

BUCHBESPRECHUNGEN

Zur Verdeutschung der philosophischen Werke von Emmanuel Lévinas und zu einigen neueren Arbeiten über ihn

Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, hg. und übers. von Thomas Wiemer, Alber, Freiburg/München 1992, 406 S., ISBN 3-495-47584-2.

Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, hg. und übers. von Ludwig Wenzler, Meiner, Hamburg 1989, 152 S., ISBN 3-7873-0796-6.

Thomas Wiemer, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung in philosophischen Diskursen*, Alber, Freiburg/München 1988, 534 S., ISBN 3-495-47645-8.

Ludwig Wenzler, *Das Antlitz, die Spur, die Zeit. Zeitlichkeit als Struktur und als Denkform des religiösen Verhältnisses nach Emmanuel Lévinas* (Habil. Theol. masch. Freiburg i. Br. 1988), 411 S.

Reinhold Esterbauer, *Transzendenz-„Relation“: zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Lévinas'*, Passagen-Verlag, Wien 1992, 282 S., ISBN 3-85165-001-8.

Alberto Moscato u. a. (Hg.), *Lévinas. Filosofia e trascendenza*, Marietti, Genova 1992, 249 S., ISBN 88-211-6649-X.

Wolfgang Nikolaus Krewani, *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Alber, Freiburg/München 1992, 268 S., ISBN 3-495-47741-1.

In seinem verdienstvollen Buch „Jenseits von Sein und Zeit“ (Den Haag 1978), durch das die beiden Hauptwerke von Lévinas vermutlich zum ersten Mal einem deutschsprachigen Publikum bekannt wurden, hat Stephan Strasser die Meinung vertreten, „das Wagnis einer Übersetzung . . . des überaus schwierigen, aber wichtigen Spätwerkes“ von Lévinas „würde ein beinahe unverständliches Stück deutscher Prosa als Resultat haben“ (a. a. O. XII). Mit seiner Übersetzung von „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ hat Thomas Wiemer nun aber gezeigt, daß eine verständliche Übersetzung des Kernstückes des Levinasschen Spätwerkes durchaus möglich und zudem philosophisch überaus fruchtbar ist. Damit diese Übersetzung

glücken konnte, kamen eine ganze Reihe von günstigen Umständen zusammen. Zunächst einmal dies, daß Wiemer sich in seiner hervorragenden Dissertation „Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs“ (Freiburg i. Br. 1988) als Romanist und Theologe mit dem Verständnis von Sprache bei Lévinas gründlich auseinandergesetzt hatte; dann, daß er mit der Übersetzung von „Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz“ (Freiburg/München 1985, 21988) bereits eine wichtige Aufsatzsammlung ins Deutsche übertragen hatte. Dabei erprobte er auch die Methode der Erläuterung sprachlich wichtiger und im Deutschen nicht unmißverständlich oder nicht mit denselben Zweit- und Drittbedeutungen wiedergebbarer Stellen durch einen zweiten Apparat, eine Methode, die auch Nikolaus Krewani bei der Übersetzung von „Totalität und Unendliches. Versuch über die Exteriorität“ (Freiburg/München 1987, 21993) anwandte. Der Leser wird dem Verlag Alber dankbar sein, daß er sich auf diese Methode und zugleich die fortlaufende Angabe der Paginierung des französischen Originals in der Form von Marginalien einließ. Schließlich wird man es auch zu den glücklichen Umständen rechnen dürfen, daß Wiemer in Tuchfühlung mit Krewani und überdies mit dem anderen Übersetzer Lévinasscher Hauptwerke, nämlich Ludwig Wenzler, arbeiten konnte und daß Lévinas selbst allen drei Übersetzern gegenüber z. B. in einigen von Otto Pöggeler angeregten Gesprächen im Husserl-Archiv in Leuven zu Fragen der gemäßen Übersetzung seines Denkens ins Deutsche Stellung nahm. Wiemer kann mit Recht in seinem Vorwort durch das Zitat „Ein schönes Wagnis, auf das man sich einlassen muß“ (16; vgl. dazu 60, 267, 363, 368) darauf hinweisen, daß hier das Übersetzen selbst zu einem – durchaus leibhaft vermittelten – Geschehen der Verantwortung wurde.

Was als Resultat dieses Geschehens nun zwischen zwei Buchdeckeln vorliegt, ermöglicht es erstmals dem des Französischen nicht oder nur mangelhaft kundigen Leser zu den entscheidenden Einsichten vorzudringen, die gerade in dem Spätwerk von Lévinas zu einer eigentümlichen Deutlichkeit gelangen. Es trägt zur Vermeidung

von Mißverständnissen und zum Deutlichwerden des Lévinasschen Gedankens z. B. außerordentlich bei, daß Wiemer von vorneherein klärt, wie er *être* und *essence* verdeutschen will, nämlich mit „Sein“ und „(Geschehen von) sein“; letzteres also keineswegs im Sinne der scholastischen *essentia*. Soweit ich sehe, hat L. Wenzler 1989 dies, nachdem Krewani 1983 bereits mit „Seinsakt“ vorangegangen war, in „Humanismus des anderen Menschen“ erstmals so übersetzt. Hält man dieses Verständnis durch, so erschließt sich das „Jenseits“ von dem – ortlos und in un-einholbarer Vergangenheit – die Vorladung in die Ver-antwortung geschieht, deutlicher. Und es erscheint vor allem das Sich-Absetzen von dem Heideggerschen Seinsdenken, so wie dies Lévinas versteht, unmißverständlicher. „Jenseits des Seins“ bringt im übrigen mehr noch als „Totalität und Unendliches“ dieses Sich-Absetzen zur Sprache. Die sorgfältige und zu dem Geschehen des Denkens selbst Zugang gewährende Übersetzung Wiemers läßt nun allerdings gerade für den Kenner z. B. der Heideggerschen „Beiträge zur Philosophie“ die Frage entstehen, ob der Lévinassche Versuch, der Diachronie mit einer in einem transformierten Sinne „phänomenologischen Deskription“ – oder vielmehr mit „Weisheit“ zu entsprechen, nicht der Heideggerschen Absicht verwandt ist, denkend dem Ereignis gerecht zu werden; allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, daß der Ort des Ereignisses für Lévinas nur die Vorladung sein kann, die ich durch den Anderen erfahre. Die ganze Problematik, die sich hier auftut, wird aber für den deutschen Leser durch die Wiemersche Übersetzung sehr viel zugänglicher.

Die mit dem Rückhalt ganz ausgezeichnete Sprachkompetenz in beiden Sprachen und zugleich im kundigen Mitgehen mit dem Denken von Lévinas selbst ins Werk gesetzte Übersetzung bringt selbst ein surplus des Verständnisses mit sich. Und dies deshalb, weil Lévinas selbst aus seiner Herkunft von Husserl, Heidegger und Kant nie einen Hehl gemacht hat. „Lévinas – deutsch“ stellt dessen Denken also auch sprachlich ein Stück weit in den Kontext, von dem es herausgefordert wurde und auf den es antwortet. Dabei fällt im übrigen auch neues Licht auf Fragen, die gerade von deutschen Autoren gestellt werden und m. E. bislang noch nicht zureichend beantwortet wurden. Hierher gehört, sieht man Lévinas mit dem Interesse des Theologen, z. B. die Frage nach dem Ort von Schöpfung im Denken von Lévinas. Verfolgt man etwa die unter dem Stichwort „Schöpfung“ im Register angege-

benen Passagen und dazu auch die Seiten 228, 251, 270 f., so wird klar, daß man Lévinas keineswegs einen ethischen Rigorismus vorwerfen kann, der eine Ausblendung von Sein im Sinne von Schöpfung mit sich bringen würde. Vielmehr wird in diesem Denken allererst die Stelle sichtbar, an der in einem aus der Zeitigung der Diachronie sich empfangenden Denken sinnvoll und ausgewiesen – und dann allerdings auch in fundamentaler Weise – von Schöpfung gesprochen werden kann.

Daß Lévinas seinem abschließenden und von „Draußen“ her das Gesagte noch einmal zur Sprache bringenden VI. Kapitel die Verse aus dem Faust voranstellt, die – allerdings verstümmelt – auch R. Otto seinem „Das Heilige“ (1917) vorangestellt hatte, zeigt m. E., wie sehr er „Anders als Sein“ letztlich in dem Daseinszusammenhang sieht, den er auch selbst, und mit der notwendigen Zurückhaltung, Religion nennt (vgl. etwa 185, 365). Ich meine deshalb, daß die Wiemersche Übersetzung gerade für die Religionsphilosophie im deutschen Sprachraum von Bedeutung werden kann. Mit Hinblick darauf wäre zu wünschen, daß bei einer zweiten Auflage auch die Stichworte „Gebet/Bitte“, „Inkarnation“, „Vergessen als Ignorieren“, „Vorladung“ in das ansonsten vorzüglich gearbeitete Sachregister aufgenommen würden. Die Etymologie S. 241 Anm. h sollte auf die des Petit Robert umgestellt werden, wie übrigens auch die Anm. e S. 288 in Krewanis Übersetzung von „Die Spur des Anderen“. Für „contre-temps“ (Jenseits des Seins, 241) legt sich dann vielleicht auch ein deutsches Wort nahe, das dem bei Petit Robert angegebenen Sinn entspricht: „Événement . . . qui s'oppose à ce que l'on attendait“; also etwa: Das Widrige. Contre-temps treibt die Kantsche Frage „Was darf ich hoffen?“ als Dimension des religiösen Verhältnisses hervor.

Was für die Verdeutschung von „Anders als Sein“ gilt, gilt ähnlich auch für die Übersetzung von „Humanismus des anderen Menschen“, die Ludwig Wenzler 1989 bei Meiner herausgab. Denn diese schmale Schrift faßt drei Aufsätze zusammen, die unmittelbar vor den Texten von „Anders als Sein“ erschienen. Deren Übersetzung wurde ähnlich sorgfältig erarbeitet wie „Anders als Sein“. Und ähnlich wie bei Wiemer werden auch hier zum Verständnis wichtige und einer bloß wörtlichen Übersetzung unzugängliche Stellen kommentiert, allerdings in einem eigenen Anmerkungsteil, der deshalb auch etwas ausführlicher ist als der jeweils auf derselben Seite abgedruckte zweite Apparat. Überdies haben

Adriaan Peperzak und Theo de Boer die Anmerkungen zu zwei Artikeln übernommen. Der Übersetzer selbst führt in einem sehr kundigen zehnteiligen Aufsatz in das Wesentliche des hier vorgetragenen mehr-als-metaphysischen Humanismus ein (VII–XVII). Und wiederum mag man aus der Gegenüberstellung zu Heideggers „Humanismusbrief“ das Gewicht dieser Texte für das Lévinassche Denken insgesamt ermessen. Erstmals überhaupt wird in diesem Band ein Gespräch zwischen Emmanuel Lévinas und Christoph von Wolzogen, „Intention, Ereignis und der Andere“, veröffentlicht, das 1985 in Paris stattfand. Lévinas klärt hier, in welcher Weise er über die eigene Herkunft hinausging. Infolge der Teilnahme von Lévinas selbst – und neben den Übersetzern drei weiteren Mitsprechern – zeichnet sich hier noch auffälliger ab, inwiefern Übersetzen in sich schon das Geschehen von Verantwortung meint. Wenzler hat 1984 bereits das Durchbruchswerk „Die Zeit und der Andere“, die Vorlesung, die Lévinas 1946 im Collège philosophique von Jean Wahl gehalten hatte, übersetzt.

Nimmt man zu diesen Übersetzungen die beiden ebenfalls äußerst sorgfältigen hinzu, die Nikolaus Krewani geliefert hat („Auf der Spur des Anderen“ [Freiburg/München 1983, 31992]; frz. „En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger“ und „Totalität und Unendliches. Versuch über die Exteriorität“ [Freiburg/München 1987, 21993]), auf die aus Raumgründen hier nur bibliographisch eingegangen werden kann, so wird man sagen dürfen, daß das zentrale Corpus der philosophischen Schriften von Lévinas jetzt in deutschen Texten vorliegt, die insgesamt als ein Glücksfall des Übersetzens angesehen werden dürfen. Sie halten in den entscheidenden Termini auch eine dem Verstehen förderliche Parallelität der Termini durch, mit einigen gerechtfertigten Varianten (z. B. Krewani: „Andersheit“ statt „Anderheit“ [Wiemer/Wenzler]; Krewani: „Entbergung“ statt „Unverborgenheit“ [Wiemer]; Krewani: „Anlitz“ statt „Gesicht“ [Wiemer]).

Sehr zustatten kam es den schwierigen Übersetzungen, daß alle drei Übersetzer zu wichtigen Grundfragen des Lévinasschen Denkens eigene Untersuchungen vorgelegt haben.

Auf Krewanis „Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen“ (Freiburg/München 1992) soll hier näher eingegangen werden. Dieses aus einer überaus detaillierten Kenntnis des gesamten Oeuvres hervorgegangene Werk erschließt das Lévinassche Denken im Horizont der aufeinander

verweisenden Fragen nach Zeit, Subjekt und Transzendenz. Krewani unterteilt das Lévinassche Werk in drei Phasen (sollte man nicht besser sagen: Epochen?), welche er die „erotische“, die „ethische“, und die „meta-ontologische“ nennt. Sucht Lévinas in seinem frühen Denken, das Sich-zeitigen des pluralen Seins durch den Eros zu explizieren, der durch den Tod und das Weibliche evoziert ist und in der Fruchtbarkeit seine Zukunft gewinnt, so revidiert er diesen Ansatz in „Totalität und Unendliches“ zugunsten der asymmetrischen Vorladung, die mir durch den Anderen widerfährt. Die Zeitigung von Zeit zwischen dem Anderen und dem Subjekt zeigt sich als das hier von Lévinas noch so genannte „Metaphysische“, die Anforderung durch Transzendenz, durch welche das Subjekt allererst sich selbst gegeben wird. Etwa von der Mitte der sechziger Jahre an wird dieser Ansatz aber noch einmal weitergetrieben in die sich jenseits von Sein und „Anders als sein geschieht“ zeigende meta-ontologische Transzendenz. Man wird dieser hilfreichen Epochalisierung, die Krewani an keiner Stelle als starre Systematisierung versteht, zustimmen können. Krewani trägt in die derart sachlich wie historisch gewonnene Orientierung kenntnisreich nun die ganze Fülle des Lévinasschen Denkens ein – so, daß dabei im Mitvollzug alle zentralen Termini dieses Denkens erläutert werden. Besonders wichtig erscheint es mir dabei, daß Krewani einläßlich zeigen kann, wie Lévinas im Ausgang von Husserl und Heidegger dennoch zugleich über deren phänomenologische und existenzialontologische Ansätze hinausgeht; und auch in welcher Weise Lévinas Kant als unabdingbares Fundament voraussetzt. Man wird von hier aus künftig auch besser sehen können, in welcher Weise Rosenzweig und talmudisches Denken für Lévinas bedeutsam geworden sind. Nicht zuletzt im Sinne des „qui bene distinguit, bene docet“ hat Krewani hier für die Lévinasrezeption insgesamt klug und umsichtig eine gute Orientierung geschaffen.

Der dritte der Übersetzer, Ludwig Wenzler, schließlich hat sich in seiner Freiburger Habilitationsschrift „Das Anlitz, die Spur, die Zeit. Zeitlichkeit als Struktur und als Denkform des religiösen Verhältnisses nach Emmanuel Lévinas“ (Habil. Theol. Freiburg i. Br. 1988) ausdrücklich der Frage zugewandt, in welcher Weise die in der Vorladung in die Verantwortung geschehende Zeitigung qua Ur„phänomen“ als der Weg begriffen werden kann, in dessen Mitgehen sich das religiöse Verhältnis allererst er-

schließt. Auch diese Arbeit basiert auf einer einläßlichen, detaillierten und gründlichen Analyse des gesamten Werkes von Lévinas. Ihrem Charakter als einer religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Arbeit entspricht es aber, daß ihr Interesse sich auf die Frage konzentriert, inwiefern eine „andere Phänomenologie“, welche eine „Zerstörung der Phänomenologie der Erschließung und des Wissens“ bedeutet und die sich gleichwohl dennoch als Denken versteht, den Zugang zu der Sprache des Glaubens eröffnen kann. Man kann nur wünschen, daß diese überaus gründliche und weiterführende Untersuchung bald auch gedruckt zugänglich wird.

Übersetzungen gedeihen dann besonders gut, wenn der Übersetzer nicht nur die Sprache kennt, aus der er übersetzt, und in der Sprache zu Hause ist, in die er übersetzt, sondern wenn ihn auch die (bislang unübersetzte) „Sache“ angeht als die Frage, die er selbst zu stellen hat, und zugleich die Frage, in der er selbst etwas zu sagen hat. Bei der Übersetzung der zentralen philosophischen Schriften von Emmanuel Lévinas kamen in jedem einzelnen Falle jeweils alle diese Bedingungen glücklich zusammen.

Abschließend sei hier noch auf zwei Arbeiten hingewiesen, die gerade für die religionsphilosophische Rezeption von Bedeutung sind. Die erste dieser Arbeiten ist Reinhold Esterbauers Wiener Dissertation „Transzendenz – ‚Relation‘“. Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Lévinas“. Diese zeichnet sich in Gliederung und Sprache durch eine große Klarheit aus, die dem Vf. aus einer intensiven Beschäftigung mit dem philosophischen Werk von Lévinas insgesamt erwachsen ist. Die Arbeit dürfte gerade deshalb sehr geeignet sein, Studierenden, die unvorbereitet einen Zugang zu Lévinas suchen, diesen zu eröffnen. Die klare und einläßliche Sprache Esterbauers geht allerdings keineswegs zu Lasten einer genauen und differenzierten Darstellung im Detail und des Verschweigens der Aporien, in die das Denken führen muß, wenn es denn Denken ist. Vielmehr dürfte das Abschlußkapitel „Schwierigkeiten und Grenzen des Lévinasschen Ansatzes“ (207–232) verläßlich die Frage deutlich machen, in deren Licht von dem Lévinasschen Ansatz her über jene „Relation“ weiter nachzudenken ist, die der Vf. mit Recht in Anführungszeichen setzt, da sie sich eben nicht mittels der aristotelischen Kategorie des „pros ti“ begreifen läßt.

Der Frage des Verständnisses von Transzendenz hat sich jüngst auch eine italienische For-

scherguppe unter der Leitung von Alberto Moscato zugewandt, die ihre Untersuchungen in dem Sammelband „Lévinas. Filosofia e trascendenza“ vorlegt. Besonders bedeutsam erscheint mir dabei die mit ständigem kundigen Rückgriff auf die gesamte philosophische Überlieferung durchgeführte Untersuchung von Moscato über die Semantik von Transzendenz zu sein. Aber auch die Beiträge von Camera, Ciaramelli und Fabris, welche die Eröffnung der Bewegung des Transzendierens in dem ethischen Verhältnis, in der Phänomenalität des *désir* und in der Perichorese von Ethik und Erfahrung in den Mittelpunkt der Untersuchung stellen, erarbeiten wichtige Einsichten in das, was Esterbauer die „Transzendenz – ‚Relation‘“ nennt. Ronchi wendet sich der Zweideutigkeit des Verständnisses von Zeit bei Lévinas und Heidegger zu. In ein bislang kaum beachtetes „Phänomen“ feld stößt schließlich Francesco Paolo Ciglia mit seinem gründlichen und kenntnisreichen Aufsatz „Musica e significazione. Sulla traccia di Lévinas“ vor. Hier werden Darlegungen Wiemers in „Die Passion des Sagens“ über das doppelte Verständnis des Ästhetischen bei Lévinas hervorragend durch das Eingehen auf die Phänomenalität von Musik erweitert. Zugleich damit wird aber die Frage gestellt, wie in einem Denken der diachronischen Zeitigung sich das „Verhältnis“ von Stimme, Musik und Transzendenz zeigt.

Bernhard Casper (Freiburg i. Br.)

Martin Heidegger, Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung, Wintersemester 1924/25 (= Gesamtausgabe, Bd. 19), hg. von Ingeborg Schüßler, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992, XXXI u. 668 S., ISBN 3-4650-1177-5.

Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1931/32 (= Gesamtausgabe, Bd. 34), hg. von Hermann Mörchen, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, IX u. 338 S., ISBN 3-4650-1822-2.

Am Anfang von „Sein und Zeit“ steht Platon. Noch vor der Einleitung bringt Heidegger eine Vorbemerkung, die von einem Zitat aus Platons „Sophistes“ (244a) eröffnet wird. Darin ist Ratlosigkeit über die Bedeutung des Ausdrucks „seiend“ bekundet – eine Ratlosigkeit, die für Heidegger zum Ausgangspunkt des Fragens nach dem Sinn von Sein wird. Schon aus der Marburger Vorlesung über den „Sophistes“ geht hervor, daß Heidegger die Frage nach dem Sinn

von Sein, die Anfangsfrage der Ontologie, als Wiederholung der unterdessen vergessenen Frage Platons nach der Bedeutung von „seiend“ betrachtet hat (446–448).

Der *Text* dieser Vorlesung ist von Herausgeberin Ingeborg Schüßler erstellt aufgrund von Heideggers Vorlesungsmanuskript, einer von Heidegger autorisierten stenographischen Mitschrift und der Nachschriften einiger Hörer (vgl. 655–658). Die von der Herausgeberin vorgenommene Gliederung des Textes ist übermäßig detailliert. Das Inhaltsverzeichnis, das ein von Heidegger abgelehntes Sachregister ersetzen soll (662f.), umfaßt über 20 Seiten und erfüllt wegen seiner Unübersichtlichkeit weder den Zweck eines Inhaltsverzeichnisses noch den eines Registers.

Die *Sache*, um die es im „Sophistes“ geht, ist das Sein des Seienden als das Thema des Philosophen, genauer: ἀλήθεια („Wahrheit“) als Un-verborgenheit (Aufgedecktsein) des Seienden in seinem Sein (12–17, 194). Wahrheit versteht Heidegger ursprünglich als einen Charakter des Daseins, für das ein Seiendes aufgedeckt sein kann, als Wahrsein (ἀληθεύειν), d. h. Aufdecken des Seienden und Vor-sich-haben des Aufgedeckten (23).

Die Sache des Dialogs kommt unter einem besonderen Aspekt in den Blick, denn Platon behandelt hier als die Gegenfigur des Philosophen den Sophisten und dessen Thema, das Nicht-Seiende. Die Behandlung des Sophisten verweist gerade auf den Philosophen, weil erstens die Klärung der Gegenfigur des Philosophen erst vom Philosophen aus möglich und zweitens diese Klärung selber ein philosophischer Vorgang ist. Mit der Behandlung des Sophisten geschieht zugleich die Selbsterhellung des Philosophen (12, 245f., 531). Bei Platon führt die Einsicht in das Sein des Nicht-Seienden, die ihm das Phänomen des Sophisten nahelegt, zu einem neuen, von Parmenides abgewandten Seinsverständnis (192f., 410f., 433f.).

Zur *Methode Heideggers*: Basis der Interpretation ist eine „*Phänomenologie des Daseins*“. Heidegger setzt voraus, daß auch die griechische Philosophie das Dasein (die Seinsweisen des Menschen) zu verstehen suchte (62). Ein Vordringen zu den „Sachen“ sei Bedingung einer Interpretation der platonischen und jeder anderen Philosophie (229). Die Destruktion der entstehenden Tradition soll den Weg zur philosophischen Forschung der Vergangenheit öffnen (413f.; vgl. SuZ, § 6). Zum besseren Verständnis der platonischen Wahrheits- und Seinsauffas-

sung schickt Heidegger eine Interpretation von Aristoteles, Nikomachische Ethik, Buch VI und X, 6–7, sowie Metaphysik, Buch I, 1–2, voraus, denn die Späteren verstehen die Früheren immer besser als diese sich selbst (11). Dieser vorbereitende Teil umfaßt etwas mehr als 160 Seiten.

Drei Tendenzen der Vorlesung seien genannt. 1) λόγος (Sprache), ein Grundcharakter des Menschen (17, 27), ist der Bereich, innerhalb dessen sich der klassischen griechischen Philosophie das Seiende zeigt (438, 529). Das Seinsdenken Platons verbleibt in der Dialektik, dem Durchsprechen, und dringt letztlich nicht zum Sein selbst vor (197f.). Anders gewendet: Dialektik ist für Platon die vornehmliche Erschließung des Seienden (337). Aristoteles bringt zwar mit dem reinen νοεῖν, das bloß auf das Seiende als solches gerichtet ist, ein ἀληθεύειν in Ansatz, das kein λέγειν mehr sein soll. Doch versteht er Sein als schon Vorliegendes (ὑποκειμένον), zu welchem der λόγος den primären Zugang bietet (224f., 631f.). Von hier nimmt die später beherrschend gewordene Satzlogik als Wissenschaft der theoretischen Aussage ihren Ausgang (252f.).

2) Die Grundfrage der griechischen Philosophie ist die Frage nach dem Sein in Gestalt der Frage nach der Wahrheit (190). Für die Griechen ist Sein Anwesenheit (34). Platon versteht Sein als die Anwesenheit der Möglichkeit des Miteinanders (δύναμις κοινωνίας) von fundamentalen Strukturen des Seienden (486, 533).

3) Aristoteles faßt die Phänomene des Daseins schärfer, philosophiert radikaler als Platon. Grundbegriffe, die sich bei Platon noch in Verwirrung befinden, gelangen bei Aristoteles in eine klare Fassung (65, 190). Zudem unterscheidet Platon nur zwischen Dialektik und Sophistik, Aristoteles aber genauer zwischen Philosophie, Dialektik und Sophistik (216). Aristoteles erkennt die Grenztheit der Dialektik und läßt sie hinter sich zugunsten des reinen θεωρεῖν (199; vgl. SuZ, 25). Er ist der Begründer der Ontologie, des Ansprechens des Seienden allein in Hinsicht auf sein Sein (207).

Heidegger praktiziert in dieser Vorlesung ein *very close reading* des „Sophistes“ und gibt einen Kommentar, der Hilfe und Anregung auch denen bieten kann, die Heideggers eigenen philosophischen Ansatz nicht schätzen. Die Vorlesung ist eine Einführung in das klassische griechische Seinsdenken überhaupt.

In der Marburger Vorlesung ist das Phänomen, das Wahrheit und Falschheit trägt, der λόγος im Sinne der Sprache. Der λόγος ist we-

sentlich *intentional* (λόγος τινός). Das in ihm Intendierte, das ὄν, steht – so zeigt Platon im „Sophistes“ – in einer κοινωνία mit dem Selbigen (ταυτὸν) und dem Anderen (ἕτερον). So ergibt sich eine umgreifende κοινωνία des λόγος mit dem ὄν, dem ταυτὸν und dem ἕτερον; der λόγος ist wesentlich „delotisch“ (aufdeckend) und kann darum Seiendes als es selbst (Wahrheit) oder als ein Anderes, als es selbst ist (Falschheit), ansprechen (602–606).

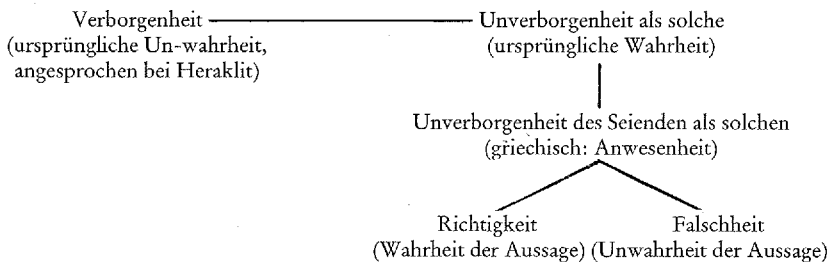


In der Freiburger Vorlesung „Vom Wesen der Wahrheit“, von Hermann Mörchen aufgrund des Manuskripts und einer Mitschrift (334) und mit ansprechender Gliederung herausgegeben, begegnet uns ein anderer Heidegger. Er hat einen Schritt zurück von Platon getan und Distanz zu ihm gewonnen. Bei der Interpretation des Höhlengleichnisses wird klar, daß es für Heidegger nicht mehr der λόγος ist, der Wahrheit und Falschheit trägt, sondern Un-verborgenheit (ἀλήθεια) als ursprüngliche Wahrheit. Er versteht sie als ein Geschehen, nämlich als das im Menschen sich vollziehende „Entbergen“ des Seienden in seinem Sein, als ursprünglichen Entwurf des Seins. Der Vorgang des „Entbergens“ ist die Befreiung des Menschen zu seinem Wesen, die für Platon im Schauen der Ideen bestehe und im Gleichnis durch die Lösung der Fesseln (Freiwerden von...), den Aufstieg aus der Höhle und das Sehen des Lichtes (Freiwerden für...) versinnbildlicht sei. Das befreiende Entbergungsgeschehen bestimmt Heidegger als Existieren (Sich-hinausstellen in das Seiende als solches) und als philosophisches Menschsein; der Philosoph ist dann „der Freund des Seins“ (82; zum Ganzen vgl. 41, 58f., 73, 77). Im Wesen der Wahrheit, dieses verstanden als Entbergen des Seienden in seinem Sein, liegt für Heidegger die „Wesensgeschichte“ des Menschen, diese verstanden als das In-sein-Wesen-kommen des

Menschen (75, 79, 114). Wahrheit ist danach nichts vom Menschen Unabhängiges, aber auch nichts bloß Subjektives.

Das Schauen der Ideen, nach Platon ein nicht-sinnliches Sehen (νοεῖν), legt Heidegger als ein aktives „Er-blicken“ aus, in welchem die Ideen erst gebildet werden und anwesend sind (71, 111). Die Ideen sind das Sein; sie sind der „Durchlaß für Seiendes“ (57), gewissermaßen das Medium, worinnen sich überhaupt Seiendes zeigen kann, besonders in seinem jeweiligen Was-sein. Verstehen des Seins (Platonisch: νοεῖν) ermöglicht das Unverborgensein von Seiendem (Platonisch: die Sichtbarkeit der Sinnendinge). Seinsverstehen und Unverborgenheit des Seienden stehen in der Platonischen Philosophie, wie Heidegger sie auslegt, unter dem Joch der Ideen. Die Ideen, die Seiendes zu verstehen geben, sind aber selber ermöglicht vom Guten, das Heidegger von dieser seiner Funktion des Ermöglichens her deutet. Das Gute ist das Ermöglichende schlechthin, das „Ermächtigende“, von dem das Sein (die Ideen) und damit die Unverborgenheit des Seienden abhängen (99, 103f., 106, 108f.).

Für Platon ist Wahrheit ursprünglich nicht Richtigkeit der Aussage, sondern Unverborgenheit des Seienden, auf welcher die Richtigkeit beruht; nur weil Seiendes in seinem Sein offenbar ist, kann die Aussage sich an ihm ausrichten (34, 118). Indessen setzt Platon ohne weiteres die Unverborgenheit als das voraus, was dem Seienden wesentlich zukommt, und fragt nicht eigens nach der Unverborgenheit als solcher. Dies zeigt sich daran, daß er die Verborgenheit nicht bedenkt, gegen die das Unverborgensein erst zu gewinnen ist und die Heidegger als wesentliche Un-wahrheit in Ansatz bringt. So sieht Heidegger schon bei Platon die „Grunderfahrung“ der ἀλήθεια hinfällig werden (93, 123–125), die sich bei Heraklit ausgesprochen habe (13f.). Den Grund für das Vergehen dieser Erfahrung findet Heidegger in der vorherrschenden griechischen Auffassung des Seins als An-



wesenheit (die uns ja schon in der oben besprochenen Marburger Vorlesung begegnete). ἀλήθεια (Unverborgenheit) als das, was Seiendes zu Seiendem macht, wird als Gegenwart, Anwesendsein verstanden, Verborgenheit bloß als Abwesendsein. Auf das Seiende als Anwesendes kann man sich dann im Erkennen ausrichten; Wahrheit ist das Ergebnis solcher Ausrichtung. ἀλήθεια ist nicht länger das Gegenteil zur primären Verborgenheit, sie wird zum Gegenteil der Falschheit der Ausrichtung auf das Anwesende (des sekundären Verbergens), zur Richtigkeit (133–143).

Die Interpretation des „Theaitetos“ ergibt für Heidegger, daß Platon Unwahrheit als Unrichtigkeit des Sehens und Ansprechens von Seiendem bestimmt. Bei Aristoteles ist dann *der λόγος zum Ort der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage und der Unwahrheit als Unrichtigkeit der Aussage geworden* (319, 137) – genau bei diesem Zustand setzte die oben besprochene Marburger Vorlesung ein. Platon hat den Boden dafür bereitet, daß die spätere Philosophie den Bezug zum Sein unter Denk- und Urteilsformen bringt (225). Bezeichnenderweise nimmt Aristoteles den Namen für die Grundbestimmungen des Seienden aus dem Bereich des Aussagens: „Kategorien“ (144). – In „Platons Lehre von der Wahrheit“ ([Bern 1947] 41 f., 46), einer Schrift, die aus der Freiburger Vorlesung hervorgegangen ist, weist Heidegger darauf hin, daß sich bei Platon die Wahrheit, unter das Joch der Ideen geraten, von der Unverborgenheit des Seienden zur Richtigkeit des Sehens und Aussagens gewandelt habe.

Die Frage nach der Wahrheit ist für Heidegger zugleich die Frage nach der Unwahrheit im Sinne der Verborgenheit. Wahrheit ist als ἀ-λήθεια negativ und erst von der positiven Verborgenheit (λήθη) her zu bestimmen (126 f., 146). In den Augen Heideggers bilden Wahrheit (Unverborgenheit) und Unwahrheit (Verborgenheit) einen wesentlichen, eigens zu bedenkenden Zusammenhang (92, 320).*

Walter Patt (Mainz)

Michel Henry, *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, aus dem Französischen übersetzt, hg. und eingel. von Rolf Kühn, Alber, Freiburg/München 1992, 352 S., ISBN 3-495-47737-3.*

Obwohl Michel Henrys Werk eng mit dem Denken Husserls verbunden ist, wurde es bis-

lang nicht in deutscher Sprache verlegt.¹ Henry will zu „den Anfangsentscheidungen der Husserlschen Phänomenologie zurückkehren und auf sie das ‚Zurück zu den Sachen selbst‘ anwenden“ (10). Dieses Vorgehen begründet nicht zuletzt die Bezeichnung „radikale“ Lebensphänomenologie, insofern die grundlegendsten Entscheidungen und Vorgehensweisen selbst einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Es handelt sich mithin prinzipiell um eine „Erste Philosophie im ontologischen wie im metaphysischen Sinne“, die sich um die Begründungsproblematik der Wurzel von allem, dem Leben bemüht (17).² Mit der gleichen Radikalität, die Heidegger

* *Anmerkung:* Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976* (Frankfurt a. M. 1990) 561 Anm. 128 meint, daß ich in meiner Rezension dreier Nietzsche-Vorlesungen Heideggers (Philos. Jahrbuch 95 [1988] 176 f.) bei den Hinweisen auf Abweichungen dieser Vorlesungen von den beiden 1961 erschienenen Nietzsche-Bänden Heideggers eine wichtige Abweichung „übersehen“ habe. Thomä hat nicht beachtet, daß ich, wie einleitend zu den Hinweisen bemerkt, nur „einige bedeutendere Abweichungen“ verzeichnen wollte (ebd. 176), also nicht alle und auch nicht alle von Thomä für wichtig erachteten Abweichungen. Zu weiteren Unzulänglichkeiten von Thomä Buch s. die Rezension von Jutta Georg-Lauer in: *Die Zeit* (26. April 1991).

¹ Henrys Hauptwerk „L'essence de la manifestation“ (Paris 1963) folgten verschiedene Schriften, u. a. „Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne“ (Paris 1965) sowie Abhandlungen zur Psychoanalyse, Kultur- und Gesellschaftskritik und zum Marxismus. Ferner veröffentlichte Henry seit 1954 eine Reihe von literarischen Arbeiten.

² Die Begriffe ontologisch bzw. metaphysisch verwendet R. Kühn offensichtlich hinsichtlich der methodologischen Prinzipien Henrys. Ob das Leben in seinem Sinn selber metaphysisch aufgefaßt wird (wie dies in der Lebensphilosophie und ihren Nachfolgern teilweise der Fall ist), bleibt freilich fraglich. Dies vor allem, da Henry im Gegensatz zu ontologischen Grundannahmen von einer autonomen Selbstgegebenheit des Lebens ausgeht („l'épreuve de la vie“). Vgl. in diesem Zusammenhang dagegen Louis Lavelle bzw. den ihn weiterführenden Karl Albert (Die ontologische Erfahrung [Ratingen

ger „die streng objektive Eigenschaft der Reduktion und den wissenschaftlichen Vorzug eines Horizonts reiner Objektivität“ oder Derrida die Husserlsche Lehre des Zeichens (und gleichzeitig die „noetisch-noematische Struktur des Phänomens im allgemeinen“) in Frage stellen ließ, untersuchte Henry 1963 nicht nur die Modalitäten der Erscheinung, sondern das „Wesen selbst der ‚Manifestation‘“ (11).

Henrys revolutionierender Neuansatz in der Phänomenologie zentriert sich um die These, daß das Bewußtsein (mit einer reinen und passiven Sinnlichkeit) sich immer schon unmittelbar affiziert erfährt, bevor es von einem anderen affiziert wird: Es muß „in sich und sogar *durch* sich affiziert sein“, will es das Phänomen selbst zur Sichtbarkeit bringen (13). Auf der Selbstaffektion des Bewußtseins, das „auf identische Weise *dynamis* für sich und *energeia* an sich ist“, gründet das Wesen der Manifestation. Diese Bewußtseinsidentität bezeichnet Henry „Leben“, welcher Begriff gleichwohl – wie Jean-Luc Marion eingangs erwähnt – alle seine früheren metaphysischen Bedeutungen überschreitet. Indem sich Henry um die Freilegung des „nicht-ekstatischen“ Wesens der Manifestationen bemüht, stelle er den Grund der Husserlschen Phänomenologie in Frage: „die ursprüngliche Ekstase der Intentionalität“ (14). Henrys Philosophie erweist sich von daher als eine Philosophie absoluter Subjektivität, die auf die Ursprünglichkeit, auf die immanente Selbstaffektion des Lebens als Identität von Ich und Leib rekurriert.

Leiblichkeit ist eines der zentralen Themen der interdisziplinären Diskussion. Es ist gleichwohl, wie Rudolf Kühn betont, trotz ernstzunehmender phänomenologischer Ansätze noch nicht wirksam genug ohne Rückbindung an eine welthafte Vergegenständlichung erörtert worden.³ Der von Henry eingeschlagene Weg zur transzendentalen Affektivität lege dagegen die Immanenz als Wesensoffenbarung aller Erscheinungen diesseits von Bewußtem, Unbewußtem und Vorgestelltem offen.

Das hier vorgestellte und von R. Kühn aus dem Französischen übersetzte Buch zeigt, daß Henry sich mit der Metaphysikgeschichte seit Descartes, Kant, Schopenhauer, Marx bis hin zu Nietzsche auseinandergesetzt hat, um „darin die ungedachten Ankündigungen der Selbstaffektion und ihre eigensinnigen Verbergungen durch die Ekstase freizulegen“ (15). Grundsätzlich läßt sich die von Henry vorgetragene Auffassung als Kritik der neuzeitlichen Phänomenologie verstehen (nämlich als Frage nach einer radikal ge-

dachten Endlichkeit der ekstatischen, auf absoluter Subjektivität gründenden Dimension).

Dem Vorwort von Jean-Luc Marion folgt eine ausführliche, den philosophischen Ansatz Henrys darstellende Einleitung Rolf Kühns (17–62), der sich sechs inhaltlich sehr weit gespannte Kapitel Henrys anschließt: Die phänomenologische Methode, 63–186; Phänomenologie und Psychoanalyse, 187–212; Reflexionen über die „V. Cartesianische Meditation“ Husserls, 213–250; Einführung zur Gottesfrage: Seinsbeweis oder Lebenserweis?, 251–273; Die abstrakte Malerei und der Kosmos (Kandinsky), 274–292 und schließlich: Das Leben und die Republik, 292–326. Diese Aufsätze stellen sich als Auseinandersetzung der Henryschen Phänomenologie mit vielfältigen Problemen dar, an denen er seine These von der „Unmittelbarkeit“ (als ursprüngliches Erscheinen) zu verifizieren sucht. Die ‚Affektivität des Lebens‘ als Grundprinzip ist dabei leitender Gedanke der auf das Lebendige des Lebens ausgerichteten Immanenztheorie.

Einleitend unterscheidet Kühn das Denken Henrys vom traditionellen abendländischen Denken, das griechische Denkvoraussetzungen nicht aufgegeben habe: „Das Sein wird nur zum ‚Phänomen‘ und kann sich uns nur offenbarend zeigen durch die Vermittlung einer Distanz, eines Horizonts oder einer Ekstasis“ (18). Auf dieser Grundlage verliere jedoch die „wirklich lebendige Selbstgegebenheit des Ego als *Selbstgebung*“ ihre Bedeutung. Diese Selbstgebung als Immanenz mache aber nach Henry die Bedingung jeder Transzendenz aus. Sie sei ferner als „leiblich-affektives Intelligibilitätsprinzip“ Agens eines erweiterten Blicks auf alle Lebenserscheinungen.

Während die Phänomenologie und Fundamentalontologie lehrten, den Leib des Subjekts als einmaligen Ausdruck bzw. Gesamt seiner seelisch-körperlichen Existenzvermögen zu betrachten, werde damit die Idee des Leiblichen an

1974]; jetzt in: Philosophische Studien Bd. I [St. Augustin 1988] 7–208), die von der *expérience de l'être* als dem Urgrund des Lebens sprechen.

³ Vgl. hierzu Rolf Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität* (Freiburg/München 1992). Kühn betont vor allem die im Gegensatz zu Kant und Heidegger stehende These Henrys, „die Leiblichkeit als die Eigentlichkeit des Lebens in seinem möglichen ‚Selbsterweis‘ zu verstehen“ (24).

die Idee der empirischen Sinneserfahrung geknüpft. Das Fehlen einer „inneren Realität“, die vom Vollzug menschlicher Äußerungen (Sprache, Handeln usw.) ablösbar wäre, lasse das „Sein in der Äußerlichkeit oder im ‚Draußen‘ – und hierdurch – zur Erscheinung kommen“ (22f.). Damit werde es fraglich, ob mit diesen ontologischen Voraussetzung die Kantsche Problematik als überwunden zu betrachten sei.⁴

Im Gegensatz zur „modernen Subjektauffassung als Intentionalität, deren Grund in der ekstatischen Transzendenz liegt“, verstehe Henry die Leiblichkeit als Eigentlichkeit des Leibes (wo er Welt als Seele ist) in seinem möglichen „Selbsterweis“ (24). Von daher sucht Henry auch hinsichtlich der Erkenntnis nicht einen absolut sicheren Erkenntnisbeginn (als Prinzip des Wissens), sondern den Ursprung selbst, die Rückführung auf „Leben“ bzw. Existenz (29ff.).

Auf dem Hintergrund der Idee des Leibes (zugleich in seiner Bedeutung als Subjekt) versteht Henry die absolute Innerlichkeit als Selbstaffektion. Daraus folgt ferner, daß die sinnliche Wahrnehmung keine untere Erkenntnisfunktion besitzt, sondern vielmehr ihr Fundament und ihre ursächliche „Ermöglichung“ ist (34). Leib und Ich befinden sich nach Henry in einer ursprünglichen Übereinstimmung, und auf dem Wissen darum beruhe schließlich jede Welterfahrung. Die ureigene Erfahrung der Leibrealität offenbart sich mithin ohne die „ontologischen Voraussetzungen der Ekstase und Intention, insofern im Sich-selbst-Ergreifen die Differenz von Innen und Außen aufgehoben ist (die „reine Immanenz des Ursprungs“).⁵ *Ipséité* (als Struktur des Lebens selbst) ist daher die von Henry gewählte Bezeichnung für die Identität des Seins von Leib und Ich, und dieses Sein aller ursprünglichen Vermögen besteht aus der „auto-affection“ (39f.).

Mit diesen Bestimmungen wendet sich Henry gegen jede Art von Elementensicht oder gegen die Annahme synthetisierender Funktionen der menschlichen Existenz. Leiblichkeit umfaßt daher das Gesamt des menschlichen Wesens, seine Seele, sein Bewußtsein und die Körperlichkeit. Konkret bedeutet mithin *Ipséité* als Leben auch unmittelbar subjektive Aktivität. Daß das Hervorbringen (etwa als kulturelle Manifestationen) aus dem Leben entstammt, hatte indes schon Dilthey betont, gleichwohl scheint – wie Kühn ausführt – im Begriff der „subjektiven Praxis“ eine „ontologische Veränderung“ vorzuliegen. Für Henrys These ist entscheidend, daß die Produktion entgegen der traditionellen Sicht nicht

mit dem ontologischen Bezug auf die Wahrheit gedacht wird. Hingegen zentriert sich die Bestimmung der subjektiven Praxis auf die absolute Immanenz: „Das ursprunghafte Sein ist damit nicht die Universalität des Denkanspruchs, sondern dessen Hervorbringen in der Subjektivität . . . , die Innerlichkeit als Leiblichkeit selbst unmittelbar originäre Praxis“ (52).

Aus diesem Gedanken heraus und aus Henrys Auseinandersetzung mit Marx folgt nicht zuletzt aus der ‚Philosophie der Leiblichkeit als Innerlichkeit‘ eine konsequente Anwendung in der Ethik. Wenn Kühn auf die Spiritualität der Leiblichkeit hinweist, so ist es nach Henry „das Tun allein, welches dem Handelnden im Vollzug ‚mitteilt‘, wie es um das Sein bestellt ist, welches dieses Tun selbst ist“ (55). Die so dargestellte Ontologie der Praxis verfolgt das Ziel, dem Individuum die Eigenverantwortung aufzuerlegen und aus dem Sein ein Sollen abzuleiten.⁶ Zu verstehen ist das aus der Annahme eines ontologischen Einheitsgedankens, eines Universalismus heraus, in dem jedes Seiende zur autonomen und rationalen Sinnfindung gelangt. Das dahinter stehende und die Handlung bestimmende Vernunftprinzip eines des Seinsgedankens bewußten Subjekts ist freilich utopisch zu nennen, da die

⁴ Der gegen Heidegger vorgebrachte Einwand Henrys wird zweifellos auf Kritik stoßen, insofern Heideggers Vorgehen verkürzt als erkenntniskritische und nur faktenorientierte Analyse verstanden wird. Auch gegen Henrys Sicht der Husserlschen Phänomenologie ließen sich einige Einwände vorbringen, die sich vor allem auf das sinnliche Sehen und die Evidenz beziehen. Henry verweist indes auf die jeder Evidenz vorausgehende Existenz (des absoluten Lebens).

⁵ Im Anschluß an Maine de Biran ist Henrys Begriff der Leiblichkeit als „unveräußerliche Innerlichkeit“ zu verstehen, wobei „im Innewerden des ursprünglichen Erscheinens als des eigentlichen Seinsmodus alle nur denkbare Realität bereits immer schon mitgegeben ist“ (38).

⁶ Vgl. hierzu im übrigen hinsichtlich einer ontologisch gegründeten Ethik meinen Aufsatz „Unterwegs zur Seinsethik“ (engl. Underway towards an ethic of being. Considerations dealing with the moral-philosophical dispositions of Karl Albert and Hans Krämer, in: Panorama. International Journal of Comparative Religious Education and Values, vol. 4/No. 2 [Winter 1992] 46–56).

Versicherung im Leiblichen als Ausdruck des Seins eine zuhöchst reflektierte Bewußtseinsebene (als wahrhaft lebendige Leiblichkeit) voraussetzt. Das Entstehen neuer Lebensformen auf dem Boden der radikalen Lebensphänomenologie ist philosophisch gesehen zweifellos eine Perspektive in einer Zeit des „kulturellen Unbehagens“. Doch ob der Optimismus, mit dem Kühn die These Henrys vertritt, tatsächlich in einer Fortschritts- und Leistungsgesellschaft berechtigt ist, bleibt fraglich.

Das erste und umfangreichste Kapitel bemüht sich in der Auseinandersetzung mit Husserls Göttinger Vorlesungen um die Darstellung einer sich von Husserl abgrenzenden phänomenologischen Methode, wobei sich zunächst die Frage nach Methode und Phänomen stellt. Dem erkenntniskritischen bzw. dem der griechischen Tradition folgenden Anfang bei Heidegger bzw. Husserl begegnet Henry mit der Forderung an die Phänomenologie nach einer „radikalen Bewußtwerdung ihrer selbst“ (65). Weitere Aporien sieht Henry in Husserls Auffassung der Evidenz bzw. in der „reinen Schau des Sehens“. Hier macht Henry geltend, daß die *cogitatio* in der reinen Schau des Sehens nicht als absolute Existenz zu verstehen und die Evidenz nicht als Selbstgegebenheit im Leben verankert sei: „Das Werden/Verschwinden der *cogitatio* in der reinen Schau des Sehens zieht zunächst die Entartung der Kategorien nach sich, mit deren Hilfe die *cogitatio* in ihrer Realität zu denken ist – die Entartung der Grundbegriffe der Phänomenologie“ (u. a. Immanenz, Ipseität, Selbstgegebenheit, 81 ff.).

Im folgenden Kapitel versucht Henry auf dem Hintergrund der „radikalen Phänomenologie“ eine neue Deutung der Psychoanalyse, wobei er nachweisen will, daß die Frage des Unbewußten bei Freud ihren Sinn vollständig ändert, „wenn man im Besitz einer Manifestationsweise ist, die sich nicht nur ganz von derjenigen der Vorstellung unterscheidet und nicht mehr darin besteht, durch ein Setzen ins ‚Vor‘ sehen zu lassen, das heißt in jenes Vor/Draußen, das die Welt ist, sondern im Gegenteil jede Äußerlichkeit an sich ausschließt“ (203). Der Rückgriff auf das Leben, der sich hier andeutet, verweist auf die tiefste Schicht der Erfahrung, wo es ein „Sich“ vor aller Welt ist. Daraus schließt Henry, daß das Unbewußte bei Freud identisch mit dem Begriff des Lebens sei. Affekt und Trieb verstehen sich daher aus einer Subjektivität, die nicht mehr als Vorstellungsbewußtsein (oder In-der-Welt-Sein) zu begreifen sind, sondern „als das Leben im

phänomenologischen Sinne“ (205). Die neue Deutung der Psychoanalyse verlegt folglich die ursprüngliche Phänomenalität nicht in die Sphäre eines Draußen (Ekstasis des Daseins), sondern in den „pathetischen Selbsterweis . . . und in die transzendente Affektivität dieses Pathos“ (207). Für die Psychoanalyse heißt das, daß das Unbewußte keine mysteriöse Macht außerhalb des Lebens ist, zu dem der Arzt als Anderer keinen Zugang hätte.

Die „Reflexionen über die ‚V. Cartesianische Meditation‘ Husserls“ schließlich nehmen drei Husserlsche Voraussetzungen in den Blick, um die Bedeutung der Fremderfahrung zu analysieren: 1) es gibt für mich einen Anderen nur dann, wenn ich eine Erfahrung von ihm habe, 2) der Andere ist in und durch meine Intentionalität gegeben, und 3) die „notwendige Einschreibung“ des Anderen in meine eigene Erfahrung ist eine Erscheinung als intentionales Korrelat der beiden ersten Voraussetzungen (218 ff.). Paradoxien sieht Henry in der Bestimmung des Eigenen und des Ego und in der Intentionalität.

Im folgenden Kapitel geht Henry der Frage nach, ob sich in der Hinführung zur Gotteserfahrung bei Anselm ein Seinsbeweis oder ein Lebenserweis zeige. Im Nachdenken darüber, was es bedeute, „den Zugang zu Gott auf den Beweis seiner Existenz zu reduzieren, wie er durch den Verstand gegeben ist“, sieht Henry zunächst einen Primat des Beweises selbst (253).⁷ Die Existenz in intellectu sei nicht die reale Existenz Gottes selbst; sie bleibe mithin äußerlich (255). Zugang zu Gott können wir nach Henry jedoch

⁷ Henry schließt damit an die tradierte Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises an (u. a. Thomas und Kant), wobei allgemein als Hauptmotiv der „unerlaubte Übergang aus der Ebene des Logischen in die Ebene des Ontischen“ genannt wird. Vgl. hierzu auch K. Albert, Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion (Hamburg 1982) 46 ff. Albert versucht darzulegen, daß vor allem in der Einleitung des Prosligions schon auf die betrachtende, meditative Haltung in der Gotteserfahrung hingewiesen werde, so daß ein wissenschaftlich intellektueller und dem Logos verpflichteter Zugang zum Göttlichen der Absicht Anselms nicht entspricht (ebd. 48 ff.). Die in einem seinsbezogenen (realen) Denken zustande kommende Gotteserkenntnis scheint – wie Albert fortfährt – dadurch möglich zu werden, daß es etwas im Menschen gebe, das Gott gleicht (50 ff.).

nur haben, wenn sich die Existenz real in uns offenbart. So stelle sich die Frage nach dem „Lebenserweis“, denn ein Existenzbeweis dieses göttlichen Seins erbringen zu wollen, sei an sich absurd (im Denken werde die reale Existenz zu ihrem Gegenteil, zu einer „noematischen Irrealität“, 257). Der bei Anselm begrifflich konstituierten Existenz Gottes begegnet Henry mit Eckharts Anspruch, das Wesen des Lebens sei Gott, und von daher sei dieses Leben auch mein Leben (261f.). Aufgrund der Identität des Wesens des Lebens mit Gott „phänomenalisiert“ sich das Sein im Leben und wird erfahrbar. „Die göttliche Eigenschaft offenbart sich im absoluten phänomenologischen Leben sowie als eine Eigenschaft desselben“ (270).

Henry hat sich ausführlich mit der Kunst befaßt und auch diesen Kulturbereich radikal phänomenologisch gedeutet. In dem Kapitel „Die abstrakte Malerei und der Kosmos (Kandinsky)“ spricht er über die „große Umkehr“ durch Kandinsky hinsichtlich der Kunst und ihres Themas, die sichtbare Welt zu begreifen und darzustellen.

Henry bemerkt kritisch, daß wir heute „die Welt verloren“ haben (und zwar hinsichtlich eines unmittelbaren Zugangs zu ihr), was freilich schon Hans Jonas (1979) dargelegt hat, und so gelte es, zu den Phänomenen zurückzukehren, um ein umfassendes und ursprüngliches Wissen der Welt zu erreichen. Ein solcher Weg werde von Kandinsky eingeschlagen, der in einer Reduktion der Natur auf geometrische Elemente die flüchtigen Erscheinungen des Alltäglichen in „ewige Wahrheiten“ umzugestalten scheint. Diese Reduktion aber führe bei Kandinsky nicht zum Ausschluß der sinnlichen Schicht des Universums, wie Henry dies seit Galilei und Descartes allgemein aber zu sehen glaubt (277). Bei Kandinsky beginne eine „Gegenreduktion“, die nicht „als physikalisch-mathematische Annäherung an das Weltsein“ zu verstehen sei, wobei die Sinnlichkeit sowie unsere ganze Subjektivität „von diesem Universum ausgeschlossen“ werde (277). Kandinsky habe hingegen dieses Ausgeschlossene bewahrt: „die sinnliche und fleischliche Schicht des Universums im *status nascendi*“, jenem reinen Eindrucksfluß, worin sich das Universum uns gibt, indem es mit unserem Leben verschmilzt“ (279).⁸ Die Konzentration auf die Farbe oder die Form als solche (und nicht als Farbe oder Form eines bestimmten Objekts) betrachtet Henry als „Rückkehr zur reinen Erfahrung“, wobei die Wirkung auf die Sinnlichkeit in der Wirkung von Farbe oder Form selbst liegt (280f.). Auf diese Weise bricht „das Universum

der reinen Formen hervor“ (280). Farbe oder Form nehmen selbst die Gestalt der Empfindungen an; sie erweisen sich selbst und sind mithin Ausdruck des Lebens. Das Unsichtbare sichtbar zu machen, wie es Absicht Kandinskys war, bedeutet im Sinne Henrys mithin unmittelbare Resonanz von Farb- und Formgebungen in der Seele des Betrachters. Gerade durch die abstrakte Gestaltung, die keinerlei Assoziationen bietet, wird dieses Unsichtbare als das Wesen der Bildmittel (als „wahre, metaphysische Realität“, 288) erfahren.

Henrys Subjekttheorie redet keineswegs einem übersteigerten Subjektivismus das Wort, was der letzte Aufsatz über das Verhältnis von Leben und Politik deutlich macht (293ff.). Die von Henry unterschiedene zweifache Bedeutung des Wortes *Republik* (als ontologische bzw. phänomenologische) betont einerseits die Seinsdimension (in der sich in einer Republik das politische Wesen realisiert) und andererseits „die gemeinsame Angelegenheit“ einer Gesellschaft. Die gemeinsame Angelegenheit aber „steht nicht nur dem gegenüber, was jedesmal die Angelegenheit eines bestimmten Individuums ist, sondern sie führt dahin zurück und hat nur Sinn in bezug auf diese“ (295). Das bedeutet nicht zuletzt, daß jeder Bürger und jede Bürgerin nicht nur Mündigkeit besitzt, sondern auch Eigenverantwortung in der Gesellschaft im Blick auf das Ganze zu übernehmen hat, denn das Politische selbst besitzt weder eine ontologische noch eine phänomenologische Autonomie (304). Dieser hohe (und in der Wirklichkeit kaum realisierte) Anspruch wird erst verständlich, wenn man Henrys Vorstellung eines nicht autonomen Politischen berücksichtigt. Immer steht dieses Politische (wie auch jede andere menschliche Funktion) im Zusammenhang mit dem Leben, also auch mit dem Leben jedes Einzelnen. Alle Lebensäußerungen sind mithin in der „Seinsgemeinschaft“ Ausdruck des Verbindenden und damit Verwirklichung des Lebens selbst. Henry wendet sich damit gegen ein politisches Denken, das „das Werk des Lebens als das ursprüngliche

⁸ Die Schriften Kandinskys lassen eine solche Deutung durchaus zu, wenn man an das Prinzip des Geistigen in seiner Kunst denkt. Vgl. hierzu u. a.: Punkt und Linie zu Fläche. Beitrag zur Analyse der malerischen Elemente (Bern-Bümplitz 1973) sowie Über das Geistige in der Kunst (Bern 1952).

Erscheinen, als die Selbstgebung der absoluten Subjektivität in uns“ verkennt (308).

Henrys Wiederbelebung ontologischer Gedanken in der Philosophie ist zweifellos als Paradigmenwechsel zu betrachten. Seine Philosophie wird es jedoch schwer haben, sich in der Gegenwart durchzusetzen, deren Tendenzen eher in einer pluralistischen als in einer monistischen Grundstimmung zu suchen sind. Gleichwohl scheint diese Philosophie auf Fragen antworten zu können, die gegenwärtig noch nicht oder nur unzureichend in den Blick genommen worden sind.

Elenor Jain (Gießen)

Thomas Nagel, Der Blick von nirgendwo, übersetzt von Michael Gebauer, Subrkamp, Frankfurt a. M., 1992, 423 S., ISBN 3-518-58116-3.

Thomas Nagel ist einer der ganz wenigen anglo-amerikanischen Philosophen, die an den heute gern für erledigt angesehenen letzten Fragen hartnäckig festhalten, ohne hinter das wissenschaftliche Weltbild zurückzufallen, das in der Gegenwart wohl zu Recht großes Vertrauen genießt. In seinem vor kurzem in deutscher Sprache erschienenen Hauptwerk „*Der Blick von nirgendwo*“ kritisiert er alle diejenigen, die uns einreden wollen, daß metaphysische Fragen sinnlos und überholt seien, und betont, daß solche Urteile nur „die intellektuelle Landschaft eine Zeitlang ... verarmen, indem sie die seriöse Diskussion bestimmter Probleme verbieten“ (25). Allerdings verfolgt er nicht das Ziel der Wiederbelebung religiös-metaphysischer Überlieferungen, auch wenn er öfter auf die Grenzen der objektivierenden Methoden der modernen Wissenschaften hinweist. Sein zentraler Gedankengang ist nicht an die Voraussetzungen der metaphysischen Tradition gebunden, die sich ohnehin mit den theoretischen Bedingungen gegenwärtigen Denkens nicht mehr ohne weiteres vereinbaren lassen. Im ganzen entwickelt er eine nicht-reduktionistische Philosophie des Geistes, auf deren Grundlage erkenntnistheoretische und ethische Fragen behandelt sowie die grundlegenden Bedingungen für sinnvolle Lebensführung in einem Weltall ohne Sinn aufgezeigt werden.

Nagel nennt sich selbst einen Realisten und vertritt die Auffassung, daß die Welt unabhängig von unserem Denken existiert, aber unserem wissenschaftlichen Zugriff nicht völlig verschlossen ist. Wie seinerzeit Nicolai Hartmann unter-

scheidet er zwischen schon Erkanttem, noch nicht Erkanttem, aber Erkennbarem und Unerkennbarem. Die erkannte Wirklichkeit nennt er objektive Realität, worunter nicht nur alles Physikalische, sondern auch das zutage tretende Psychische fällt. „Psychische Objektivität“ (33) umfaßt ganz allgemein, was unser Bewußtsein, unsere subjektiven Zustände oder Erlebnisse zu einem Spezialfall allgemeiner Begriffe, wie Denken, Fühlen, Freuen, Hassen, macht. Dieses alles vermögen wir „als Teil einer Welt zu denken, die immer auch aus einer anderen als der spezifisch menschlichen Perspektive heraus begriffen werden kann“ (34).

Bereits an dieser Stelle ist der Hinweis angebracht, daß sich Nagel jeder Reduktion des Psychischen auf Physikalisches widersetzt. Wir neigen gewöhnlich dazu, die objektive Realität mit der Welt der Physik gleichzusetzen und die Realität desjenigen zu leugnen, das sich nicht auf Materielles reduzieren läßt, grundsätzlich verdiene aber auch die objektive Beschreibung des Bewußtseins Anerkennung, die es als Teil der realen Welt darstellt. Damit werde keineswegs behauptet, das Psychische existiere unabhängig vom Physischen; irgendeine dualistische Auffassung von Geist und Körper liegt ihm völlig fern. Im Gegenteil vertritt Nagel die Ansicht, daß zwischen dem Psychischen und dem Materiellen eine sehr enge Verbindung besteht, daß das intakte Gehirn für das menschliche Selbst notwendig ist; aber das Psychische kann weder auf das Materielle reduziert noch in einer physikalischen Begrifflichkeit analysiert werden.

Er geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er nicht nur bestreitet, daß objektive Realität nur mit Physikalischem gleichgesetzt werden darf, sondern zieht darüber hinaus in Zweifel, ob die objektive Realität überhaupt schon die gesamte Wirklichkeit darstellt. Er macht auf die „Grenzen der Objektivität“ (14) aufmerksam und zeigt, daß unser objektives Bild der Wirklichkeit etwas Wesentliches ausläßt, nämlich uns selbst. Einerseits sind wir zwar Teile der objektiven Realität, andererseits schließt sie uns aber nicht völlig ein, denn es gibt „das irreduzibel subjektive Wesen bewußter psychischer Vorgänge“ (18), die sich weder auf Physikalisches zurückführen lassen noch zur objektiven Wirklichkeit gehören. Näherhin ist damit gemeint, daß wir zwar unsere Erlebnisse aus objektiver Perspektive beschreiben können, daß es aber schlechterdings unmöglich ist, objektiv zu erfassen, wie es für mich ist, sie zu haben. Wie es für mich ist, ich selbst zu sein mit all meinen subjektiven Erleb-

nissen und Perspektiven, entzieht sich jedem objektivierenden Zugriff. Wir können zwar in allgemeinen, objektiven, phänomenologischen Begriffen unser Bewußtsein, seine Erlebnisse und Perspektiven beschreiben und ihren Zusammenhang mit Hirnvorgängen erforschen, hierbei werden wir aber auf keine Weise erfahren, wie ich es erlebe, ich selbst zu sein, meine inneren Zustände, Stimmungen, Gedanken und Perspektiven.

Dieser Gedanke, der uns aus der physikalischen, objektiven Realität heraushebt, ist von bezwingender Evidenz, zielt aber nicht darauf, uns als Wesen aus einer anderen Welt darzustellen. Wir sind in jeder Hinsicht Teile der Wirklichkeit, die außer Physikalischem und Objektivem eben auch irreduzibel Subjektivem enthält. Jede bloß physikalistische und objektivistische Auffassung der Wirklichkeit ist daher unvollständig. Wie aber können wir überhaupt wissen, daß wir Teile der Wirklichkeit sind?

Nagels Antwort hierauf lautet, weil es uns möglich ist, die Innenperspektive zu verlassen und eine Außenperspektive einzunehmen. Wir sind in der Lage, „mit Hilfe der Einbildungskraft“ (109) von unserem persönlichen, subjektiven Selbst zu abstrahieren und uns in ein unpersönliches, objektives Selbst, ein allgemeines Erkenntnissubjekt, zu verwandeln. Dieses wiederum vermag eine exzentrische Perspektive einzunehmen, um die Wirklichkeit in rein objektiver Begrifflichkeit zu erfassen. Ich selbst erscheine aus der Sicht „dieses unpersönlichen Standpunktes“ (108) als „unbedeutender Klecks... des zentrumslosen Universums, der auch ohne weiteres nicht hätte sein können“ (108). Dabei „erscheint verwunderlich, daß das azentrische Universum in all seiner raumzeitlichen Unermesslichkeit ausgerechnet mich hervorgebracht haben soll“ (99), „dieses kümmerliche und überflüssige Geschöpf, das in einem winzigen Stückchen Raum und Zeit mit einer festgelegten und keineswegs universellen psychischen und physischen Organisation dahinwest“ (108). Es ergibt sich somit, daß der Mensch ein Doppelwesen ist, einerseits ein objektives Selbst, das zu einer fast perspektivfreien Betrachtung des zentrumslosen Weltalls gelangen kann, welches uns selbst als Teil und Person mit einschließt, andererseits ein individuelles Selbst mit objektiv erfassbarem Körper, Hirn und Erlebnissen, aber auch irreduzibel subjektiven Zuständen.

Als solche Doppelwesen können wir unser Dasein sowohl von innen als auch von außen be-

trachten, wobei sich aber beide Ansichten nur schwer miteinander vereinbaren lassen; es kommt zu Kollisionen, die sich nicht ein für allemal überwinden lassen. Aus der Innenperspektive ist „mein Leben von ungeheurer Wichtigkeit und mein Tod eine Katastrophe“ (361). So sind wir für uns selbst höchst bedeutsam und außerstande, uns nicht um uns zu sorgen; wir nehmen unsere Lebensgeschichte ernst und betrachten unseren Tod als ungeheuren Fluch, weil der Wunsch, am Leben zu bleiben, normalerweise unseren Lebensüberdruß übersteigt.

Ganz anders erscheint unsere Existenz aus der Außenperspektive: „Von weit genug außerhalb gesehen, ist meine Geburt offenbar zufällig, mein Leben zwecklos, mein Tod unerheblich.“ (361) Ich erkenne mich als kontingenten Teil eines unermesslichen Weltalls, in dem ich „völlig überflüssig“ (367) bin und dem nichts fehlte, wenn es mich nicht gäbe. Denn hätte ich niemals existiert, „so wäre die Welt dadurch nicht schlechter gewesen; mit Sicherheit hätte mich niemand vermißt“ (367). Aus externer Perspektive gesehen bin ich also höchst unerheblich, ein indifferentes Faktum, und ist mein Tod ein natürliches Ereignis, das als organisches Lebensende keines besonderen Aufhebens wert ist.

Beide Ansichten müssen miteinander in Konflikt geraten, aus dem es „keinen echten Ausweg geben kann“ (377); solcher Gegensatz gehört zu unserem Dasein als Doppelwesen. Denn so wichtig und gleichgültig sich unsere Existenz im riesenhaften Weltall auch ausnimmt, im Alltag können wir gar nicht anders, als uns für wichtig und bedeutsam zu halten, das heißt, Fragen der Tagespolitik, der eigenen Familienplanung, der Berufswahl, der richtigen Kleidung, des guten Haarschnitts ernst zu nehmen. Dieser Umstand, daß mein Leben an sich zwar unerheblich, für mich aber bedeutsam ist, läßt aus dem Zusammenstoß beider gegensätzlicher Perspektiven ein Bewußtsein von Absurdität entstehen. Aber das „Absurde gehört ... zum menschlichen Leben hinzu“ (385), meint Nagel.

Allerdings gibt es nicht nur die Möglichkeit, eine glückliche, spannungsreiche Balance zwischen Innen- und Außenperspektive zu entwickeln, sondern auch die, ihren Aufeinanderprall zu dämpfen. Die Einstellung, welche den beschriebenen Konflikt noch am ehesten schlichtet, wenn auch nicht löst, ist Nagel zufolge die „Bescheidung“ auf die „Mitte zwischen nihilistischer Distanzierung und blindem Eigendünkel“ (384). Solche Einstellung verhindert einerseits, daß wir uns für großartig halten, vermeidet aber

andererseits die zu Nihilismus föhrende Enttäuschung darüber, daß wir im Ganzen der Wirklichkeit tatsächlich nichts Großartiges sind.

Man erkennt, daß Nagel zu den nachmetaphysischen Denkern der Gegenwart zählt, die religiöse Deutungsmuster kaum mehr in Erwägung ziehen. Das unermeßliche Weltall, in dem wir als absolut vergängliche Teile vorkommen, ist für ihn einfach da. Mit dieser Überzeugung reiht er sich in die große Schar der analytisch-naturalistischen Denker der anglo-amerikanischen Philosophie ein. Was ihn aber aus dieser andererseits heraushebt, ist seine Empfänglichkeit und Empfindlichkeit für Fragen, die bei ihnen sonst eher außer acht bleiben, wenn nicht sogar als sinnlos verworfen werden. Besonders zu würdigen ist sein Mut, die gegenwärtig verpönten „höchsten und letzten Fragen“ wieder aufzuwerfen und sie umsichtig, mit Sinn für unlösbare Lebensprobleme zu behandeln. Auffällig ist, daß er, anders als hierzulande etwa Hans Blumenberg oder Walter Schulz, an deren Überlegungen seine nachmetaphysischen Ausführungen nahe heranreichen, nicht mehr um den Verlust der abendländischen Metaphysik trauert. Daß es ihm noch nicht einmal schwerfällt, den Sturz der großen Sinnentwürfe unserer religiös-metaphysischen Tradition klaglos zu akzeptieren, sie als das unwiederbringlich Verlorene auf sich beruhen zu lassen, macht die Eigenart seines Werkes aus.

Dessenungeachtet verdient in der gegenwärtig so heftig geführten Leib-Seele-Diskussion seine nicht-reduktionistische Position größere Beachtung, die Überzeugung nämlich, daß weder Gefahr noch Hoffnung besteht, durch Neurophysiologie seiner inneren Zustände, seines Bewußtseins, seiner Qualia und Autonomie völlig beraubt zu werden. Denn wie es ist, ich selbst zu sein, ist strenggenommen nur mir selbst bekannt, nicht meinen Nächsten und nicht meinen Neuronen, mögen auch sonst zwischen allen diesen und mir noch so enge Zusammenhänge bestehen.

Franz Josef Wetz (Gießen)

Erhard Holze, Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz (= Studia Leibnitiana Sonderheft 20), Franz Steiner, Stuttgart 1991, 204 S., ISBN 3-515-05803-6.

Die vorliegende Monographie, die auf eine Marburger evang.-theologische Dissertation von 1990 zurückgeht, hat sich zur Aufgabe gesetzt,

den Grundlagen von Leibniz' Gottesbegriff und seiner Gotteslehre nachzugehen. Speziell dogmatische Einzelfragen wurden ausgeklammert (25, 185). Wie der Titel schon sagt, geht es um die Frage, „inwiefern Gott als der erste und der letzte Grund der Dinge der Ermöglichungsgrund der Welt, ihrer Existenz, ihrer Rationalität, ihrer Harmonie und ihrer Güte ist“. Es soll so die „theologische Dimension“ von Leibniz' Gedanken aufgedeckt werden (186). (Wobei ich allerdings mit dem Begriff der „Theologie“ in diesem Zusammenhang Schwierigkeiten habe, denn es handelt sich bei alledem um Fragen einer „natürlichen Theologie“, also letztlich um Philosophie.) Eine solche Fragestellung ist um so mehr zu begrüßen, als größere Arbeiten auf diesem Gebiet sehr spärlich sind und die letzten hierzu auch schon einige Zeit zurückliegen (vgl. 19–22). Und daß diese Arbeit aus der Feder eines protestantischen Theologen stammt, läßt hoffen, daß protestantische Theologie sich vielleicht doch einmal von dem Barth'schen – und auch Tillich'schen – Verdikt gegen eine natürliche Theologie befreien wird.

Die Arbeit ist von ihrem Aufbau her klar und sinnvoll in vier Hauptteile gegliedert: 1. Gott als Grund seiner selbst (33–58); 2. Gott als Grund der Welt (59–122); 3. Gott als Grund der Harmonie der Welt (123–150); 4. Gott als Grund der Güte der Welt (151–184). Die Untersuchung vermittelt so zwar einen guten *Überblick* über das, was Leibniz zu einer natürlichen Theologie beige-steuert hat, sie weist aber auch eine ganze Reihe von z. T. sehr *gravierenden* Mißverständnissen und Fehlinterpretationen auf, auf die aufmerksam gemacht werden muß.

Zum ersten Hauptteil. Bezüglich des spezifisch cartesianischen Gottesbeweises aus der Idee Gottes im Menschen ist zu sagen: Wenn Holze schreibt: „Um die Dinge ... als relativ zu erkennen, bedarf ich also nicht notwendig der Erkenntnis des Absoluten, da sich die Erkenntnis der Relativität allein schon aus der Erkenntnis ihrer jeweiligen Unterschiede ergibt. Erkenntnis der Relativität ist also durchaus ‚immanent‘ möglich und bedarf nicht eines transzendenten Absoluten“, so ist dies nicht in jedem Falle zutreffend. Denn Leibniz will hier mit seiner Kritik nicht sagen, daß sich die Erkenntnis der Relativität *grundsätzlich* aus der Erkenntnis ihrer jeweiligen Unterschiede ergibt, sondern nur, daß es Bereiche gibt, wo dies möglich ist: so z. B. bei den Zahlen und den Geschwindigkeiten. D. h. nach Leibniz müßte Descartes klarstellen, warum dieser Grundsatz für bestimmte Vollkom-

menheiten gelten soll, für andere nicht. Der Schluß, den Holze dann zieht, hat mit dieser Argumentation eigenartigerweise nichts zu tun, sondern bringt einen ganz anderen Gesichtspunkt mit ins Spiel, wenn es heißt: „Daher urteilt Leibniz: ‚Eine höchste Vollkommenheit erfasse ich doch absolut und nicht über Relativitäten hinweg‘ (37); denn es geht hier ja darum, daß es Relativitäten gibt, die ich anscheinend nur von einer Vollkommenheit her begreifen kann.

Holze versteht es demgegenüber gut, Leibniz' Kritik an dem anselmisch-cartesischen Gottesbeweis darzulegen (38–58), die er zu Recht so zusammenfaßt: „In bezug auf den ontologischen Gottesbeweis ‚könnte‘ es also zwar sein, daß Gott als das vollkommenste Wesen auch existiert, aber ‚Existenz‘ ist nicht als Vollkommenheit ausgewiesen – und somit ist das Problem der Verträglichkeit der Vollkommenheiten in dem einen Subjekt Gott nicht gelöst.“ (51) Oder anders formuliert: Es müßte gezeigt werden, daß der Begriff eines notwendigen Wesens ein möglicher Begriff ist (vgl. 43). – Der Verständlichkeit hätte es gedient, wenn Holze (53) vom „*Möglichkeitsbeweis* a priori und a posteriori des Gottesbegriffs“ gesprochen hätte und nicht vom „Gottesbegriff a priori und a posteriori“, da dies sofort an den Gottesbeweis a priori bzw. a posteriori denken läßt, was hier aber nicht gemeint ist. Holze spricht S. 55 denn auch davon, die Existenz Gottes „aus dem Begriffe a priori“ zu erkennen (55). – Im Zusammenhang mit Gottes Vollkommenheiten und unserer Unvollkommenheit von „Negativer Theologie“ zu sprechen, ist nicht angebracht (54f.), da dieser Begriff philosophie- und theologiegeschichtlich besetzt ist und etwas anderes zum Ausdruck bringen will. – Wenn Holze schreibt: „Leibniz geht es um den Hinweis, daß der Gottesbegriff ‚paradox‘ ist“ (56), so trifft das sicherlich nicht die Sache; denn der Vergleich des Gottesbegriffs mit der Kreisfigur in diesem Zusammenhang ist nicht überzeugend. Leibniz selbst bezieht diesen Begriff ja auch nur auf geometrische Figuren. Daß geometrische Figuren rein als solche paradox sind, „weil sie sich niemals adäquat in der Natur der Dinge ... finden und insofern unmöglich sind“ (57), das beruht doch wohl auf einem anderen Möglichkeitsbegriff, als um den es hier im Zusammenhang des ontologischen Gottesbeweises geht.

Zum zweiten Hauptteil: Ein grundsätzliches Manko der Untersuchung besteht darin, daß nicht gesehen wird, daß sich Leibniz auf zwei

verschiedenen Ebenen der Argumentation bewegt: zuweilen auf der Ebene des „système commun“, zuweilen auf derjenigen des „système nouveau“, also auf der monadologischen Ebene oder derjenigen der Substanzmetaphysik. S. 80 wird deutlich, daß Holze dies nicht realisiert. Denn was hier gesagt wird, widerspricht ja dem, was er an anderer Stelle zur Fensterlosigkeit der Monade ausführt (vgl. 144). Auf der monadologischen Ebene gibt es im strengen Sinne gar keine „bloß empirische oder sinnliche Wahrnehmung“ mehr, sondern hier kommt alles spontan aus der Monade. Wenn Leibniz dagegen von einem *lumen naturale* spricht, so zeigt dies gerade, daß er sich auf der Ebene des „système commun“ bewegt, wie das z. B. der Fall ist in der Frage um das Eingeborene in der Auseinandersetzung mit Locke innerhalb der „Nouveaux Essais“. Und auf der Ebene des „système commun“ ist es nicht die Vernunft (ratio), sondern der Verstand (intellectus), dem die Ideen und ersten Prinzipien eingeboren sind, aus denen dann mit Hilfe der Vernunft die notwendigen Wahrheiten gewonnen werden können (gegen Holze, 80).

S. 99–103 bringt Holze einen Abschnitt über „Der Grund in den Handlungen: Willensfreiheit, Indifferenz und Inklination“. Der Erörterung des Leibnizschen Freiheitsbegriffs kann hier zugestimmt werden. Holze sieht aber nicht, daß das Freiheitsproblem mit der nur wenige Seiten weiter behandelten „Präsenz Gottes“ (117f., vgl. 177) nur schwer zusammenzugehen scheint. Denn – das hat ja Boethius zu klären versucht – ein *Vorherwissen* bzw. *Vorhersehen* kommt doch notwendig in Spannung mit der menschlichen Freiheit, nicht dagegen eine *Vorsehung* (*providentia*). Leibniz aber operiert eindeutig mit dem Begriff des *Vorhersehens* bzw. *-wissens*; er kennt auch die Lösung des Boethius, lehnt diese aber ab. Man hätte wenigstens auf das hier vorliegende Problem aufmerksam machen müssen.

Zum dritten Hauptteil: Wenn Holze dem traditionellen Gottesbeweis *ex causa efficiente* vorwirft, daß er nur zu einer „ersten ‚causa‘ einer vermeintlich finiten kausalen Serie“ führe, demgegenüber aber Leibniz zu einem Gott gelange, „der außerhalb (‚extra‘) der ‚series rerum‘“ liege (123, 187), so wird hier das alte, wohl nie ganz zu überwindende Vorurteil vorgetragen, wonach der traditionelle kosmologische Gottesbeweis nicht zu dem wirklichen Gott führe (so z. B. auch die Kritik Tillichs). Wenn auch Aristoteles und Thomas einen *regressus in infinitum* ableh-

nen, so wußten doch beide auch, daß eine unendliche Reihe kontingenter Ursachen das Kontingente der Erfahrung nicht erklären könnte. Schon allein dies ist Indiz genug dafür, daß auch der aristotelische und thomistische Gott selbstredend „extra seriem rerum“ steht.

Wenn Holze in seiner „historischen Problem-skizze: Form und Materie, Geist und Körper“ Descartes zu den Vertretern der *influxus-physicus*-Lehre zählt, so ist das einfachhin falsch (128, 129). Die Theodizee-Stelle I 59 (129 Anm. 515) bezieht sich auch nicht auf ihn! Erst im Cartesianismus formiert sich in der Auseinandersetzung mit den Okkasionalisten und Harmonisten die Richtung des *influxus physicus*.

Es wird nicht ganz klar, wie Holze das Verhältnis von einfachen und zusammengesetzten Substanzen versteht (vgl. 141 f., 145, 148). Wenn Holze S. 141 die „Harmonie von Leib und Seele“ als das bezeichnet, was Leibniz eine Substanz nennt, so ist das mißverständlich; es widerspricht auch dem S. 142 und 148 Gesagten. Denn hierbei handelt es sich im strengen Sinne um eine „zusammengesetzte Substanz“. Substanz im eigentlichen Sinne ist nach Leibniz nur die metaphysische Einheit, das, was er späterhin *Monade* genannt hat.

Zum vierten Hauptteil: S. 165 spricht Holze davon, daß im Leibnizschen Gottesbegriff das interne Verhältnis der drei Prinzipien Macht, Weisheit und Wille ein harmonisches sei. Demgegenüber sieht er bei Duns Scotus und Occam einen Willensprimat, bei Aristoteles, Albert und Thomas einen Primat des Verstandes. Und er meint dazu: „Theologiegeschichtlich vertritt also Leibniz mit dieser harmonischen Ausgewogenheit der Eigenschaften Gottes keinen innergöttlichen ‚Primatstreit‘.“ (165, 169) Harmonie und Primat schließen sich nicht aus. Und selbstverständlich vertritt Leibniz eindeutig einen Verstandesprimat; Holze bedient sich ja auch selbst immer wieder dieser Einsicht bei seiner weiteren Argumentation, so z. B. wenn er meint, daß nach Leibniz der Wille Gottes nicht jedes Mögliche schlechthin, sondern jedes mögliche Gute will (166, 168, 176). Denn was anderes sollte darüber entscheiden, was das Gute ist, als der Verstand? In dem Moment, wo wir die Allmacht Gottes nicht in der Beliebigkeit sehen, sondern in seiner Einheit, Wahrheit und Gutheit, liegt natürlich immer ein Verstandesprimat vor!

Die Ausführungen zum *malum* (171–175) sind zu kurz, und es wird hier auch nicht alles klar. Denn es sieht so aus, als läge für Holze das *malum metaphysicum* und das *malum physicum* auf

einer Ebene (vgl. 172, 174). Wie anders könnte er sonst von „metaphysischen [Plural!] und physischen Übeln“ (172) sprechen. Es gibt ja nicht „die“ metaphysischen Übel, sondern nur „das“ metaphysische Übel, das den physischen und moralischen Übeln zugrunde liegt und allein darin besteht, daß Gott keinen zweiten Gott schaffen konnte. Und das metaphysische Übel hat erst einmal nichts mit der „Realisation des größtmöglichen Guten“ zu tun, wie Holze fälschlich meint (172). Ein Satz wie der: „Gott hat das (metaphysische und physische) Übel also nicht gewollt, sondern lediglich ‚zugelassen‘“ (173), übersieht einfach den Begründungszusammenhang, in dem diese beiden *mala* stehen. Denn *mala* im eigentlichen Sinne sind ja nur das *malum physicum* und *morale*, nicht aber das *malum metaphysicum*. Letzteres meint ja nichts anderes als die Endlichkeit des Geschaffenen. Das *malum metaphysicum* stellt keine *privatio* dar, wie die beiden anderen *mala*. Holze klärt dieses Verhältnis nirgends eindeutig. Einfachhin falsch ist folgende Verhältnisbestimmung: „So sind das metaphysische und das physische Übel die Begleiter des Guten unter den Bedingungen der Existenz, die erforderlichen Mittel zum Zwecke der größtmöglichen Bonität der Kreation.“ (174) Das *malum metaphysicum* meint ja nur die Tatsache, daß Gott keinen zweiten Gott schaffen konnte. Dieses Nichtkönnen Gottes ist aber weder eine Unvollkommenheit noch ein Mittel zum Zwecke der größtmöglichen Bonität der Kreation.

Wenn Holze im Schlußteil (191 f.) meint, es wären „weder erst von Kant etablierte Novitäten noch dem leibnizschen Denken entgegenstehende Wahrheiten, sondern bereits Standardweisheiten in und aus Leibniz' eigenem Denken und Werk“, „daß Empirie und Sinnesperzeption die Geschwister des rein intellektuellen und vernünftigen Denkens sind“ und „daß der reinen Vernunft enge Grenzen gezogen sind“, so muß dem in zweifacher Hinsicht widersprochen werden. Denn einmal ist hiermit weder das Entscheidende Kants noch das Entscheidende Leibnizens getroffen. Kant behauptete in bezug auf die Empirie mehr und Leibniz – innerhalb seiner monadologischen Konzeption, also im „système nouveau“ – weniger! Für Kant sind ja bekanntlich Begriffe ohne Anschauung leer, und für Leibniz trägt auf dem Boden der Substanzmetaphysik im strengen Sinne die Sinnlichkeit *nichts* zur Erkenntnis bei, denn sie ist hier nicht einmal mehr Gelegenheitsursache, da alles spontan aus der *Monade* folgt.

Das alles zeigt, daß Holze Leibniz und auch der Tradition in entscheidenden Punkten nicht gerecht wird. Man wird also für das Problem einer natürlichen Theologie bei Leibniz auch weiterhin auf ältere Literatur zurückgreifen müssen.

Werner Schüßler (Trier)

Wilhelm Metz, *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 408 S., ISBN 3-7728-1392-5.*

Wilhelm Metz ist mit dieser Untersuchung ein Balanceakt gelungen: Einerseits vermag er sich vollständig sowohl in den Gang der Kantischen als auch Fichteschen Deduktion einzulassen, andererseits diskutiert er die vorhandene Forschung, welche er zu einem prüfenden ‚Kommentar‘ seiner eigenen Untersuchung formiert. Metz zeigt damit eine Geistes-Gegenwart, welche das verschiedene Denken Kants und Fichtes vor dem Hintergrund zeitgenössischer Forschung anerkennt. Anmerkungen und Untersuchung erhellen sich wechselseitig. Der Verfasser weiß sich in einer Gegenwart, welche von der Geschichte der Philosophie getrennt ist. Er versucht daher auch gar nicht innerhalb ihrer Grenzen einen Platz einzunehmen. Erst der stets bewahrte Abstand läßt die Unterschiede der betrachteten Systeme rein hervortreten. Zugleich klärt er beider Zusammengehörigkeit, welche das Kantische und Fichtesche System erst vergleichbar macht. Mit dieser Klärung trennt sich der Verfasser von allen Betrachtungsweisen, welche die Philosophie als eine kontinuierliche Abfolge unüberschaubarer Wirkungen und Einflüsse ausbreiten. Statt in dieser unbestimmten Vielfalt mitzumischen, macht Metz den Vorschlag, den Begriff der „Rezeptionsgeschichte“ durch den einer „Spontanitätsgeschichte“ zu ersetzen, „in der allein es eine *fruchtbare* ‚Rezeption‘ geben kann“ (323).

Zum verbindenden Grundzug Kants und Fichtes gehört, und auch daran läßt der Verfasser keinen Zweifel, das Primat des Praktischen gegenüber dem Theoretischen. Dies verdeutlicht Metz, obwohl er sich zentralen Stücken der theoretischen Teile beider Systeme zuwendet.

Die Stellung des Verfassers in der Gegenwart wird daran deutlich, daß er zum Ausgangspunkt seiner Auseinandersetzung das erste Kant-Buch Martin Heideggers (Kant und das Problem der

Metaphysik) wählt (vgl. 16). Dieses Buch hat den Verfasser auf den Weg gebracht, und insofern würdigt er dessen Deutung, obwohl er sich in der Auslegung der produktiven Einbildungskraft der B-Fassung der KrV ausdrücklich gegen Heidegger wendet. Die These des Verfassers zur produktiven Einbildungskraft, mit der er zugleich den Vorrang der B- vor der A-Fassung begründet, muß, wie Metz selbst bemerkt, paradox erscheinen; dennoch ist sie überzeugend. Der Verfasser zeigt nämlich, daß die produktive Einbildungskraft in der B-Fassung der KrV die Konkretisierung der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption selbst ist. Die Synthesis der Einbildungskraft ist die Gesetzgebung des Verstandes *in concreto*. Daraufhin schließt Metz:

„Kant hat den ursprünglichen Konstitutionsakt, der mit dem Begriff ‚produktive Einbildungskraft‘ bezeichnet wird, erst in der B-Fassung der KrV adäquat dargestellt. Er hat hiermit nicht, wie es Heidegger gesehen hatte, die Gesamtkonzeption seiner KrV gefährdet, sondern das Grundanliegen der Analytik allererst erfüllt.“ (23f.)

Diese These setzt sich einem doppelten Gegensatz aus: einerseits der Heideggerschen Auslegung, welche der A-Fassung der KrV den Vorrang einräumt, andererseits auch den Interpretationen, die zwar ihrerseits gegen Heidegger die B-Fassung bevorzugen, der Einbildungskraft aber keine systematische Bedeutung mehr zuerkennen, weil sie nur noch dem Namen nach vom Verstand unterschieden sei.

Sein wichtigstes Ergebnis zu Kant lautet: „Daß mit der Neubestimmung der produktiven Einbildungskraft... eine verwandelte Konzeption des reinen Verstandes einhergeht“. Zu Recht merkt er an: „Diese Pointe der B-Fassung der KrV ist bislang kaum beachtet worden“ (22f.).

Gegenüber anderen Interpretationen der drei Grundsätze der Fichteschen Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, welche das absolute Ich entweder als Gott oder als Selbstbewußtsein auffassen, deutet Metz sie als Selbsthervorbringung der Einen Vernunft vor ihrer Unterscheidung durch sich selbst in Theorie und Praxis. Metz zeigt daraufhin überzeugend, daß dieses Handeln der Vernunft noch nicht Vorstellen oder Selbstbewußtsein ist, da aus ihren Setzungen Bewußtsein erst hervorgehen soll. Metz macht auf eine Unterscheidung des Setzens aufmerksam, welche den Bau der Grundlage freilegt. Das produktive Setzen der Vernunft ist

noch ohne Bewußtsein. Dieses Setzen muß wiederholt werden: Das Setzen muß gesetzt werden, damit Bewußtsein und zuletzt praktisches Selbstbewußtsein entstehen.

Im Detail zeigt Metz, daß Kant und Fichte *altes* bestimmt haben, was sie bestimmen mußten. Deswegen ist beider Werk *ganz und vollendet*.

Sven Jürgensen (Osnabrück)

Thomas Buchheim, Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings (= Paradigmata Bd. 12), Felix Meiner, Hamburg 1992, 221 S., ISBN 3-7873-1025-8.

„Was vernünftig ist, das ist möglich; und was möglich ist, das ist vernünftig – so könnte Schelling in Abwandlung eines bekannten Hegelwortes sagen.“ (62) Der Anfang der Philosophie besteht nach Schelling in der Möglichkeit. Philosophie ist dabei wörtlich zu verstehen als das Verlangen, daß das, was ist, sich der Rationalität, und das heißt, der im Denken auf es bezogenen Möglichkeit fügt. Die metaphysische Grundfrage, die Schelling in seinem Werk immer wieder stellt: „Warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft?“ (PO XIII, 247)“ (61 Anm. 89), zeigt, daß die Voraussetzung der rationalen Strukturiertheit des Wirklichen für Schelling keineswegs eine Selbstverständlichkeit ist.

Buchheims Habilitationsschrift über die Spätphilosophie Schellings kann als ein gelungener Versuch gelten, dieses Philosophieverständnis Schellings, die Getrenntheit und dennoch philosophisch verlangte Bezogenheit von rational nicht herbeiführbarer Positivität und Entfaltung einer vernünftigen Idealität möglicher Welten bzw. einer Ideenwelt, sowohl im großen aus der Perspektive der Spätschriften Schellings über dessen Gesamtwerk hin entfaltet, als auch im kleinen an der subtilen Textinterpretation eines bisher kaum beachteten Fragments aus Schellings Berliner Zeit, der „Darstellung des Naturprocesses“ von 1843/1844 Stück für Stück nachvollziehbar gemacht zu haben. Im Gegensatz zu den meisten Interpretationen bemüht sich der Autor, nicht gleich auf die Krisis der negativen Philosophie an ihrem Ende zuzusteuern. Vielmehr macht er in der negativen Dialektik (wie Schelling es selbst auch tut) die Bruchstellen deutlich, an denen nicht allein die Negativität das Movens der begrifflichen Fortentwicklung ist, sondern das Denken bereits inmitten der ne-

gativen Philosophie „die Gelegenheit zur Positivität“ (178) hat. Der Effekt der interpretativen Geduld von Buchheims Arbeit liegt darin, daß sich das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie in keiner Weise als das von einer rationalen und einer irrationalen zeigt, sondern die positive Philosophie mit durchwegs rationalen Zügen, nur anderer Bauart, zu verstehen ist.

Buchheims Arbeit ist in drei Hauptteile strukturiert, wovon der erste, wie es sich konsequent aus der Bestimmung des Vernünftigen als des Möglichen ergibt, der Analyse des Schellingschen Möglichkeitsbegriffs, sprich: der Potenz gewidmet ist. Das Destillat der Differenzierung dreier Möglichkeitsbegriffe bildet die wesentliche Grundlage für die im folgenden Teil vorgenommene Herausarbeitung der Differenz von positiver und negativer Philosophie am Begriff der Identität. Im dritten Hauptteil, der die zweite Hälfte des Buches umfaßt, erreicht die erarbeitete Gesamtdarstellung in der exemplarischen Schritt-für-Schritt-Lektüre ihren eigentlichen Tiefgang.

Im Gegensatz zu dem von Walter Schulz inaugurierten idealistischen Verständnis Schellings weist der Autor nach, daß das „reine Denken“, welches den Anfang der Schellingschen ‚Logik‘ bildet, keineswegs ein erster Begriffsinhalt einer autarken, selbsttätigen Vernunftsetzung ist, sondern vielmehr das „Innegehaltensein der Vernunft vor aller Tätigkeit“ (11). Die Leitfrage des Fragments von 1843/1844 danach, was das Existierende sei, erfährt als Anfang die Auslegung der Vernunftstruktur durch das „reine Denken“. Erstes Moment darin, das „Subjekt“, ist nicht ein Bestimmtes, sondern „στέγησις (,) ... nichts als das Fehlen von Bestimmung“ (118, vgl. auch Anm. 19), auch der, ob mit dem „Subjekt“ überhaupt etwas oder gar nichts ist. Erst das zweite Moment gibt die Determinante dafür, daß die Unentschiedenheit des Subjekts oder „reinen Könnens“ (120) zwischen Sein und Nichtsein zugunsten seines Nichtseins gefällt wird. Das heißt, daß das zweite Moment als „die Abhaltung des Seins“ (121) von der reinen Möglichkeit, dem Subjekt, umgekehrt als reine Seinsbestimmtheit aufzufassen ist. Der Anfang des Denkens wird also erst mit dem zweiten Moment und d. h. rückwärtig determiniert (vgl. 122 u. 134f.). „Reines Objekt“ (122) meint demnach nicht irgendeinen Gegenstand des Denkens, sondern die kategoriale Seite eines Gedankens. Gewonnen ist mit den beiden Momenten und ihrer Relation des „anstatt“ (123), dem dritten Moment, eine „Unterschiedenheit κατά στέγησις“

(vgl. DRP XI, 318 u. 302f.)“ (123), welche eine Struktur ergibt, die im Gegensatz zu Fichtes „Wissenschaftslehre“ von 1794 „keine gemeinsame Sphäre einer gegenseitigen Limitation von Begriffen sein soll“, sondern von Buchheim beschrieben wird als „steretische Fächerbildung: Abhaltung des Seins = entschieden nichtseiendes Können und Abhaltung des Könnens = reines Sein, ohne daß jedes von beiden im reinen Denken etwas darüber hinaus wäre“ (123). Die so aufgefächerten Momente sind an und für sich nichts, sondern ergeben die „perspektivische Ordnungsform“ (127) des Satzes oder einer möglichen Wahrheit, in welcher die Perspektiven konvertierbar sind. Die Verknüpfung von Subjekt- und Objektstelle zum „Subjekt-Objekt“ („das Seyende“ in Schellings Terminologie) ergibt also nicht selbst schon eine Aussage über Seiendes, sondern stabilisiert „dem Denken nur die Mehrstelligkeit des Seins“ (128) überhaupt bzw. des „Logos“ (126), insofern das Sein darin nicht mehr „unvordenklich“ ist.

Die dargestellte Vernunftstruktur zeigt sich als die Ausführung eines ersten Möglichkeitsbegriffs, wie Buchheim ihn im ersten Teil der Arbeit unter dem Titel „logische Möglichkeit“ (27 ff.) faßt. Als „intransitive Möglichkeit oder Potenz“ (27) bezeichnet sie den summarischen Inbegriff aller möglichen Sachverhalte – auch jener, die nicht der Fall sind. Sie ist so nach Schelling „das allem Gleiche“ (28). Bereits in der Abhebung einer logischen Möglichkeit gegenüber dem, was immer das wirklich Seiende ist, entdeckt Buchheim das Schelling leitende Interesse, nämlich eine wesentliche „Inkommensurabilität von Sein und Gleichsein“ (29) geltend zu machen, welche trotz der Ununterschiedenheit von reiner Möglichkeit und deren Bestimmung als ‚das allem Gleiche‘ beides dennoch stets gesondert hält.

Die Ineinsetzung der beschriebenen logischen Momente oder Stellen der Vernunftstruktur versteht Schelling dagegen in Anlehnung an Kants Theorem des transzendentalen Ideals als Produktion eines „Scheingegenstands des Absoluten“ (131), in welchem Möglichkeit und reales Sein in einer absoluten Notwendigkeit des Alls homogenisiert werden.

In einem ersten und eigentlichen Schritt des Denkens geht es nun nach der „weltenfingierenden“ (36) logischen Möglichkeit „um weltfähige Spezifikationen des Seins, um Seinsarten (εἶδη)“ (137). Besonders überzeugend zu dieser Thematik des Buches sind Buchheims Überlegungen zur Frage des Übergangs „a potentia ad actum“

(41). Potenz, hier verstanden als „transitive Möglichkeit“ (27), wird nicht wie so oft als willensmetaphysisches Triebprinzip, das sich autopoietisch verwirklicht, aus der Luft gegriffen, sondern als Möglichkeit verstanden, die genauso wie die „potentia passiva“ (41) von einer gegebenen Wirklichkeit aus verwirklicht werden muß. Die Möglichkeit ist also nur, insofern sie am Wirklichen gefunden wird. Schelling selbst bezeichnet das Übergehen als „Anderswerden“ (PO XIII, 65) (46), was nur das Verständnis zuläßt, daß hier nicht ein identisches Subjekt in die Wirklichkeit übergeht, sondern vielmehr ein Etwas (als Argument der Möglichkeit) aus der logischen Situation einer ununterscheidbaren Möglichkeit allererst ausgeschieden wird.

Dieser Gang, initiiert durch eine Verabsolutierung oder Hypostasierung der logischen Stellen zu einem bestimmten Möglichen (vgl. 140) – eine erste Bruchstelle in der negativen Philosophie –, wird von Schelling als jene Umkehrung gedacht, die er unter dem Begriff der „Universio“ faßt (vgl. 138 u. 158). Buchheim rekapituliert seine Überlegungen dazu übersichtlich in sechs Punkten (vgl. 152 ff.). Sie lesen sich zugleich als Reflexionen zum Begriff der „materiellen Möglichkeit“ (33 ff.) aus dem ersten Buchteil. Im Gegensatz zur „logischen“ als dem Durchspielen von möglichen Welten, werden bei der „materiellen Möglichkeit“ die „Zugehörigkeitsbedingungen zu einer Welt“ (34) festgelegt. Die Potenz als materielle Möglichkeit bezieht sich auf den Typus wirklicher Existenz. Buchheim vergleicht sie mit sortalen Prädikaten (vgl. 36 Anm. 24). Ohne daß die „Universio“ hier im einzelnen nachvollzogen werden könnte, erhält sie in Buchheims Interpretation einen klaren Sinn: Sie ist „Ausdruck der Bedingung, unter der ein Denken Begriffe mit entscheidbarer Referenz entwirft“ (138).

In einem letzten Teil (vgl. 170 ff.), der als Vertiefung der Reflexionen zur „reellen Möglichkeit“ (36 ff.) zu verstehen ist, wird der sogenannte „Schritt aus der Ideenwelt“ (DRP XI, 419) (8) nachgezeichnet. Hier verdichten sich denn auch Buchheims Überlegungen aus dem zweiten Teil seiner Arbeit zur Unterscheidung von negativer und positiver Denkweise. Dazu soll zunächst folgendes erläutert werden:

Die „reelle Möglichkeit“ wurde oben so bestimmt, daß sie von einer fixen Identität derart ausgesagt werde, daß letztere die Möglichkeit zu bestimmter Beschaffenheit oder bestimmtem Verhalten *hat* (Vermögen) bzw. es mit ihm auch anders bestellt sein könnte, als es wirklich der

Fall ist (kontrafaktische Möglichkeit). Gerade bezüglich Letzterem wird die Unterscheidung der Möglichkeiten deutlich: die rein „logische Möglichkeit“ kann nicht kontrafaktisch genannt werden, „da in ihr die faktische Welt selbst als eine bloß Mögliche betrachtet“ (37) wird; die Kontrafaktizität im Bereich „materieller Möglichkeit“ bestimmt, „was einträte, wenn anderes wirklich wäre, nicht, was einträte, wenn Wirkliches anders wäre“ (37f.). Letzteres sagt die „reelle Möglichkeit“ aus, denn sie umfaßt nicht die Identität des Wirklichen, sondern ist eine Modalität de re, also „eine modale Eigenschaft von etwas Wirklichem“ (38).

Der bisherige Gang der Überlegungen zur Frage, was das Existierende sei, hat in eine Schwierigkeit geführt, welche der negativen Denkweise eigen ist. Im Gegensatz zur positiven gelangt die negative Denkweise nämlich nie zum wirklich Einzelnen in seiner von prädikativen Bestimmungen sich bewahrenden positiven Identität. Negativ begriffene Identität, die dem Leibnizschen Prinzip der *identitas indiscernibilium* verpflichtet ist, erfährt die diskrete Identität eines Einzeldings nur als „das Scheitern jeglicher Unterscheidung ins Unendliche“ (73). Wie Buchheim im zweiten Teil seiner Arbeit nachweist, findet Schelling im Begriff des „Bandes“ (85 ff.) als der Satzform einen ursprünglicheren Identitätsbegriff, als die idealistische Reflexionsphilosophie es vermag. Im „Band“ nämlich, das der Identität bereits Satzcharakter gibt, ist eine formale Differenz in die Identität von vollständiger Beschreibung einer Sache und dieser selbst eingezogen. Buchheim verdeutlicht dies anhand der Kripkeschen Unterscheidung zwischen der Verwendung eines Ausdrucks „to give a meaning“ und „to fix a reference“ (87 Anm. 47). Während mit ersterem Ausdruck der Begriff einer Sache gegeben wird, die dann nur als Instanz eines generellen Terminus festgelegt ist, gibt der letztere Ausdruck keinen aussagekräftigen Begriff, sondern fixiert ganz unterschieden davon mittels eines Namens die numerische oder „vokative Identität“ (99) der Sache. Positive Identität meint also näherhin die Möglichkeit des auch Anders-sein-Könnens bei gleichbleibender Identität. Eine Bezeichnung von irgendeinem, und dies ist die Pointe, kann nicht zugleich seine signifikante Bedeutung mit der eindeutigen Fixierung seiner numerischen Identität festlegen. Tut sie es dennoch, dann nur als Vereinigung mehrerer Funktionen. Als genau diese „Mehrdeutigkeit des Logos“ (126) entziffert Buchheim Schellings Rede vom „Band“.

Positive Philosophie erweist sich darin als besondere Denkhaltung gegenüber begebender Wirklichkeit; und sie gewinnt in Buchheims minimaler Erklärung in der Einleitung seines Buches große Plausibilität als die „vernünftige Organisation diagnostisch engagierter Erkenntnis“ (23).

Man könnte hier eine Art ontologischer Grundlegung eines praktischen Verhaltens gegenüber den Dingen (auch Personen, vgl. zum Begriff „Charakter“: 106) dieser Welt vermuten, die aber keineswegs auf eine Normierung der Praxis durch bestimmte Regeln hinausläuft. Die philosophisch genaue Fassung solchen Denkens, insbesondere im Versuch, die oft theologische oder theosophische Rede Schellings in die Sprache der Philosophie am Ende des 20. Jahrhunderts zu übersetzen, kommt einer Gratwanderung gleich, welche der Autor aber behutsam genug zu gehen weiß, um Schellings praktische Denkhaltung weder auf die Seite eines ontologischen Aristotelismus zu schlagen noch auf ausschließlich konzeptuell orientiertes Reflexionsdenken zu restringieren.

Der ‚Schritt aus der Ideenwelt‘, die zweite Bruchstelle innerhalb der negativen Philosophie Schellings, ist nun motiviert durch die Schwierigkeit der negativen Denkweise, ein Einzelding nie in seiner wirklichen Individualität fassen zu können, sondern dabei jeweils ans Ganze, an die Totalität der Bestimmungsverhältnisse, verwiesen zu sein. Das Verwiesensein an die Vollständigkeit bedeutet für die Identität des spezifisch Einzelnen, daß es hinsichtlich aller möglichen Prädikate entschieden sein muß, eine wirklich gültige positive Aussage also „mit der extrapolierten bestimmten Wirklichkeit der ganzen Welt belastet“ (174) wird. In der Annahme der Wirklichkeit des Raumes spürt Buchheim nun eine Realisation positiver Aussageform bei Schelling auf. In profunder Kenntnis des platonischen Raumbegriffs „ $\chi\omega\sigma\alpha$ “ im „*Timaios*“ sowie des „ $\chi\omega\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu$ “ als der Heraklitischen Unbeständigkeit der Welt aus dem „*Kratylos*“ bringt Schelling die beschriebene Unfaßbarkeit der Wirklichkeit des Weltganzen im Verwiesensein wirklich gültiger Aussagen auf immer weitere Bedingungen mit diesem Weichen ($\chi\omega\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu$) in Verbindung. Die Feststellung, daß Einzelnes der Fall ist, weicht auch ins Ganze, in die Totalität der Bestimmungsverhältnisse. An sich kommt ihm in der Ideenwelt keine Beständigkeit zu; das Weichen ist die Organisationsform idealer – und d. h. immer implizit aufs Ganze ausgreifender – Bestimmungen.

Um Einzelnes in seiner positiven Wirklichkeit, d. h. als different von seiner vollständigen prädikativen Bestimmung zu erfassen, bedarf es nach Schelling eines Einstellungswechsels des Denkens, der jedoch nicht auf dialektisch-begriffliche Weise erfolgt. Es handelt sich gewissermaßen um den Vollzug des in der negativen Philosophie drohenden Verzichts auf einen konzeptuellen Zugriff auf die Dinge dieser Welt. Der im Namen angesprochenen Sache wird eine positive Identität unterstellt, welche „mit dem Prinzip der *identitas indiscernibilium* (bricht) und [...] zugleich die Möglichkeit als reellen Modus in die wirkliche Welt (integriert)“ (179). Daß Mögliches den Charakter von Realität annimmt, bedeutet fürs Denken, daß nicht alles potentiell im voraus wißbar – etwa durch Computerprogramme berechenbar – ist, sondern erst hinterher: Solches Denken ist „geschichtlich orientiert“. Buchheim faßt es terminologisch als „okkasionelles“ Denken (179), das an die Wirklichkeit des Einzelfalls geheftet, nicht in die Totale verwiesen ist, sondern in dieser okkasionellen Gelegenheit ganz ist.

In der Konsequenz versteht Buchheim den „Geist“ auch als „die okkasionelle Form des Selbstbewußtseins“ (181). Sie garantiert uns das faktische Daß in einer das qualitative Denken aufs Ganze verweisenden Ideenwelt. Buchheim erkennt darin den systematischen Ort des Ausstiegs Schellings aus der Reflexionsphilosophie. Denn die „Okkasionalisierung des Denkens“, die „Selbstidentifikation bei ...“ ist keine Angelegenheit einer Reflexion, sondern im Gegenteil gerade „Weitung und Öffnung“. Im positiven Einschlag des Einzelfall „ist eins auf einmal gerade allein mit *dem*; und nur so für sich, d. h. in der Irrelevanz alles übrigen“ (183).

Der Raum, so zeigt Buchheims eindringliche Interpretation zum Schluß, wird von Schelling als „Phantasma“ bestimmt, als Scheinen, das bemerken läßt, „was es selbst nicht ist“ (190). Dies kann als Antwort auf die Leitfrage nach dem Existierenden gelten: Es ist dasjenige, das dem Anspruch auf materiale Totalbestimmung in der Ideenwelt entkommt, als Räumliches aber dennoch ein „integres Wirkliches“ (185) ist; denn „der Raum ist die Erinnerlichkeit des Subjekts der Totalität, welche die Wirklichkeit im einzelnen bemerken läßt“ (190).

Dem in den letzten Jahren gestiegenen Interesse an Schelling, das insbesondere auf dem Hintergrund der philosophischen Diskussionen um den Naturbegriff erneut Aktualität gewonnen hat, ist nun auch für die oft kryptischen Spät-

schriften ein Weg geebnet. Dem besprochenen Buch, das durch ein ausgezeichnetes Sachregister und Stellenverzeichnis den Umgang mit seiner großen Dichte und den Zugang zu manchen schwierigen Schelling-Passagen erleichtert, kommt in seiner „anatomischen Genauigkeit“ (1) und dennoch großartigen Übersetzungsleistung das Verdienst zu, den späten Schelling aus einer bloß liebhaberisch-romantischen Salonfähigkeit erlöst und nun wirklich auf die Werkbank moderner Metaphysikdiskussionen getragen zu werden. Die Andeutung des Autors, daß Schellings späte Zweiteilung der Philosophie in positive und negative selbst „anatomische Tendenzen“ (3) aufweise, hätte man dabei gerne noch etwas weiterverfolgt gesehen im Hinblick auf eine Aufklärung der für jene Zeit so typischen Text- und auch Denkform des Fragments, welche all die Schellingschen Spätschriften prägt. Vielleicht könnte gerade auch dies als ein weiterer Ausstieg aus dem Idealismus Fichtes und Hegels in die Philosophie der Moderne gewertet werden.

Daniel Sollberger (Basel)

Michael Gabel, *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. Untersuchung zum Verständnis der Intentionalität in Max Scheler „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ (= Erfurter Theologische Studien 61), St. Benno Verlag, Leipzig 1991, 252 S., ISBN 3-7462-0548-4.*

I. Die vorliegende Untersuchung stellt die Dissertation dar, die der Verf. im Jahre 1988 abschloß und in Erfurt vorlegte. Ihr Hauptinhalt gilt dem Begriff der „Intentionalität“ im Denken Max Schelers (1874–1928). „Intentionalität“ ist zum unentbehrlichen Ausgangs- und Grundbegriff der phänomenologischen Bewegung dieses Jahrhunderts geworden. Mit der Leistung dieses Begriffs ist im großen und ganzen auch die Leistung der Phänomenologie verbunden. Im Anschluß an Franz Brentano hatte Edmund Husserl alle Anstrengung darauf verwandt, die „Intentionalität“ des Geistes aufzuzeigen und auszuarbeiten. Allerdings absorbierte die Aufmerksamkeit auf Wesen und Struktur von Intentionalität überhaupt offenbar alle Kräfte der Rezeption. So konnte es geschehen, daß neben einer fortschreitenden Präzisierung des Begriffs leicht in Vergessenheit geriet, daß es neben Husserls ausgearbeitetem Programm bedeutsame an-

dere Ansätze und modifizierte Konzepte – wie das von Max Scheler – gegeben hat, die einer sorgfältigen Erforschung wert sind.

Die vorliegende Studie arbeitet in diese Richtung. Sie hat einige Vorzüge, die gleich zu Beginn zu nennen sind: Sie wendet sich dem zentralen Begriff der „Intentionalität“ (auch) bei Max Scheler zu; sie rekonstruiert sodann in einem ersten Durchgang den methodischen Ansatz der Intentionalität als „Struktur des Geistes“ im Sinne Schelers und erarbeitet damit zugleich einige nicht unwesentliche Modifikationen (1. Kapitel, 33–104); und sie versucht schließlich in einem zweiten Durchgang das Proprium des phänomenologischen Ansatzes Schelers in der Beschreibung der Intentionalität als „Geschehen des Geistes“ zu erheben und so die Grundlagen der bekannten phänomenologischen Einstellungen Schelers zu elaborieren (2. Kapitel, 105–237). Somit bestätigt die vorliegende Arbeit die zentrale Stellung dieses Grundbegriffs auch im Denken Schelers, dann aber dessen bedeutsame Erweiterung in Richtung auf die Unterscheidung von Weisen der „Intentionalität“ und der Beschreibung ihrer Möglichkeitsbedingungen hinsichtlich ihres Subjekts („Person“) und hinsichtlich ihrer Vollzüge („Liebe“ u. a.). Der Verf. geht von der wohl konsensfähigen These aus, „daß Scheler die innige Verbindung zwischen Liebe, Sein der Person und Intentionalität bei Husserl nicht vorgefunden hat“ (20). – Das Vorhaben wird zudem auf einer sehr breiten und fundierten Grundlage durchgeführt. Die Kenntnis der Quellentexte sowie die der Sekundärliteratur ist erstaunlich (s. IX–XIX); die wünschenswerte Diskussionsbasis ist in der Arbeit überall präsent.

II. Der Verf. nimmt sich ein streng methodologisches Programm vor. Dies stellt ihn vor bekannte Probleme: Da Max Scheler sich des öfteren äußerte, daß die Ausarbeitung der phänomenologischen Methode nicht sein erstes Interesse sei, wird es die Frage sein, ob sich ein systematischer Ansatz aus seinem Werk erheben lasse; und da sich Scheler eher von jeweils anfallenden Themen anregen ließ, wird von dem Aufweis eines einheitlichen Ansatzes auch die Frage nach der Einheit seines Werkes zu stellen sein.

Der Verf. begegnet diesen Anfangsschwierigkeiten mit einer gründlichen und informativen „Einleitung“ (1–32). In § 1 führt er kundig in das Werk Schelers ein (5–14) und unterscheidet (mit Frings, Good) überzeugend drei Schaffensperioden (14–18): die frühe Zeit der Dissertation und Habilitation, die mittlere Phase von 1911 bis

zu Beginn des Ersten Weltkrieges mit dem „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ (1914 bzw. 1916) als hervorstechendstes Werk und nach einer Übergangsphase, die sich in „Vom Ewigen im Menschen“ (1921) ankündigt, die Spätphase der Jahre 1921 bis 1928. Zugleich meldet der Verf. gegenüber anderen Meinungen seine These von der Einheit des Werkes Schelers an, die er im Laufe der Untersuchung bestätigen will, ohne vorschnell zu harmonisieren; im Gegenteil versteht er es, den einzelnen Phasen sehr präzise unterschiedliche Arbeitsweisen und Thematiken zuzuordnen.

Die vorliegende Arbeit selbst wird sich vorwiegend an der mittleren Phase orientieren. Das hat seinen Grund im besonderen Defizit an Forschungen zu dieser Zeit und vor allem aus methodischen Gründen. Diese legt der Verf. in einem § 2 „Fragestellung und Methode“ sachkundig dar (18–32). Gegenüber dem Eindruck, den Scheler selbst vermittelte, und den Meinungen von Interpreten, die sich auf diesen Eindruck verließen, besteht der Verf. von Beginn an auf der relativen „Eigenständigkeit des phänomenologischen Ansatzes“ Schelers, indem er den zeitlichen Einfluß Husserls auf die „Logischen Untersuchungen“ eingrenzt und Schelers Reserven gegen die „Ideen I“ in Erinnerung ruft (21–25). Dementsprechend ist Schelers Verständnis von „Intentionalität“ auch modifiziert wiederzugeben (25–28). Um diese Sicht im einzelnen zu begründen, präzisiert der Verf. in „Methodologischen Vorüberlegungen“ (28–32) sein Vorhaben, indem er sich vor allem auf die mittlere Schaffensperiode Schelers beschränken und dort gezielt in namhaft gemachten Publikationen dessen phänomenologischen Denkansatz rekonstruieren will: Das Intentionalitätsverständnis Schelers soll aus der „Materialen Wertethik“ geklärt werden, und dort vor allem anhand der beiden Abschnitte „Formalismus und Apriorismus“ und „Zur theoretischen Auffassung der Person überhaupt“. Hilfsweise sollen dabei die Manuskripte „Zur Lehre von den drei Tatsachen“ und „Phänomenologie und Erkenntnistheorie“ herangezogen werden, ferner die 1. Aufl. von „Wesen und Formen der Sympathie“, die Abhandlung „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß“, „Vom Ewigen im Menschen“ und weitere im ersten Nachlaßband enthaltene aufschlußreiche Manuskripte.

Die begründete Forschungsvermutung des Verf.s ist es, daß bereits in der „Materialen Wertethik“ in dem 1916 veröffentlichten Ab-

schnitt „Zur theoretischen Auffassung der Person überhaupt“ ein umfassenderes Intentionalitätsverständnis vorliege als in dem 1913 veröffentlichten Kapitel „Formalismus und Apriorismus“. Damit sind zugleich die beiden Grundtexte für die beiden Hauptkapitel der Arbeit genannt. Im 1. Kapitel wird die intentionale Struktur geistiger Akte nach dem „Apriorismus“-Kapitel dargestellt werden. Das 2. Kapitel wird versuchen, die veränderte Betrachtungsweise im Abschnitt über die „Person“ herauszustellen und Aufschluß darüber zu gewinnen, welche Konsequenzen sich daraus für das Verständnis der Intentionalität ergeben.

III. Im 1. Kapitel des Hauptteils stellt sich der Verf. die Aufgabe, die „Intentionalität als Struktur des Geistes“ zu erheben, und zwar in dem für Scheler bezeichnenden Phänomenologieverständnis und damit in Absetzung und Differenzierung zu Husserl (32–106). Da eine einheitliche und systematische Darstellung des Themas so bei Scheler nicht vorliegt, unterzieht sie der Verf. einer gründlichen Rekonstruktionsarbeit, die er kenntnisreich aus den veröffentlichten Texten und aus dem Nachlaß angeht.

Ein erster § 3 dazu artikuliert die „Dimensionen des Erfahrungsvollzuges“ (35–66). Ziel dabei ist die Beschreibung der „phänomenologischen Erfahrung“ im Verständnis Schelers (49–66). Gehalt und Gestalt „phänomenologischer Erfahrung“ gewinnt Scheler vor allem in der kontrastierenden Betrachtung von „natürlicher“ und „wissenschaftlicher Erfahrung“ (36–49). Angesichts der verschiedenen Konstitution der beiden genannten Erfahrungsbereiche, die Scheler mit dem wirksam gewordenen Stichwort der „Daseinsrelativität“ (Heidegger) charakterisiert, stellt sich um so dringlicher die Wahrheitsfrage, da die „Einsicht in die – ihre Objektivität begründende – Daseinsrelativität natürlicher und wissenschaftlicher Erfahrung noch einmal selbst zum Ganzen des menschlichen Erfahrungsvollzuges gehört“ (46). Diese Einsicht vollzieht sich aber in einer neuen Dimension von Erfahrung, die sich von jenen anderen abhebt und von Scheler als „phänomenologische Erfahrung“ charakterisiert wird. Dabei darf diese ihrerseits wiederum nicht mit „innerer Wahrnehmung“ verwechselt werden. Innere Wahrnehmung ist immer noch gegenstandsbezogen, während die phänomenologische Erfahrung sich als Reflexion versteht, die quer zum Vollzug des Geistes steht, indem sie dessen Vollziehen begleitet. Scheler bezeichnet das Kennzeichnende der phänomenologischen Erfahrung als „Mitschweben“ und

„Reflexion“. Vielleicht wäre es an dieser Stelle nützlich gewesen, ein Wort zum besonderen Reflexionsverständnis Schelers gegenüber den gewohnten Reflexionskonzepten zu sagen, jedenfalls gilt in der phänomenologischen Reflexion „die Aufmerksamkeit nicht dem im Erfahrungsakt als real gegebenen vermeinten Gegenstand, sondern dem im Geschehen des Selbstvollzuges von Geist sich zeigenden Sichbeziehen des Geistes auf mögliche Gegenständigkeit“ (54f.).

Der nächste § 4 behandelt die „phänomenologische Reduktion“ im Verständnis Schelers (67–75). Das wesentliche Instrumentarium dazu hat Scheler von Husserl gelernt – aber nun mit der Einschränkung, daß sich Schelers Verständnis zwar mit jenem der „Logischen Untersuchungen“ verbinden läßt, er aber in keiner Weise zu erkennen gibt, daß er auch die ausgearbeitete Methodenlehre der „Ideen I“ Husserls rezipiert hätte. Für Husserl wird von den „Ideen I“ an die phänomenologische Reduktion zur Reduktion auf das transzendente Bewußtsein. Die Epoché meint die Ausschaltung der ‚Generalthesis der natürlichen Einstellung‘. Für Scheler hingegen bleibt Phänomenologie immer „Wesensforschung“. Die Ausschaltung der das Realitätsmoment gebenden Akte führt nach ihm „nicht auf ein Wirklichkeit gebendes ‚absolutes Bewußtsein‘..., sondern auf eine Wesensstruktur der Seinsformen selbst, die gegenüber den endlichen Bewußtseinsverfassungen transzendent bleibt“ (70f.). Die Tendenz Schelers wird durch Bemerkungen angereichert, die deutliche Vorbehalte Schelers gegen Ansätze eines „idealistischen Psychologismus“ oder „Solipsismus“ und schließlich eines „transzendentalen Subjektivismus“ Husserls signalisieren. Der Verf. zieht das Fazit: „Da sich Schelers Reduktionsbegriff nicht im Sinne transzendentaler Bewußtseinsforschung anwenden läßt, bleibt nur das ebenfalls bei Husserl vorgezeichnete eidetische Verständnis (der phänomenologischen Reduktion) offen“ (71).

Der diesen Hauptteil abschließende § 5 bietet eine zusammenfassende Schau der „Intentionalen Struktur des Geistes“ im Verständnis Schelers (76–102). Gemäß dem insgesamt eidetischen Verständnis Schelers treten hier die Konturen seiner Phänomenologie im Gegenhalten zu Husserl recht deutlich zutage: Hinsichtlich der „phänomenologischen Reduktion“ ist Scheler der Überzeugung, daß sie „zwar die ‚Spezialthesis‘ natürlicher Erfahrung, nicht aber die ‚Generalthesis‘ aufhebe“ (77–83, 88). Nach der Beschreibung des „intentionalen Gegenstandes“ (83–90) und des „intentionalen Aktes“ (90–95) findet

der Verf. schließlich für das „Wesen“ der Intentionalität bei Scheler folgende Definition: „Intentionalität bezeichnet also die Art und Weise, in der der menschliche Geist so der Wirklichkeit zugewandt ist, daß diese sich in ihrer Wesensstruktur dem menschlichen Geist als sie selbst geben kann“ (94). – In einem anschließenden kritischen Rückblick wird festgehalten, daß damit zwar die „Wesensstruktur“ des Geistes erfaßt ist, aber noch nicht einmal in den Blick gekommen ist, was Schelers besonderes Interesse ausmacht, nämlich die Frage nach dem Subjekt oder Vollzieher der geistigen Akte, letztlich nach der „Person“. In dieser neuen Frage, betont der Verf. zu Recht, bedarf es eines grundlegenden „Wechsels bei der Erforschung der Intentionalität selbst“ (95–104).

IV. Zur „Materialen Wertethik“ gehört der Abschnitt „Zur theoretischen Auffassung von Person überhaupt“. Im Blick auf seine Absicht, das Wesen der Person zu beschreiben, deutet Max Scheler vorausblickend selbst an, daß die bisherige „Betrachtungsweise“ der Phänomenologie zu ändern bzw. zu erweitern sei (97). Dieser Thematik und dem genannten Wechsel ist der zweite große Hauptteil der vorliegenden Studie, das 2. Kapitel: „Intentionalität als Geschehen des Geistes“, gewidmet (105–237). In welchen Einzelschritten Scheler den notwendigen Blick- und Methodenwechsel selbst vollziehen wollte, ist nach Auffassung des Verf. weder aus dem genannten Text noch aus anderen Texten schlüssig zu erkennen. Scheler scheint den Wechsel eher vorauszusetzen als im einzelnen zu begründen. Er wendet sich unmittelbar dem „Sein der Person“ zu (107). Deshalb fühlt sich der Verf. verpflichtet, die notwendigen Einzelschritte selbst zu rekonstruieren und dafür Anhaltspunkte bei Scheler nachzuweisen. Ohne Zweifel kommt die vorliegende Untersuchung an dieser Stelle an ihren kritischen Punkt.

Der Verf. nähert sich in zwei Anläufen dem aufgegebenen Rekonstruktionsvorhaben (97–104 und 105–114). Aufgrund dieser Überlegungen formuliert er die Aufgabe, der er sich in diesem Hauptteil unterziehen will, folgendermaßen: Als Hauptproblem für die weiteren Untersuchungen Schelers führt der Verf. die Frage nach der Person als dem Seinsgrund geistiger Akte an (§ 7 und Schluß). Um diese aber beantworten zu können, ist zuvor im Vollzug des geistigen Aktes das Zusammenspielen der verschiedenen intentionalen Erlebnisweisen zu untersuchen (§ 6.3). Beide Probleme weisen von sich her auf ein drittes hin, das in Schelers vorbereitender

Argumentation nur indirekt angesprochen wird. Um sowohl das Zusammenspielen der intentionalen Erlebnisweisen als auch die Person als Subjektverfassung des Geistes phänomenologisch bestimmen zu können, ist zuvor das Geschehen der geistigen Akte zu berücksichtigen. Wenn die Einheit der verschiedenen intentionalen Erlebnisweisen nicht bloß äußerlich als faktisches ‚zusammen‘ im Vollzug des Geistes, und wenn die Person nicht lediglich als außerhalb des Geistvollzugs gelegener Einheitsgrund verstanden werden soll, ist zu prüfen, ob sich die Einheit des Aktvollzuges nicht in seiner intentionalen Wesensstruktur selbst zeigt (§ 6.1–2) (105).

Die Frage so zu stellen heißt, den Wechsel in der Betrachtungsweise der phänomenologischen Analyse so vorzunehmen, daß nicht mehr nur auf das „Wesen“, sondern vor allem auf das „Geschehen“ der geistigen Akte geachtet wird. Der Verf. kann sich dabei auf den von Scheler selbst immer wiederholten Hinweis berufen, es „gehöre zum Wesen des Seins von Akten, nur im Vollzug selbst erlebt und in Reflexion gegeben zu sein“ (110). In § 6.1 „Das Sich-Vollziehen des intentionalen Erlebens“ läßt sich der Verf. von dieser Einsicht leiten (110–120). In einer eindringlichen Analyse der „V. bzw. VI. Logischen Untersuchung“ kann er aufzeigen, daß diese Betrachtungsweise nicht zuletzt bei Husserl ihren berechtigten Anhalt hat, da auch dieser im intentionalen Erleben unterscheidet den „Gegenstand, welcher intendiert ist“ und den „Gegenstand, so wie er intendiert ist“ (114–121). Als nächste Stufe ergibt sich die Notwendigkeit, das so konstatierte Auseinanderhalten verschiedener Weisen der geistigen Akte in ein Verhältnis zueinander zusammenzudenken. Der § 6.2 „Das Sich-Vollziehen des intentionalen Erlebens in Konkrektion“ (121–142) unternimmt dies im wesentlichen in einer interessanten Darlegung der „Ähnlichkeitsrelation“ im Verständnis Schelers (127ff.). Das Auseinander und Ineinander der geistigen Akte im intentionalen Erleben faßt der Verf. schließlich in einer These zusammen: „Intentionalität ist identisches, sich vollziehendes Geschehen, wobei sich die Identität des Geschehens darin zeigt, daß sich das Gegebensein des Intendierten jeweils ‚anders‘ entfaltet, und das ‚Anderssein‘ darin besteht, das Gegebensein des Wesenssachverhaltes in seiner Identität tiefer und umfassender zu enthüllen.“ (131)

In dem letzten § 7 „Die Möglichkeitsbedingungen der Dynamik des intentionalen Erlebens als sich vollziehendes Geschehen“ versucht der

Verf. nun gerade das ausdrücklich und systematisch nachzuvollziehen, was Scheler wohl vor-schwebte, es aber so nicht bruchlos durchführte, nämlich die Intentionalität des Geistes nicht nur abstrakt in ihrer Wesenstruktur, sondern in ihrer Einheit als sich konkret vollziehender geistiger Akt zu bedenken (166–237). Es gilt also, die Fundierungen aufzuzeigen, die dazu berechnen, sich nun der Bestimmung des „Seins der Person“ zuzuwenden, wie es Scheler unmittelbar getan hatte. Aus diesem Grund kann der Verf. auf genügend Sekundärliteratur zu den einschlägigen Themen der „Person“, des „Wertnehmens“ und des „Liebens“ verweisen, die diese Thematik bei Scheler zwar unmittelbar zum Gegenstand haben, sich aber um die Fragen der Fundierung weniger kümmern.

In § 7.1 „Fundierende Erlebnisweisen“ (167–172) wird die Auffassung Schelers erläutert, daß sich die Möglichkeit eines konkreten geistigen Aktes nur im Zusammenspiel aller Weisen intentionalen Erlebens klärt; denn jeder konkrete geistige Akt „enthält alle Aktweisen, die wir in der phänomenologischen Untersuchung des Aktes scheiden können“ (Scheler S. 168). Scheler hatte des weiteren die wesensverschiedenen Weisen intentionalen Erlebens aufgeführt: die theoretischen, emotionalen und volitiven Aktarten des Geistes. In der von Husserl angeregten Frage nach der „Fundierungsordnung“ weicht Scheler signifikant von diesem ab, indem er das „emotionale“ Vermögen dem „theoretischen“ vorordnet. Diese Zusammenhänge werden in § 7.2 „Die intentionale Struktur des emotionalen Erlebens“ mit besonderer Hinsicht auf das „Wertnehmen“ (172–196) erläutert. § 7.3 „Emotionales Erleben als dynamisches Geschehen“ führt in die „Rangordnung“ der Werte im Verständnis Schelers ein, die phänomenologisch als „Vorziehen“ und „Nachsetzen“ entschieden wird (197–209). Aufschlußreich dabei die Feststellung, „...daß das Höhersein geistiger Werte bzw. das Niedrigersein vital-relativer Werte erst im Vorziehen der rein geistigen bzw. im Nachsetzen der vital-relativen Modalitäten des Werterefassens zur Gegebenheit kommt“ (203).

Im letzten Abschnitt § 7.4 „Die Möglichkeitsbedingung der Dynamik des intentionalen Erlebens“ kommt die vorliegende Arbeit in einer „Phänomenologie der Liebe“ im Sinne Schelers zu ihrem Abschluß (209–237). Der Verf. zeigt hier im Verständnis Schelers eine erkennbare Entwicklung von der „Materialen Wertethik“, in der er das „Lieben“ noch dem „Vorziehen“ gleichstellte, zu späteren Aussagen auf, in denen

es sich zeigt, „...daß sich das Lieben als Dynamik vollzieht, die anders als die Dynamik des Vorziehens nicht innerhalb der Korrelation von intentionalem Erschaffen und Sich-Geben des Wertseins spielt, sondern ihr zugrunde liegt“ (220). Der geistige Akt des „Liebens“ wird nun für Scheler, als „Grundphänomen“ des geistigen Lebens, zum in der Tat ganzheitlich fundierenden Vollzug des Geistes selbst. Es wird einsichtig, „warum Scheler als Worauffin des Liebens nicht (mehr) die Modalitäten des materialen Wertseins bestimmt hat, sondern (dann) das Sein der Person“ (ebd.).

Die wesentliche Aussage Schelers zur Phänomenologie der „Person“ ist zusammenfassend, daß die wesensverschiedenen Weisen intentionalen Erlebens nicht durch Reduktion aufeinander zurückgeführt werden dürfen. Erst eine Phänomenologie des Personseins stellt aber den Seins- und Ermöglichungsgrund der Einheit im Zusammenspielen der wesentlichen Weisen der Intentionalität bereit. Deshalb führt die Frage nach der Dynamik des sich vollziehenden intentionalen Erlebens abschließend vor den Aufweis der Person als konkreter Seinsform des Geistes in der Einheit seines Vollzuges.

V. Der Verf. eröffnete seine Studie mit einem Hinweis auf die Bedeutung Max Schelers für die Religionsphilosophie im Anschluß an eine Feststellung Richard Schaefflers: „Die Theologen... blieben weitgehend stauende Beobachter eines Lebens- und Denkweges, der kometenartig ihre Sphäre kreuzte – lebhaft begrüßt, solange dieses Denken gewisse religiöse Überzeugungen auf neuartige Weise begründete, mit schmerzlicher Enttäuschung registriert, sobald der philosophische Ansatz den Verfasser zur Abwendung vom Gottesglauben bewog“ (1). Damit ist die Bedeutung Schelers für die Theologie angedeutet; sein Einfluß wäre heute auf unerwartete Weise fortzuschreiben. Um nur einen – den theologischen – Bereich anzusprechen, so wendet sich etwa gegenwärtig eine größere Aufmerksamkeit der philosophischen Entwicklung der Phänomenologin Edith Stein zu, die ohne den Namen Scheler wohl kaum zu erfassen ist. Zum anderen, und das ist für eine ‚katholische‘ Philosophie von ungleich schwerwiegenderer Bedeutung, treten Konzepte des sogenannten „Personalismus“ im Anschluß an die ‚Philosophie‘ des jetzigen Papstes Johannes Paul II., die bekanntlich im Rückgriff auf Scheler erwachsen ist, in den Vordergrund des Interesses und werden für Grundlagen verschiedenster philosophischer und theologischer Art in Anspruch genommen. Vor

diesem Hintergrund kann die Studie zu einem Verständnis dessen führen, inwiefern die Berufung auf den Namen Scheler hier mit Recht geschieht, wieweit solche Konzepte fundiert erscheinen und wo sich mögliche Grenzen und Fragepunkte eines solchen Ansatzes schon in der methodologischen Reflexion zeigen.

Klaus Kienzler (Augsburg)

Alberti de Saxonia Quaestiones in Artem Veterem, hg. von Angel Muñoz García, Edición Crítica, Universidad del Zulia, Maracaibo 1988, 744 S.

Albert von Sachsen – seit 1351 Magister Artium an der Pariser Universität, 1353 Rektor, mit Buridan und Oresme in Verbindung stehend, 1365 Gründungsrektor der Wiener Universität und später Bischof von Halberstadt – gehört zu den Autoren des Spätmittelalters, die in den letzten Jahren unter verschiedenen Gesichtspunkten mit zunehmendem Interesse¹ untersucht worden sind. Das Werk Alberts, das für die Aristoteles-Kommentierung wichtig ist, umfaßt Arbeiten zur Mathematik, Physik, Ethik und Logik. Nach der „Perutilis Logica“ Alberts hat A. Muñoz nunmehr die „Ars Vetus“ ediert.

Der Band wird mit einer ausführlichen Einleitung (1–138), die fast einer Monographie gleichkommt, eröffnet. Der Text der „Ars Vetus“, flankiert durch eine spanische, begrifflich sichere Übersetzung, bildet den Hauptteil des Buches (139–659), während der Schluß ein Verzeichnis der Manuskripte, Quellen und Literatur und mehrere, sehr sorgfältig gearbeitete *Indices* (663–742) gibt, die über die Erschließung des Werkes hinaus auch für begriffsgeschichtliche Nachweise nützlich sein dürften. Die „Ars Vetus“ besteht aus Quaestiones zur „Isagoge“ des Porphyrius, zu den „Kategorien“ und zu „Perihermeneias“ des Aristoteles und umfaßt damit die Hauptschriften, die vor der Rezeption der „Analytica“ den Lehrkanon der scholastischen Logik ausmachten. Die Edition stützt sich auf die Bologna-Ausgabe (1496, ND 1964) und das Ms. Sevilla B. Capitolar Colombina 7–2–19 (Lohr, *Aristotelica Hispalensia*, 551), das gegenüber der Manuskriptgrundlage des Drucks offensichtlich später anzusetzen ist (21), während das (wahrscheinlich noch spätere) Ms. Michelbeuren Stiftsb. cart. 57 (Kristeller, *Iter III*, 35) nicht berücksichtigt wird. Die Ms.-Basis der Kommentare zu den Kategorien und Perihermeneias

(Korolec, Pasinus) ließe sich wahrscheinlich erweitern. Die *Ars Vetus* ist nach M. später als die *Perutilis Logica*, aber früher als *De Insolubilibus* anzusetzen und vermutlich um 1360 verfaßt (24–26).

Im Rückgriff auf den Text und die Einleitung seien einige Punkte hervorgehoben, die für die gegenwärtige Diskussion interessant sind. Die Logik wird mit der Erörterung der sprachlichen Bezeichnungen (*impositio prima et secunda*) eröffnet. In diesem Zusammenhang weist M. darauf hin, daß nach Albert der Begriff *universale*, der das *genus* nach Weise einer *secunda impositio* bezeichnet, strikt genommen als *tercera impositio* (nn. 102, 155) zu verstehen ist. – Die Kategorien werden von Albert als Grundstrukturen der Dinge (*res*) angesehen, aber auch als Sprachzeichen (*verba*), die der Stufe der *secunda impositio* angehören (n. 424). – Die Unterscheidungen zwischen der Ebene des Begriffs (*intentio*) und der *impositio*, ihre Subordination, ebenso ihre Konvenienz in dem, was bezeichnet wird (53 ff.), werden von Albert detailliert ausgearbeitet (nn. 718 ff.). Es ist offensichtlich, daß sich in den *secundae impositiones* bereits die Probleme der Metasprache ankündigen. – Die in der Philosophiegeschichte wiederholt gestellte und kontrovers beantwortete Frage, was der Existentialsatz – *Socrates est* – nun eigentlich bezeichne, welches Prädikat er habe, ob er überhaupt ein logisch zu rechtfertigender Satz sei, kann sich bekanntlich auf einen *locus classicus* berufen: Aristoteles versteht das *est* als einen synkategorematischen Ausdruck, der kein „Ding“, sondern an sich „nichts“ bezeichnet (*autò mèn gàr oudén esti*), aber eine „Verbindung“ (*synthesis*) anzeigt, die man „ohne das Verbundene nicht denken“ kann (Periherm. 16 b 17 ff.). Albert unterstreicht (nn. 849 ff.), daß das *est* auch in Sätzen *de secundo adiacente*, kein Prädikat ist, jedoch die Verbindung von Subjekt und Prädikat angibt: „valet enim dicere tantum *homo est* quantum dicere *homo est ens vel entia*“ (n. 876; vgl. auch 61 ff.). – Von nicht zu unterschätzender Tragweite, weil hier die Anfänge dessen liegen, was wir „Sachverhalt“ nennen, sind die Ausführungen zum *complexe significabile* (vgl. H. Elie, Paris 1936 und K. H. Tachau, Leiden 1988). Es läge nahe, das, was ein Satz bezeichnet,

¹ J. Sarnowsky, *Die aristotelisch-scholastische Theorie der Bewegung. Studien zum Kommentar Alberts von Sachsen zur Physik des Aristoteles* (Münster 1989).

den „objektiven“ Bedeutungen zuzurechnen, die dann in einem „dritten Reich“ zwischen dem Bereich des Realen und des Mentalen anzusetzen wären. Aber der Kommentar hebt zu Recht hervor (79ff.), daß nach Albert das *complexe significabile* (nn. 18; 767ff.), das er übrigens nur „zitiert“, nicht eine besondere, intermediäre Entität, sondern nur den „Modus“ einer Aussage („cómo lo significa“) angibt und den Synkategoremata vergleichbar ist (*syncategoremata non significant aliquam rem quae sit substantia vel accidens, sed bene significant modum rei, quod ab aliis vocatur significabile complexe*, Quaest. n. 767). Es ist zu vermuten, daß die Diskussion der *Sophismata* (83, Anm. 388) hier weitere Klärung bringen wird. – Was bezeichnen die Termini, die eigentlich nichts oder – genauer gesagt – Nicht-existierendes bezeichnen – *vacuum est significabile, chimaera est significabilis* (n. 787ff.)? Es handelt sich für Albert um Prädikationen, die er im Rahmen der Suppositionlehre analysiert und im Rückgang auf die Modalität der Aussagen zu klären versucht (vgl. 83ff.). – Die Negation (*negatio negans, privans, infinitans*, nn. 959ff.), die sich auf die Kopula, aber auch auf das Prädikatsnomen beziehen kann und damit das Problem der „negativen Realität“ aufwirft (*affirmat negativum*), wird in einem Hexagon der Gegensätze formalisiert (92–110). Diese Übersichten wären für eine Geschichte der Negation, die bisher noch nicht geschrieben ist, informativ. – Die Aussagen mit „obliquen Termini“, die Albert im Rahmen der bekannten scholastischen Vorlagen diskutiert (nn. 801ff. und 848ff.), sind bekanntlich von Brentano (Ps. II, 145ff.) wiederentdeckt worden und werden gegenwärtig (etwa bei S. Körner) in der Lösung gewisser Paradoxien gebraucht. Nicht ohne Ironie streift M. das bewegte Leben der mittelalterlichen Logiker, die mit einer förmlichen, allerdings im Vergleich zu E. Tempier (11 Tage zuvor) doch eher milden Verurteilung durch R. Kilwardby belegt wurden, der das *idem* der folgenden These – übrigens zu Recht – kritisierte: „et idem est dicere ‚cuiuslibet hominis asinus currit‘ et ‚asinus cuiuslibet hominis currit‘“ (115). – Die *insolubilia* (nn. 1030ff.), nicht nur die Paradoxie des „Lügners“, die sich aus negativen, isopflexiven Aussagen ergeben, werden von Albert ausführlich diskutiert und im Kommentar korrekt nachgezeichnet (116–123). Nach Albert ist ein Satz, der eine Antinomie ausspricht, „falsch“ (*dicit falsum*): Da in einer Paradoxie die „Materie“ des Satzes den Sachverhalt anders als in der „formalen“ Struktur der Aussage darstellt (*aliter quam est*), ist die Aussa-

ge, da sie eine Kontradiktion enthält, logisch nicht zu rechtfertigen. Albert operiert nicht mit Sprachstufen, sondern mit der scholastischen Unterscheidung zwischen der *materia* und *forma* einer Proposition, obgleich er im Rahmen dieses Schemas bereits die Reflexivität der Paradoxien kannte und anwendete (vgl. 123 den Hinweis auf die „Perutilis Logica“, n. 1662). – Die *Miscellanea* (über „Anticristo“, „Brunellus“, „Incastrum“, „La Navaja de Afeitar de Ockham“ und „Sofistas y Periatécicos“) sind nicht nur informativ, sondern in einer guten Kenntnis der Wirkungsgeschichte logischer Motive überaus geistreich geschrieben (vgl. 130 zu Russell). Die „Ars Vetus“ wird durch den Kommentar in ihren logischen Themen, aber auch in ihrem geschichtlichen Kontext angemessen erschlossen.

Es scheint, daß die Ms.-Basis der Edition noch erweitert werden kann. Einige Druckfehler in den Querverweisen stören. Die Variante zwischen der Bologna-Ausgabe und dem Ms. von Sevilla (18ff.) dürften eher unter philologischen Gesichtspunkten von Interesse sein. Der Herausgeber stellt seine eigene Arbeit in die Nachfolge der „copistas medievales“. Man darf ohne wesentliche Einschränkungen sagen, daß die Edition und auch ihr Kommentarteil dem Ethos dieser Tradition – „paciencia y buen hacer“ – entsprechen.

Klaus Hedwig (NL-Kerkrade)

Vittorio Possenti, *Le società liberali al bivio, Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, Genua 21992, 424 S., ISBN 88-211-8671-7.

Mit dem Buch „Die liberalen Gesellschaften am Scheideweg“ entwickelt Vittorio Possenti seine Forschungen auf dem Gebiet der politischen Philosophie um ein bedeutendes Stück weiter. Wie er selbst sagt, erfüllt der Band die am Ende der früheren Studie „La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica, Vita e Pensiero“ (Mailand 1983) übernommene Aufgabe, eine organische Abhandlung über „politische Wissenschaft“ auszuarbeiten (die *politiké epistémé* des Aristoteles bzw. die *scientia civilis* des Thomas von Aquin, im Gegensatz zur empirischen politischen Wissenschaft im heutigen Sinn).

Das Werk besteht aus drei Teilen. Der erste Teil legt eine Lehre der *politischen Form* (der Ausdruck ist übernommen von Carl Schmitt, d. Ü.) vor, insofern sie den Gegenstand der „politi-

schen Wissenschaft“ ausmacht: „Das Politische . . . wird durch einige Koeffizienten charakterisiert, die sein Wesen bestimmen und die in ihrer Gesamtheit die *politische Form* konstituieren.“ (37) Die in Frage stehenden Koeffizienten des Politischen sind: das Gemeinwohl, das Naturrecht, das Volk, die Herrschaft.

Der zweite Teil stellt die Reflexion über die politische Form in den Zusammenhang einer ausführlichen Untersuchung über den Status der praktischen Vernunft. Es werden einzelne Analysen der *Philosophia publica* (der Terminus ist übernommen von Walter Lippmann, d. Ü.) präsentiert, wie z. B. eine Diskussion der Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls und des Ansatzes von Norberto Bobbio, eine Skizze einer Philosophie der Arbeit und der Technik, eine Reflexion über *Philosophia publica* und Religion.

Der dritte Teil schließlich bringt eine Grundlegungstheorie der Demokratie, wobei Hans Kelsen der hauptsächliche Kontroverspartner ist, eine Lehre über den Staat und das Verhältnis Staat/Gesellschaft/gesellschaftliche Formationen sowie eine Betrachtung zum Thema „offene Gesellschaft“. Diese Abhandlung leitet über zum Epilog, in dem der Bezug zur „geschichtlichen Wirklichkeit“ ausdrücklich wird, der im übrigen das ganze Buch durchzieht und die Alternative betrifft, die sich heute, nach der Auflösung der Systeme des „realen Sozialismus“, vor den modernen liberalen Gesellschaften auftut.

In erster Linie wollte Possenti ein Werk „politischer Wissenschaft“ schreiben, um diesem Begriff seine volle *philosophische* Bedeutung (zurück)zugeben und ihn gleichzeitig nicht nur von der empirischen politischen Wissenschaft (deren Legitimität er nicht bestreitet) abzuheben, sondern ihn auch dem „Empirismus“ oder „Behaviorismus“ der *political science* entgegenzusetzen. Possenti stellt fest, daß „die Idee der politischen Form . . . eine nicht nur strukturelle, sondern auch eine normative Valenz besitzt, da sie sich auf das Ziel oder *telos* des Politischen bezieht, welches über die politische Ebene hinausgeht“ (40); außerdem bemerkt er, daß diese normativ-teleologische Idee der Form sich als fähig erweist, sowohl der Statik als auch der Dynamik der Gesellschaft Rechnung zu tragen, und daher – im Unterschied zum reinen Normativismus und Empirismus – gestattet, das Moment (oder die Möglichkeit) der gesellschaftlichen Veränderung zu begreifen.

Von hier aus versteht man die zweite Absicht des Buches. Sie besteht in der Wiederaufnahme

und in der Ausfaltung des Potentials an Prinzipien und Kategorien, das sich in der Tradition des von Possenti so genannten „politischen Neoklassizismus“ herausbildete – der Tradition der „politischen Wissenschaft“ von Aristoteles und Thomas von Aquin, die im 20. Jahrhundert ihren markantesten Vertreter in Jacques Maritain (von dem Possenti ein kompetenter Kenner und Herausgeber ist) hat.

Drittens will das Buch einen Beitrag zur praktischen Philosophie, insbesondere zur Ethik, leisten. „Der neuralgische Punkt der zeitgenössischen *Philosophia publica* liegt in der Sphäre der Ethik.“ (14) Die Ablehnung einer kognitiven Ethik und die Krise der *Philosophia publica* hängen aufs engste zusammen. Im Gefolge der neoklassischen Tradition begründet und erläutert Possenti ausführlich die Legitimität und die Notwendigkeit einer Ethik kognitiven Typs, die zu einer Wiederaufnahme der Erkenntnis substantieller und nicht nur prozeduraler Prinzipien führt. Es ist eine Kernthese des Buches, daß „die Moralphilosophie die spekulative voraussetzt“ (151).

Die Bemerkungen über Nietzsche (169–176) halte ich für treffend. Possenti nennt ihn „den Moralphilosophen unserer Epoche“, weil er deren „dunkles Monogramm“ entschlüsselt und „wie kein anderer die Schwäche der Moralphilosophie der Aufklärung begriffen hat“ (169). Nun hat „die postilluministische Moralphilosophie – vor allem die Ethiken ‚ohne Wahrheit‘ – große Schwierigkeiten, auf den Angriff Nietzsches zu erwidern“ (175f.). Wie wäre es – auf dem Wege einer „Ethik ohne Wahrheit“ – möglich, vernünftig gegen die Selbstbehauptung einer Gruppen-, Rassen-, Sekten- usw. -Moral zu argumentieren?

Von hier aus wird das vierte Ziel des Buches sichtbar, nämlich den Schweideweg, an dem sich die gegenwärtigen liberalen Gesellschaften befinden, darzustellen und zu diskutieren. Nietzsche stellt sie in der Tat vor eine klare ethische Entscheidung: „Sie müssen wählen zwischen einem Verständnis des Wesens des Seins als Willen zur Macht oder als Seinsakt, in den sich die noetische Betrachtung versenkt.“ (175)

Possenti versteht unter liberalen Gesellschaften solche mit liberaldemokratischer Verfassung, die unter ethisch-kulturellem Aspekt zwar Töchter der (neo)illuministischen und „okzidentalistischen“ Philosophie, aber zugleich von vielfältigen anderen moralischen und religiösen Traditionen durchwoben sind. Innerhalb dieses Komplexes ist zu unterscheiden und auszuwäh-

len, um der aktuellen Herausforderung, mit der solche Gesellschaften konfrontiert sind, entgegenzutreten. „Nach dem Sieg über den Marxismus und über den Totalitarismus im allgemeinen müssen die liberalen Gesellschaften jetzt die Konfrontation mit sich selbst bestehen und das Gefälle zwischen Prinzipien und Wirklichkeit einebnen.“ (405) In der Tat „ist das Projekt der liberalen Gesellschaften in allen drei repräsentativen Sphären des sozialen Lebens (der ökonomischen, politischen, ethisch-kulturellen) unvollendet“ (406). Possenti will die liberalen „Errungenschaften“ (Freiheit, Reichtum, Wohlstand, partielle Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit usw.) und den liberalen „institutionellen Realismus“ vom „Okzidentalismus“ trennen, den er als „zusammenfassende Gestalt von atheistischer Modernität, Säkularisierung und konfliktträchtigem moralischem Polytheismus“ (413) versteht. Er vertritt die These, daß das Band zwischen Institutionen der Freiheit und Okzidentalismus kein notwendiges ist und daß die allgemeine Durchsetzung des letzteren die Stellung der Institutionen der Freiheit sogar schwächt und gefährdet. Daher der Entwurf der Alternative, die sich emblematisch verkörpert in der Wahl zwischen Nietzsche und Thomas von Aquin (wobei Nietzsche für die Entlarvung der Mängel der neoiluministischen, utilitaristischen usw. Philosophien steht). Possenti zufolge gibt es einen Teil der „liberalen Philosophie“ – er verweist auf Locke, Kant, Smith, Tocqueville –, der sich nicht einfach auf den theoretischen Horizont des „Okzidentalismus“ zurückführen läßt, sondern eine humanistische und religiöse Inspiration und Orientierung in sich birgt. Dieser Teil der liberalen Tradition kann sich mit der Tradition des politischen Neoklassizismus „verbünden“. Ich würde sagen, daß diese „Allianz“ für Possenti eine radikal ethisch-religiöse Ebene, von ihm „Allianz zwischen Geist der Freiheit und Geist der Religion“ (414) genannt, und eine Ebene, die der *Philosophia publica* im engeren Sinn angehört, haben müßte. Er exemplifiziert sie z. B. so: „eine Allianz zwischen der Idee des Gemeinwohls und der Vertragsperspektive einer gerechten Gesellschaft, die in der Lage ist, dem Neoliberalismus ein . . . Projekt entgegenzustellen, das in seinen Klauseln ein Prinzip distributiver Gerechtigkeit enthält“ (415).

Ausdrücklich sagt er, „daß man, um Personalist, Universalist, Befürworter eines vereinigten Europa usw. zu sein, [nicht] notwendig erkenntnistheoretischer Realist und Theist sein muß“ (416). Er fügt allerdings hinzu, daß „diese Posi-

tionen in der *Seinsphilosophie* (im Orig. dt., d. Ü.) des Realismus und des Theismus ihre solide Basis finden“ (ebd.). Daher identifiziert sich das Buch einerseits mit dem Wert der Wahrheit einer Tradition, die aber nicht umhinkann, sich einer ernsthaften Diskussion zu stellen, andererseits eröffnet es einen Dialog, der, um diesen Namen zu verdienen, die Legitimität und den Wahrheitsanspruch anderer Traditionen anerkennen muß, welcher seinerseits einer kritischen Überprüfung (*élenchos*) zu unterziehen ist. Possenti schließt mit der Feststellung, daß die Begegnung und der Austausch zwischen liberaler und neoklassischer Tradition zu „einer neuen, den unausgeschöpften Möglichkeiten der Demokratie angemessenen *Philosophia publica* und zu einem besseren Gleichgewicht zwischen dem pluralistischen Prinzip und denen des Gemeinwohls und des europäischen Personalismus“ (417) führen müßte.

Ein weiteres Problem könnte das der Realisierbarkeit der von Possenti vorgezeichneten Perspektive sein. Auf S. 41 weist er darauf hin, daß die „*Philosophia publica* . . . genaugenommen aus *politischer Philosophie* und *politischer Ökonomie* besteht“. Ich halte diese Bemerkung für sehr weitsichtig: Eine Reflexion über die Zukunft der liberalen Gesellschaften müßte zwar die ideale Kausalität in der Geschichte analysieren, aber auch jene materiale Kausalität, deren wesentliche Bedeutung Marx, Maritain zufolge, zu Recht erkannte, auch wenn er daraus – und das war sein Irrtum – die primäre Kausalität schlechthin machte.

Ideale und materiale Kausalität sind „Ko-Prinzipien“.

Eine Philosophie der Ökonomie, die natürlich den Raum und die Rolle empirischer Forschung anerkennt, ist vielleicht eines der dringendsten Desiderate der heutigen *Philosophia publica*.

Marco Ivaldo (Neapel)
(Übersetzt von Peter Nickl, Hannover)

Ekkehard Martens, *Sich im Denken orientieren. Philosophische Anfangsschritte mit Kindern*, Schroedel Schulbuchverlag, Hannover 1990, 79 S., ISBN 3-507-39010-8.

„Daß bereits und vielleicht gerade Kinder philosophieren, hat wohl jeder erfahren, der nicht bloß herablassend und bevormundend mit Kindern umgeht oder von vornherein Philosophie mit ihrer wissenschaftlichen Erscheinungsform

gleichsetzt.“ (7) Kein Geringerer als Immanuel Kant sah in dieser Tatsache denn auch eine große Chance für die Aufklärung und hat folgerichtig überlegt, wie man – beispielsweise – einem zehnjährigen Knaben den kategorischen Imperativ nahebringen könnte. Seit einiger Zeit nun wird das Philosophieren mit Kindern bei uns verstärkt beachtet, insbesondere unter dem Einfluß der Arbeiten zweier Amerikaner: Matthew Lipman und Gareth Matthews. Weniger bekannt ist freilich, daß man dieses Phänomen auch als eine Wiederaufnahme „von Ideen und Praktiken“ (11) ansehen kann, „die bereits in den zwanziger Jahren“ (ebd.) hierzulande „ansatzweise entwickelt worden“ (ebd.) waren und mit „anderen philosophischen Strömungen [...] das Emigrationschicksal und den verspäteten Rückimport“ (ebd.) teilen. Zugleich „steht das Philosophieren mit Kindern bei uns allerdings vor einer Alternative, die es mit der gegenwärtigen Rolle der Philosophie insgesamt teilt. Sie kann einerseits in den Romantizismus einer schwärmerischen ‚Kinderphilosophie‘ aus unverbildetem, unschuldigem Kindermund oder – kompensatorisch, als bloß äußerer Ausgleich durchaus damit vereinbar – in den rigiden Rationalismus einer ‚Denkschulung‘ abgleiten, um beidesmal als bloße Pseudophilosophie bald wieder anderen pädagogischen Moderichtungen zu weichen. Andererseits aber kann sie auch die Chancen prüfen und wahrnehmen, die Philosophie bietet, sich zusammen mit Kindern im Denken zu orientieren und Erziehung insgesamt neu zu begründen“ (Ebd.). Allein angesichts der vielbeklagten Misere im schulischen Bereich ist dringend zu wünschen, daß man diese Chance nicht leichtfertig ungenutzt läßt. Das erfordert jedoch gewiß, zunächst einmal zu klären, „was beim Philosophieren mit Kindern eigentlich ‚Philosophieren‘ und ‚Kinder‘ heißen soll“ (ebd.). So definiert Ekkehard Martens das Ziel seiner Untersuchung, die zugleich „eine umfassende und gründliche Orientierung“ (12) über dieses noch verhältnismäßig junge und unbekannte Gebiet geben will.

Dazu scheinen Martens drei Durchgänge geeignet, die sich wiederum jeder auf drei verschiedenen Ebenen vollziehen. Zuerst „werden praktische Beispiele gegeben, auch als Anregung für das eigene Philosophieren“ (13). Danach wird „das jeweilige Konzept nach Zielsetzung, Inhalten, Methoden und Materialien verdeutlicht sowie in einigen kritischen Punkten diskutiert“ (ebd.). Abschließend geht Martens dann auf die philosophische Theorie ein, an der sich die in

Frage stehende Konzeption orientiert oder in Abhebung gegen die sie sich definiert (ebd.).

Dementsprechend beginnt der erste Durchgang bei sprachlichen Handlungen wie ‚Behaupten‘, ‚Nachfragen‘, ‚Zustimmen‘, die bei Matthew Lipman im Vordergrund stehen, auf dem Boden der ‚Tradition von Platon und Dewey‘ (12). Der zweite Durchgang stellt die Analyse von Begriffen und den „Umgang mit ihren unterschiedlichen Verwendungsweisen“ (ebd.) in den Vordergrund. Diese Form, mit Kindern zu philosophieren, bezieht sich ausdrücklich auf Wittgenstein (ebd.). Im letzten Durchgang schließlich „geht es um die Beschäftigung mit den ‚großen Fragen‘ der philosophischen Tradition wie Glück, Freiheit, Gott, Sprache und Identität, aber [...] nicht im direkten Zugriff, sondern als spielerischer Umgang mit begrifflichen Problemen und anschaulichen Vorstellungen“ (ebd.). Dieses Konzept findet sich insbesondere bei Gareth Matthews und wird von Martens „in kritischer Auseinandersetzung mit einer Philosophie-, Kindheits- und Erziehungs-idylle bei Aristoteles, vor allem aber bei Schopenhauer“ (ebd.) geklärt. ‚Vorgeschaltet‘ ist den drei Durchgängen ein Erfahrungsbericht zum Philosophieren mit Kindern, der einen „groben Überblick“ (13) geben soll, bevor die nähere Erkundung beginnt. Das Buch schließt, indem es die drei Durchgänge, die bereits zuvor nicht völlig voneinander getrennt „besprochen, sondern wechselseitig auf ihre Vorzüge und Nachteile sowie auf mögliche Verbindungspfade geprüft“ (12) werden, mittels des kantischen Wahlspruches der Aufklärung „auf eine Gesamtperspektive“ (12f.) bezieht. Dort versucht Martens Kriterien zu erarbeiten, „wie das Philosophieren mit Kindern in den drei Durchgängen den Fallstricken eines rigiden Rationalismus und schwärmerischen Romantizismus entgehen und die Dialektik der Aufklärungspädagogik (nach Horkheimer/Adorno) überwinden könnte“ (13).

Das Buch ist ebenso übersichtlich gegliedert wie verständlich geschrieben und erreicht voll und ganz sein Ziel, gründlich über das Philosophieren mit Kindern zu orientieren. Wer schließlich Martens' Diagnose der gegenwärtigen Situation der Philosophie teilt, wird es mit ganz besonderem Interesse lesen.

Thomas Damast (Bonn)

László Gondos-Grünhut, *Die Liebe und das Sein. Eine Auswahl*, hg. von Miklós Vető, Bouvier, Bonn 1990, 200 S., ISBN 3-416-02180-0.

László Gondos-Grünhut ist hierzulande nahezu unbekannt. Es ist das Verdienst von Miklós Vető, Professor an der Universität Poitiers, mit der vorliegenden Anthologie das Denken dieses ungarischen Philosophen dem heutigen Leser neu zugänglich zu machen, das sich weniger durch Originalität als durch Tiefe und Schönheit der Gedanken auszeichnet.

Gondos-Grünhut wird 1903 als viertes, jüngstes Kind einer jüdischen Familie in der südungarischen Stadt Baja geboren. Sein Studium vor allem der Naturwissenschaften und der Philosophie absolviert er in Österreich, Frankreich und Deutschland; im Jahre 1929 konvertiert er zur katholischen Kirche. Mit 28 Jahren hat er bereits zwei Werke geschrieben, die Erich Przywara auf ihn aufmerksam werden lassen. Nach der kommunistischen Machtergreifung wird ihm 1948 ein Lehrstuhl angeboten, den er allerdings ablehnt. Gondos wird Dorfgrundschullehrer und kann seine Texte nur einem kleinen interessierten Kreis vorstellen, da er im stalinistischen Ungarn nicht veröffentlichen kann. Sein Lebensende verbringt er als Gymnasiallehrer im Rheingau, wo er im Alter von 58 Jahren stirbt.

Miklós Vető stellt in seiner Anthologie Texte aus schon veröffentlichten Werken der frühen Werkperiode zusammen, deren bevorzugte Themen das Nichts und das Sein, die Agape-Liebe und das Wesen Gottes sind. Für die Themen der Geschichte, des Verhältnisses von Philosophie und Religion, die bestimmend für die späte Schaffensperiode sind, werden mehr noch unveröffentlichte Texte herangezogen, deren Anteil jedoch verhältnismäßig gering ist. Die Anthologie ist nicht chronologisch geordnet, sondern stellt die Texte zu Recht in einer systematischen Ordnung vor, „da das Denken Gondos-Grünhuts im wesentlichen seinen Ausdruck durch die Jugendwerke gefunden“ hat, „und in der Folgezeit nur Veränderungen im Akzent oder emphatischer Betonung“ hinzutreten (Einleitung, 21). Die Themen dieser systematischen Ordnung sind „Das Nichts und das Sein“, „Gott“, „Agape“, „Das Ich“, „Die Philosophie“, „Die Mystik“, „Die Geschichte“, „Varia“ und „Gebet“. Sie machen schon auf den ersten Blick deutlich, daß es sich bei der Philosophie Gondos' um eine religiöse Metaphysik handelt, wobei der religiöse Aspekt im Spätwerk eine we-

sentlich stärkere Betonung erfährt. Das erste Kapitel hebt an mit der Urerfahrung des Seinswunders, das nur mit der Existenz Gottes erhellt, nicht erklärt werden kann. Gott ist für Gondos der Gute, der Eine und der Einzige, der den Menschen mit einer vorbehaltlosen Liebe (Agape) liebt und so von ihm wiedergeliebt werden soll. Die wahre Philosophie besteht nach Gondos aus Ontologie, der „Wissenschaft vom wahren Sein, vom Wachsein und von der Vernunft“ (112) und aus der Mystik der „Wissenschaft von der Substanz, vom Seligsein und von der Liebe“ (ebd.). Die Geschichtsphilosophie Gondos' unterscheidet sich fundamental vom klassischen Geschichtsverständnis, es geht ihr nicht um die Einteilung in Epochen, sondern um überzeitliche Haltungen der Menschen zu Gott. Der Philosoph bedient sich der Metapher des Gottesberges und unterscheidet eine „Horizontalzeit“, die von der Menschheit auf dem Wege am Fuß des Hügels zurückgelegt wird, von der „Vertikalzeit“, die jene der zum Gipfel aufsteigenden Seelen ist.

Miklós Vető versieht seine Anthologie mit einem Vorwort und einer Einleitung, die die Philosophie Gondos' in ihren Grundzügen darstellt und erläutert und somit eine hermeneutische Funktion erfüllt. Ein Literatur- und Quellenverzeichnis sowie ein Namensregister am Ende des Werkes helfen dem Leser bei der Orientierung. Insgesamt handelt es sich um ein sehr lesenswertes Buch, das dem Leser eine spirituelle Grunderfahrung nahezubringen versteht, die der Autor in eine mystisch-meditative Sprache gekleidet hat.

Dorothee Beyer (Nordhorn)

Literarische Formen der Philosophie, hg. von Gottfried Gabriel und Christiane Schildknecht, Metzler, Stuttgart 1990, 196 S., ISBN 3-476-00690-5.

Die Beiträge in diesem Sammelband versuchen am Beispiel von Autoren aus verschiedenen Epochen die Frage nach Gründen für die Wahl bestimmter Darstellungsformen zu beantworten. Die Beantwortung dieser Frage erfordert sowohl eine Präzisierung dessen, was in der Philosophie zur Darstellung gelangt, als auch eine Bestimmung der Funktion literarischer Formen. Im Blick auf den ersten Punkt scheinen die Autoren einheitlich die Auffassung zu vertreten, daß philosophisches Wissen bzw. philosophische Er-

kenntnis dargestellt werde. Hingegen werden im Zusammenhang mit der Frage nach der Funktion literarischer Formen kontroverse Positionen deutlich.

So vertritt *Gottfried Gabriel* in seinem Beitrag über „Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie“ (1–25) die These, daß literarischen Formen grundsätzlich eine erkenntnisvermittelnde Funktion zukomme. Die Auffassung von der erkenntnisvermittelnden Funktion literarischer Formen verteidigt Gabriel mit Hilfe einer hermeneutischen und einer systematischen These. Die hermeneutische These besagt, daß in bestimmten Fällen die Nichtbeachtung der literarischen Form zu Mißverständnissen der philosophischen Methode führe (17). Diese These setzt die Annahme eines Zusammenhangs von Darstellungsform und philosophischer Methode voraus. Gabriel versucht zu zeigen, daß sich im interpretierenden Umgang mit philosophischen Texten Belege für einen solchen Zusammenhang finden lassen (16); die Analyse einzelner Textbeispiele hat zugleich eine Bestandsaufnahme literarischer Formen zum Ziel. Beide Punkte hängen mit der systematischen These zusammen, die besagt, daß das Formproblem als Methodenproblem aufzufassen sei (ebd.); offenbar nimmt Gabriel I) an, daß plausibel für die Anerkennung einer möglichen Vielfalt literarischer Formen in der Philosophie geworben werden könne (vgl. 24) und II), daß keine dieser Formen aus methodischen Gründen für die Philosophie auszuschließen sei (ebd.). Der letztere Aspekt ist um so wichtiger, wenn auch Formen berücksichtigt werden, die sogenannte nicht-propositionale philosophische Erkenntnis vermitteln. Denn damit wird nicht nur die erkenntnisvermittelnde Funktion sehr *verschiedener* literarischer Formen behauptet, sondern auch der Rahmen für Argumente einer *Erweiterung* des Erkenntnisbegriffs über den Begriff propositionaler Erkenntnis hinaus abgesteckt. Eine solche Erweiterung läßt sich im Urteil Gabriels sinnvoll nur im Zusammenhang mit dem Methodenproblem in der Philosophie diskutieren.

Mögliche Einwände gegen die Position Gabriels werden von *Harald Fricke* („Kann man poetisch philosophieren?“ [26–39]) formuliert; sie betreffen u. a. die Frage, welches die Kriterien zur Identifizierung nicht-propositionaler Erkenntnis seien (26f.). Fricke bezweifelt grundsätzlich, daß sich solche Kriterien ausfindig machen lassen, und schlägt deshalb vor, den Begriff der Erkenntnis durch den ‚schwächeren‘ Begriff

des Lernen zu ersetzen (ebd.). Diesem Vorschlag liegt die Charakterisierung zweier „Typen schriftstellerischer Formen philosophischer Arbeiten“ (28) zugrunde: Erstens die sog. ‚didaktische Form‘ philosophischer Werke, die nicht zur ‚philosophischen Substanz‘ gehöre und mithin problemlos durch andere didaktische Formen ersetzt werden könne (ebd.). Zweitens die sogenannte ‚poetische Form‘ philosophischer Werke, deren Verwendung es einerseits ermögliche, den Leser „durch den verstörenden Effekt poetischer Verfremdung [...] ins philosophische Lernen“ hineinzuziehen; andererseits aber berge diese literarisch erzeugte Mehrdeutigkeit (‚poetic ambiguity‘) die Gefahr, daß sich eine philosophische Erkenntnis mit Anspruch auf intersubjektive Verbindlichkeit in der Regel nicht mehr identifizieren lasse (ebd.). In diesem Sinne leistet gemäß Fricke die literarische Form keinen Beitrag zur intersubjektiven Argumentation (38f.); mithin bestreitet der Autor auch die von Gabriel ins Auge gefaßte erkenntnisvermittelnde Funktion literarischer Formen.

Im Spektrum der Positionen Gabriels und Frickes versuchen die übrigen Beiträge anhand von Einzelanalysen nachzuweisen, daß literarische Formen der Philosophie nicht bloß äußerlich seien und entsprechend ihre Vernachlässigung zu Mißverständnissen bezüglich der Einschätzung philosophischer Inhalte oder Methoden führen könne.

Thomas A. Szlezák geht in seinen Erörterungen („Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge“ [40–61]) von Platons Hinweisen auf den Mangelcharakter des Schriftlichen aus sowie von den Möglichkeiten, den Mängeln schriftlicher Darstellung „abzuhelfen“ (47). Dabei versteht Szlezák den Begriff der ‚Hilfe für den eigenen Logos‘ als Schlüsselbegriff der Schriftkritik, sofern zum einen die Unfähigkeit, sich zu helfen, den Mangelcharakter der Schrift zusammenfasse und zum anderen die Fähigkeit, sich zu helfen, den Typus des Dialektikers in einer Weise skizziere, die es erlaube, das Strukturmerkmal der ungleichen Stellung der Dialogpartner bei Platon näher zu untersuchen. Im Verständnis Szlezáks vermeidet der Dialektiker bei Platon in bestimmten Fällen, grundlegende philosophische Erkenntnisse durch Verschriftlichung dem Mißverständnis und Mißbrauch durch ungenügend vorbereitete Rezipienten auszusetzen, weil dies sowohl Schaden für die Sache als auch für den Rezipienten selbst mit sich bringen würde (48). Darüber hinaus hat der Dialektiker im Rahmen der Figuren-

konstellationen in den platonischen Dialogen „stets weiterführende Denkmittel zur Verfügung“ (55), was gemäß Szlezák nicht nur Aussagen über die Struktur des Gesprächs unter Ungleichen zulasse, sondern auch darüber, was geschehe, wenn der Dialektiker selbst seinem Logos zu Hilfe komme (60).

Dieter Teichert („Der Philosoph als Briefschreiber. Zur Bedeutung der literarischen Form von Senecas Briefen an Lucilius“ [62–72]) These, daß die Briefform bei Seneca nicht bloß äußerlich sei, führt im Ergebnis zu einem Verständnis der Philosophie Senecas, welches das Gewicht auf den Übungscharakter dieser Denkform legt. Der Übungscharakter wird von Teichert anhand sogenannter praxisorientierter Elemente der Briefform verdeutlicht (64f.) und im Blick auf den „Doppelaspekt von Darstellung eines Programms und exemplarischen Vollzug der Elemente dieses Programms“ diskutiert (70). Die Analyse dieses Doppelaspekts zeigt, daß der Adressatenbezug der Briefe Senecas als konstitutives Element seiner Auffassung von Philosophie als *ars vitae* zu verstehen ist; sie wirft aber zugleich die Frage auf, weshalb Seneca für die Darstellung seiner Gedanken die asymmetrische Form der Briefsammlung gewählt habe (71). Hier ist Teichert der Auffassung, daß der (reale) Leser durch die Ausparung der Antwortbriefe des Lucilius in stärkerem Maße als potentieller Teilnehmer des imaginierten Dialogs figurieren und somit – wie auch Seneca selbst (69f.) – am „Übergang von der Explikation eines Begriffs von Philosophie zu einer Praxis des Philosophierens“ teilhabe (72).

Die literarischen Formen des Mittelalters und insbesondere die *quaestio* werden von Thomas Rentsch („Die Kultur der *quaestio*. Zur literarischen Formgeschichte der Philosophie im Mittelalter“ [73–91]) als Ausdruck der „Lebensformen einer wissenschaftlichen Kultur“ (90) aufgefaßt, die ihrerseits – beispielsweise im Blick auf den Primat der mündlichen Rede gegenüber Formen der Verschriftlichung (75f.) – eine Kontinuität von der Antike bis zur frühen Neuzeit anzeige. Auf der Grundlage einer Fülle von informativen Hinweisen zur literarischen Form der *quaestio* entwickelt Rentsch eine Systematik von Fragestellungen zum historischen Wandel des formalen Aufbaus (vgl. 75f., 84f., 89) und der sozialen und akademischen Funktion der *quaestio* (vgl. 81f., 85f.) sowie zur Problematik von Sonderformen dieser Gattung (89f.); dabei legt Rentschs Systematik eine Auffassung der *quaestio* nahe, die diese als mündliche wie

schriftliche Methode des Unterrichts, der Forschung sowie der systematischen Darstellung und akademischen Prüfung verstanden wissen will und damit insbesondere die kommunikative (oder allgemeiner: die praktisch-philosophische) Komponente dieser literarischen Form betont.

Christiane Schildknecht konstatiert in ihrem Beitrag („Erleuchtung und Tarnung. Überlegungen zur literarischen Form bei René Descartes“ [92–120]) einen systematischen Zusammenhang zwischen Descartes' Auffassung von Philosophie und deren Methode sowie der literarischen Form der Darstellung (92f.). Dieser systematische Aspekt (93) betrifft erstens Formen der indirekten Vermittlung praktischen Wissens. Zweitens bezieht sich der systematische Aspekt auf Formen der Intuition und Illumination (105f.); hier vertritt Schildknecht unter Hinweis auf den Stellenwert der ‚Licht-Metaphorik‘ in Descartes' Schriften (107f.) die These, daß mit dem Begriff der Intuition eine nicht-propositionale Wissensform die Grundlage der analytischen Methode bilde (104f.). Neben diesem systematischen Aspekt betont die Autorin einen taktischen Aspekt (110), der in der Wahl der Darstellungsform gespiegelt werde und sich sowohl auf externe als auch auf interne Gründe zurückführen lasse (110f.). Die Verknüpfung von systematischem und taktischem Aspekt verweise ferner auf Formen von Selbststilisierungen (112f.), welche Descartes in der Maske des Strategen und Taktikers auswies. Ein adäquates Verständnis des „maskierten Philosophs Descartes“ läßt sich im Urteil der Autorin in erster Linie dann gewinnen, wenn über die herkömmliche Textanalyse hinaus die methodische Funktion der literarischen Form der Darstellung berücksichtigt werde (119).

Bernd Gräfrath versucht in seinem Aufsatz („Vernünftige Gelassenheit. Zur Bedeutung der Dialogform im Werk David Humes“ [121–138]) nachzuweisen, daß die Verwendung der Dialogform bei Hume u. a. dazu diene, dem Leser eine über die im jeweiligen Dialog debattierten Punkte „hinausreichende Erkenntnis bzw. Erfahrung“ zu vermitteln (122). Richtlinien zur Präzisierung dieser Erfahrung gewinnt Gräfrath einerseits aus der Skeptizismusauffassung Humes und andererseits aus der Analyse des formalen Aufbaus seiner Dialoge. Dabei spielen insbesondere die „Dialogues Concerning Natural Religion“ eine wichtige Rolle. Gemäß Gräfraths Deutung lassen sich die „Dialogues“ durchaus als skeptischer Traktat lesen, der für die Unhaltbarkeit aller Gottesbeweise argumentiere (136);

doch wollen sie, weiterführend, den Leser auch aus „der Befangenheit in diesen religiösen Spekulationen“ lösen, wobei der radikale Skeptizismus nur als eine Vorstufe, die Seelenruhe aber als Endstufe fungiert (ebd.). Dies gelingt jedoch nicht durch die dogmatische Durchsetzung bestimmter Ansichten, sondern vielmehr durch die Vermittlung einer Haltung der „vernünftigen Gelassenheit“; ein angemessenes Verständnis sowohl der Art und Weise einer solchen Vermittlung als auch der vermittelnden Erfahrung bzw. Erkenntnis bei Hume erfordert gemäß Gräfrath eine genauere Untersuchung der Relevanz der literarischen Form, die nicht nur die Dialogform zu berücksichtigen habe, sondern beispielsweise auch Spielarten der Ironie (134 und 137).

Catherine Wilson („Subjektivität und Darstellungsform als Problem von Kants Transzendentaler Methodenlehre“ [139–154]) schlägt im Blick auf Struktur und Absicht der Transzendentalen Methodenlehre Kants eine Interpretation vor, welche diese als Ausdruck von Kants religiöser Unsicherheit auffaßt sowie als Versuch, dieser Unsicherheit zum Trotz das eigene moralische Bewußtsein wie auch dasjenige des Lesers zu stärken (139). Wilsons Interpretation orientiert sich an Kants Gründen für die Skepsis gegenüber der Auffassung, daß sich Wahrheiten in Theologie und Ethik mit der Strenge der mathematischen Methode beweisen ließen (140) sowie an etwaigen Zusammenhängen zwischen der Ablehnung der demonstrativen Methode und der mit dieser Methode verbundenen Darstellungsform (141 f.). Damit stellt sich aber die Frage, inwiefern theologische Inhalte dem Leser überhaupt zugänglich seien. Wilson vertritt die Auffassung, daß Kants Transzendente Methodenlehre als (implizite) Aufforderung an den Leser zu verstehen ist, „sich selbst auf den richtigen Denkweg zu begeben“ (144). Anhand einer Diskussion des Stellenwertes der Kardinalsätze erläutert Wilson ihre These (145–147) und kommt zum Ergebnis, daß sich die Transzendente Methode „in der literarischen Form eines Vertrags zwischen Autor und Leser“ präsentiere (148). Die hier vorgeschlagene Interpretation der Transzendentalen Methodenlehre als Art von „Aufforderung“ und „Vertrag“ verweist gemäß der Autorin auf eine Kommunikationsstruktur des Textes, die sich nicht direkt in diskursive Argumente übersetzen lasse, ohne daß damit aber die einzelnen Formen philosophischer Kommunikation an Wert verlieren würden (153).

Mit Hilfe des Begriffs der Inszenierung ver-

sucht *Ulrich Gaier* in seinem Beitrag („Herders Abhandlung über den Ursprung der Sprache als ‚Schrift eines Witztölpels‘“ [155–165]) den Aufbau von Herders Schrift im Kontext der damaligen Diskussion über den Ursprung der Sprache zu rekonstruieren (155–159). Das Verfahren der Inszenierung betrifft zum einen Herders Explikation des Begriffs des Ursprungs (159 f.); Gaier zeigt, daß Herder sechs ‚Ursprünge‘ annimmt, die in unterschiedlicher Weise aufeinander bezogen sind (160) und denen sechs verschiedene Sprachbegriffe entsprechen werden (161). Im Urteil Gaiers inszeniert Herder mit der Vielfalt von Ursprüngen die Unmöglichkeit, „den Ursprung tatsächlich in der Erkenntnis oder Rede zu fassen“ (159). Zum andern betrifft das Verfahren der Inszenierung Argumentationen, die Herder im Zusammenhang mit den Ursprungs- und Sprachbegriffen verwendet (161 f.). Auch hier weist Gaier Beziehungen zwischen den einzelnen Argumentationen nach, was eine Unterscheidung zwischen der punktuellen Überzeugungskraft bestimmter Argumente und der „Wirkung“ von z.T. sich widersprechenden Aussagen ermögliche (163). Die nähere Untersuchung des von Herder bewußt angewandten „Verfahrens mehrstimmiger Argumentation“ (ebd.) macht deutlich, daß „das Spiel der Argumente“ auf einen Leser, der sich in seiner Lektüre der Abhandlung Herders ausschließlich auf eine Argumentation beschränke, „irritierend“ wirke (165); zweitens betont das genannte Verfahren den Charakter des Expositorischen, womit sich Herders Text – seiner eigenen Klassifikation zufolge – als „schöne Prosa“ erweise (ebd.).

Soraya de Chadarevian („Die Auflösung der cartesianischen Begriffswelt. Zur literarischen Form bei Merleau-Ponty“ [166–177]) untersucht mögliche Zusammenhänge zwischen dem „unsystematischen Charakter“ des Denkens Merleau-Pontys und einigen zentralen Aussagen seiner Philosophie (167). Der unsystematische Charakter zeige sich vor allem dort, wo Merleau-Ponty Möglichkeiten und Grenzen alternativer Positionen diskutiere, indem er selbst abwechselungsweise diese Positionen verteidige oder kritisch befrage. Diese Strategie habe vordergründig zum Ziel, die verschiedenen Positionen mit ihren philosophischen Voraussetzungen zu konfrontieren (172); weiterführend lasse sich diese Vorgehensweise als Hinweis auf Merleau-Pontys Umgang mit verschiedenartigen Denkformen verstehen. Der letztere Aspekt wird von de Chadarevian u. a. anhand von Merleau-Pontys Saussure-Lek-

türe erläutert (173f.); es wird die These vertreten, daß der Lesestil Merleau-Pontys als ein „Prozeß kreativer Aneignung“ zu verstehen sei (174), der seinerseits in der Auffassung gründe, daß der Text stets nach einer „schöpfersichen Aneignung“ verlange (175). Diesem Verständnis zufolge sei Philosophie nicht als systematisches Wissen zu verstehen, sondern vielmehr als „Prozeß der Bildung, Verwandlung und Sedimentierung“ des jeweiligen Textsinns (ebd.), wobei sich die zu diskutierenden Probleme aufgrund ihrer Gleichwertigkeit nicht argumentativ voneinander ableiten ließen (176). Merleau-Pontys daraus gewonnene Einsicht, daß sich zentrale Problemkomplexe in Philosophie und Wissenschaft letztlich einem direkten Zugriff entziehen, läßt sich gemäß de Chadarevian unter systematischen Gesichtspunkten mit der „verwirrenden“ Argumentations- und Darstellungsweise Merleau-Pontys vereinbaren (167 und 177).

Die Gliederung der in diesem Band versammelten Beiträge entspricht weitgehend den einleitenden Bemerkungen der Herausgeber zu einer möglichen Systematik des Umgangs mit Darstellungsformen: während in den ersten beiden Beiträgen die Funktion literarischer Formen der Philosophie in grundsätzlicher Weise diskutiert wird, beschäftigen sich die Autoren der nachfolgenden fünf Beiträge mit Einzelanalysen, in denen die literarische Form als besonderes Gattungsmerkmal von Texten auftaucht. Entsprechend stellt sich hier nicht in erster Linie die Frage nach Kriterien zur Identifizierung der literarischen Form. Die Autoren der restlichen Beiträge widmen sich Texten, die keine eindeutig bestimmbare Gattungsform aufweisen und dadurch charakterisiert sind, daß die Form „mit der Darstellungsstrategie des Textes zusammenfällt“ (Vorwort). Hier gilt es, in einem ersten Schritt die literarische Form näher zu bestimmen, um auf der Grundlage einer solchen Bestimmung Zusammenhänge zwischen Darstellungsform und methodischer Vorgehensweise herzustellen. In jedem Fall aber versuchen die Autoren, ihre an der Problematik der Darstellungsform gewonnenen Untersuchungsergebnisse bestehenden Interpretationen kritisch gegenüberzustellen oder diese zu ergänzen. In diesem Zusammenhang wäre es lohnend gewesen, wenn sich zwei Autoren zu ein und demselben Text geäußert hätten. Zumindest hätten sich – im Falle kontroverser Standpunkte – Möglichkeiten eröffnet, die theoretischen Voraussetzungen für die jeweilige Einschätzung der Funktion literarischer Formen und der damit verbundenen Beur-

teilung der Kontexte, in denen solche Formen als relevant erachtet werden, eingehender zu untersuchen. Zwar widmen sich die Beiträge von Gabriel und Fricke theoretischen Fragestellungen; doch konzentriert sich ihr Interesse fast ausschließlich auf die erkenntnistheoretische Frage nach Beziehungen zwischen Darstellungsform und philosophischem Erkenntnisbegriff; hier wäre u. a. zu prüfen, was ein wissenschaftstheoretischer Zugang zu Problemen der Darstellungsform insbesondere im Bereich der Überprüfung von Wissensansprüchen anhand akzeptierter wissenschaftlicher Normen leisten könnte. Auch behält die Diskussion einiger zentraler Probleme – so etwa die von Gabriel vertretene Auffassung, daß das Formproblem als Methodenproblem zu verstehen sei – weitgehend programmatischen Charakter.¹ Ungeachtet dessen aber eröffnet der Sammelband einen wichtigen Zugang zu einem Forschungsgebiet, das im Rahmen bestehender Ansätze auch im Bereich der Philosophie zunehmend an Konturen zu gewinnen beginnt.

Klaus Petrus (Bern)

¹ Gabriel hat sich inzwischen ausführlicher – aber nicht unproblematisch – zum Methodenproblem in dem hier referierten Zusammenhang geäußert; vgl. Erkenntnis in Wissenschaft, Philosophie und Dichtung, in: H. Bachmaier u. E. P. Fischer (Hg.), *Glanz und Elend der zwei Kulturen* (Konstanz 1991) 75–90; interessant ist in diesem Zusammenhang insbesondere der Beitrag von Harald Fricke: *Methoden? Prämissen? Argumentationsweisen! Überlegungen zur Konkurrenz wissenschaftlicher Standards in der Literaturwissenschaft*, in: L. Danneberg u. F. Vollrath (Hg.), *Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte* (Stuttgart 1992), 211–227; Fricke relativiert dort (218) seinen „früheren Optimismus“, unmittelbar aus dem Stil literaturwissenschaftlicher Arbeiten methodologische Rückschlüsse zu ziehen; man darf gespannt sein, welche Konsequenzen Fricke aus dieser Erkenntnis für seine bisherige Einschätzung des Stellenwerts von Darstellungsform und Sprachgebrauch in wissenschaftlichen Arbeiten zieht.

Joseph Möller, *Sinn des Lebens – Sinn der Geschichte. Grundzüge einer Geschichtsphilosophie* (= *Schriften der Pädagogischen Arbeitsstelle für Erwachsenenbildung in Baden-Württemberg Bd. 17*), Neckar-Verlag, Villingen-Schwenningen 1992, 144 S., ISBN 3-7883-0876-1.

Ob Geschichtsphilosophie heute noch möglich sei, ist eine zentrale Frage, die nach der Herausforderung des Nihilismus, des Positivismus, des Strukturalismus und des Denkens der sogenannten Postmoderne als abgetan postuliert werden könnte. Die großen geschichtsphilosophischen Entwürfe gehören der Vergangenheit an. Und dennoch – oder gerade darum – stellt sich diese Frage unabweisbar neu. Joseph Möller hat sie positiv beantwortet, indem er „Grundzüge einer Geschichtsphilosophie“ veröffentlicht hat. Freilich nicht so, daß er die Aporien einer Geschichtsphilosophie und die Herausforderungen geschichtlichen Denkens überspielte, sondern indem er sich diesen Herausforderungen stellt, indem er diese Aporien in ihrer philosophiegeschichtlichen Entwicklung und in ihrer inhaltlichen Relevanz aufweist und reflektierende Antworten auf diese Aporien gibt, ohne sie zu glätten.

Der in äußerst komplexer Straffheit durchgeführte philosophiegeschichtliche Aufriß (23–67) – aufgliedert in die Abschnitte Altertum und Mittelalter, Neuzeit (bis Kant), 19. Jahrhundert sowie 20. Jahrhundert – führt konsequent hin zu einem Aufweis der „Problematik geschichtlichen Denkens“ (69 ff.). Nicht nur die hier aufgezeigte, gerade im geschichtsphilosophischen Denken von Neuzeit und Moderne kaum entwirrbare Dialektik von Divergenzen und Überschneidungen mag zu einer Ablehnung von Geschichtsphilosophie führen, sondern auch, daß Geschichtsphilosophie oft „mit dem Anspruch auftritt, die Totalität der Geschichte in den Griff nehmen zu wollen“ (69). Doch „so wenig sich die Horizonte des Menschen lückenlos darlegen lassen, so wenig die Horizonte der Geschichte“ (ebd.). Denn: „Geschichte ist immer auf den Menschen bezogen, und der Mensch ist ohne Geschichte nicht zu verstehen; denn der Mensch ist ein geschichtliches Wesen.“ (Ebd.)

Möller führt hier konsequent fort, was er – gegen allen philosophischen Zeitgeist – immer schon als Grundansatz seines Denkens betont hat, nämlich: daß Philosophie „reflektierende Interpretation des Menschen“ sei (Tractatus ontologicus. Prolegomena zu einer Metaphysik der

Freiheit [Düsseldorf 1981] 11). Also ein Denken, das den Menschen ernst nimmt, vom Menschen ausgeht und auf den Menschen hingeht. Mag neopositivistisches Denken die Frage nach dem Sinn der Geschichte selbst als sinnlos deklarieren, so bleibt bestehen, daß der Mensch nach diesem Sinn fragt und über diesen Sinn nachdenkt und daß so ein Bedenken des Menschen konsequent zu einem Bedenken dieser Sinnfrage wird. So ist Möllers Geschichtsphilosophie die Entfaltung philosophisch-anthropologischer Fragen, wie sie schon früher vorgelegt worden waren (Menschsein: ein Prozeß. Entwurf einer Anthropologie [Düsseldorf 1979]).

Geschichte ist „geschehendes Menschsein“ (11), „Menschsein als Prozeß“ (112). Darum ist eine Geschichtsphilosophie, welche sich als Entfaltung philosophisch-anthropologischer Fragen versteht, auch keine Deutung des Ablaufs historischer Ereignisse, der „Ansammlung von Fakten“ (122), noch weniger „eine Reflexion über die kritische Methode des Historikers“ (69), sondern eine Betrachtung des geschichtlichen Menschen und seines „Existenzvollzugs“ (122).

Der Mensch, welchem es in seiner Geschichte um das Werden seiner selbst geht, um Identifizierung und Sinnfindung, wird durch ebendiese Geschichte in ihrer rätselhaften Ambivalenz und Undurchschaubarkeit zutiefst in Frage gestellt und droht an ihr zu zerbrechen. Und dennoch gehört zum Menschen Hoffnung. Die anthropologischen Reflexionen verstehen sich darum durchaus auch als „Appell, aus der Verborgenheit des Menschheitsgeschehen einige Aspekte herauszugreifen, die auf Sinn hinweisen und Hoffnung geben können“ (69). „Es geht darum, das Aufklaffen von Natur und Freiheit und die menschliche Geschichtlichkeit in ihrer Spannung zu begreifen und ein Denken zu entwickeln, das zwischen Nihilismus und Mystik oszilliert und durch Verzweiflung und Hoffnung schreitet.“ (6) Stichworte sind: Schicksal und Freiheit (15 ff., 125 ff.), Angst und Hoffnung (21 f.), Tragik und Liebe (105 ff.), die Macht und das Böse (128 ff.), Heil und Hoffnung (141 ff.).

In diesem Sinn über den Menschen als geschichtliches Wesen zu reflektieren, bedeutet für Möller stets, ihn in einer doppelten Transzendenzbewegung zu sehen: als ein über sich hinausgehendes, transzendierendes Wesen, welches zugleich eine auf ihn zukommende und sich ihm eröffnende Zukunft entgegennimmt – wobei in beidem stets die Ambivalenz von Erhellung und Dunkelheit, Offenbarung und Verborgenheit, Wahrheit und Schein, Freiheit und dunkle

Macht des Schicksals, Hoffnung und Angst, also: von Positivität und Negativität, enthalten ist.

Möller hat diesen zentralen Gedanken des Ineinander von Transzendenz und Offenbarung in zahlreichen Schriften zum Metaphysikproblem entfaltet, zuletzt unter Berufung auf Rilkes Wort „Und er gehorcht, indem er überschreitet“ (in: M. Kessler, W. Pannenberg u. H. J. Pottmeyer [Hg.], *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie* [Tübingen/Basel 1992] 125–135). Und es ist für sein geschichtsphilosophisches Denken entscheidend, daß es als Reflexion über den Menschen als geschichtliche Existenz stets metaphysisches Denken impliziert. (Allen voran ist die Frage nach dem Sinn der Geschichte als dem Sinn des Menschseins die metaphysische Frage schlechthin.) „Geschichtsphilosophie lebt aus metaphysischem und anthropologischem Hintergrund.“ (17) Mißverstanden wird solche Metaphysik dann, wenn sie als System interpretiert – und abgelehnt – wird. Zu Grunde liegt hier vielmehr ein Metaphysikverständnis, welches Transzendieren bejaht, System aber negiert; welches als Entfaltung der Freiheit Auslegung des metaphysischen Denkvollzugs selbst ist.

Ausgangspunkt von Möllers systematischer geschichtsphilosophischer Reflexion ist die menschliche Erfahrung – „Erfahrung der Zeitlichkeit“ und „Zeitlichkeit der Erfahrung“ (80ff.). Verwiesen wird auf die „lebendige Geschichtlichkeit menschlicher Lebenserfahrung“ als „den eigentlichen Topos und Ursprung der Geschichte überhaupt“ (81). Reflexion der Geschichte ist Reflexion menschlicher Erfahrung, denn ihr zeigt sich Geschichte, welche immer „Bewußtseinsgeschichte“ (80, 82) ist; obwohl sie Erfahrung übersteigt und es „keine alles beherrschenden Horizonte der Bewußtseinsgeschichte“ gibt (ebd.). Der Rekurs auf Erfahrung kennzeichnet Geschichtsphilosophie: nicht als Nachfragen eines Verlaufs, sondern als Betrachtung des Menschseins selbst, welches rückwärts und zukünftig orientiert ist und in der ganzen Ambivalenz des Augenblicks erfahren wird. Denn Gegenwart gilt als das Nächste und ist doch das uns Fernste, weder festzuhalten noch festzumachen (90f.). Und doch ist „die Unfaßbarkeit des Augenblicks“ „das Je-angesprochen-Sein in der Tiefe des Menschseins, erlebbar je neu, Aufbruch zu neuer Antwort“ (91). Sie ist „Kairos“: „ursprüngliche Freiheit, aus der der Mensch lebt“, „stets neu bejahtes Leben, das doch vergeht“, Kreuzung von „Endlichkeit und Unendlichkeit“, Vergehen und Eschaton. „Kairos ver-

bindet ‚Freiheit von oben‘ und ‚Freiheit von unten‘: Freiheit ist Vollzug und Geschenk.“ (Alle Zit. ebd.)

Das Denken des Ineinander von Negativität und Positivität, in welchem Möller die Tradition der *via negativa* ausdrücklich verbindet mit dem neuzeitlichen Denken des Subjekts und der Freiheit und dabei die Herausforderung des Nihilismus doch ernst nimmt, weist hin auf die geschichtsphilosophische Dialektik von „Kontinuität und Differenz“ bzw. Diskontinuität (94 ff.). Dabei ist ein Vorrang der Kontinuität nur dadurch zu rechtfertigen, daß Identität vor Negation steht, wobei gerade diese Negativität immer und überall zu bedenken ist. (Auf Parallelen und Unterschiede zur modernen Chaostheorie, welche die Negativität radikal in unser Denken eingebracht hat, kann hier nur hingewiesen werden.) Kontinuität der Geschichte lebt daraus, daß Geschichte es „wesentlich mit dem durch Vernunft erkennenden und durch Vernunft handelnden Menschen zu tun“ hat (119). Wobei sich „die Dialektik zwischen Vernunft und Unvernunft [...] im letzten jeglicher Deutung entzieht“ und der Begriff der Freiheit ernstgenommen werden muß (120). Obwohl „Vernunft in alldem waltet“ (120), löst der „intelligible Charakter der Geschichte [...] als solcher keine Probleme, sondern wirft sie erst auf.“ (118, 121) In alldem erfährt sich der Mensch – eine fundamentale Fragestellung in Möllers Philosophie überhaupt – als geschichtliches Wesen in der unauflösbaren Spannung von Maske, Verzweiflung und Glaube (101 ff.). Tragik ist der Geschichte inhärent (105 ff.) und stellt „für jedes Geschichtsbewußtsein ein zentrales Problem“ dar, welches „mit Logik nicht bewältigt werden“ kann (105). Liebe erscheint „als einzige Möglichkeit, Tragik zu überwinden“ (109).

Daß sich trotz der Anerkennung der Tragik ein Sinn der Geschichte, sogar ein Ethos zeigt, liegt im Vorrang der Identität begründet, so daß die Dialektik von Verzweiflung und Transzendenz sich klärt im Hinblick auf eine Vollendung, die Hoffnung begründet. Freiheit ist der Inhalt dieser Hoffnung. Freiheit, aus der heraus und auf die hin sich Menschsein als Geschichte vollzieht; welche Negativität nicht aufhebt, sondern sogar das Böse ermöglicht. Und welche uns doch als Zukunft betrifft und uns Sinn gibt. „Die Transzendenz der Freiheit, als Negativität erfahren, ist die Grundpositivität der Geschichte.“ (141)

Freiheit: dies ist der Grundgedanke der Ge-

sichtsphilosophie Möllers und seiner Philosophie überhaupt. „Die Freiheit der Geschichte ist die Geschichte der Freiheit.“ (18) Das bedeutet: „Die Freiheit des Menschheitsgeschehens, die Tiefe des Schicksals und des handelnden Menschseins sind nicht in einer Definition zu fassen, sondern nur durch die Geschichte der Freiheit, das heißt des Freiheitshandelns, erzählbar.“ (Ebd.) Der Verweis auf die sogenannte Spätphilosophie Schellings (ebd.), in welcher die Wiedergabe dieser Freiheitsgeschichte die Philosophie der Mythologie einerseits, die Philosophie der Offenbarung andererseits umfaßt, ist programmatisch für Möllers Geschichtsphilosophie und für sein philosophisches Denken überhaupt. Die Reflexion der Geschichte als Reflexion geschehender Menschseins in doppelter Transzendenzbewegung führt immer wieder hin zu Ansätzen einer Offenbarungsphilosophie: „Die Diskrepanz zwischen Naturgeschichte und Menschengeschichte ist durch einen Hinweis auf das Wort ‚Welt‘ oder auf ‚Freiheit‘ zu schließen. Es ist zu fragen, ob solche Redeweisen etwas anderes meinen können als den verborgenen Gott.“ (124) Oder: „Vernunft beherrscht die Geschichte, wenn Gott ist. Wenn Gott ist, beherrscht Vernunft die Geschichte [...] Der Weg zum verborgenen Gott hin läßt in seiner Doppeldeutigkeit von Skepsis und Mystik die Größe wie die Verborgenheit menschlichen Seins neu aufleuchten: Der negativen Theologie entspricht eine negative Anthropologie.“ (121)

Möllers zentrale geschichtsphilosophische Reflexionen werden – in Weiterführung früherer

Arbeiten – in Form von Thesen vorgetragen. Einzelne Sätze stehen für ganze Kapitel. Nur scheinbar dezidiert, sind sie in Wirklichkeit eher aphoristisch – das Ganze im Fragment: Erkennen und Anerkennung von Verborgendem zugleich. Als ein „zwar logisches, jedoch unsystematisches Argumentieren“ (69) stehen sie für das Selbstverständnis einer *philosophia experimentalis*: erfahrungsbezogen, in ihren Aussagen durch und durch reflektiert und begründet (und existentiell verifiziert) und doch in Form und Anspruch offen, um dem Nachdenken und Weiterdenken, um Assoziationen und Interpretationen Raum zu geben. Denn „weder Geschichte noch Geschichtlichkeit (sind) in ein System aufhebbar [...] Nur ein experimentierendes, am Phänomen ausgerichtetes Denken hätte die Chance, dem divergierenden Anspruch der Geschichte bzw. des geschichtlichen Menschen gerecht zu werden, ohne in ein System überzugehen: sowohl dem Scheitern als auch dem Sinn ist der Mensch immer ausgeliefert.“ (59)

Daß eine Institution der Erwachsenenbildung dieses geschichtsphilosophische Werk veröffentlicht, mag zum einen zeigen, wie philosophisches Denken zur Lebenshilfe werden kann. Es weist zum anderen auf eine – durchaus sehr anspruchsvolle – Programmatik hin, welche Bildung nicht als Wissensanhäufung oder funktionale Qualifizierung begreift, sondern als Identifizierung des im geschichtlichen Werdeprozeß – durch Zweifel, Verzweiflung und Tragik hindurch – um Hoffnung und Sinn ringenden Menschen.

Thomas Broch (Freiburg i. Br.)

Bei der Redaktion bis zum 30. Juni 1994 eingegangene Bücher

- Abelard, Pierre, *Conferences*, Les Editions du Cerf, Paris 1993, 295 S.
- Albert, Karl, *Philosophie der Sozialität*, Academia, Sankt Augustin 1992, 349 S.
- Albrecht, Christian, *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Ihr wissenschaftlicher Ort und ihr systematischer Gehalt in den Reden, in der Glaubenslehre und in der Dialektik*, de Gruyter, Berlin 1994, 350 S.
- Angoulvent, Anne-Laure, *Hobbes et la morale politique*, Presses universitaires de France, Paris 1994, 127 S.
- Ansen, Reiner, *Defigurationen. Versuch über Derrida*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, 167 S.
- Antonelli, Mario, *L'Eucaristia nell'„Action“ (1893) di Blondel*, Pontificio seminario lombardo di Roma, Roma 1991, 271 S.
- Aristoteles, *Analytica posteriora*, 1. und 2. Halbband, Akademie Verlag, Berlin 1993, 436 und 888 S.
- Aristoteles, *Peri hermeneias*, übers. und erl. von Hermann Weidemann, Akademie Verlag, Berlin 1994, 483 S.
- Auburger, Leopold, *Sprachvarianten und ihr Status in den Sprachsystemen*, Olms, Hildesheim 1993, 382 S.
- Bailhache, Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et Subjectivité*, Presses universitaires de France, Paris 1994, 349 S.
- Baumgartner, Hans Michael (Hg.), *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, Alber, Freiburg/München 1993, 396 S.