkeit von Wilhelm Baum vergönnt sei, weitere literarische und biographische Zeugnisse für Wittgensteins Leben und Denken aufzuspüren und sie allgemein zugänglich zu machen.

Reiner Wimmer (Tübingen)

Rosemarie Rheinwald, Semantische Paradoxien, Typentheorie und Ideale Sprache, de Gruyter, Berlin/New York 1988, 310 S., ISBN 3-11-011640-5

In der neueren Diskussion der semantischen Paradoxien konzentrierte sich das Interesse vornehmlich auf die nachtarskischen Möglichkeiten der formalen Definition eines Wahrheitsprädikats. Andere Ansätze zur Lösung oder Vermeidung von Paradoxien sind dabei in den Hintergrund getreten. Wie der Titel verrät, wird einer dieser Ansätze, Russells Typentheorie, von Rheinwald eingehend auf seine sprachphilosophische Tauglichkeit hin untersucht. Das Ergebnis ist eine Studie, die die formalsemantische Betrachtungsweise natürlicher Sprachen als in bestimmten Punkten unangemessen ausweist und somit für eine deutliche Akzentverschiebung plädiert.

Nun ist Russells Typentheorie vor allem in Verbindung mit den logischen Grundlagen der Mathematik – dem Programm des Logizismus,

welches in einem Anhang dargestellt wird – ein Begriff. Die Verfasserin führt jedoch detailliert ihre sprachphilosophische Ausgestaltung vor und macht deutlich, daß Russells Typentheorie von Russell selbst im Sinne einer intensionalen Semantik und nicht ausschließlich als logisch-mathematische Theorie angelegt wurde. Ein Indiz dafür ist der Umstand, daß die verzweigte Typentheorie, wie einer Lektüre der einschlägigen Arbeiten Russells unzweideutig zu entnehmen ist, gerade zur Blockierung der semantischen Paradoxien entwickelt wurde, wegen der sogenannten logischen Paradoxien, wie etwa die bekannte Russellsche Antinomie, bereits durch die einfache Typentheorie ausgeschlossen werden. Denn während es zur Vermeidung logischer Paradoxien genügt, eine aufsteigende Hierarchie von Individuen und Eigenschaften syntaktisch umzusetzen, so daß Prädikatausdrücke der Stufe n nur auf Ausdrücke niedriger Stufe wohlformend anwendbar sind, bedarf es zur Vermeidung semantischer Paradoxien auf ontologischer wie sprachlicher Ebene einer zusätzlichen Unterteilung der Stufen in Ordnungen. Die Ordnungen sollen dabei die mit Konstanten und Variablen verbundene Bezugnahme auf Objekte bzw. Objektbereiche in nichtzirkulärer Weise regeln, so daß imprädikative Bezugnahmen ausgeschlossen bleiben. Dies verhindert auch einen Lügnersatz wie (L): (L) ist nicht wahr, in dem ein Ausdruck („(L)“) etwas bezeichnet, das gerade mit diesem Ausdruck selbst gebildet wird.

Die verzweigte Typentheorie ist philosophisch in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zum einen erweist sie sich, da sie sprachliche Bezugnahme mit einer Ordnungshierarchie versieht, als intensionssensitiv und ist somit keine extensionale Theorie. Zum zweiten, und darauf legt Rheinwald besonderes Gewicht, ist die verzweigte Typentheorie konstruktivistisch zu verstehen. Durch die Verdoppelung der ontologischen Hierarchie der propositionalen Funktionen Russells durch eine Hierarchie von Individuen- und Prädikatausdrücken einerseits und eine Hierarchie von Individuen und Eigenschaften andererseits (welche Rheinwald aufgrund des etwas dubiosen Charakters der propositionalen Funktionen Russells für notwendig erachtet) muß auch der Konstruktivismus in einem doppelten Sinn verstanden werden. „Man konstruiert in Schritten (die als zeitliche Folge vorgestellt werden können) Objekte und Gesamtheiten. In jedem Stadium des Prozesses kann man sich auf alle Objekte beziehen, die schon konstruiert wurden – aber nicht auf sol-

che, die erst zu einem späteren Zeitpunkt konstruiert werden.“ (145) Eine derart konstruktivistische Auffassung von Prädikaten wird uns von der Verfasserin als plausibel anempföhlen und überträgt sich zwanglos auf Eigenschaften, wenn man sich der im wesentlichen Russellschen Auffassung anschließt, Eigenschaften könnten nicht unabhängig von ihren sprachlichen Beschreibungen, also den entsprechenden Prädikaten existieren. Schließlich bedingt der konstruktivistische Charakter der verzweigten Typentheorie ein völliges Verbot selbstreferentieller Erscheinungen (was nebenbei besagt, daß die Peano-Arithmetik in ihren verschiedenen Dialekten vom sprachphilosophischen Standpunkt aus betrachtet keine sehr glückliche Theorie sein kann).

Nach der Darstellung der verzweigten Typentheorie und ihren wesentlichen philosophischen Aspekten behandelt die Verfasserin eingehend die Lösung verschiedener semantischer Paradoxien sowie in einem eigenen Kapitel das Reduzibilitätsaxiom, das als die klassische Schwachstelle der verzweigten Typentheorie angesehen wird, von ihr jedoch geschickt und überzeugend verteidigt wird. In einem umfangreichen abschließenden Kapitel schlägt die Verfasserin sodann einen eigenen Lösungsansatz vor. Dieser orientiert sich am konstruktivistischen Charakter der Typentheorie und betont grundsätzlich, daß Sprache „wesentlich ein sich veränderndes, dynamisches Gebilde“ ist (258), für welches scharfe Identitätskriterien zu fordern unangebracht ist. Dennoch können Paradoxien vermieden werden durch, wie Rheinwald betont, „Präzisierung und die konstruktivistische Vorstellung, die mit dem Sprachbegriff verbunden ist“ (262). Sprachliche Bezugnahme kann eben nicht unkritisch akzeptiert werden, sondern muß abhängig von einem vorgegebenen und nur somit jeweils festen Gegenstandsbereich verstanden werden.

Die von der Verfasserin vertretene Sprachauffassung erweist sich für formalsemantische Behandlungen offenkundig als wenig tauglich, nicht weil Sprache als dynamisches Gebilde verstanden wird, sondern weil nach Rheinwald natürliche Sprachen keine klaren Identitätskriterien erfüllen. Konsequenterweise verzichtet Rheinwald in ihrer Darstellung weitgehend auf formale Methoden und behandelt technische Einzelheiten eher beiläufig. Dies ist deshalb legitim, weil die Art und Weise, wie sie dies tut, keinerlei Zweifel an ihrer diesbezüglichen Kompetenz aufkommen lassen und sie davon unterschiedene philosophische Aspekte beharrlich und scharf-

sinnig verfolgt. Doch trotz aller Gründlichkeit bleibt gerade die immer wieder betonte konstruktivistische Auffassung von Sprache wegen des Verzichts auf formale Darstellungsmittel etwas allgemein und lassen einige Argumente (wie etwa das Kardinalitätsargument [113–119]) die rechte Überzeugungskraft vermissen. Zudem zeigt sich die Verfasserin in ihrer allgemeinen Einschätzung von Paradoxien nicht gerade risikofreudig. Deren möglicher Nutzen, wie etwa das Hervorbringen neuer, wichtiger Unterscheidungen, oder gar die Vorbereitung tiefer Einsichten, wie im Falle Arrows oder Gödels, bleiben unerwähnt und demgemäß wird jenen, die sich wie Kripke durch die Zulassung von Selbstreferenz gefährlich nahe am Rand der Antinomie bewegen, eine Absage erteilt. Dessen ungeachtet ist die Studie ein erfreuliches Plädoyer für eine an Russells Überlegungen orientierte Sprachphilosophie und empfiehlt sich in ihrer bemerkenswerten intellektuellen Redlichkeit einem weiten Kreis von sprachphilosophisch Interessierten.

Ulrich Metschl (Bayreuth)

Christoph Jamme, *„Gott an hat ein Gewand“. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Subrkamp, Frankfurt a. M. 1991, 339 S., ISBN 3-518-58095-7.*

Jamme hat seiner Habilitationsschrift „Gott an hat ein Gewand“ eine „Einführung in die Philosophie des Mythos“¹ beigegeben, die einem geistesgeschichtlichen Vorgehen folgt und für die Habilitationsschrift ein mehr systematisches Vorgehen erwarten läßt. Diese Einführung ist ein gelehrter Überblick über die Geschichte der Philosophie des Mythos in der „Neuzeit und Gegenwart“, der Hegels in den Vorlesungen entfaltetem Vorgehen folgt, daß die (Geistes-)Geschichte, wenn nicht schon die Wissenschaft selbst, so doch deren Didaktik sei. In dieser „Einführung“ legt Jamme für die Neuzeit einen Schwerpunkt auf die Philosophie des Mythos im deutschen Idealismus, einen anderen auf die gegenwärtige Diskussion, die auch das zentrale Thema seiner Habilitationsschrift ist.

„Gott an hat ein Gewand“ erörtert laut Untertitel „Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart“. Die Studie liest sich in weiten Teilen als ein großer Literaturbericht mit kritischem Anspruch. Im hohen Maße ist sie aus der Diskussion geschrieben, einerseits aus der um Mythos und Moder-

ne, Subjektivität und Rationalität (9 ff.), andererseits aus der Lektüre von Horkheimer/Adorno, Blumenberg, Cassirer, Levi-Strauss, Derrida u. a. Jammes ausgreifende „Kritik heutiger Mythentheorien“ (77–166) kann jedoch nicht voll überzeugen; sie wirkt für die systematische Absicht unnötig breit, für die geistesgeschichtliche Würdigung der genannten Autoren jedoch zu knapp und abstrakt. Im systematischen Anspruch bleibt sie verhalten; sie geht beispielsweise nicht den Weg von der „Neuen Mythologie“ des deutschen Idealismus zu Heidegger, wie man von Jamme als einem langjährigen Mitarbeiter Pöggelers vermuten könnte, sondern sucht über die Diskussion „zu einer neuen Bestimmung von Rationalität resp. einer Unterscheidung verschiedener ‚Rationalitäten‘ zu gelangen“ (19). Während das systematische Ziel jedoch kaum angegangen und nicht erreicht ist, liegt der wesentliche Ertrag der Studie m. E. in der Unterscheidung mehrerer „Etappen der mythischen Symbolisierung“ (175 ff.), wobei Jamme Derridas These von der einschneidenden Bedeutung der Schriftlichkeit auch für die Verfassung von Herrschaft akademisch fruchtbar macht. Methodisch gelangt er zu seinen Unterscheidungen durch eine umfassende Rezeption des paläoanthropologischen, ethnologischen und religionshistorischen Forschungsstandes. Jamme plädiert für eine Zusammenarbeit der „Verstehensmodelle“ (36 ff.) von Philosophie und Ethnologie in Richtung auf eine Theorie und Geschichte der Fremderfahrung (W. Waldenfels) des Mythos (54 ff., 254 f.).

Dafür lehnt er das einfache Modell eines Aufklärungsprozesses „vom Mythos zum Logos“ (W. Nestle) – insbesondere gegen J. Habermas (228 ff.) – entschieden ab (61 ff.) und unterscheidet die Etappen der mythischen Symbolisierung terminologisch als einen Weg vom „Mythischen“ über den „Mythos“ (im engeren und genaueren Sinne) zur (verschriftlichten) „Mythologie“; er situiert den Mythos also „zwischen Sprache und Schrift“ (Kap. III) und bestreitet ihm den „archaischen“ und „primitiven“ (164 ff.) Charakter, wofür er sich Levi-Strauss und Blumenberg anschließt, für die es keinen Urzustand, sondern nur eine permanente „Arbeit am Mythos“ gibt.

Seine historische Situierung des Mythos führt zur Frage nach (Kap. IV) „Mythos und Moder-

¹ Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 2: Neuzeit und Gegenwart (Darmstadt 1991).

ne“. Nach einer ausführlichen Kritik an Habermas' Rationalisierungskonzept fordert Jamme erneut in Anlehnung an Waldenfels eine „Theorie der Fremderfahrung“ und „Kulturtheorie“, in der der Mythos, abstrakt und apodiktisch gesprochen, als Vernunft in ihrer „eigenen Andersheit und Fremdheit“ (253) wieder ernst genommen werde. Auch dies bleibt aber im Programmatischen und verweist für das abschließende Kapitel (V) „Kunst und/oder Mythos“ nur auf einen angeblich irreduziblen mythischen Sinn der modernen Kunst. Der genaue Nachweis des mythischen Sinnes auch nur einer großen Gegenwartskunst, wie P. Koslowski ihn jüngst am Gesamtwerk Ernst Jüngers führte (Der Mythos der Moderne. Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers [München 1991]), hätte jedoch größere Überzeugungskraft als der reichlich konventionelle und näher fragwürdige Verweis auf Goethe und Thomas Mann (283 ff.) sowie auf diverse Gegenwartskunst. Auch im Schlußkapitel löst Jamme sich nicht von seinem positivistischen, Materialberge zusammenlesenden, im einzelnen aber doch explikationsbedürftigen Vorgehen, das für die systematische Absicht bis zuletzt (s. Schlußsätze 301) im Konjunktivischen bleibt. Jamme hat seine Philosophie des Mythos noch nicht zur vollen systematischen Explikation gebracht. Auch „Gott an hat ein Gewand“ ist eine freilich überaus informationshaltige und anregende Einführung.

Reinhard Mehring (Berlin)

Winfried Weier, *Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer existenzanalytischen Religionsphilosophie*, Schöningh, Paderborn 1991, 310 S., ISBN 3-506-70195-9.

Mit seinem Werk „Religion als Selbstfindung“ stellt der Autor ein Werk der Religionsphilosophie vor, das religionsphänomenologisch am Objekt von Religion ansetzt und existenzphilosophisch das Subjekt von Religion analysiert. Gemäß der Schwierigkeit, das Objekt von Religion – das Heilige, Unbedingte, Numinose, Transzendente, Umgreifende bzw. als Gott Ge glaubte – zu erfassen, unterscheidet Weier Phänomene erster und zweiter Ordnung (32 f.). Neben Phänomenen, die dem Bewußtsein „unbestreitbar“ gegeben sind (32 f.) und von Strukturalismus und analytischer Philosophie anerkannt werden, vertritt Weier in Weiterführung von Husserl und mit Bezug auf Coreth und

Strasser eine Hermeneutik (34 ff.), die die unbestreitbaren Phänomene erster Ordnung in ihrem anthropologischen Zusammenhang (Coreth) sieht und intuitiv (Strasser) aus „Einzelfahrungen... hervortreten, aufleuchten, zu sich selbst kommen“ (35) läßt. Was so nur „metaphänomenal“ (33) – und von einem phänomenalistischen Standpunkt her bestenfalls vage – in Erscheinung tritt, erweist sich von dem zweiten, existenzphilosophischen Ansatzpunkt des Autors her als das letztlich Erfüllende, wonach die Existenzphilosophie vergeblich sucht.

In diesem existenzphilosophischen Ansatz versucht Weier zunächst zu zeigen, daß das Phänomen Religion existenzanalytisch restlos weder psychogenetisch noch soziogenetisch zu erklären ist, ja nicht einmal anthropologisch vollständig zu fassen ist. Weier wirft der Existenzphilosophie vor, zu kurz zu greifen, indem sie zwar richtig feststelle, daß sich aus einer Existenzanalyse kein tragender Sinn erheben läßt, andererseits dieser Sinn aber letztlich gar nicht dort gefunden werden könne, wo die Existenzphilosophie sucht. Denn im Anschluß an die Religionskritik Hegels, Feuerbachs, Marx' und Stirners, die das religiöse Phänomen als anthropologisches Phänomen bzw. Projektion auflösen wollten (284 ff.), hat der weitere Verlauf der abendländischen Geistesentwicklung in der Existenzphilosophie auch die nun rein anthropologisch fixierte Sinnstruktur aufgelöst (291 ff.): Es wird so verfahren, „wie wenn es ohne Zweifel existentiell-wahrhaftiger wäre, eher die Endlichkeit, Zeitlichkeit und Nichtigkeit des Daseins für die eigentliche wahre Grundgegebenheit zu halten als die strukturelle Ausgerichtetheit auf den unbedingten Sinn“ (291). Weier ist der Auffassung, daß das, was die Existenzphilosophie als das Nichts zu entdecken glaubt, nicht schlechthin Nichts ist, sondern die privatio dessen, woraufhin Menschsein letztlich angelegt ist. Das Objekt von Religion wird so gesehen nicht existenzanalytisch ansichtig, sondern nach Weier nur als privatio von Religion. Der letztlich tragende Sinn, der existenzanalytisch (mit Bezügen auf Kierkegaard, Jaspers, Tillich, Bultmann, Wust, Guardini, Welte, Lotz u. a.) nicht gefunden werden kann, kann nach Ansicht des Verfassers nur religionsphänomenologisch (mit Bezügen auf M. Scheler, R. Otto, O. Spann, J. Hessen) erhoben werden: „In ihrem eigentlichen, innersten und tiefsten Sein ist sie ‚die Existenz‘ vielmehr immer schon vom Ewigen, der absolut sinnerfüllten Urexistenz erwählt.“ (294) Für Weier „bedarf die Existenzphilosophie der

Religionsphänomenologie, um zu sich selbst zu kommen“ (293). Eine Auffassung wie die Plessners etwa in „Die Stufen des Organischen und der Mensch“, daß Menschsein in die *grund*-lose Fremde verwiesen sei und er sich dem „Glauben zum Opfer bringen müsse“, wenn er „in die Heimat, in die Geborgenheit“ will, lehnt Weier durch seine Verschränkung von Existenzphilosophie und Religionsphänomenologie als nicht zwingend ab. Andererseits scheint mir aber auch Weiers umgekehrte Argumentation trotz aller Brillanz (vgl. insbesondere 291–297), ebenfalls nicht so zwingend zu sein, wie er seine Argumentation verstanden wissen will. Es bleibt eine letzte Ungewißheit, daß es keinen Weg „in die Heimat, in die Geborgenheit“ gibt und daß die vermeintliche *privatio* eine doch frühkindlich oder prähistorisch erworbene Illusion des Menschen darstellt. Letztlich sind beide Argumentationswege doch nur die Positionen von Pascals *argument du pari*, eine Wette also, deren Gewinner die Auszahlung der Prämie nicht mehr unter den Bedingungen der Wette erlebt.

Insgesamt ist das Werk Weiers durch eine gediegene Gedankenarbeit gekennzeichnet und besticht durch eine fulminante Kenntnis sowohl der Existenzphilosophie als auch der Religionsphänomenologie dieses Jahrhunderts. Hilfreich sind auch die vielen Graphiken, die das Verständnis des Textes erleichtern.

Helmut Müller (Koblenz-Landau)

Ryōsuke Ohashi (Hg.), *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*, Karl Alber, Freiburg/München 1990, 552 S., ISBN 3-495-47694-6.

„Wenn er es aber ‚erschöpfend‘ sieht, wandelt sich das Sehen in Malen, kommt der Malende selbst in das gemalte Bild hinein. Diese ‚Ansicht von Hsiao-Hsing‘ in Wahrheit malen heißt: in die Ansicht hineinkommen und sie *von innen her* malen.“ (458) Dieses Zitat von K. Tsujimura aus dem oben genannten Buch mag stellvertretend stehen für ein Philosophieren, das den Weg der „Kyoto-Schule“ auszeichnet. Wer ist diese Kyoto-Philosophie und was besagt sie? Einen ersten Anhalt gibt der Herausgeber R. Ohashi, selbst Professor für Philosophie und Ästhetik an der Technischen Universität Kyōto, in der „Einführung“, „daß sie (die Kyōto-Schule) bewußt auf dem Boden der eigenen geistigen Tradition stehend sich die europäische Philosophie aneignete und so ihr eigenes Denken entwickelte“

(11). Das Herausfordernde und Sprengende dieser Philosophie liegt nun darin, daß sie *als Philosophie* auftritt, mit eigenständigem Charakter und unvergleichlicher Grundtypik. Dabei gilt doch von altersher, daß die Philosophie in der europäisch-abendländischen Tradition und nur in dieser verankert ist, ja daß das Abendland sich in ihr als der strahlendsten Tochter widergespiegelt sieht. Philosophie ist europäisch-abendländisch oder sie ist keine Philosophie. Dies mag bis ins 20. Jh. eine gewisse Geltung beanspruchen haben, mit den beiden „Vätern“ der japanischen Kyōto-Schule K. Nishida und H. Tanabe kommt indes eine Philosophie auf, die nicht nur mit anderen Kategorien arbeitet, sondern die bekannten Kategorien im ganzen auch anders sieht. Die japanische „Tradition, die sich als Komplex von Shintōismus, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus usw. gebildet hatte, aber bis vor dem Ende des 19. Jh.s keine ‚Philosophie‘ konnte, fand in der Kyōto-Schule erstmals einen Ort, sich ‚philosophisch‘ zu gestalten. Gleichzeitig geschah, daß ‚die‘ Philosophie sich in ihr verwandelte.“ (39) Nicht nur Japan selber machte in der Aufnahme europäischer Denktradition einen *philosophischen* Schritt über seine eigenen meist religiös gefaßten Kulturtraditionen hinaus, auch die europäische Philosophie erfuhr dadurch eine kritische Infragestellung ihrer Grundbegriffe. Was etwa „Sein“, „Bewußtsein“, „Nichts“ im europäischen Denken meinen, sagt im asiatischen etwas im ganzen anderes. Eine „*Philosophie des Nichts*“ (39), ja des „*absoluten Nichts*“, wie sich die Kyōto-Schule auch nennt, wo hat es das schon gegeben? Mit der Kyōto-Philosophie, so viel kann man schon sagen, wird ein Gespräch *über* die Grenzen europäischer und asiatischer Traditionen *hinaus* eröffnet, es werden die jeweiligen Vereinseitigungstendenzen kritisch erhellt, ja es beginnt eine „Kultur“ des fruchtbaren Gegengewichts, die sich auf die gegenseitige Reinigung, positive Klärung und ein freundliches Miteinander in der Sache zurücknimmt. So bildete die Kyōto-Philosophie eigentlich auch keine Schule im klassischen Sinn aus, sondern sie lebt aus *einem gemeinsamen Geist*, was die Auswahl der „Vertreter“ wie deren Texte aufs nachdrücklichste bezeugen. In einem einzigen Buch wird ein Jahrhundert philosophischen Arbeitens präsentiert, welches vor allem durch einen *Sprung* gekennzeichnet ist, der Religion, Philosophie und Kunst auf eine neue, jetzt gemeinsame Ebene hebt, auf der zwischen diesen Bereichen kein Unterschied mehr besteht. Dies ist leicht gesagt, dreht es sich dabei doch um das

schwerste. Es geht um einen *Dimensionensprung* der Philosophie selber – vielleicht das einzig wirkliche Kriterium *philosophischen* Fortschritts –, der sein neues Medium im Gestalterischen und Schöpferischen sucht und findet. Wer dabei alleine mit der europäisch-logizistischen Rationalitätsschiene mißt, rollt unwissentlich, d.h. in einem tieferen Sinn – *dimensionaler* Unterschied! – irrational auf ein philosophisches Abstellgleis zu.

Der Herausgeber entspricht in seiner *Gestaltung* des Buches dieser Philosophie der Gestaltung, d.h. es kommt nicht auf Vollständigkeit an (ein aus der Jäger-und-Sammler-Zeit auch in der philosophischen Wissenschaftskultur sich standhaft durchhaltendes Residuum), sondern auf das Hervortreten der Grundgedanken und Grunderfahrungen, auf so etwas wie eine Gestaltungsevidenz einer philosophischen Erfahrung. Es überrascht hierbei nicht, daß nahezu alle Autoren auch „künstlerisch“ tätig waren und noch sind, ja es scheint – zumindest in Japan – eine innere Bedingungsnotwendigkeit von philosophischer und schöpferischer Arbeit zu bestehen. Der großen, informativen wie ausgewogenen Einführung folgen Texte bzw. Textauszüge der Autoren der „Kyôto-Schule“, die selber wieder durch den Hrsg. kurz vorgestellt und eingeleitet werden. Die „Schule“ zeigt sich dabei im Lichte dreier Jahreszeiten, dem „Anfang“ mit *K. Nishida* und *H. Tanabe* (49–224), der „Bildung“ mit *S. Hisamatsu*, *K. Nishitani*, *I. Kôyama*, *M. Kôsaka*, *T. Shimomura* und *Sh. Suzuki* (227–414) und der „Fortsetzung“ mit *Y. Takeuchi*, *K. Tsujimura* und *S. Ueda* (417–502). Ohasis Einführung tastet sich gewissermaßen in die Denklanschaft mit ihren Grundbegriffen und Grundpfeilern vor, sodaß der Leser schon in einer gewissen Gestimmtheit von den nachfolgenden Texten erwartet wird. Das große Wort dieser Schule heißt „*das absolute Nichts*“. Es ist gleichsam das geistige Klima, der „*Wind (fû)*“, der unterschiedlich stark, unterschiedlich differenziert, manchmal als Brise, manchmal als Orkan daherkommt. So weist Nishidas „Reine Erfahrung“ (25 ff.) dem geschulten Kant-Auge seine Grenzen auf, seine „Ortlogik“ (28 f.) hat weder etwas mit „Logik“ noch mit „Raum“ im europäischen Sinn zu tun, ja beansprucht gar deren Voraussetzung zu sein. Tanabes „Philosophie der absoluten Vermittlung“ (29 ff.) – er ist vertreten mit den Texten: „Versuch, die Bedeutung der Logik der Spezies zu klären“ und „Valéry's Kunstphilosophie“, Kap. 4 – kommt mit seinem dialektischen Ansatz der europäischen Philosophie

wohl noch am nächsten. Eine „neue Stufe“, die mit dem Schritt vom „dialektischen“ zum „phänomenologischen Denken“ (35) als die „goldene Zeit der Kyôto-Schule“ anhebt, kann in Hisamatsus „gestaltlosem Selbst“ und Nishitanis Grundbegriff der „Leere“ als der „wahren Realität“ (33 ff.) gesehen werden. Die unter der Rubrik „Bildung der Schule“ weiter aufgeführten Autoren (s. o.) sind unter philosophic-, geistes- und kulturgeschichtlichem Aspekt in diesem Band aufgenommen worden, wie die zum großen Teil eigens für dieses Buch übersetzten Texte von Kôyama: „Das Prinzip der Entsprechung und die Ortlogik“ (306–348), Kôsaka: „Die hermeneutische Struktur des ‚Weges‘“ (353–364), Shimomura: „Mentalität und Logik der Japaner“ (369–385) und Sh. Suzuki: „Ausblick über die europäische Weltgeschichte“ (391–414) unter Beweis stellen. Ist mit der 1. Generation überhaupt erst die Möglichkeit von Europa zu lernen aufgetreten, so wurde mit dieser Erfahrung in der 2. Generation vor allem die eigene Sache ostasiatischer Grunderfahrung, näherhin des Zen-Buddhismus, luzider und evidentier als bisher herausgearbeitet. Die 3. Generation kommt mit diesem Erfahrungsschatz nun erneut auf die abendländische Philosophie zurück, jetzt mit dem ausdrücklichen Wunsch auf *philosophische* Gesprächsmöglichkeit, aber auch mit ernstzunehmenden kritischen Anfragen an Europa selber. Es könnte sein, daß zukünftiges Philosophieren nur mehr *gemeinsam*, mit asiatischer und europäischer Tradition, Sinn macht. Der philosophische Eurozentrismus wirkt dagegen, ganz gleich welcher Provenienz, einfach anti-quiet. Zwei Anhaltspunkte hierfür, welche die Kyôto-Philosophie durchgängig auszeichnen. Das *Praktischwerden* der Philosophie selber jenseits des Unterschieds von Theorie und Praxis und der von Anfang an *plurale* Ansatz. (Zum Beispiel Nishidas „Welt der Welten“ oder Hisamatsus „ursprüngliche Postmoderne“, von der aus gesehen unsere Rationalitäts-Postmoderne nur ein schwacher – um die *Dimension* der Postmoderne verfehler – Abglanz ist.) Von den insgesamt 17 Texten seien nun entsprechend dem „Gestaltungsprinzip“ dieses Buches einige wenige näher betrachtet.

Von *K. Nishida* wurden exemplarisch zwei Texte aufgenommen, die das Thema seiner Spätphilosophie, „die Selbstbestimmung und Selbstgestaltung der geschichtlichen Welt“ aufgreifen. Der Text „Selbstidentität und Kontinuität der Welt“ (54–118) sucht zunächst eine Vermittlungsfigur über die Begriffe des Einzelnen und

des Allgemeinen zu gewinnen. Dieser Ansatz sieht sich natürlich sofort in dialektische Gedankengänge verweben, die allerdings nicht sogleich mit dem europäischen Dialektikbegriff identifiziert werden dürfen. „In dem Sinne, daß es sich selbst bestimmt, muß ein Einzelnes sogar das Allgemeine sein. Und das wirkliche Allgemeine wiederum muß ein Einzelnes sein. Das bedeutet dann auch, daß das Einzelne Einzelnen gegenübersteht. Obwohl die Einzelnen und das Allgemeine sich einander ganz und gar, d. h. absolut widersprechen, sind sie unmittelbar identisch, d. h. widersprüchlich selbstidentisch.“ (56) Das Einzelne wird als dieses von anderen Einzelnen bestimmt, weshalb dieses Einzelne auch das Allgemeine ist. Also ist das „wirkliche Allgemeine“ auch das Einzelne, ohne allein dieses sein zu können. Denn Einzelnes steht ja Einzelnem gegenüber, nicht Allgemeinem. Im Gegenüberstehen von Einzelnem und Einzelnem steht sich Einzelnes und Allgemeines gegenüber. Das Gegenüberstehen ist der Widerspruch des eigenen Selbst und deshalb die Identität dieses Selbst. Direkter gesagt: Das Ganze (Allgemeine) steht über allem, ist aber jedes Einzelne. Nishida nennt dies auch das „dialektische Allgemeine“. Die Kategorien der Selbstbestimmung und des Selbstwiderspruchs tragen sich natürlich nur durch, betrachtet man das Ganze als einen dynamischen Prozeß. „Wirkliche Kontinuität ist eine solche widersprüchliche Selbstidentität. Die Kontinuität in der wirklich realen Welt ist so. Weder gibt es bloß Kontinuität, noch bloß Diskontinuität. Daher spreche ich von einer diskontinuierlichen Kontinuität. Die Realität bewegt sich.“ (56) Allerdings, so müßte ein aufmerksamer Leser fragen, woher kommt denn die Bewegung? Arbeitet sie sich aus dem Selbstwiderspruch von Einzelnem und Allgemeinem als dessen dialektischer Motor heraus, so habe ich doch *vor* aller Bewegung immerhin zwei Entitäten wie Einzelnes und Allgemeines vorausgesetzt, die dann in Bewegung, d. h. in eine „Kontinuität“ (ein Sich-Durchhalten?) gelangen. Oder aber man nimmt „Bewegung“ an, die sich ja nur erfahren kann über die Einschnitte, d. h. Diskontinuitäten, d. h. über das Sich-Festhalten von Einzelnem, das wiederum nur „ist“ als selbstvermittelt durch das Allgemeine. *Beides*, sagt Nishida, und erhält so eine „doppelte“ oder „dialektische Dialektik“. „Bejahung-zugleich-Verneinung, Verneinung-zugleich-Bejahung“, „diskontinuierliche Kontinuität“; (ist das eine gute, d. h. die Sache treffende Übersetzung?). Nishida bleibt in einer Grunddifferenz, worauf schon

sein Hauptmotiv der „Vermittlung“ hindeutet. Was er sucht, den Ursprungspunkt der Welt selber, den er auch die „*Logik des Ortes*“ (60) nennt, ist über *Begriffe*, auch wenn sie dialektisch in Bewegung gebracht werden, nicht zu fassen. (Nebenbei: das Allgemeine ist nicht das Ganze, und das Besondere nicht das Einzelne. „Im Allgemeinen“ sind das vier Begriffe, „Im Ganzen“ unterscheiden diese sich fundamental.) Mit der „*Ortlogik*“ setzt der Gedanke denn auch eine Stufe fundamentaler an. Es geht um eine Dialektik des Ortes, um die „Selbstbestimmung des Ortes“ (60) als Selbstidentität der dialektischen Welt“ (61), um den Ort als „Gestaltungsakt der Welt“ selber, ja als „Selbstbestimmung des absoluten Nichts“ (62). „Dieser Gestaltungsakt ist schöpferisch im Sinne einer Bestimmung ohne Bestimmendes.“ (61) Der Ort ist so etwas wie der schöpferische Ursprung der Welt, der Geschichte, der als dieser *vor* allem Bewußtsein liegt (65 f.). „In der Welt des bloßen Bewußtseins können wir nicht wirken. Daß wir wirken, bedeutet, daß wir im Draußen Dinge schaffen, daß wir poetisch sind.“ (73) Daher unterscheidet Nishida auch „intellektuelle Anschauung“ von „handelnder Anschauung“ (80). D. h. wir sind immer schon involviert in die Praxis, in die Handlungsgeflechte der Wirklichkeit selber, sind gewissermaßen selbst Vermittelte im Selbstvermittlungsprozeß der gestalterischen und „ausdruckshaften Welt“ (77). „Die Verneinung dieser Welt ist ihre Bejahung. Als intellektuelles Selbst befinden wir uns in einer dieser Welt widersprechenden Richtung. Als handelndes Selbst sind wir inmitten der Welt und befinden uns in Richtung der Entfaltung dieser Welt. So gesehen gründet das intellektuelle Selbst, das ganz und gar zu seinem eigenen Vermittelten wird und sich selbst vermittelt, im handelnden Selbst. Erkennen ist eine Art Handlung.“ (91) Und weiter: „Wir handeln nicht als bewußtseinsmäßiges Selbst, sondern als Einzelne in der geschichtlichen Welt. Daß wir handeln, heißt daher, daß die diskontinuierlich-kontinuierliche Welt sich selbst bestimmt und Dinge geschichtlich zum Vorschein kommen. Das ist der Grund dafür, daß wir durch Handeln Dinge sehen.“ (100) Es erscheinen gewissermaßen zwei *Welt*-Begriffe, die selbst wieder dialektisch vermittelt werden müssen. Die Konstellation erscheint ähnlich der des späten Husserl: Während aber der Europäer Husserl die „Lebenswelt“ letztlich doch in das transzendental-subjektive Grundkonzept „einbaut“, sieht Nishida als Asiate natürlich die Realität der Gegenwart selber als ursprünglicher.

„Diese Welt der geschichtlichen Gegenwart ist die Welt der uns äußerst konkreten Alltäglichkeit. Auch die wissenschaftliche Erkenntnis beruht in dieser Welt. Die Welt der wirklichen Alltäglichkeit ist die von mir sog. Welt der handelnden Anschauung. In ihr liegt immer ein Mittelpunkt der geschichtlichen Welt.“ (102) Hier scheint mir der entscheidende Unterschied zu liegen. Während Europa qua Denken und Abstraktion („Bewußtsein“) sich immer schon abgehoben hat von einer ursprünglicheren „Philosophie“ der Wirklichkeit selber, die ganz anderes schafft als „das Denken“ jemals schaffen könnte, ist Asien von Anfang an an dieser *gelebten Grundphilosophie* interessiert, die in Gestalt von Religion und Kunst viel klarer ist. Dadurch natürlich auch nicht philosophisch, bewußtseinsmäßig, wissenschaftlich erhebbar. Wohl erst Nishida startet diesen Versuch, der ihn in eine, seine Dialektik zwingt. Er will die asiatische und die europäische Grund- und Denkerfahrung zusammenbringen, d.h. dialektisch vermitteln. Können *Sein* (abendländisch) und *Nichts* (asiatisch) vermittelt werden? Oder anders gesagt: Kann Denken (des Seins) erfahren und die Erfahrung (des Nichts) bedacht werden, ohne daß das eine dem anderen gerade das Entscheidende nimmt? Ist die Vermittlungsfigur der Dialektik eine Erfahrung oder ein Gedanke, oder beides, oder beides nicht?

Mit *Sb. Hisamatsu* tritt nun ein wahrer Zen-Meister auf, d.h. nicht einer, aus dem die Erfahrung spricht oder einer, der gar bloß über die Erfahrung spricht, sondern einer, der aus der Erfahrung der Erfahrung spricht. Hisamatsu ist Meister, weil er *Erwachen* ist und lebt. In all seinen Texten geht es um dieses Erwachen, das jäh einschlägt („Eine Erläuterung des Lin-chi [= Rinzaï]-Zen“, 232–235), und ohne diesen Einschlag als den „Ursprung aller heiligen Schriften und Lehren“ (233) hat nichts wirkliche Geltung. Dies hat man aber nicht einfach so, auch kann man das nicht erlernen, dies kann nur in einem Durchbruch, in einem „Durchbrechen dieses ‚Zweifelskloßes‘ aus sich selbst“ (233) geschehen. Dies klingt wundersam, und es ist es auch, und doch ist es Ursprung und Bedingung alles Lebendigen. „Das Erwachen also geschieht jeweils in einer ganz unerwarteten Weise. Denn alles und jedes vermag Anlaß des Erwachens zu werden: Sprechen oder Schweigen, irgendeine körperliche Bewegung oder die Berührung mit den Dingen. Die Art und Zahl solcher Anlässe zum Erwachen ist unermesslich und unberechenbar.“ (244, „Kunst und Kunstwerke im Zen-

Buddhismus“, 236–249) Meint dieses unmittelbare Erwachen eine asiatische, zen-buddhistische Besonderheit oder hat es damit eine gesamt menschheitliche Bewandnis? Man prüfe: Mühsames Kant-Studium, größte Anstrengung aller intellektiven Kräfte. Irgendwie bringt man etwas zusammen, hier dreht es sich doch um Vernunft und Verstand, und diese hat man doch auch. Irgendwann, vielleicht länger schon sich ankündigend, vielleicht plötzlich ohne Ankündigung einschlagend, ein Erwachen, das den Gesamtblick des *transzendentalen Grundgedankens* aufspringen läßt. Man sieht alles neu, wie Kant selber, „erwacht aus dem philosophischen Schlummer“. Zwischen Kant und der Philosophie vor Kant gibt es keine Vermittlung, dazwischen liegt ein Nichts, das man nur in einem *Sprung* erfahren kann. Transzendente Erkenntnis hat als Erfahrung und Ursprung ihr transzendentales Erwachen. Wer diese Erfahrung gemacht hat, ist in einem wachen Sinn „Kantianer“. „Sein eigenes Herz, das ist Buddha“ (234), sagt Hisamatsu, analog könnten wir sagen: ..., das ist Kant. Erwachen ist immer Selbst-Erwachen, „ein Aufspritzen sozusagen des Lebens des Schreibers selbst“, welches „das *Selbst-Bild* des Schreibenden selbst und zugleich das Bild des ursprünglichen Lebens“ ist (251, „Selbst-Bild“). Das Leben selber schreibt hier, der Gedanke selber denkt hier, ein „großes, wundersames Wirken“ (235) tut sich da. Der so erwacht, ist „ein Mensch der großen Freiheit“, der wie Lin-chi sagt, „den Buddha tötet, wenn er Buddha begegnet; und den Patriarchen tötet, wenn er den Patriarchen trifft“. In solcher Befreiung aus der Gebundenheit an Buddha und an den Patriarchen erwacht er zu seinem wahren Selbst, ja er ist sogar von seinem Erwachen selbst nicht mehr befangen. Diesen nennt Linchi ‚einen in sich stehenden, von allem ledigen, ganz unabhängigen, erwachten Menschen‘ oder auch ‚einen wahren Menschen ohne Stand‘.“ (234) (Vom Herausgeber wie von den Übersetzern wird oft vom „Standpunkt“ gesprochen. Kann man so sprechen, wenn es ja nicht mehr um Positionen, Perspektiven, Sichtweisen geht, sondern um Eröffnungen neuer *Dimensionen*, die keinen Vergleichshorizont via Standpunkte mehr abgeben? So ist dem Herausgeber voll zuzustimmen, wenn er sagt: „Hier handelt es sich um eine in einem genuinen Sinne japanische Philosophie, so daß die Beschäftigung mit ihr ein ungewöhnliches Einfühlungsvermögen vom europäischen Leser verlangen wird.“ [51]) Was Hisamatsu anzielt, ist nicht nur ein Erwachen des Einzelnen zu sich

selbst, sondern die Erfahrung, daß dies ein Grundphänomen überhaupt ist, das Lebendige, das Schöpferische, das in einem tieferen Sinne Religiöse, das die Menschheit der Zukunft als eine *gemeinsame* (232) in unterschiedlichsten Kulturformen und Lebensweisen hervorgehen läßt. Hisamatsu nannte sich nicht nur „Postmodernist“, er war vielleicht wirklich der erste, und unter denen, die sich so nennen, vielleicht auch der einzige, insofern es bei ihm um die jeweilige „Geistgestalt“ (236), nicht um Rationalitätstypologien geht.

Von K. Nishitani wurden hier zwei ganz ausgezeichnete Studien aufgenommen. „Die ‚Verrücktheit‘ beim Dichter Bashō“ (275–299) möchte so etwas wie die Grunderfahrung Bashōs aufspüren und entdeckt sie auch im Phänomen des „Wohnens im Nirgends-Wohnen“, im „Wandern“ (gyōdō = Übung des Weges, Weg des Weges) (280). Bashō ist durch und durch Wanderer, seine Dichtungen sind sein konkretes Leben, und sein Leben seine Dichtungen. „Konsequenz solcher Anschauung war der sein Leben durchziehende Gedanke, an keinen Ort gebunden zu leben. Sein Wandern (Reisen) ist selbstverständlich der unmittelbare Ausdruck dieses Gedankens.“ (276) Die Verrücktheit Bashōs ist das Verrücken des Bekannten, ein Ruck, der ins Eigene, ins „Herz“, in den „Ursprung“ einrückt und zurückkehrt (280). Dieser Ort, dieses Herz ist nicht zu fassen, „es entspringt der Leere. Und diese Leere ist eben das Herz selbst“. (281) Derjenige, „der dem Weg des Herzens folgt“, ist „der größte Künstler“, ist überhaupt erst Künstler. Bashōs Herz, d. i. Dichtung, springt auf „in einem Herzen, das im Nirgends-Wohnen sorglos wohnt“ (280). „Hakkai“, das heißt „verrückte Verse“. Im Ausdruck „das ist ja verrückt“ klingt so etwas an wie „unglaublich“, „nicht faßbar“. Eine innere Unendlichkeit, ein „Nichts“, eine *Leere* taucht da auf, die an ihrem Ort höchste Fülle meint. „... die Entscheidung für seine Kunst wird verwirklicht durch das Von-sich-Werfen eines gewöhnlichen Alltagslebens, und indem er ‚ins Nichts blickt‘ und die Beine über einen hohen Felsen herabhängen läßt, und sie wird verwirklicht, indem er der Natur folgend zur Natur zurückkehrt.“ (284) Die Leere, das ist die lebendige Fülle selber, das heißt eingerückt und zurückgebunden sein in alles was lebt. Das ist *Religion*, die Nishitani wohl meint, eine *Tiefenreligion*, eine Religion der Leere.

Im Unterschied zu Nishida und Tanabe, die ihre Sache eher *mit* den Phänomenen, d. h. systematisch, entwickeln, arbeitet Nishitani die Din-

ge *aus* den Phänomenen heraus. Er ist nicht nur näher „dran“, er ist auch anders „drin“. In „Vom Wesen der Begegnung“ (258–274) begegnet sich das *Phänomen der Begegnung* auf seinen unterschiedlichsten Niveaus. Ja man könnte sagen, daß „Begegnung“ eine Frage des Niveaus ist, und nicht schon in einem bloßen Sichgegenüberstehen aufgeht. Anhand der Begegnung zweier Zen-Meister (68. Bsp. aus dem Bi-yān-lu) sieht man sich vor die Widersprüchlichkeit gestellt, daß alles und jeder sowohl das Absolute wie auch das Relative ist. „Sowohl Ich als Du sind je als Herr der Absolute. Sowohl Ich als Du sind je der absolut Relative.“ (260) Das Absolute (Ich-Erfahrung!) kann nicht einfachhin relativiert werden. „Wo der Absolute in der Welt der Relation wirkt, ergeht es seinem Wirken ganz von selbst, ohne Zutun, so, daß es keine Relation zuläßt, d. h. daß der Absolute jeden ihm entgegenkommenden Anderen in sich selbst fängt, ihn sich ihm entreißt und so ihn sich aneignet.“ (266) Aber jene Absolutheit vermag sich auch anders zu begegnen, als „Indifferenz“ von Absolutem und Relativem. „Jene absolute Indifferenz ist für Mich solches, was meinem eigenen Selbst zugehört – und dasselbe ist sie auch für Dich. Durch diese absolute Indifferenz bin ich in Wahrheit Ich selbst, bist Du in Wahrheit Du selbst – und darin gerade ist das Wahre Ich und Du.“ (268) Ja sie gelangt über die Indifferenz in ein „Spiel der absoluten Harmonie“ von „*Nicht-Eins* und *Nicht-Zwei*“. Dies Wort (...) besagt, daß jeder seine Absolutheit bewahrt und im Gegeneinander steht – und zwar ohne auch nur einen Augenblick von einander geschieden zu sein“. (269) Dieses *dimensionale Umspringen* ist das Begegnende der Begegnung: Bloßem Gegenüber, das eigentlich nichts sagt, folgt die Dialektik des Streits, „die absolute Gegnerschaft und Todfeindschaft“, „ein unendlicher Schrecken“ (268), der in die „Harmonie“, den „Einklang des Singens“ einer „unendlichen Schönheit“, umspringt. Die Verwandlung von Streit zu Spiel (270), von Dialektik zum Ereignis selber, läuft auf ein Höchstes auf, dem „Augenpunkt des ganzen Gesprächs“ (274), wovonher es gleichsam im ganzen aufspringt als seine eigene „Selbstgewahrnis (jikaku)“: dem „großen Lachen“ (273 f.) Das ist die eigentliche Erleuchtung, der „unendliche Sinn“ (274), der *springende Punkt* der Begegnung, „die Überwirklichkeit als ihre eigene Wirklichkeit“ (274). Dieses Über-sich-hinausgehen der Wirklichkeit bringt als dieses auch den anderen erst zur Wirklichkeit, nicht bloß zur Vernunft. Das *Phänomen der Begeg-*

nung zeigt andere, reichere, gelungene Formen von Wirklichkeit als die auf „Kommunikation“ und „Intersubjektivität“ abhebenden Vernunftkonzeptionen! Tatsächlich springt im Phänomen des Lachens immer eine Weise des Sich-Begegnetens auf. Wer so lacht, der *begegnet* sich menschlich. Ein „großes Lachen“ kann ein daneben gegangenes Streitgespräch in sein ursprünglich gemeintes Begegnen zurückklingen lassen. Deshalb wohl ist Lachen so gesund, es ist kein Heilmittel (-vermittlung), sondern das Heil und Heilende selber. Wo nicht mehr gelacht wird in diesem Sinn, dort „vergeht einem das Lachen“ wirklich.

Auch die 3. Generation (s. o.) ist mit hervorragenden Texten vertreten. Aus *Tsujimuras* Aufsatz „Die Seinsfrage und das absolute Nichts“ liegt hier das Schlußkapitel „Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts“ (441–454) vor. Der Text versucht in den Ursprungsbereich des „absoluten Nichts“ vorzudringen, der den Unterschied von „Sein“ und „Nichts“ noch unterfangt. „Sein“, das Grundwort des Abendlandes, wird mit Heidegger zur Grundfrage schlechthin gemacht. „Nichts“, das Grundwort Asiens, erfährt im Zen-Buddhismus seine Ordnung. Beide kommen darin überein, daß sie „keine Metaphysik“ mehr sind, unterscheiden sich aber *als Dimensionen* voneinander. „Die ‚Wahrheit des Zen‘ und die ‚Wahrheit des Seins‘ sind also ursprünglich völlig anders, obwohl sich die letztere, wenn sie in ihrem Tiefsten durchdrungen ist, der ersteren sehr ähnlich zeigt ... die völlige Andersheit der beiden Wahrheiten besagt nicht, daß sie verschiedene Wahrheiten sind, die zu einer gleichen Dimension gehören, sondern sie *gehören zu völlig anderen Dimensionen*, ... sie sind als *Wahrheiten je völlig andere Dimensionen*.“ (443) Tsujimura unterscheidet zwischen „Denken“ und „Ursprung des Denkens“ und sieht Heideggers Denken in deren Zwischenbereich angesiedelt, welches an den Ursprung zurück- und ihn gleichsam an-denkt. Es ist „das Andenken an den anderen Anfang“ (443). „... die ‚Wahrheit des Zen‘ ist im Ort des Ursprungs des Denkens gegenwärtig, und die ‚Wahrheit des Seins‘ west im Zwischenbereich des ‚Denkens‘ und des Ursprungs des Denkens als das ‚Gespräch‘ der beiden an.“ (444) „Die ‚Wahrheit des Zen‘ ... ist der ‚Ursprung‘, woraus außerdem sowohl ‚Denken‘ als auch ‚Sprache‘ als Selbstbestimmungen dieses Ortes hervortreten.“ (444) Dennoch hat auch diese Wahrheit ihre Sprache, d. h. ihre Frage, nämlich in Gestalt des „Mondo“. So haben beide „*in je eigener Weise*

mit dem ‚Denken‘ und dem Ursprung des Denkens zu tun“ (445). Und weiter: „*die ‚Wahrheit des Seins‘ ist insofern die ‚Wahrheit des Zen‘, als diese sich als das ‚Vor des Denkens‘ im ‚Denken‘ spiegelt; folglich ist die ‚Wahrheit des Seins‘ sozusagen ein Schatten der ‚Wahrheit des Zen‘ und ist nicht die ‚Wahrheit des Zen‘ selber*“ (446). Das „Vor dem Denken“, etwa in Gestalt eines aufspringenden Mondos eröffnet ja erst einen möglichen Raum, einen Frage-Raum als solchen, der „Denken“ (abendländische Philosophie) allererst entstehen läßt. Heidegger bewegte sich an diesen Ursprung zurück (Vorsokratik!), war aber gleichsam die Stelle, an der die „ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts“ (447) in ein Auseinandergehen von „Vor dem Denken“ und „Denken selber“ tritt, welches dann erscheint als „Zwischen“, d. h. *als Frage*, als „Frage nach der Wahrheit des Seins“. Heidegger ist so vom „Westen“ her wohl der erste Mittler zwischen „Sein“ und „Nichts“, sein An-denken ging auf diesen „anderen Anfang“, allein es blieb als Anfragen stecken und verhinderte so konkrete und erhellendere Analysen östlicher wie westlicher Traditionen. Tsujimura spricht deshalb von der „Frage nach der Wahrheit des Seins“ als dem „*Schatten* des absoluten Nichts“ (448). Es geht Tsujimura um den Ursprungsort selber, den „wahren Anfang“ (449), der von Heidegger mit „Ereignis“ als dem „und“ in „*Sein und Zeit*“ (448), als Geheimnis, als das in der Entbergung sich Verbergende der *λήθη* allerdings nur ange-dacht wird. Gegen diese Entzugs- und Privationsformen setzt Tsujimura das Grundbild des Wirbels: „das absolute Nichts ist sowohl der ‚Wirbel‘ als auch dessen Zentrum; im Zentrum des Wirbels waltet absolute Ruhe in allen Bewegungen; der Wirbel (nämlich das ‚Ereignis‘) *ereignet sich aus diesem Zentrum*, und dieses ‚Ereignis‘ ist zugleich *ins Zentrum*, *zurückkehrendes Verlöschen*“ (449). Das Ereignis wird so zur „absoluten Gegenwart“ als „das bis zum Grunde durchdringende Selbst-Erwachen“ (453). Überraschenderweise geht Tsujimura nach Europa, zur zukünftigen Hymne Europas, der 9. Symphonie von Beethoven, um mit der Umsprungstelle von reiner Instrumentalisierung zur menschlichen Singstimme des Chores („Nicht diese Töne...“) den Umsprung zur „Großen Bejahung“ aufzuzeigen. Auch Europa also kennt diese Erfahrung des „Nichts“! Am Ende allerdings spielt der Autor mit den Fragen nach „dem Problem des Wesens der Technologie“ und der Feststellung, daß Heideggers „Seinsfrage“ eigentlich die „Weltfrage“ ist, wieder auf der

Klaviatur der Probleme, und die „Ode an die Freude“ scheint verstummt.

Im Umkreis dieses europäisch-asiatischen Gesprächs liegen auch die aus Platzgründen nicht eigens besprochenen Texte von *Y. Takeuchi*: „Das Schweigen des Buddha. Ein Problem der Religionsphilosophie des Buddhismus“ (419–440), *S. Ueda*: „Das absolute Nichts im Zen, bei Eckhart und bei Nietzsche“ (471–502), sowie nochmals *K. Tsujimura*: „Über Yü-chiens Landschaftsbild ‚In die ferne Bucht kommen Segelboote zurück‘“ (455–469).

Zum Schluß noch ein Wort zum „Nachwort“. Darin weist der Herausgeber auf Heinrich Rombach als den Initiator dieses Buches hin. Natür-

lich kommt dies nicht von ungefähr, liegt doch mit der „Strukturontologie“ und der „Hermeneutik“ als einem „Gespräch der *Welten*“ ein Denkansatz vor, der von Anfang an über den europäischen Seinsgedanken hinaus eine Philosophie des Weges und der Wege geht. Vielleicht ist dieser Ansatz der erste wirklich gelungene Versuch, die Einseitigkeit des europäisch-abendländischen Denkens philosophisch, „ontologisch“ und phänomenologisch zu überschreiten. Auch für das asiatische Denken könnte so manche Tendenz zu dialektischen Denkformationen durch den Ansatz der „*Genese*“ auf den gesuchten eigenen Weg geführt werden.

Georg Stenger (Würzburg)

Bei der Redaktion bis zum 30. Juni 1993 eingegangene Bücher

- Agricola, Rudolf, Drei Bücher über die *Inventio dialectica*, Niemeyer, Tübingen 1992, XXVII u. 764 S.
- Alexy, Robert, Begriff und Geltung des Rechts, Alber, Freiburg/München 1992, 216 S.
- Anders, Günther, Über philosophische Diktion und das Problem der Popularisierung, Wallstein Verlag, Göttingen 1992, 28 S.
- Anderson, Alan Ross/Belnap, Nuel D./Dunn, J. Michael, Entailment. The Logic of Relevance and Necessity, Princeton University Press, Princeton 1992, XXVII u. 749 S.
- Anzenbacher, Arno, Einführung in die Philosophie, Herder, Wien 1992, 364 S.
- Arndt, Andreas/Virmond, Wolfgang (Bearb.), Schleiermachers Briefwechsel, de Gruyter, Berlin-New York 1992, 330 S.
- Baptist, Gabriella, Il Problema Della Modalità Nelle Logiche Di Hegel. Un itinerario tra il possibile e il necessario, Pantograf, Genova 1992, 315 S.
- Barisic, Pavo, Welt und Ethos. Hegels Stellung zum Untergang des Abendlandes, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 184 S.
- Barth, Bernhard, Schellings Philosophie der Kunst, Alber, Freiburg/München 1991, 256 S.
- Bell, David/Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.), Wissenschaft und Subjektivität. Der Wiener Kreis und die Philosophie des 20. Jahrhunderts, Akademie Verlag, Berlin 1992, 288 S.
- Berg, Jan, Ontology Without Ultrafilters And Possible Worlds. An Examination of Bolzano's Ontology, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992, 100 S.
- Berg, Jan/Morscher, Edgar, Bolzano-Forschung 1989–1991, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992, 132 S.
- Berger, Wilhelm, Das Bedürfnis und sein Schatten, Alber, Freiburg/München 1992, 264 S.
- Bessière, Jean, Enigmaticité de la littérature, Presses Universitaires de France, Paris 1993, XII u. 239 S.
- Bianco, Franco (Hg.), Beiträge zur Hermeneutik aus Italien, Alber, Freiburg/München 1993, 308 S.
- Bienenstock, Myriam, Politique du jeune Hegel, Presses Universitaires de France, Paris 1992, 278 S.
- Bokhove, Niels W., Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert, Scientia Verlag, Utrecht 1991, V u. 438 S.
- Bonelli Muncgato, Christiana, Johann Schultz. E La Prima Recezione Del Criticismo Kantiano, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1992, 272 S.
- Bons, Eberhard, Der Philosoph Ernesto Grassi. Integratives Denken – Antirationalismus – Vico-Interpretation, Fink, München 1990, 260 S.
- Borsche, Tilman/Stegmaier, Werner (Hg.), Zur Philosophie des Zeichens, de Gruyter, Berlin-New York 1992, XIII u. 231 S.
- Bort, Klaus, Personalität und Selbstbewußtsein. Grundlagen einer Phänomenologie der Bezogenheit, Attempo Verlag, Tübingen 1993, 323 S.
- Bühler, Axel, Einführung in die Logik, Alber, Freiburg/München 1992, 320 S.
- Cariou, Pierre, Les Idéalités Casuistiques. Aux origines de la psychanalyse, Presses Universitaires de France, Paris 1992, VII u. 350 S.
- Cariou, Pierre, Pascal Et La Casuistique, Presses Universitaires de France, Paris 1993, 190 S.
- Caron, Jacques, Angoisse et Communication chez S. Kierkegaard, Odense University Press, Odense 1992, 264 S.
- Casper, Bernhard/Sparr, Walter (Hg.), Alltag und Transzendenz, Alber, Freiburg/München 1992, 434 S.
- Cattepoel, Jan, Dämonie und Gesellschaft, Alber, Freiburg/München 1991, 320 S.
- Dagognet, François, Philosophie de la propriété. L'Avoir, Presses Universitaires de France, Paris 1992, 232 S.
- De Orta, Johannis, Opera Logica Summularum Volu-