

BUCHBESPRECHUNGEN

Sybille Krämer, *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert, de Gruyter, Berlin/New York 1991, 431 S., ISBN 3-11-012106-9.*

Der Text von Sybille Krämer, Professorin für Philosophie an der Freien Universität Berlin, ist in drei Hauptteile gegliedert, deren erster („Prolog. Die Entdeckung der symbolischen Differenz in der griechischen Mathematik und ihre ontologische Legitimation durch Platon“) sich mit der Symbolverwendung in der Antike befaßt: Der „ontologische Symbolismus“ ordnete den Gegenständen selbst bestimmte Zeichen oder Symbole zu, mit denen man anschließend operierte. Er ist dadurch ausgezeichnet, daß den Symbolen die Gegenstände, welche sie repräsentieren, ontologisch vorausgehen, was zu einer Abhängigkeit der Symbole von dem, was sie symbolisieren, führt. Anschaulich zeigen dies zunächst die „mathematischen“ Beweisverfahren der Pythagoräer, die durch Umsortieren von Kieselsteinen (den $\psi\eta\phi\omicron\iota$) als sichtbaren Symbolen von Zahlen(verhältnissen), zu Rechenregeln und -gesetzen gelangten. Die demgegenüber hörbare Vergegenwärtigung solcher Verhältnisse wahrnehmbarer Wirklichkeiten durch proportionale Einteilung der Saiten des Monochords, welche schon früh zu den Intervallen der Oktave, Quinte, Quarte führte, wird bei Krämer bestenfalls unter ferner liefen erwähnt. – Der *Identität* von Symbol und Symbolisiertem in der Zahlenmystik der Pythagoräer folgt nach Entdeckung inkommensurabler Streckenverhältnisse (als Veranschaulichung von Zahlen) die *Unterscheidung* von Symbol und Symbolisiertem, von Krämer „symbolische Differenz“ genannt. Ihre Legitimation erhält diese Differenz durch die Platonische Weltenteilung in $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$, den nur geistig erfassbaren Gegenständen (bspw. denen der Mathematik) einerseits, und $\acute{\omicron}\rho\alpha\tau\acute{\alpha}$, den sinnlich wahrnehmbaren andererseits (56).

Dieses Verhältnis von Symbol zu symbolisiertem Objekt kehrte sich mit der Neuzeit um: Jetzt dienen die Zeichen nicht mehr der Darstellung bereits vorausgesetzter konkreter Gegenstände, sondern sie werden von diesen abgekoppelt und fungieren als ontologisch autarke Rechensymbole, denen beliebige Gegenstände (auch solche der Mathematik) nachträglich zuge-

ordnet werden können: „operativer Symbolismus“. Dem ist der zweite oder Hauptteil des Buches gewidmet („Die Verdrängung des ontologischen Symbolismus durch den operativen Symbolismus in der Neuzeit“). Meilensteine dieser Entwicklung waren mit dem Buchstabenrechnen des François Viète und seiner Verwissenschaftlichung problemlösender Verfahren (anknüpfend an Pappos und Diophant als „Analysis“ bezeichnet) in Abgrenzung zu den Verfahren des Begründens bereits gefundener Resultate (im Sinne der $\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$, des Beweisens, als „Synthesis“ bezeichnet) gegeben (133 ff.). Hieran orientierte sich René Descartes mit seiner „mathesis universalis“ – von Krämer als „Disziplin sui generis“ interpretiert (193) –, dem Durchbruch zu größerer Allgemeinheit wissenschaftlicher (auch mathematischer) Problemlösungsverfahren. Krämers „Interpretationshypothese“ der *Regulae* lautet, daß das methodische Verfahren Descartes’ am Vorbild der symbolischen Algebra gewonnen ist: „Das zentrale Argument für diese These ist, daß für Descartes der Erkenntnisgegenstand der mathesis, ‚Größen überhaupt‘, sowie die Möglichkeit, mit denselben nach Vorschriften zu operieren, nur dadurch gegeben ist, daß wir Größenrelationen mit Hilfe extensionaler Symbole darstellen und Operationen mit Größen als Operationen innerhalb dieses Symbolsystems durchführen können.“ (202) Durch Rückbezug auf antike Vorbilder, die nicht am Verständnis von Mathematik als beweisender Wissenschaft ($\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$), sondern der Tradition mathematischen Wissens als $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$, einer allgemeinen Kunst des Problemlösens orientiert sind, wird der operative Verfahrenscharakter sichtbar.

Wurde die „Idee von interpretationsfreien Gebrauch der Zeichen“ (269) mit Descartes und seiner Problemlösungsstrategie, das Gesuchte aus den Bedingungen des Gegebenen abzuleiten, auf den Weg gebracht, so war es Leibniz, dessen „art des caractères“ oder „ars combinatoria“ das Begonnene zu weiterer Perfektion führte. Erst mit der Verknüpfung deutungsfreier Grundzeichen im Kalkül durch Formationsregeln (nach denen Charaktere zu Formeln aneinandergesetzt werden) und Transformationsregeln (zur Herstellung von Beziehungen zwischen den Formeln) zum Zwecke der „Erzeugung“ von Ausdrücken und ihrer Umwandlung (282 f.) gelang

die Vollendung einer Eigenständigkeit der Zeichen gegenüber dem, was sie bezeichnen. Die Zeichen werden damit selbst „ontologische Gegenstände“, die neben dem ontologischen und dem epistemisch-logischen Aspekt von Systemen noch einen weiteren, von Krämer als „semiologisch“ bezeichneten Gesichtspunkt eröffnen (225). Mit den Kalkülen, so die Autorin, entsteht ein neuer Typus von Bedeutung, nämlich die „intrasymbolische“ Bedeutung von Zeichen durch die kalkülinterne Aufgabe, „innerhalb der aus einer begrenzten Anzahl von Elementen aufgebauten Muster eine ganz bestimmte Stelle einzunehmen“ (284). Die „extrasymbolische“ Bedeutung liegt demgegenüber bei einer Interpretation der Zeichen als solcher, die für etwas stehen, das außerhalb des Zeichens gegeben ist. Die Frage nach dem „Referenzgegenstand“ beantwortet das Kapitel „Konstruktion versus Abbildung: Darstellen als Generierung des dargestellten Gegenstandes“. Da zum Erkenntnisgegenstand, so die Interpretation an dieser Stelle, überhaupt nur das werden kann, was „symbolisch repräsentierbar ist“, sind zeichenunabhängige Gegenstände des Erkennens nicht gegeben (308). Der anschließende Gesichtspunkt einer Rückführung von Realdefinitionen auf syntaktische Erzeugungsverfahren schließt mit einer faszinierenden Folgerung zur Leibnizschen Erkenntnistheorie: Die Herstellbarkeit kalkülisierter Zeichenausdrücke garantiert die mögliche Existenz ihrer Referenzgegenstände (317). Wo es dabei um „Erzeugung“ geht, fehlt im Text bedauerlicherweise der Hinweis auf den Leibnizschen Vorläufer, Thomas Hobbes, der in ganz entsprechender Form die „generative Definition des Kreises“ behandelt und in seiner Schrift „*De Corpore*“ den Philosophiebegriff als Erkenntnis „*causis sive generationibus*“ analytisch-synthetisch entwickelt – bei Hobbes allerdings ohne mathematische Brillanz. – Der dritte und letzte Teil des Buches von Krämer („Ergebnisse“) faßt in 37 kurzen Abschnitten die Einsichten des Gesamttextes zusammen.

Insgesamt ist dieses Buch, eingebettet in das Rahmenthema „Künstliche Intelligenz“, dem der Forschungsschwerpunkt von Sybille Krämer gewidmet ist, eine sehr empfehlenswerte Lektüre. Vor allem für die Descartes- und Leibnizforschung ist es sicher eine große Bereicherung. Umfassende Literatur-, Sach- und Personenverzeichnisse beschließen das Buch, das auch durch immer wieder eingeflochtene Zusammenfassungen selbst nach kürzeren Kapiteln („Resümee“) didaktisch sehr anspricht.

Cornelia Liesenfeld (Augsburg)

Thomas Schumacher, Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs, Lang, Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994, 377 S., ISBN 3-631-47554-3.

Ausgehend von der These, daß die in den letzten Jahren auffallend lebendig und vielstimmig gewordene Theodizee-Diskussion „weitgehend ohne Reflexion auf den Begriff“ (9) von Theodizee arbeite, versucht der Vf. eine begriffliche Gegenstandsbestimmung dessen, was vernünftigerweise unter *Theodizee* verstanden werden sollte, durch eine Skizzierung der Logik und der Geschichte des Theodizee-Problems zu gewinnen, aus der die Bedeutung dieses Begriffs für die Selbst- und Weltinterpretation und sein motivierender Anspruch für ein gerechtes Handeln des Menschen hervorgehen soll. Für die Feststellung des Theodizee-Problems ist allerdings im Sinne des unvermeidlichen hermeneutischen Zirkels bereits ein Vorbegriff von Theodizee leitend, den der Vf. dem erstmaligen ausdrücklichen Selbstverständnis von Theodizee in der Geschichte des abendländischen Denkens bei *Leibniz* entnimmt: Wenn unter Theodizee im engeren, eigentlichen Sinne des Wortes eine Rechtfertigung Gottes bzw. der Gerechtigkeit eines göttlichen Weltregiments im Urteil der menschlichen Vernunft angesichts der Erfahrung des Bösen bzw. allgemeiner des Zweckwidrigen in der Welt verstanden wird, dann kann Theodizee, wie der Vf. auch ausdrücklich feststellt (vgl. 29, 32), erst bei *Leibniz* in Übereinstimmung mit ihrem eigenen Begriff kommen. Denn Theodizee als „Gottesrechtslehre“ – so die Leibnizsche Übersetzung dieses von ihm geprägten Ausdrucks –, die den „Welturheber“ dem Tribunal der menschlichen Vernunft unterwirft und nach Art bürgerlicher Gerichtsbarkeit sein Weltregiment als eine „Sache“ verhandelt, ist erst möglich unter den erkenntnistheoretischen Vorzeichen der Neuzeit, d.h. unter Voraussetzung der prinzipiellen Selbstgewißheit des Individuums. Weil aber der von diesem Begriff angezeigte *Problemereich* eines erscheinenden Widerspruchs zwischen der vollkommenen Weisheit und Gerechtigkeit eines göttlichen Weltregiments einerseits und der manifesten Wirksamkeit des Bösen in der Welt andererseits nicht erst von *Leibniz*, sondern nahezu vom Beginn des abendländischen Denkens an bedacht wurde und daher eine lange Geschichte aufweist, kann gezeigt werden, wie sich aus den grundlegenden Strukturen dieser Geschichte der Begriff der Theodizee entwickelt hat. Daß der Vf. diese Geschichte in Anlehnung

an die Epochen-Trias von Antike, Mittelalter und Neuzeit in drei Phasen unterteilt, hat durchaus innere Gründe: Denn für das Bemühen der Theodizee, das der Widerspruchskraft des Bösen und dem Anschein der Prädominanz seiner Wirksamkeit über die eines als wesentlich gut bestimmten metaphysischen Prinzips entgegentritt, ist schon rein begrifflich ein bestimmtes Verständnis des Bösen, ferner die Voraussetzung der Existenz eines guten Prinzips und schließlich auch die Annahme der vollkommenen Gerechtigkeit seiner Herrschaft, mithin seiner Überlegenheit über das Böse, konstitutiv: Begegnet das Böse in der *Antike* primär als ein Problem des *Verstandes*, so wird seine Widerspruchskraft im Kontext *mittelalterlichen* Denkens durch die Überordnung eines vom christlichen *Glauben* angenommenen guten Prinzips gleichsam gebunden, um allerdings in der Philosophie der *Neuzeit*, insonderheit bei Leibniz, in zur eigentlichen Theodizee-Frage verschärfter Form neu hervorzutreten und eine Einsicht der *Vernunft* in die umfassende, ausgleichende Gerechtigkeit Gottes zu provozieren. Auch wenn der Vf. für seine an Hegel orientierte (vgl. 39, Anm. 34), systematische Bestimmung des Bösen als des dem Denken des menschlichen Verstandes strukturell immanenten Gegensatzes zum Guten, der als Widerspruch wirkt, genau besehen nur eine Stelle aus dem platonischen Theaitetos (vgl. 176 a4–b2), an der Platon die Notwendigkeit des Bösen in der Welt der erscheinenden Vielheit mit der Notwendigkeit des Gegensatzes zum Guten um der daher ambivalenten Freiheit des Menschen willen begründet, als Beleg für das antike Denken anführt (vgl. 93, Anm. 207) und ansonsten auf die Untersuchung von Fritz-Peter Hager über „Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik“ verweist, so ist doch diese These in allerdings modifizierter Form sowohl für die platonische wie für die griechische Philosophie im Ganzen heuristisch wertvoll. Denn sie macht auf die Tatsache aufmerksam, die jedoch auf einer breiteren Textbasis expliziert werden müßte, daß im griechischen Denken das Böse als „Übel“, d. h. nach Kant als physisch Zweckwidriges, eine primär ontologische, auf das Wirken des Gegensatzes bezogene und erst sekundär eine moralische Bedeutung als „Böses“ bzw. moralisch Zweckwidriges besitzt.

Aus dem Vorbegriff der Theodizee geht bereits hervor, daß die Entwicklung des Theodizee-Problems unmittelbar mit der Entfaltung des *Gottesgedankens* zusammenhängen muß. Für

diese Entfaltung im *antiken Denken* reklamiert der Vf. insgesamt fünf gedankliche Schritte (vgl. 89), von denen erst die beiden chronologisch letzten im engeren Sinne theodizeerelevant sind und daher vom Vf. zu Recht als die geschichtlichen Wurzeln des Theodizee-Problems betrachtet werden: Die „älteste philosophische Problematisierung der Theodizeefrage“ (72), das wirkungsgeschichtlich berühmte gewordene *argumentum Epicuri*, folgert aus einer dezidierten Ablehnung jeder Einschränkung der Macht und der Güte Gottes, daß Gott das Böse sowohl aufheben können als auch aufheben wollen müßte. Da dies aber nicht der Fall ist, kann sich seine Herrschaft auch nicht auf die Welt der Menschen erstrecken, für die daher nach Epikur auch kein göttliches, sondern nur ein menschliches Prinzip, das der größtmöglichen Schmerzfreiheit, bestimmend ist bzw. sein soll. *Laktanz* widerlegt in seiner Schrift über den Zorn Gottes dieses Argument durch den Hinweis, daß Gott das Böse zwar aufheben kann, es aber nicht aufheben will. Er will dies nicht, weil das Böse als der Gegensatz zum Guten menschliches Erkenntnisvermögen, dessen genuine Leistung in der Unterscheidung von Gut und Böse liegt, mit konstituiert und daher die Gotteserkenntnis als das größte Gut des Menschen überhaupt erst ermöglicht. So wird das allgemeine Böse als eine in Wahrheit gute Wirkung des guten Prinzips verstehbar.

Diese Auskunft jedoch versagt angesichts der völligen Vereinzelung eines gerechten Individuums im ungerechten Leiden, das die Vorstellung vom Walten einer ausgleichenden Gerechtigkeit in Frage stellt. Von genau dieser Situation geht die „*Consolatio philosophiae*“ des *Boethius* aus, deren Einbeziehung in die Geschichte des Theodizee-Problems ein großes Stück der Originalität dieser Arbeit darstellt. Die paradigmatische Exilserfahrung des eingekerkerten Boethius wird schließlich getilgt durch den neuplatonisch grundgelegten und die mittelalterliche Epoche einleitenden Gedanken der universellen Herrschaft eines guten, mithin gerecht wirkenden Prinzips als absoluter Einheit, die aufgrund ihrer universellen Reichweite allem Vereinzelten unmittelbar gegenwärtig ist und damit eine philosophische Tröstung des einsamen, verlassen Menschen durch eine Heilung seines Denkens, nämlich durch die Ausrichtung seines Blicks auf ihre allgemeine Nähe und Fürsorge, erst ermöglicht. – Eine scharfe Ablehnung und Kritik hat die Lösung des Boethius in Lorenzo *Vallas* Abhandlung „*De libero arbitrio*“ erfahren, die für

Leibniz' Boethius-Verständnis maßgeblich wurde und schon deshalb in eine Geschichte des Theodizee-Problems gehört. Auf der Grundlage der *via moderna*, die sich der Erhabenheit Gottes durch die Betonung seiner *potentia absoluta* zu versichern suchte, verankert Valla die Vorsehung Gottes nicht in seinem Wissen, sondern in seinem Willen und plädiert grundsätzlich für eine Herrschaft des Glaubens über das glaubensunabhängige Wissen. Eine Gegenposition zur *via moderna* nimmt *Cusanus* insofern ein, als er ein wissenschaftliches Begreifen Gottes intendiert und die *ratio* als Instrument zur Gotteserkenntnis in eminenterer Weise qualifiziert. Damit forciert er zwar als Figur des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit geistesgeschichtlich gesehen eine Aufwertung des menschlichen Wissens, doch es fragt sich, ob dieser Umstand ausreicht, seine Theorie der *docta ignorantia* in eine Geschichte des Theodizee-Problems einzubeziehen. Die prinzipielle Emanzipierung des menschlichen Wissens von Gott wird erst mit *Descartes* erreicht. Daß seine Gründung des Wissens auf die menschliche *cognitio* die Möglichkeit von Theodizee als eines objektiven Urteilens über Gott schafft, so daß schließlich bei Leibniz Einwände gegen die „Sache Gottes“ vorgetragen werden können, geht aus den sensiblen Überlegungen des Vf. deutlich hervor.

Der unmittelbare Anlaß für die Entstehung von Leibniz' „*Essais de Théodicée*“ (1710) ist bekanntermaßen die umfassende Kritik Bayles aus dem Jahre 1697, der, provoziert durch den Leibnizschen Systemgedanken einer *harmonie pré-établie* zwischen den beiden Reichen von Natur, Wirkursächlichkeit und Verstand einerseits sowie Gnade, Freiheit, Zweckursächlichkeit und Vernunft andererseits, eine Rechtfertigung des göttlichen Handelns angesichts der für den natürlichen Verstand manifesten Widerspruchskraft des Bösen gegenüber Gott verlangt, „die der Weise eines Gerichtsplädoyers gleichkommt“ (281). Daß Leibniz – auch außerhalb der „*Essais*“ – sowohl das Prinzip des zureichenden Grundes als auch das Prinzip des Besseren bzw. Besten auf das göttliche Handeln selbst durchgängig anwendet, woraus notwendig folgt, daß Gott die beste aller möglichen Welten aufgrund vernünftiger Entscheidung wählen muß, stellt der Vf. überzeugend heraus. Bringt der Rekurs auf den menschlichen Verstand, für den gemäß seinem Widerspruchsprinzip Gut und Böse in einen für ihn unversöhnlichen Konflikt zueinander treten, die Widersprüchlichkeit des Bösen gegenüber Gott und damit das Theodizee-Problem allererst

hervor, so löst Leibniz diesen Widerspruch durch eine Betrachtung der Vernunft, die das privativ bestimmte, in der Willensfreiheit des Menschen als dem Vermögen zum Guten und zum Bösen angelegte und in die drei Formen des physischen, moralischen und metaphysischen Übels differenzierte *malum* funktional als Mittel der Herrschaft Gottes über die Welt begreift. Vermag Leibniz Theodizee als eine Rechtfertigung der Gerechtigkeit des göttlichen Wirkens mit den Mitteln einer Verstandeserkenntnis und Glaubenseinsicht integrierenden Vernunft begrifflich zu explizieren, so muß eine Kritik des Vernunftbegriffs, die zu einer prinzipiellen Scheidung von Verstand als dem Vermögen der Erkenntnisse und der Vernunft als dem Vermögen der Prinzipien führt, unweigerlich eine Krise des Gottesbegriffs und damit auch des Theodizee-Begriffs heraufführen: *Kant* entzieht in seiner Kritik an Leibniz allen Überlegungen zur Rechtfertigung Gottes ihre Beweiskraft mit einem *argumentum a priori*, indem er das Unvermögen der von ihm in ihrer Endlichkeit gleichsam entdeckten menschlichen Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses zwischen der empirisch gegebenen Welt und der moralischen Weisheit ihres Welturhebers aufzeigt. Von der Seite der Praxis her übt *Voltaire* in seinem unter dem Eindruck des das damalige Europa erschütternden Erdbebens von Lissabon aus dem Jahre 1755, bei dem in einer Nacht ca. 60 000 Menschen ums Leben kamen, verfaßten „*Candide ou l'optimisme*“ eine beißende Kritik an der Theodizee-Konzeption von Leibniz: Indem *Voltaire* seinen Protagonisten einem grotesken Handlungsverlauf unterwirft, sucht er die Leibnizsche Theorie, daß das Prinzip vom zureichenden Grund allen Ereignissen innewohnt, „so daß in jedem Fall das Gute einer Sache, wenigstens formal, demonstrabel sein sollte“ (324), ad absurdum zu führen. Wenn aber im Vereinzelten, in den zahllosen Konkrektionen menschlicher Lebenspraxis, „der Ratschlag Gottes nicht erkennbar ist, kann er auch im Ganzen nicht greifbar werden“ (327).

Im mit „Theodizee in einer vernünftigen Welt“ überschriebenen letzten Kapitel dieser Arbeit geht der Vf. auf die besonderen Bedingungen der Gegenwart ein, denen der Versuch einer Theodizee in unserer Zeit Rechnung tragen muß: Und zwar insbesondere auf den durch die Stichworte *Auschwitz* (für den Völkermord) und *Hiroshima* (für den Einsatz von Massenvernichtungswaffen) angezeigten Paradigmenwechsel, der in diesem Jahrhundert für die Theodizee-Frage eingetreten ist, insofern die Erfahrung ei-

ner strukturellen Herrschaft des Bösen in der Welt die Annahme eines vollkommenen, göttlichen Weltregiments bereits im Ansatz als zynisch erscheinen läßt. Doch das kollektive Ausmaß des Bösen ruft „den Widerspruch als Angelegtheit *des Ganzen* neu in Erinnerung“ (344) und macht eine Anstrengung der Vernunft – trotz oder gerade wegen der heutigen Verunsicherung in der Gottesfrage um so dringlicher, den Widerspruch des Bösen durch die Kraft des Denkens und schließlich auch des Willens zu überwinden. Die beiden Vorgaben des Vf. für eine heute noch mögliche Theodizee (vgl. 346 ff.) verdienen ungeteilte Zustimmung: Daß *erstens* das Böse, genauer das moralische Übel, und nicht, wie heute vielfach angenommen, das Leiden im Allgemeinen und das ungerechte Leiden im Besonderen der Begriff ist, der das Theodizee-Problem im engeren Sinne verursacht; und daß *zweitens* das Anliegen der Theodizee eine Aufgabe der menschlichen Vernunft trotz ihrer fehlenden Beweiskraft bleibt und mit Kants Kritik nicht, wie diese selbst meinte, zu einer reinen Glaubenssache geworden ist. Unzureichend ist allerdings die Annahme des Vf., daß eine Rechtfertigung Gottes schon erreicht werde, indem man, nach der Formulierung von Alfred K. Tremml, „von der besten aller möglichen Welten zur Welt voll besserer Möglichkeiten“ gelangt. Denn das zweifelsohne dringend erforderliche Bemühen um ein Wachstum der Gerechtigkeit in dieser Welt ist von der originären Aufgabe einer Theodizee, die real gegebene Welt als den Wirkungsbereich eines wesentlich guten und gerade deshalb den Widerspruch gegen sich zulassenden Gottes zu erweisen, noch weit entfernt. – Zusammenfassend betrachtet kann man dieser Arbeit aufgrund ihrer weitgehend überzeugenden Bemühung um einen angemessenen Begriff von Theodizee und eine davon bestimmte Rekonstruktion der Geschichte des Theodizee-Problems eine breite Rezeption in der Theodizee-Diskussion unserer Tage nur wünschen.

Markus Enders (München)

Jürgen Trabant, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie, Subrkamp, Frankfurt a. M. 1994, 238 S., ISBN 3-518-28734-6.*

Es ist immer wieder erstaunlich zu sehen, mit welch eigenartigen – ja oft auch schon als fast pathologisch empfundenen – Denkfiguren die Philosophie der Neuzeit beginnt. Eines dieser

zentralen Philosopheme ist wohl die Annihilationsmethode, durch die die bisherige Welt (methodisch) zunächst zum Verschwinden gebracht wird, um die, wie Stephen Toulmin zuletzt gezeigt hat, Fiktion des menschlichen Geistes als einer „*tabula rasa*“ und Instanz der Sicherheit zu erzeugen.¹ Innerhalb dieser epistemologischen Heuristik gibt es jedoch, wie Jürgen Trabant in seinem Buch „*Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*“ deutlich macht, durchaus verschiedene Denkbewegungen mit ganz unterschiedlichen und diametral entgegengesetzten Resultaten. Exemplarisch dafür ist die Konfrontation zwischen René Descartes und dem Rhetoriklehrer Giambattista Vico, mit der Trabant sein Buch über den Neapolitaner eröffnet. Schon an den differenten Konzeptionierungen der von beiden Denkern selbst verfaßten Lebensbeschreibungen lasse sich nicht nur die Entgegensetzung von Denkstilen verdeutlichen und ablesen, sondern auch demonstrieren, daß der von Vico zu „Renato“ italienisierte Franzose Descartes „das Gegen-Bild“ sei, von dem sich das Selbst-Portrait Vicos abzusetzen bemüht, gerade „deswegen aber ... völlig im Banne des großen Renato“ verbleibe (15). So vollziehe Vico wie Descartes auch im ersten Schritt eine Zurückweisung sämtlichen bisherigen Bücherwissens und aller zunächst als labyrinthisch und konfus empfundenen traditionellen Gelehrsamkeit. Während Descartes jedoch schließlich in die völlige Gewißheit eines „*ego cogito*“ flicke, das einsam und vor allem völlig sprachlos seine Welt konstruiere, finde Vico „in der Dunkelheit dieses einzige Licht“, daß nämlich „die Welt der heidnischen Nationen aber ganz gewiß von den Menschen gemacht worden ist“ (17). Damit sei nun eine ganz andere Orientierung des Denkens angezeigt, nämlich von der „Natur“ hin zur Konzentration auf „die Welt der Kultur (*mondo civile*)“ (19), die – und das ist der für Vico und Trabant entscheidende Punkt –, eine von Menschen gemachte „Welt von *poetischen Charakteren*, also einer bestimmten Art von Zeichen oder von Sprache ist“ (39). Vico kehre damit also nicht nur in die Welt der intersubjektiven *lettres* zurück, die nun einem Prozeß der begreifenden und ordnenden vernünftigen Rekonstruktion in drei unterschiedene Stufen/Zeitalter unterzogen werden, sondern er formuliere eine Auffassung,

¹ Vgl. St. Toulmin, *Kosmopolis, Die unerkannten Aufgaben der Moderne* (Frankfurt a.M. 1994) 281 ff.

die der Descartes' völlig konträr sei, daß nämlich Denken und Sprechen gesellschaftlich engstens verwoben seien, daß „Denken ... Semiose (ist)“ (39). Trabant befaßt sich nun intensiv mit Vicos Ausführungen zu dieser Kulturwelt der heidnischen Charaktere und Zeichen (*semata* – daher auch der Titel des Buches) (43–100). Er rekonstruiert dabei vor allem, daß diese Zeichen der „göttlichen“ und der „heroischen“ Zeit für Vico keine Sprache im herkömmlichen Verständnis waren, sondern eine (in sich nochmals differenzierte) stumme Schrift, die von den kulturschaffenden „Poeten“ durch ihren Körper und im heroischen Zeitalter durch „Emblemata“ und „heraldische Sinnbilder“ (45) ausgedrückt und mitgeteilt wurde. Dabei legten am Beginn der Vermenschlichung nach der Sintflut die Poeten als „Sematurgen“ (47) zuerst in einem rein geistigen Vorgang Sinn in die Sachen selbst, um dann, „wenn der Körper des Poeten zu tanzen beginnt“ (51), diesen Sinn nicht nur sich selbst korporal einzuschreiben, sondern im kommunikativ-expressiven Akt anderen zu schreiben (vgl. 67f.). Ähnliches geschieht in der „heroischen Heraldik“, die allerdings nicht mehr mit der Similarität von Zeichen und Bezeichnetem arbeitet, sondern mit Metaphern, also mit Ähnlichkeiten und verschobenen Beziehungen zwischen materiellen und stummen Zeichen (81f.). Trabant formuliert dann die Quintessenz dieser Untersuchungen: „Vico aber nimmt hier provokativ und anti-aristotelisch von der Stimme Abschied: Am Anfang gibt es vor allem etwas zu *sehen*. Die erste Sprache ist visuell. Am Anfang war nicht das Wort, sondern vor allem die Schrift; das erste Zeichen war ein ‚Charakter‘.“ (76) Damit wird dann auch einsichtig, warum die oft vertretene Vorstellung, Vico betreibe hauptsächlich Sprach-Philosophie, nicht präzise genug sei. Denn vor jeder Konzentration auf Sprache als Wort und Stimme stehe die Philosophie der Schrift-Zeichen: „Sematologie“. Erst im dritten Zeitalter, dem menschlich-demokratischen, könne legitim von einer Laut-Sprache, von Phonetik und Wort gesprochen werden (85ff.). Nur in dieser Deutung werde dann auch die kritische Intention Vicos überhaupt deutlich, nämlich aufzuweisen, „daß der rationalen menschlichen Lautsprache *immer noch* eine visuell-graphische, ikonische (natürliche), theologisch-aristokratische, expressiv-darstellende ‚Sprache‘ aus Gebärden und Bildern zugrunde liegt“ (89). Philosophie und Philologie seien deshalb nicht nur untrennbar, sondern zudem ruhe rationale Philosophie auf Charakteren, die sie dann innerhalb

eines spezifisch begrenzten Spielraumes ausfalte (94ff.).

Von hier aus verzweigt sich die Untersuchung in zwei wohl als komplementär zu verstehende Untersuchungsrichtungen. Der eine Strang wendet sich der Vicoschen Vorstellung eines geistigen Wörterbuches zu, der andere thematisiert die Aufnahmen, die Vicos Theorie bei Derrida (sehr naheliegend) und bei Herder gefunden haben.

Ausgehend von Vicos Aussage, die partikularen *semata* der göttlichen und heroischen Zeit seien *universale* Charaktere, genauer „phantastische Allgemeinbegriffe“, interpretiert Trabant die von Vico dargebotenen aus ganz unterschiedlichen Ländern und Kulturkreisen genommen Beispiele spezifischer heroischer Zeichen als verschiedene Blicke und Darstellungsweisen eines im Grunde überall identischen „Ideen-Fundus“ (58, und 101–127). So habe jedes Volk seine eigene Darstellung eines Gesellschaftsgründers und Naturbezwingers (vgl. 104ff.), die synoptisch erfaßt, eben Teil jenes Wörterbuches – das natürlich identisch mit Vicos Text ist – bilden. Trabant gibt dann selbst ein Wörterbuch der Bestimmungen, die Vico für „Väter“ und „Poeten“ angibt. Hier muß allerdings vermerkt werden, daß Trabant seine Interpretationsarbeit sich und den Lesern erleichtert hätte, würde er die Metaphern des darstellenden Blicks und der Modifikation dieses Ideen-Fundus im Terminus der „Perspektive“ ausgedrückt haben. Was Trabant nicht immer deutlich sagt und darstellt, etwa die Expression des zutiefst Identischen im und als Universal-Partikulares ohne Abstraktion (vgl. 109), die völlig zutreffende Aussage, daß das „Gemeinsame ... für Vico *in* den Sprachen, nicht *hinter* den Sprachen (liegt)“ (126), sowie die Rede von einer transzendentalen Semiotik (vgl. 37), ließe sich im Paradigma der Perspektive präziser fassen. Da Trabant aber diese epistemologisch bei Vico ja so präzente Figur terminologisch nicht aufgreift, bleibt wohl auch die Metapher einer ewigen idealen Geschichte als eben perspektivische Entfaltung Gottes in den gemachten menschlichen Kulturkosmoi (das ist ja Thema des Frontispizes der *Scienza Nuova*) etwas unterbelichtet.

Als Beispiel nicht eines „strong misreading“ (H. Bloom) sondern eher eines Zudeckens und Wegschiebens läßt sich das (überzeugende) Kapitel über Derridas Vico-Rezeption lesen (128–147). Durch die Lektüre Vicos mit einer aus Rousseau-Texten formierten Brille entgeht Derrida nämlich (bewußt?) die Nähe seiner eigenen Ausführungen zu phone und gramme zu Vi-

cos Sematologie. Trabant überläßt es dann dem Leser – und das ist bei einem ja nicht ganz unumstrittenen und oft emotional bewerteten Denker wie Derrida sicher Absicht –, welche Schlußfolgerungen daraus zu ziehen wären. Die Ausführungen zur „Vico-Herder-Connection“ (148–166) belegen (wiederum überzeugend) entgegen anderslautenden Deutungsversuchen die doch sehr gravierenden Differenzen, die zwischen beiden „Sprach-Philosophen“ herrschen.

Aus dem aktuellen Anlaß einer medialen Überlastung und dem Verlust von „memoria“ einerseits und dem Interesse, Vicos heuristischen Wert auch für die Gegenwart zu beschreiben, erörtert Trabant im inhaltlich abschließenden Kapitel Giambattista Vicos Fusion von „memoria, fantasia und ingegno“ (167–193). Wiederum geht es, diesmal durch die absetzende Relationierung Vicoscher Überlegungen zu Konzepten von Francis Bacon, um die Explikation der engen Verbindung von rationalem Vermögen und der angesprochenen poetisch-kulturellen Trias im Zeichen selbst durch den Mann aus Neapel sowie um die reflexive Selbstanwendung der Theorie auf ihre Darstellungsweise. Erhellend ist dabei nicht nur die Formulierung eines kulturell materialisierten Erinnerungsraumes, der sich nicht zuletzt auch als ehemalige DDR perenniert, sondern auch die plastische Erläuterung dessen, was Vico als doppelte Barbarei bezeichnet, die „Barbarei der Reflexion“ und die „Barbarei der Sinne“ (185). Mag man die Ausführungen Trabants zur Barbarei der phantasielosen Begriffshuberei der Philosophie und zur (barbarischen) Dumpfheit der sogenannten Kulturindustrie (184 ff.) vielleicht etwas zu überzogen finden, sie zeigen dennoch, daß man mit Vico auch heute aufklärend philosophieren kann.

Es ist dann nur konsequent, wenn Trabant im Abschlußkapitel sich der Rezeption Vicos im amerikanischen und europäischen Denken der Gegenwart zuwendet und die neuesten Übersetzungen der Scienza Nuova kommentiert (194–221). Hatte V. Höfle in seinem Vorwort zur Übersetzung der Scienza Nuova dem Neapolitaner letztlich nur ein antiquarisches Interesse entgegenzubringen vermocht,² zeigen die Rezeptionen Vicoscher Philosopheme im Kommunitarismus und nun eben auch durch Trabants sehr schöne, intelligente und gut lesbare Darstellung die fruchtbringende Revitalisierung des, von Trabant so genannten, „alten Italiener(s)“ (171).

Alexander Thumfart (Erfurt)

Joachim Gessinger, *Auge & Ohr. Studien zur Erforschung der Sprache am Menschen 1700–1850*, de Gruyter, Berlin/New York 1994, XXV u. 789 S., ISBN 3-11-01633-3.

Francesco Petrarca hatte in Absetzung von eher instrumentell-nominalistischen Konzepten und Entwürfen zum Verhältnis von Sprache und Denken und rekurrend auf Cicero formuliert, daß Sprechen und Denken engstens miteinander verknüpft seien, daß ratio et oratio sich wechselseitig bedingen, stützen, beeinflussen und tragen. Er hatte, wie später seine humanistisch-rhetorischen Nachfolger, dadurch ein höchst fruchtbares und epistemologisch erfolgreiches Feld erschlossen, aber zugleich auch ein Problem geschaffen, das paradoxerweise gerade nicht in den Blick kam und für dessen Wahrnehmung scheinbar noch 3 Jahrhunderte nötig waren: das Problem nämlich, wie es sich mit der menschlichen ratio denn nun bei Taubstummen verhalte. Diese Frage mag im ersten Moment vielleicht eher randständig erscheinen, gegenüber den herrschenden Diskursen zur Genese des Denkens zunächst als Marginalie abgetan werden, sie entfaltet sich jedoch bei näherem Hinsehen zu einem extrem komplexen und verästelten Problembündel, das an den eher dominierenden Diskurs irritierende und provokative Fragen stellt. Joachim Gessinger rekonstruiert in seinem faszinierenden Buch „Auge & Ohr. Studien zur Erforschung der Sprache am Menschen 1700–1850“ diese vielschichtigen Austausch- und Kommunikationsprozesse zwischen ganz unterschiedlichen, gleichwohl weit ausgreifenden und präsenten Diskurs- und Problemgebieten zum Problemfeld von Sinnlichkeit, Physiologie, Sprache, Zeichen, Ideen und Denken. Er deckt damit einen „stummen“ und technologisch-physiologischen Diskurs auf, der zur Formierung einiger der zentralen Ideen der Aufklärung massiv beigetragen hat. Programmatisch stellt er die drei Diskurskomplexe und Modelle vor, an denen sich der thematische Aufbau des Buches orientiert: „der Blinde, der Taubstumme, die Statue. Sie begleiten die Diskussion über Sprache über das gesamte 18. Jahrhundert hindurch und binden sie an den menschlichen Körper.“ (18) Er zeichnet seine Recherchen dabei in die äußerst polemische Struktur des Denkens der Aufklärung.

² Vgl. Einleitung in: G.-B. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Tbd. I (Hamburg 1990) CCLXXVII.

rung ein und situiert die einzelnen Autoren und die von ihnen jeweils vertretenen Thesen und Theorien historisch und sozial. Er zeigt eindringlich die Persistenz der drei Problemkreise und das engmaschige Netz von Autoren, die aufeinander Bezug nehmen, sich antworten und auch „angiften“. Dieses gesamte labyrinthische, manchmal vielleicht zu mäandrische Vorgehen reflektiert und dokumentiert nicht nur eine wohl aktuellste Diskussion innerhalb historiographischer Hermeneutik, sondern liefert auch ein ausgezeichnetes Beispiel für eine – immer wieder angemahnte – kultur- und sozialgeschichtlich informierte Problem- und Ideengeschichte. Dabei werden die jeweiligen Ansätze und Modelle zur Erklärung und Erörterung vornehmlich der Rationalität von Taubstummheit und physiologischen Konstitution der Sprachorgane nicht nivelliert, wie dies in einigen sozialgeschichtlichen Erörterungen zu Philosophemen der Geistesgeschichte tendenziell der Fall war, sondern sie treten im Gegenteil plastisch und in ihren Eigenarten vor Augen. So erhält, wie der Autor in seiner Einleitung ankündigt, der Leser, denn auch tatsächlich Einblicke in die Prozesse, „wie Kristallisationskerne ein teilweise sehr umfassendes Wissens- und Theoriefeld organisieren“ (XXIII).

Es erscheint nun ziemlich schwierig, problematisch und auch unangemessen, dieses detaillierte, belegreiche, dichte und mit präzisesten Differenzierungen arbeitende Werk darstellen zu wollen. Dennoch soll, orientiert an den drei Kristallisationsthemen, versucht werden, zumindest eine der vielen möglichen Strecken aus wohl wesentlichen Punkten und abgedeckten Bereichen abzuschreiben.

Ausgangspunkt bildet die neuzeitliche Erkenntnistheorie vor allem Lockescher Provenienz mit ihrer Betonung der Visualität als dominantem Sinn und ihren eher subkutanen, aber höchst problematischen Aussagen zur Erkenntnistheorie „Sprache“. Vor diesem Hintergrund und den Experimenten über das Erkennen bei wieder sehenden Blinden, kombiniert mit den Reflexionen der Philosophen (speziell Castet) zur sprechenden Menschen-Maschine und „Statue“ (Rousseau, Bonnet, Herder), eröffnet der Autor das Tableau, auf dem die Rolle und Funktion der Taubstummheit für die Gewinnung von Erkenntnissen über die Erkenntnisverläufe beim und am Menschen deutlich werden soll (vgl. 3–70). Dabei wird nicht nur einsichtig, daß mit „der Beschreibung der Möglichkeiten und Grenzen visuell gewonnener Erkenntnis ... die Philo-

sophen ihre eigene Methode der Wissensaneignung theoretisch abgesichert (hatten)“ (182), sondern daß durch dieses Ende vor allem von Diderot und den Versuchen über das *Farbenklavier* (115–177) eine neue Ausrichtung inauguriert wurde (vgl. 201–228), die durch eine „Verschiebung der Aufmerksamkeit auf die Sprache“ und Akustik charakterisiert werden kann (183). Dadurch aber rückte nun analog zum Nicht-Sehenden – und doch ganz anders – der Nicht-Hörende und Nicht-Sprechende – und damit der Gehörsinn – in den Mittelpunkt des Interesses gerade in dem Punkt, der in der epistemologischen Visualität nicht thematisch werden konnte: „des Zusammenhangs von Sprachform und Denkform“ nämlich (183). Man hoffte somit von „*Taubstummen*“ etwas über die „sinnliche Wahrnehmung, Vorstellung und Sprache“ zu erfahren (114). Diese Neuorientierung setzte mehrere Prozesse in Gang. Während Mitte des 18. Jahrhunderts rein theoretische Konfrontationen über das Wesen der menschlichen Erkenntnis geführt wurden und Taubstummen Vernünftigkeit fast ganz abgesprochen wurde, begann ab der Mitte des Jahrhunderts eine Hinwendung zur mehr oder weniger empirischen Forschung „am Menschen“ (253–274). Ins Zentrum rückte die Gebärdensprache, also die „Sprache“ des Leibes, und die durch die Schriftlichkeit der Forschungsergebnisse provozierte Reflexion über den kognitionspsychologischen Zusammenhang von Zeichen, Gebärde/Pantomime, Idee und Semantik bzw. Grammatik gesprochener Sprache. Kann die Gebärdensprache in Analogie zur gesprochenen oder geschriebenen Sprache gesehen werden, unterliegt sie einer (vielleicht natürlichen) Grammatik und ermöglicht durch „Lexeme“ Bedeutungsübermittlung, also Lernen und die Ausbildung abstrakter – u. U. theologischer Vorstellungen? Die möglichen Antworten auf diese Fragen blättern nicht nur einen Diskurszusammenhang von der Logik von Port Royal über Wolff, Condillac und Moritz (um nur einige zu nennen) auf, zeigen nicht nur einen Interferenzprozess zwischen theoretischen Vorannahmen, Suchprozessen und Experimenten (nicht zu vergessen der ex post Legitimierung mit eklektischen Mitteln), sondern belegen aufs deutlichste, daß differente theorieimprägnierte Beschreibungen des Menschen eben diesen Menschen bildern, d. h. erzeugen (vgl. die exemplarische Auseinandersetzung zwischen den ganz unterschiedlichen Konzepten der „Taubstummenlehrer“ de l'Épée und Heinicke; 274–341).

Der Weg hin zur experimentellen Untersuchung, u. U. verbunden mit der Pathologisierung

von Taubstummten (344–388), bildet für den Autor eine Gelenkstelle, um in einen anderen Diskurs einzustiegen, der zu Beginn angesprochen wurde und der sich zunächst selbstständig entwickelt hat, um sich dann aber mit den Auseinandersetzungen der Taubstummtenlehrer zu verknüpfen (482f.): der Diskurs nämlich über die „Statue“ einerseits und den „Sprechautomaten“ andererseits. „Beide Traditionen treffen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufeinander, materialisieren sich in Konstruktionen aus Holz, Leder und Metall, und erfahren in der romantischen Kritik und der Phonetik des frühen 19. Jahrhunderts ihre posthume Würdigung.“ (409) Die kenntnisreichen und oft spannenden „Archäologien“ der (magischen) Automaten und physiologisch-medizinischen Phonetik (411–582) werden dann exemplarisch verbunden mit philosophischen Sprachursprungstheorien, der „Entstummung“ (508) von Taubstummten und der Erkenntnistheorie in der Person v. Kempelens (583–619).

Hatte sich nun ein Komplex phonetischer, mechanischer, medizinischer und psychologischer Theorien um das Denken und den Sprechapparat am Leitbild des Taubstummten herum entwickelt, vollzieht der Verfasser eine weitere, konsequente Verschiebung der Fragestellung, indem er nach dem Verhältnis von Phonetik und „alphabetischen Schriftsystemen“ (633) fragt. Dabei ist es erhellend zu sehen, wie die von Derrida (der wohl als das Objekt der Kritik hinter diesen Ausführungen steht) gesetzte Differenz von Phonozentrismus und Schrift aufgelöst wird und statt dessen durch eine sorgfältige Analyse des Materials „Schrift systematisch auf ein Artefakt der Sprachanalyse bezogen (wird): den *Sprachlaut*“ (633). Exemplarisch steht dafür v. Humboldts „Form des Sprachlautes“ als einer „alphabetischen Schrift“ (712). Die Pointe dieser Vorstellung bestand darin, wie Humboldt nun ausgerechnet am Taubstummten erklären wollte, daß die Erkenntnis des Sprachlautes ohne dessen Artikulation möglich und damit zugleich die Schrift „geistig schon vorgebildet“ war (712) und als Bedingung der Erkenntnis fungieren konnte. So läßt sich also zusammenfassend eine Bewegung ausmachen, die von der Diskussion über das Erkenntnisparadigma „Auge“ über die unterschiedlichsten Stationen der Maschine, der Akustik, der Phonetik, dem „Ohr“, hin zur „sprachlichen Schrift“ als Modell für Denken und Erkennen führt – und dies in all ihren Phasen am Leitstern des Taubstummten und seines Körpers.

Gessingers mikrologische Studien – die mit zahlreichen Abbildungen und einem guten Register versehen sind – entwickeln ein Panorama und einen faszinierenden epistemologischen Zusammenhang, den man dem Leser getrost mit Augustinus empfehlen kann: tolle et lege.

Alexander Thumfart (Erfurt)

Hans-Joachim Pieper, *„Anschauung als operativer Begriff“. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls (= Paradeigmata, Bd. 14), Meiner, Hamburg 1993, VI, 308 S., ISBN 3-7875-1131-9.*

Während man im Lauf der Jahre viele Einzelprobleme der Husserlschen Phänomenologie kritisch untersucht hat, wurde laut Hans-Joachim Pieper bislang „kaum“ (3) eine prinzipielle, d. h. „die transzendente Phänomenologie nach ihren grundlegenden methodischen und inhaltlichen Voraussetzungen“ (ebd.) prüfende Kritik versucht. Ein solcher Versuch müßte einerseits zu einer Entlarvung des Husserlschen Dogmatismus führen, d. h. zeigen, daß Husserl mit einer Reihe „unausgewiesener und phänomenologisch unabweisbarer axiomatischer Elemente“ (ebd.) operiert, andererseits „die argumentativen Vorfälle im Fortgang“ (ebd.) der Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie aufdecken, „aus denen sich die Unhaltbarkeit der von Husserl gezogenen Schlüsse ergibt“ (ebd.). Dieses ambitionierte Programm beschreibt die Ziele der Untersuchung von Pieper, demzufolge „ein wesentlicher Aspekt“ (ebd.) seiner Arbeit darin bestehen soll, von Autoren wie Ingarden, Claesges, Held, Ströker u. a. m. „nahegelegte, längst fällige Konsequenzen zu ziehen“ (ebd.).

Seiner Absicht entsprechend wendet Pieper sich zunächst dem methodischen Prinzip von Husserl zu, der im Paragraphen 24 der Ideen I statuiert, „daß jede *originär gebende Anschauung* eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei [...]“.¹ Der erste Teil der Untersuchung faßt systematisch

¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Den Haag 1976) 43 (zitiert wird die Paginierung der Originalausgabe von 1913).

zusammen, welche Schwierigkeiten sich auftun, wenn Husserl das „am Modell der äußeren Wahrnehmung gewonnene Konzept“ (11) einer Begründung von Gedanken bzw. Sätzen in leibhaftig gebenden Anschauungen auf anderes als sinnlich erfahrbares Seiendes überträgt, nämlich auf „die Erfahrung von kategorialen Formen und von Wesenheiten“ (12) durch die sog. ‚kategoriale Anschauung‘ bzw. die ‚Wesenschau‘. In diesem erweiterten Begriff von ‚Anschauung‘ soll das Husserlsche Prinzip der ‚Evidenz‘ dann aufzulösen sein.

Während der Rekurs auf entsprechende Anschauungen das Husserlsche Denken schon auf dem vortranszendentalen Niveau der Logischen Untersuchungen kennzeichnete, erweitert sich das methodische Instrumentarium in den Ideen I um die berühmte transendentale Reduktion oder Epochè. Dieser Schritt „ist für die transzendente Phänomenologie in besonderem Maße programmatisch“ (29), weswegen Pieper ihm den zweiten und dritten Teil seiner Untersuchung widmet. Bekanntlich gehört die Frage nach dem genauen Sinn der transzendentalen Reduktion zu den am heftigsten umstrittenen Punkten in der wissenschaftlichen Diskussion über Husserl. Während Pieper von Einwänden gegen die Epochè zunächst noch weitgehend absieht und sich darauf beschränkt, deren argumentative Begründung in der berühmten phänomenologischen Fundamentalbetrachtung der Ideen I zu referieren, verspricht er im dritten Teil seiner Arbeit eine „kritische Demontage“ (63) der Husserlschen Position, die „allgemeine methodische Mängel, implizit eingeführte Voraussetzungen, Defizite in der Durchführung der ‚phänomenologischen Reduktion‘ bzw. der ‚phänomenologischen Fundamentalbetrachtung‘ und deren Konsequenzen“ (63f.) für das von Husserl intendierte Ergebnis betreffen sollen. Die Kritik bewegt sich vornehmlich um drei Problembereiche, nämlich den „Übergang von der natürlichen in die reflexive und dann phänomenologische Einstellung“ (63), den „Schluß von den differentiellen Gegebenheitsweisen auf ihnen korrelierende Seinsarten“ (ebd.) und die damit verbundene Gegenüberstellung von ‚Realität‘ und ‚Bewußtsein‘ als ‚absolutes‘ bzw. ‚relatives‘ Sein (ebd.) sowie die Frage, ob die „angestellten Betrachtungen und die in ihnen von Husserl erzielten Ergebnisse tatsächlich“ (ebd.) in dem von Husserl vorgegebenen methodischen Rahmen bleiben. Pieper macht u. a. folgende Einwände geltend:

– Die Beweisführung der phänomenologischen Fundamentalbetrachtung sei „in mehrfacher

Hinsicht“ (64) zirkulär. Das gelte sowohl für „den Übergang von der natürlichen in die phänomenologische Einstellung“ (ebd.), für den Husserl im übrigen gar kein Motiv anzugeben vermöge, als auch für „die explizite Herleitung“ (ebd.) der Bewußtsein und Realität „kontrastierenden Untersuchung aus dem in ihr intendierten Ergebnis“ (ebd.) wie – schließlich – „die wechselseitig voneinander deduzierte Differenz der beiden Wahrnehmungs- bzw. Gegebenheitsweisen einerseits und der Seinsarten andererseits“ (ebd.).

– ‚Reflexion‘ und ‚Intentionalität‘ erscheinen Pieper als „ungeklärte Voraussetzungen“ (74) der Husserlschen Argumentation. Gegen die Reflexion bringt er hauptsächlich vor, daß sie gar nicht leisten könne, was Husserl ihr zumute, weil nämlich die unreflektierte ‚cogitatio‘ als solche prinzipiell unzugänglich bleiben müsse. Dagegen hänge die Bedeutung der Intentionalität für Husserl mit dem in diesem Begriff implizierten Verständnis von ‚Immanenz‘ zusammen, das nämlich den Untersuchungen zur Beziehung von Bewußtsein und Realität ihren Boden schaffe, der „ein anderes als das versprochene und angestrebte Ergebnis von vornherein“ (38) ausschließe.

– Die „Durchführung“ (89) der phänomenologischen Fundamentalbetrachtung weise gleich in verschiedenen Punkten eine Reihe von Defiziten auf. Zunächst ist die „unzulässige Begriffsübertragung hinsichtlich des Terminus Sein“ (98) zu erwähnen, welche der Husserlschen Auffassung der Bewußtseinssphäre als einer Seinssphäre zugrunde liege. Sodann bringe „die vorsätzliche Beschränkung der philosophischen Letztbegründung“ (102) auf das, was in Reflexionen apodiktisch gegeben ist, nicht allein „die Nivellierung transzendenter und immanenter Wahrnehmung als gleichrangiger Gegebenheitsweisen“ (ebd.) mit sich, sondern zugleich „die Ununterscheidbarkeit von Transzendenz und Immanenz selbst“ (ebd.), was die Husserlsche Argumentation zusammenbrechen lassen müsse. Als besonders problematisch erscheint Pieper im Rahmen der Husserlschen Überlegungen die Rolle der ‚Empfindungsdaten‘, die traditionell zu den am heftigsten kritisierten Punkten in der transzendentalen Phänomenologie gehören.

Im vierten Teil seiner Untersuchung will Pieper gleichsam einen Kristallisationspunkt der entscheidenden Schwächen in den Ausführungen von Husserl festmachen. Wesentliche Momente der Husserlschen Argumentation seien nämlich

gar „nicht in phänomenologischer Methode zu gewinnen“ (135); vielmehr deduziere Husserl „aus einer Theorie“ (ebd.), welcher „die idealistische Annahme“ (ebd.) einer Rückführbarkeit von ‚Sein‘ auf ‚Bewußtsein‘ „vorweg als leitende Maxime“ (ebd.) gelte. Dieser oft gegen Husserl erhobene Vorwurf unphänomenologischer Konstruktion trifft nach Ansicht von Pieper sowohl die Beschreibung von transzendenter und immanenter Wahrnehmung als auch die Eidetik. „Einen gewissen Sinn“ (161) gewinne der vorgebliche Rekurs auf die Anschauung als „Prinzip aller Prinzipien“² nur, weil in den Husserlschen Untersuchungen „jeder Gegenstand in Analogie zum Ding der äußeren Erfahrung vorverstanden“ (ebd.) werde.

Die „Aufdeckung der rein operativen“ (163), d. h. im „Hinblick auf das erwünschte Resultat“ (6) bestimmten „Funktionen des Husserlschen Anschauungsbegriffes“ (163) kann für seine Rede von ‚Evidenz‘ nicht folgenlos bleiben, wie Pieper im fünften Teil seiner Untersuchung exemplarisch unter Bezug auf die Unterscheidungen von ‚präsumptiver‘ und ‚apodiktischer‘ bzw. ‚adäquater‘ und ‚inadäquater‘ Evidenz, und zwar im Zusammenhang der Husserlschen Analyse von ‚transzendenter‘ und ‚immanenter‘ Wahrnehmung zeigen will. Es wird den Leser jetzt kaum noch wundern, daß Pieper auch hier bei Husserl „nicht von einer Reflexion auf lebendige Wahrnehmungsprozesse, sondern von den Bedürfnissen theoretisch präzifizierender Vernunft“ (166) bestimmte Ergebnisse findet.

„Bei aller Kritik“ (206), die gegen Husserl vorgebracht worden ist, „finden sich in der Sekundärliteratur einige Auffassungen, die zwar kaum aufrechtzuerhalten, in ihrer Absicht“ (ebd.), die Husserlschen Verdienste „zu würdigen, jedoch von hartnäckiger Beständigkeit sind“ (207). Es geht um die „Wertschätzung“ (ebd.) der sogenannten ‚genetischen‘ gegenüber der ‚statischen‘ Phänomenologie „sowie Sinn und Grenze von ‚Epoché‘ und ‚phänomenologischer Reduktion‘“ (ebd.). Pieper macht gegen diese Auffassungen geltend, daß in der statischen Phänomenologie der Ideen I genetische Analysen bereits eingeschlossen seien, deren Schwierigkeiten also gar nicht überwinden können, und daß, wie er gezeigt habe, „eine wahrhaft transzendentalphilosophische Aufhellung der Immanenz-Transzendenz-Problematik sowie der mit den Grundlagen und der Tragweite von Erkenntnissen verbundenen Probleme [...] bei solchen Vorannahmen nicht geleistet werden“ (214) könne.

Ein unbestreitbares Verdienst der Untersu-

chung ist, die neuralgischen Punkte der Husserlschen Konzeption in ihren Schwächen übersichtlich und systematisch zusammenzufassen. Persönlich bedauert der Rezensent, daß in der Bibliographie jegliche französische Sekundärliteratur zu Husserl sowie die ausgezeichneten Werke von Theodor de Boer und Charles Harvey³ fehlen und auch nicht berücksichtigt werden zu sein scheinen.

Thomas Damast (Bonn)

Herbert Stachowiak (Hg.), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. Band IV: Sprachphilosophie, Sprachpragmatik und formative Pragmatik, Meiner, Hamburg 1993, 526 S., ISBN 3-7873-0660-9.*

Mit dem Erscheinen des 5. Bandes im Frühjahr 1995 ist das Handbuch „Pragmatik“ im Felix Meiner Verlag vollständig. Es besteht aus zwei historischen und drei systematischen Bänden. Damit hat der Herausgeber Herbert Stachowiak in neun Jahren sein anspruchsvolles Ziel erreicht und ein handbuchartiges Standardwerk abgeschlossen, das eine historisch-systematische Darstellung des gesamten pragmatischen Denkens in Philosophie und Wissenschaften enthält. Weil „Pragmatik“ für Stachowiak nicht nur im engen semiotischen Sinn gemeint ist, sondern die allgemeine kognitive Aktivität von Subjekten betrifft, umfaßt dieser Begriff zahlreiche wissenschaftliche Leistungen der Vergangenheit und Gegenwart. Über einhundert Autoren versuchen, diese Vielfalt paradigmatisch zu bewältigen und wesentlichen Themen in Philosophie und Wissenschaft Konturen zu geben. So bietet das Werk den Lesern eine vorzügliche Hilfe, wichtige wissenschaftliche und philosophische Forschungsgegenstände und Disziplinen, ihre Ergebnisse und offenen Probleme, ihre Entstehung und Weiterbildung, ihre Einordnung in die geistige Landschaft, ihre spezifische Begrifflichkeit und ihre Bedeutsamkeit im interdisziplinären Kontext aus einer Perspektive kennenzulernen, die von Stachowiak als „pragmatisches Paradigma“ vorgestellt wird. Die vorliegende Rezension beschränkt sich auf Band IV.

² Ebd.

³ Th. de Boer, *The development of Husserl's thought* (Den Haag 1978); Ch. Harvey, *Husserl's phenomenology and the foundations of natural science* (Ohio 1989).

Die folgenden Ausführungen können selbst bei der Beschränkung auf *einen* Band nicht die Leistungen aller einundzwanzig Autoren gleichermaßen würdigen. Die pragmatisch reflektierten Einzelwissenschaften repräsentieren Teilparadigmen und subparadigmatische Modellverflechtungen innerhalb des genannten allgemeinen Paradigmas, dessen Grundstruktur Stachowiak in Band III ausführlich darlegt und in der Einleitung des zu besprechenden Bandes in kurzer Fassung in Erinnerung ruft.

1. Zur Einleitung und Gesamtkonzeption des Bandes

In Anlehnung an T. S. Kuhns Paradigmenkonzept versteht Stachowiak die spezifische Sichtweise paradigmatischen Denkens als *philosophisches* Paradigma und seine Ausprägungen und Entwicklungen als dynamische Forschungsprogramme oder Semiosen. Diese Sichtweise entwickelt Stachowiak folgerichtig aus seiner allgemeinen Modelltheorie.¹

Die Explikation erfolgt analog zu Kuhns Begriff der disziplinären Matrix in symbolischen Verallgemeinerungen, Modellen und Musterbeispielen (insbesondere bei Peirce). Wichtig ist die immer wieder hervorgehobene Überzeugung, daß das pragmatische Paradigma kein statisches, isoliertes und inkommensurables Konstrukt darstellt, sondern einen lebendigen Forschungsprozeß mit Fortschrittscharakter repräsentiert.² Es umfaßt eine Unzahl von Einzeldisziplinen und Spezialproblemen (XXIV–LIV), von denen selbstverständlich nur einige wenige genauer analysiert werden können.

2. Zur pragmatischen Sprachphilosophie

Die Ausführungen zum sprachphilosophischen Einführungsteil stellen ein übersichtliches Ganzes dar, das zwanglos in das Gesamtkonzept eingeordnet werden kann. Während *Apel* die Kommunikation in ihrer Universalität zur bestimmenden pragmatischen Basis der Betrachtungen macht, sehen *Schneider* im Dialog und *Castaneda* im Einzelnen mit seiner Autobiographie das Medium pragmatischer Konkretisierung. Bei *Schneider* wird dabei der theoriendynamische Aspekt am deutlichsten; *Apels* und *Castanedas* Analysen betreffen eher spezielle Probleme der eigenen abgeschlossenen Pragmatik-Theorie.

Hans Julius Schneider (Erlangen) gibt in seinem Aufsatz „Ausprägungen pragmatischen Denkens in der zeitgenössischen Sprachphiloso-

phie“ einen Überblick über den sprachphilosophischen Beitrag zur Pragmatik-Diskussion. Zuerst stellt er die Tarski-Carnap-Tradition der „grundlagenorientierten Pragmatik“ gegenüber. Erstere betrachtet die Pragmatik als eine „erwünschte oder notwendige Erweiterung ... einer in den Grundzügen als unproblematisch behandelten Semantik“, letztere versucht dagegen, „die Semantik aus der Perspektive einer weit verstandenen Pragmatik zu sehen und sie darin aufgehen zu lassen“ (2). Dieser zweite Standpunkt, die „Pragmatisierung der Semantik“, wird von *Schneider* favorisiert und der „Semantisierung der Pragmatik“ bei Carnap vorgezogen. *Schneider* zeigt in klaren Argumenten die Schwächen einer autonomen Semantik auf, die seine schrittweise Annäherung an eine pragmatisierte Semantik plausibel machen, eine Idee, die auch für die beiden folgenden Beiträge zur pragmatischen Sprachphilosophie leitend bleibt. Am Beispiel der modallogischen Erweiterung der Semantik (§ 3) verdeutlicht er, wie zwar in einer Kommunikations- und Verhaltenstheorie das Semantisierungsprogramm Carnaps durchgehalten werden kann, dabei aber das sprachphilosophische Denken verfehlt wird, in dem das „Problem des sprachlichen Anteils an der Konstitution der Gegenstände“ erörtert werden muß (15). Denn jene Semantik erzwingt „die Rede von besonderen Gegenständen ... auch dort als ‚eigentlich gemeint‘, wo der Sprecher spontan sagen würde, an derartige Dinge habe er gar nicht gedacht“ (14). Dagegen sieht *Schneider* in *Searles* Sprechakttheorie einen ersten Schritt in Richtung auf die grundlagenorientierte Pragmatik, weil diese „sich durch eine Aufklärung der primären sprachlichen Leistungen dem Problem der Konstitution von Gegenständen nähert“ (16).

In diesem Zusammenhang taucht erstmals ein Verweis auf das *dialogische Element* der Pragmatik auf. *Searle* ist davon überzeugt, daß Sprechen ein regelgeleitetes Handeln ist, wobei die Regeln einerseits – wie im Sprachspiel – die Handlungen konstituieren, andererseits diese aber als etwas gedacht werden, an dem der Sprecher sich jeweils faktisch orientiert. Er setzt dabei eine „normale Kommunikationssituation“ und die Exi-

¹ H. Stachowiak, Allgemeine Modelltheorie (Wien/New York 1973).

² Siehe v. a. die Ausführungen in der Einleitung zu Band III, wo in „Fortschritt in der Philosophie?“ unter Bezug auf I. Lakatos einige Kriterien des Fortschritts angegeben werden (XXIX).

stanz mentaler Zustände als Bedingung für das Gelingen der Sprechhandlung voraus. Nun hat Wittgenstein davor gewarnt, diese Zustände als etwas Ablösbares und Verdinglichtes zu deuten. Nach Schneider können wir einem Akteur trotzdem Absichten und Überzeugungen zuschreiben, wenn wir diese Zuschreibung als gleichbedeutend auffassen mit der These, der Beobachtete „würde auf Nachfrage dieser Interpretation seiner Handlung zustimmen“ (21). Diese nicht-verdinglichende Lesart bedeutet, „daß mit den mentalen Zuschreibungen der erörterten Art stets ein Interpretationskontext, in dem nachgefragt und geantwortet wird, mitgemeint ist (22). Dieser Gedanke wird nach der Erörterung der Bedeutung der Apelschen transformatorischen Transzendentalpragmatik für die Klärung des kommunikativen Handelns (§ 5) im letzten Abschnitt wieder aufgegriffen (§ 6). In der von Schneider propagierten „*dialogischen Pragmatik*“ werden exemplarische Sprachspiele entworfen, die auf mentale Entitäten als Erklärungsprinzipien und auf alle Versuche des Explizitmachens angeblich impliziter Regeln (Searle) verzichten. Sie sind als „überschaubare Vergleichsobjekte für bestimmte Bereiche der natürlichen oder der Wissenschaftssprache anzusehen“ (33). Der Dialogcharakter betrifft also nicht das Zwiegespräch im Sinne der „Dialogiker“ (z. B. M. Bubers), sondern die faktische Möglichkeit der Einflußnahme auf diese Rekonstruktion von Sprachspielen unter Verzicht auf die Suche nach der mythischen „Sprache hinter allem Sprechen“. Die dialogische Pragmatik verliert in dieser sorgfältig entwickelten und argumentativ gut abgesicherten Interpretation jeden Anschein des Beliebigens und Eingrenzenden.

Eine analoge Operation vollzieht *Hector-Neri Castaneda* (Guatemala, 1991 verstorben) in seiner integralen Semantik von Denken und Welterfahrung. Im vorliegenden Beitrag „*Language, Experience and Reality*“ betont er eingangs die allgemeine Bedeutung des Autobiographischen für Denken, Glauben und Sprechen. Dieses Element umfaßt ein Repertoire von Präsuppositionen, das zwar bestimmend, aber bewußtseinsmäßig nicht verfügbar ist. Am Beispiel der Weltbegegnung heißt es: „It is a vague framework attitude of faith in the constancy of the world, whatever it may consist of, and some faith in our thinking of doxastic powers, for that constancy or normality of the world cannot be made fully explicit.“ (65) Er weist den Vorwurf zurück, in seiner Theorie ein Privatsprachenargument zu vertreten; im Sinne des späten Wittgenstein heißt

es ausdrücklich: „Any talk of subjective states presupposes the talk about objective and intersubjective matters.“ (69) Trotzdem hat die Semantik der Referenz in allen Sprachen ihre subjektive Dimension. Wie dieses verschlungene Verhältnis von Sprache, Denken, individueller Erfahrung und Wirklichkeit im einzelnen zu verstehen ist, erläutert Castaneda anhand seiner „Referenzontologie“. In ihr zeigt er, wie sich die Weltstruktur in der Sprachstruktur niederschlägt. Weil es damit so etwas wie eine *allgemeine* Sprachstruktur geben muß, kann auch eine „semantic unity of a general Language of Experience“ aufgedeckt werden (72). Trotz der universellen Rolle der Mechanismen der singulären Referenz bleibt die subjektive Dimension bedeutsam: „The totality of a person's means of singular reference constitute a focally organized system, with the person at each time at the centre of an *I – here – now*, which is the nucleus of the whole system. That system ... is the framework of the person's world as the stage of his or her autobiography.“ (81)

Dem Altmeister der Pragmatik, *Karl-Otto Apel* (Frankfurt), geht es in seinem Aufsatz „*Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalsemiotischer Begründung*“ erneut um die Transformation der Transzendentalphilosophie in pragmatische Sprachphilosophie und damit um eine universelle Pragmatik-Konzeption, die über dialogische Rekonstruktion und autobiographische Besonderheiten weit hinausgeht. Die Transformation im Sinne einer transzendentalen Hermeneutik, einer Theorie des transzendentalen Sprachspiels und einer Theorie der Sprechakte wurde von Apel in früheren Veröffentlichungen behandelt; hier erfolgt die transzendental-semiotische Transformation der Transzendentalphilosophie. Nach der überzeugenden Zusammenfassung der Notwendigkeit einer kritischen Transformation der klassischen Transzendentalphilosophie im Gegenzug zum postmodernen Versuch der „De-Transzendentalisierung“ demonstriert Apel seine semiotische Transformation am Beispiel der *Peirceschen Semantik*. Der Sinn des Nachweises, daß die verbreitete empirische Interpretation und die empiristische Reduktion der transzendentalen Dimension der Semiosis dem normativ-hermeneutischen und philosophisch-normativen Anliegen des Zeichenverstehens nicht gerecht werden kann (58), besteht in der Bestärkung der Überzeugung, daß *prima philosophia* nur unter Berücksichtigung der triadischen Zeichenrelation möglich ist. Diese führt auf die Transzendental-

pragmatik als einziges überzeugendes „Hauptparadigma“, das sowohl der Ontologie, die nur das objektivierte Seiende kennt, als auch der klassischen Transzendentalphilosophie mit ihrer Beschränkung auf die Subjekt-Objekt-Relation überlegen ist (48). Die Erweiterung des Peirce'schen triadischen Ausgangsschemas (O – Z – I) samt der Morris'schen Einbeziehung der syntaktischen Dimension veranschaulicht Apel an Diagrammen. Sie verdeutlichen die performativ-propositionale Doppelstruktur der illokutionären Akte genau so wie die Komplementarität des kognitiven Austauschs mit der Natur bzw. mit der Interpretationsgemeinschaft und charakterisieren damit die Grundstruktur von sprachvermittelter Objekterkenntnis und korrelativer Kommunikationsgemeinschaft.

3. Zur Sprachpragmatik

Vossenkuhl eröffnet die Reihe von Aufsätzen, die *spezielle* Probleme auf der Basis des pragmatischen Ansatzes zu lösen versuchen. In fünf Arbeiten steht zuerst die *Sprachpragmatik* zur Diskussion. Zur Klärung von deren Wesen und Funktion wird bei Heydrich/Petőfi der Begriff der Sprachpragmatik selbst analysiert, während Vossenkuhl und Bickes ihre Antworten in Verbindung mit der Entwicklung der Semantik hin zur Handlungstheorie geben. Die jeweiligen Reflexionen bilden keinen Selbstzweck. In den meisten Fällen dienen sie als Grundlage zur Lösung von Problemen, die eben diese Entwicklung vortreiben und zeigen sollen, inwiefern das pragmatische Paradigma entscheidende Hilfeleistungen bietet. Die Forschungsberichte von Kummer und Sakaguchi beschränken sich mehr auf die Beschreibung offener Fragen und auf Überblicke einer formalen bzw. interdisziplinären Pragmatik.

4. Zur Pragmatik der Formalwissenschaften

Daß auch die Formalwissenschaften, hier Semiotik, Logik und Mathematik, durch pragmatische Überlegungen befruchtet werden können, muß all denen als Herausforderung erscheinen, die die formalen Wissenschaften in strenger Abhängigkeit von abstrakten und absoluten Kriterien sehen. Die vorliegenden Arbeiten, die z.T. interessante und weitreichende Forschungsergebnisse enthalten, greifen in ihren Begründungen vor allem auf Peirce, auf den Intuitionismus und auf die Erlanger Schule zurück. Das könnte den Eindruck erwecken, daß sich die Pragmatik nur auf einen sehr eingeschränkten Teilbereich

beziehen würde. Das ist keineswegs so; ihr Anspruch geht weiter und könnte durch zahlreiche andere Namen unterstrichen werden, deren Arbeiten hier nicht zu Worte kommen.

Die *Semiotik* wird in einem umfangreichen Artikel von Nadin behandelt. In der Logik steht naturgemäß die deontische Logik im Vordergrund; diese wird von Alchourrón/Bulygin und von Hilpinen vertreten. Während Tennant die Möglichkeiten von nichtklassischen Logiken diskutiert, treten bei den drei weiteren Logikbeiträgen die Antinomie- und Paradoxieproblematik sowie die Argumentationstheorie in den Vordergrund (*Wandschneider, Blau und Hegselmann*). Daß die Pragmatik der *Mathematik* auf die Beiträge zweier Vertreter der Erlanger Schule zurückgreift (*Stekeler-Weithofer* und *Zahn*), ist naheliegend. Den Abschluß bildet ein Ausflug *Pittionis* in die Unverbindlichkeit einer Philosophie der Mathematik, die durch pragmatische Akzente einen glaubwürdigeren Status erhalten soll.

Mihai Nadin (Brasov/Rumänien) konzentriert sich in seinem zeichentheoretischen Beitrag „Semiotics in Action: The Pragmatic Level“ auf zeitgenössische Wege und Strukturen der pragmatischen Semiotik in der Auseinandersetzung mit philosophischen Ideen und Kontroversen. Zunächst wird der semiotische Rahmen bestimmt: Semiotik handelt von den Weisen rationalen menschlichen Verhaltens, sie ist „a way of revealing how our knowledge of the world (both physical and spiritual) is constituted“ (220). Die Zeichengebung erfolgt auf einem pragmatischen Fundament, das Peirce gelegt hat, indem er eine der vielen Revolten gegen Descartes (222) auf den Weg gebracht hat, die unsere westliche Zivilisation mitkonstituiert. Diese Zeichengebung ist keineswegs arbiträr, sondern Zeichen sind durch die Natur unserer eigenen Existenz bestimmt: die Tatsachen der Semiotik sind zeichenhafte und repräsentierende Zeugnisse der Erfahrung (221). Dabei muß durch die Rückführung auf Information ein Kompromiß zwischen den beiden Aspekten des Zeichens als physikalische Realität und neutrale Größe angestrebt werden, der sich in Versuchen des Behaviorismus (2.), des Mentalismus (3.) und des Funktionalismus (4.) niederschlägt. Im ersten Fall geht Nadin ausführlich auf Weiterbildungen des Morris'schen Ansatzes in der osteuropäischen, insbesondere der sowjetischen Schule ein (J. Lotman, B. Uspenskij); hinter ihnen erkennt man nach Nadin den Schatten Descartes', gesehen durch die Brillen von Marx und Engels (227).

Der Schwerpunkt der reichhaltigen Ausführungen aber liegt bei den funktionalen Sichtweisen. Das semiotische System wird als formale sprachbeschreibende Maschine gedeutet, genauer als „fuzzy finite abstract automaton“ (FFAA)³ und speziell als Inferenzmaschine, in der das Peircesche Abduktionsschema algorithmisiert wird. Die theoretischen Grundlagen findet Nadin bei Peirce und in der weiteren Differenzierung der triadischen Relation zur Quintupel-Darstellung bei Max Bense. Nadin glaubt, durch solche Weiterentwicklungen die eigentlichen Absichten von Peirce am besten getroffen zu haben. Die darin gegebene antizipatorische Natur des semiotischen Denkens ist zugleich für unsere neue post-moderne „civilization of illiteracy“ (243) charakteristisch. Das post-industrielle Zeitalter läßt sich so rein semiotisch beschreiben: Das Repräsentamen ist der Informationsprozeß, das Objekt das Ensemble zeichenvermittelter menschlicher und mensch-maschinenbezogener Relationen, der Interpretant schließlich das Bewußtsein vom metatheoretischen Status der Erkenntnis. Daraus ergibt sich dann eine analoge Struktur der „post-modern semiosis“.

In Neil Tennants Übersicht „Classical versus Non-Classical Logics“ spricht der strenge Fachmann, der die *pragmatische* Option durch die Darstellung eines universellen intuitionistischen Systems implizit vollzieht und die *philosophische* Reflexion dem Leser überläßt. Das philosophische Interesse beschränkt sich auf die Tatsache, daß die Systeme mit einer minimalen Inferenztechnik zur Aufstellung von Wahrheitsgesetzen arbeiten (253). Ausgehend von der Struktureigenschaft einer allgemeinen Logik – Reflexivität, Verdünnung, Transitivität, Kompaktheit, Substitution und nicht-triviale Verbindung \rightarrow , stellt er unter besonderer Betrachtung der Rolle der Transitivität eine „truth table logic“ vor. Diese ermöglicht eine übersichtliche Herleitung der verschiedenen Einzelsysteme und liefert eine neue Möglichkeit, die nicht-klassische von der klassischen Logik abzuheben. Sie ersetzt so die verbreitete *metaphysische* Gegenüberstellung von operativer Beweisbarkeit und realistischer Wahrheitsentdeckung. Die abgeleiteten Systeme sind relativ neu und Subsysteme der intuitionistischen Logik; „they form a new species of relevant logics: ones in which transitivity of deduction fails in a controlled fashion“ (253).

Der erste Beitrag zur *deontischen Logik* „On the Logic of Normative Systems“ stammt von Carlos E. Alchourrón und Eugenio Bulygin (beide Buenos Aires). Die Autoren wenden sich zu-

nächst den Existenzbedingungen von Normen zu und leiten aus deren Analyse die Notwendigkeit der Unterscheidung von Normen und Normpropositionen ab. Beides geschieht in der Auseinandersetzung mit den bedeutsamen Vorarbeiten G. H. von Wrights. Die Arbeit bezieht sich auf die „*hyletische*“ Normkonzeption und nicht auf die in anderen Publikationen bereits behandelte *expressive* Konzeption, die sich mit Handlungspropositionen ausdrückenden Handlungssätzen befaßt und so dem pragmatischen Gedanken eigentlich nähersteht als das hyletische Konzept. Trotzdem lassen sich in der Normanalyse und insbesondere im Ausblick auf eine „normative Dynamik“ am Ende der Abhandlung (293) auch hier pragmatische Elemente als eigentliche Motive zur Weiterentwicklung der deontischen Logik erkennen.

Der Beitrag Risto Hilpinens (Turku/Finnland) „On Deontic Logic, Pragmatics and Modality“ beginnt mit der Deutung der deontischen Logik als Zweig der Modallogik, wie sie bereits in den „*luris modalia*“ von Leibniz vorweggenommen und von Wright neu herausgearbeitet worden ist. Wrights Standard-System SDL stellt Hilpinen eine Standardsemantik zur Seite (298). Bei der Diskussion der Möglichkeiten, die deontischen Operatoren und deren primitive Propositionsausdrücke zu interpretieren, verweist er – ganz im Sinne des pragmatischen Rahmenprogramms –, auf die grundlegende Rolle des performativen Gebrauchs (H. Kamp) gegenüber dem assertorischen Gebrauch (300), der zwar die Probleme der Jorgensenschen Imperativ-Logik aus der Welt schafft, aber die Parallelisierung der deontischen und modalen Logik zu weit treibt. Das System SDL entspricht keineswegs den üblichen intuitiven Vorstellungen des Deontischen und führt auf zahlreiche Paradoxien, insbesondere auf die Ross'sche Paradoxie, deren Beseitigung ein Hauptziel der vorliegenden Untersuchung darstellt. Zu diesem Zweck entwickelt Hilpinen eine „Deontic Logic of Action“. In ihr wird bei der Festlegung des Sollensbegriffs an Stelle des in LSD geltenden „ought-to-be“ das „ought-to-do“ gesetzt. In deontischen ought-to-do-Propositionen sind die Ausdrücke im Operatorenbereich Beschreibungen von Handlungen eines Akteurs, sogenannte „act-descriptions“ (im Gegen-

³ Die Antworten rekurrieren auf fuzzi-Mengen, bei denen die Mengenzugehörigkeit nicht durch Ja-Nein-Entscheidungen, sondern nur durch Wahrscheinlichkeiten festgelegt ist.

satz zu „propositional expressions“), wie sie vor allem von H.-N. Castaneda im Anschluß an Wright gefordert wurden. Für die Akt-Beschreibungen müssen spezielle Akt-Junktoren definiert werden, die disjunktive und konjunktive Akt-Typen zu bilden erlauben. Die zugehörige Interpretation arbeitet mit dem Sanktionsbegriff (306). Die genauere Ausarbeitung dieser Zusammenhänge für Akt-Beschreibungen fordert u. a. vier verschiedene Erlaubnis-Begriffe. Der klassische Begriff mit seinen Paradoxien ist der schwächste; die Zugrundelegung einer „strong permission“, wie sie schon von Segerberg vorgeschlagen wurde, sorgt dafür, daß das Adjunktions-Prinzip für die Erlaubnis, das auf die Ross'sche Paradoxie führt, nicht mehr auftritt (310).

Die umfangreichen semantischen Untersuchungen zeigen, daß die oben erwähnte Unterscheidung von LSD als ought-to-be-Logik gegenüber der Logic of Action (LA) als ought-to-do-Konzeption nicht ausreicht. Man kann den Begriff der möglichen Welt in der Standard-Semantik als mögliches Leben eines Handelnden auffassen: „a life may be regarded as a sequence of actions and events“ (303); in der LA bezeichnet die mögliche Welt dagegen den Hintergrund der Handlungen des Akteurs, es ist eine „mögliche Aktsituation“. SDL bedeutet demnach eine *Logik der Normen*, die das Leben des Handelnden betrifft, LA dagegen ist eine *Theorie von Situations-Normen*, von „norms which guide an agent's activities in a particular situation“; sie sind von der Form: *Tue A, wenn die Umstände C vorliegen* (316). Hilpinen erhofft sich eine weitere Erforschung der Beziehungen zwischen den von ihm entwickelten beiden Normtypen, den life-norms oder „fiats“ des SDL und den „situational imperatives or situational directives“.

Die zwei folgenden Abhandlungen thematisieren das bereits in der deontischen Logik angesprochene Problem der Antinomien und Paradoxien. Dieter Wandschneider (Aachen) behauptet im einleitenden Abschnitt von „Das Antinomenproblem und seine pragmatische Dimension“, daß das Verbot sprachlicher Selbstreferenz als Mittel zur Vermeidung logischer Antinomien in sich widerspruchsvoll sei. Daraus ergebe sich „aus pragmatischen Gründen stets die *Möglichkeit sprachlichen Selbstbezugs*“ (323). Eine analoge Gedankenführung findet man bei den *semantischen* Antinomien. Die üblicherweise vorgeschlagene Sprachstufung, die wegen ihrer Offenheit nie die Sprache als ganze erfäßt, führe ebenfalls auf den „pragmatischen Widerspruch“,

weil „derjenige, der die Möglichkeit, generell über Sprache zu reden, leugnet, eben das selbst schon praktiziert“ (325) (unausgesprochen ist hier die Notwendigkeit, daß man Sprache als solche sprachlich einholen kann: „Es muß gewisse allgemeinste Strukturen geben, die für Sprache überhaupt charakteristisch und daher allen Sprachen gemeinsam sind.“). „Selbstreferentialität ist in sprachpragmatischer Hinsicht eine unaufheb- bare Möglichkeit von Sprache.“ (326) Wandschneider sucht daher nach anderen, *nicht-restriktiven* Antinomienvermeidungen. Dazu stellt er eine gemischtsprachliche alternative Konsistenzbedingung für die antinomieverzeugende Grunddefinition auf, indem er ein Konjunktions-Glied anfügt, das alle Pannen vermeidet (327). Die Umdeutung des „vitiosen Zirkels“ von Kutschera zur „negativen Selbstbedingung“ (330), die Verallgemeinerung der Betrachtung des allgemeinen Bezugsbegriffs anstelle von Definitionsschemata, die Ausarbeitung einer allgemeinen antinomischen Grundstruktur und gewisse praktische Deutungsmöglichkeiten im Bereich der deontischen Logik münden schließlich in der Betrachtung der dem antinomischen Begriff inhärenten Sprachform, die als inhaltliche Selbstreferentialität bestimmt wird und Ausblikke in Hegels Dialektik ermöglicht.

Die Ausführungen von Ulrich Blau (München) in „Zur Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien“ stellen leider nur eine aufrißartige Zusammenfassung einer längeren unabgeschlossenen Arbeit dar. Schon bei der Behandlung des „falschen Bildes“, das man sich i. a. von Unbestimmtheiten und Paradoxien macht, werden im ersten Teil der Arbeit die Probleme Zenons, des Kahlkopfs, der mengentheoretischen und der logisch-semantischen Paradoxien nur angedeutet und abrupt mit einer „richtigen Lösung“ (363) konfrontiert. Blau skizziert auf informelle Weise ein System von Reflexionsprozessen und gibt dabei auch eine informelle Lösung des Lügner-Problems. Am Beispiel des Satzes „Dieser Satz ist wahr.“ werden Reflexionsstufen eingeführt. Für Blau erzeugt die Nichtunterscheidung eben dieser Reflexionsstufen die Paradoxien, die auf Sätzen beruhen, die zugleich wahr und falsch sind, also insbesondere den „Lügner“.

Der zweite Teil der Arbeit gibt Skizzen von drei Logik-Erweiterungen an, in denen sich alle Phänomene der syntaktischen und semantischen Selbstreferenz lösen lassen. Den Erweiterungen wird eine Betrachtung der klassischen Logik L2 vorausgeschickt. Weil ein Ziel der Logik die Ausarbeitung von solchen Schlüssen ist, die in

möglichst großem Umfang informellen Schlüssen der natürlichen Sprachen entsprechen, relativiert er die allgemeine Elementarlogik auf die kontextuelle Perspektive. Denn kaum ein Satz der natürlichen Sprache ist an sich wahr oder falsch, sondern nur in einer *Kontextsprache*, die pragmatische Elemente wie Sprecher, Zeitraum und Konstanz des semantischen Objekts- und Konventionsbereichs eingeschränkter Teilmengen einer natürlichen Sprache berücksichtigt, wobei ausdrücklich auch die Reflexionsstufen des Sprechers beachtet werden müssen (366).

Die *dreiwertige Logik L3*, eine verbesserte Version des 1978 vorgestellten Systems, behandelt mit Hilfe eines Neutralwertes auch semantisch *unbestimmte* Ausdrücke. Die Unbestimmtheit wird nach Blau durch Vagheit, Kategorienfehler und Präsuppositionsfehler verursacht. Erst in der zweiten Erweiterung, in der *Quotationslogik LQ*, knüpft Blau Verbindungen zur Paradoxien-Problematik: „LQ erfährt alle Phänomene der syntaktischen Selbstreferenz.“ (372) LQ entsteht durch Hinzufügung einer Anführungs-funktion zu L2, die Quines „Quasiquotation“ entspricht. In LQ erscheinen die Grelling- und Lügner-Paradoxien in der Form der klassischen Unvollständigkeitstheoreme von Gödel und Tarski. Die *semantische Selbstreferenz* wird von Blau in der dritten Erweiterung von L2, der *Reflexionslogik LR*, erfährt. Hier ist der in L3 als Junktor eingeführte Wahrheitsbegriff als *Prädikat* zugelassen; deshalb wird „der Lügner“ in LR ausdrückbar. LR enthält sechs Wahrheitswerte, die auf den jeweiligen Reflexionsstufen eingenommen werden können. Die relevanten semantischen Begriffe wie paradox, heterologisch, unbestimmt u. a. lassen sich in LR mit Hilfe von Prädikatoren und Junktoren formulieren. Blau kommt abschließend zum Ergebnis: „Alle Paradoxien der Begriffe *Wahrheit*, *Erfüllung* und *Bezeichnung* finden in LR ihre natürliche objektsprachliche Lösung, und die Hierarchierung der Metasprache wird restlos überflüssig.“ (378)

Der Beitrag von *Rainer Hegselmann* (Essen) behandelt die *Argumentationstheorie*, die in Anlehnung an die Topik des Aristoteles als „*Dialektik*“ bezeichnet wird. Ihre Aufgabe ist die Ausarbeitung von Regeln für einen vernünftig geführten Meinungsstreit und für diskursive Meinungsbildung (381). Weder die klassische Logik mit ihren Erweiterungen noch die bisherigen Ergebnisse einer dialogischen Logik sind wegen mangelnder performativer Explizitheit bzw. wegen ihres extrem künstlichen und unplausiblen Charakters geeignet, diese Aufgabe zu

erfüllen. Erfreulicherweise vermeidet Hegselmann jede Ausflucht in dialektische Spekulationen bekannter Art, sondern beschränkt sich auf formale Sprachen und auf die Ausarbeitung eines Disputationsschemas, das gewisse Anleihen bei der dialogischen Logik und der Programmgestaltung automatischer Rechenanlagen vornimmt. Weil die formale Logik eine wichtige Hilfstheorie darstellt, spricht Hegselmann von „*formaler Dialektik*“. Aus der Vielzahl möglicher Formen dialektischer Erörterungen wählt er ein relativ einfaches Muster aus, in dem der Proponent (P) eine These aufstellt und der Opponent (O) den Dialogpartner fragt, ob er diese konzidiert. O versucht damit, P in einen Widerspruch zu verwickeln.

Hegselmanns Anliegen ist die Aufklärung des komplizierten operativen Zusammenhangs von sprachlichen Akten, Auswahl-, Entscheidungs- und Merkoperationen (388). Er verwendet dazu übersichtliche Flußdiagramme und erläutert an einem einfachen Modell ein Argumentationsmuster. Die „Methode der dialogischen Diagramme“ ermöglicht eine klare Darstellung aller Einzelschritte. Daraus lassen sich dann Theoreme ableiten, also beweisbare Sätze, die die Eigenarten der gemeinten Disputationen festhalten. Hegselmann ist sich bewußt, daß die gewählte Methode Inadäquatheiten aufweist und zahlreiche „Stolpersteine“ beachtet werden müssen. So sollte man den Disputanten nicht unbegrenzte logische Kompetenz unterstellen, „Frühwarnsysteme“ einbauen und die Zielgerichtetheit der Fragestellungen besser rekonstruieren (396). Als Stolpersteine erwähnt Hegselmann die ungeheure Komplexität der dialektischen Praxis, die Verglebarkeit, alle Inkonsistenz ausschalten zu können und die nur fragmentarisch erfaßte Praxis. Abschließend erwähnt er als mögliche Ergänzung zu den strengen Vorgehensweisen die Sachlichkeitsnormen von A. Naess, die stärker auf informelle und umgangssprachliche Argumentationen zugeschnitten sind.

Die *mathematische Pragmatik* (4. Teil) wird durch zwei Vertreter der Erlanger Schule vorgestellt. *Irmin Stekeler-Weißhofer* (früher Konstanz, jetzt Leipzig) behandelt im gleichnamigen Artikel pragmatische Grundlagen der Geometrie. Danach muß selbst die seit Platon jenseits der Welt angesiedelte Geometrie pragmatisch auf vorgängige Erfahrung gestützt und in der allgemeinen Lebenspraxis bewährt sein, um dem Ideologie-Verdacht zu entgehen. Die bisherigen Wege zunehmender Formalisierung sind äußerst kritisch zu beurteilen. Formale Grundlegungen,

wie etwa bei Hilbert, ergeben willkürliche Deduktionsspiele (Frege) und verlieren den Blick auf die wesentliche Frage, „worin denn unser Vertrauen in die Wissenschaft, ihre Methoden und ‚Wahrheiten‘ berechtigterweise gründen könnte“ (404). Dem *formalen* stellt Stekeler-Weithofer einen *konstruierenden* Sprachgebrauch gegenüber, der geometrische Gegenstände nicht „implizit definiert“, sondern aus *praktischen* Erfahrungen ableitet, die bei der Herstellung von Körpern (insbesondere von Quadern), Flächen und Kanten gewonnen und erst dann zu idealisierten Abstraktionen verarbeitet werden. Er beginnt mit der ungenauen „Demonstration“ der Schulgeometrie und stellt die Frage, wie wir entscheiden, ob jene Instruktionen ausführbar sind oder nicht. Es ist nachzuweisen, warum und in welchem Ausmaß die Wahrheitsbedingungen der Geometrie als sinnvolle Kriterien für die Herstellbarkeit von Zeichnungen benutzbar sind (413). Das führt zur Diskussion von pragmatisch definierten Passungskriterien und schließlich zum exakten mathematischen Sprachgebrauch. Den Abschluß bildet ein Blick auf die Darstellungsform geometrischer Erfahrung über den Anschauungsraum und die euklidische Lokalität hinaus; dabei kritisiert Stekeler-Weithofer die Versuche der konstruktiven Protophysik, eine allgemeine Kinematik *dynamikfrei* begründen zu wollen (420).

Die „Gedanken zur pragmatischen Begründung von Logik und Mathematik“ von *Peter Zahn* (Darmstadt) gehen über die üblichen Wege der dialogischen und effektiven Grundlegung hinaus und stellen den Entwurf eines „Planungsspiels“ vor. Dieses enthält Regeln, die ganz allgemein bestimmte Zwecke von Gemeinschaften optimal erfüllen und speziell „ein Modell zur Erklärung der Zuverlässigkeit logischer und mathematischer Schlußregeln“ liefern (424). Das Motiv für die Ausarbeitung dieser Alternative liegt in den Schwierigkeiten der beiden bisherigen Lösungsversuche: Gegen die *dialogische Logik* verweist Zahn u. a. auf den Mangel, daß der Beweis des Schnittsatzes die effektive Logik, die für die Objektsprache begründet werden soll, in der Metasprache bereits voraussetzt (434); gegen die *effektive Logik*, die nur bewiesene Aussagen behaupten darf, verweist er u. a. auf die Schwierigkeit der Definition des Beweises von Nicht-A; dort heißt es, man solle A widerlegen, was wohl bedeutet, daß A *nicht* (!) beweisbar sein soll (436). Zahn glaubt, in seinem Handlungskonzept diesen Schwierigkeiten aus dem Wege gehen zu können. Der verwendete Handlungsbegriff ist

ganz allgemein; er umfaßt alles, was keinen Widerfahrnis-Charakter hat und prinzipiell unterlassen werden kann. Zu Beginn der Abhandlung hat Zahn eine inhaltliche mathematische Sprache L bzw. L2 (Erweiterung durch Quantoren und Mengenbildung) konstruiert, in der man die wichtigsten mathematischen Objekte einschließlich der konstruktiven Analysis darstellen kann (weil in L2 sogar die klassische Logik gilt, geht Zahns Analysis-Darstellung über die Lorenzense hinaus). Die Regeln des Planungsspiels umfassen nun auch Regeln zum Gebrauch der L-Aussagen, die dafür sorgen, daß sowohl die bei Stachowiak (LXI) erwähnte Pareto-Optimierung als auch die „Zulässigkeit“ (Lorenzen) der logischen Schlußregeln modelliert werden. Die Frage nach der Eindeutigkeit des Gebrauchs von L-Aussagen verweist auf die pragmatisch bedeutsame Tatsache, daß diese „nur durch fortwährende Kommunikation innerhalb (der Gemeinschaft) gewährleistet bleiben oder nötigenfalls wiederhergestellt werden“ kann (453).

Den Abschluß des Bandes bildet die Abhandlung „Pragmatischer Ansatz zu einer Philosophie der Mathematik“ von *Veit Pittioni* (Innsbruck). Der Autor versucht, die zahlreichen anstehenden Probleme einer Philosophie der Mathematik dadurch zu lösen, daß er vor allem unter Bezug auf Wittgensteins Privatsprachenargument, Ferdinand Ebners Dialog-Philosophie und des Satzes von Lindenbaum-Tarski den Kommunikationscharakter der Mathematik nachweist.

Die Ausführungen verdeutlichen, daß der vorliegende Band IV die Absichten des Herausgebers überzeugend verwirklicht hat. Die meisten Aufsätze skizzieren nicht nur den jeweiligen Forschungsstand zur behandelten Thematik, sondern präsentieren auch beachtliche Weiterentwicklungen im Sinne einer Vertiefung des pragmatischen Denkens. Literaturhinweise am Ende eines jeden Artikels erleichtern weiterführende Studien. Eine ausfaltbare vierseitige Graphik am Ende des Bandes gibt einen Überblick über fünf Subparadigmen und 51 Teilparadigmen in ihren Zusammenhängen (mit Hinweisen auf die Behandlung der Themen in Band I-IV), die in ihrer Komplexität fast verwirrt und den Paradigmenbegriff sehr weit faßt.

Das Werk stellt insgesamt eine Hilfe für jeden dar, der sich in eines der aufgeführten Gebiete einarbeiten und den neuesten Forschungsstand kennenlernen will. Zugleich vermittelt es eine Vorstellung von Niveau, Präzisionsgrad und Reichweite der jeweiligen Disziplin. Der Band,

der in der äußeren Aufmachung ansprechend, übersichtlich und trotz seiner 526 Seiten noch handlich ist, demonstriert eindrucksvoll den Wandel in der philosophisch-wissenschaftlichen Denkweise der zweiten Jahrhunderthälfte und die allgemeine Bedeutung des pragmatischen Konzepts, das mit Recht als neues Paradigma bezeichnet wird. Kurt Wuchterl (Stuttgart)

Jörg Wernecke, *Denken im Modell. Theorie und Erfahrung im Paradigma eines pragmatischen Modellbegriffs* (= *Philosophische Schriften*, Bd. 13), Duncker & Humblot, Berlin 1994, 480 S., ISBN 3-428-08224-9.

Die vorliegende Untersuchung verfolgt am Leitfaden des Modellbegriffs mehrere weitgesteckte Ziele. Zunächst soll die Arbeit an der modelltheoretischen Thematik, wie sie seit den sechziger Jahren formuliert wurde, vor allem im Hinblick auf Pragmatik Tendenzen dargestellt und weitergeführt werden. Die Modelltheorie steht aber nicht als Selbstzweck zur Diskussion, sondern muß in Zusammenhang mit der Legitimations- und Begründungsproblematik des gesamten abendländischen Epistemologiekonzepts und dessen Auswirkungen auf Mensch und Umwelt gesehen werden. So rückt das Interesse an *pragmatischen Konzepten*, die sich nie nur theoretischen Absichten verschrieben haben, in den Vordergrund. Der Autor entfaltet deshalb die Genese, Systematik und innere Schlüssigkeit des in der Gegenwart so wichtigen pragmatischen Paradigmas, wie es v. a. durch *Herbert Stachowiak* ausgearbeitet wurde. Da die Arbeit Werneckes fast gleichzeitig mit dem letzten Teil des fünfbandigen *Pragmatischen Handbuchs* von Stachowiak erschienen ist, stellt es in der Explikation der Fundamente, der Grundprobleme, Methoden, Zielsetzungen und der interdisziplinären Stellung des Pragmatismus eine wertvolle Ergänzung zu den Einzeldarstellungen jenes Standardwerkes dar.

Der Autor behandelt nach einem propädeutischen Vorgriff (Kap. 1) drei Themen: Den Modellbegriff in den formalen Wissenschaften, in der empirischen Theorienbildung und im Systematischen Neopragmatismus. Bei der *formalen Interpretation des Modellbegriffs* (Kap. 2) werden zunächst in historischen Rückblicken die Mathematisierungs- und Kalkülierungsprozesse und deren Bezug zur neuzeitlichen Rationalität dargestellt. Um die traditionellen Vorstel-

lungen, die sich zuletzt v. a. im mathematischen Grundlagenstreit herausgebildet haben, für pragmatische Perspektiven zu öffnen, stellt der Autor mit Stekeler-Weithofer der *kalkülimmanenten* und der *modellinternen* Rede als semantische Deutung eines Formalkalküls eine *lebensweltliche* Rede im Sprachspiel (Wittgenstein) zur Seite, die streng zwischen Beweis und Begründung unterscheidet. Diese „Transformation des logischen Modells auf eine externe Sprachform“ (81) richtet sich zugleich gegen den logischen Realismus, wie er bei Frege und zuletzt in Kripkes Konzeption eines universalen Gegenstandsbereichs ontologisch existierender Dinge vertreten wurde (82). Die weiteren Analysen und Problematisierungen zum Modellbegriff in diesem Kapitel können als Explikation und Rechtfertigung dieses pragmatischen Anspruchs verstanden werden. Wichtig ist, daß eine Transformierung der Ergebnisse mathematischer Modelle auf die Wirklichkeit als einen externen Objekt- und Referenzbereich mit formalen Mitteln allein nicht möglich ist (93), was z. B. am formalsemantischen Modellbegriff Tarskis aufgewiesen wird (4.3), der zu äußerst reduzierten Bildern der gelebten Normalsprachen führt. Ähnliches gilt für *linguistische* Modelle. Das Verhältnis von Bedeutung und Sprache kann durch logische Bedeutungsbegründung allein nicht geklärt werden, weil der pragmatische Bezug fehlt. Erst mit Morris und vor allem mit Peirce setzt sich die Erweiterung der Semiotik zur Pragmatik durch. In Berufung auf Eco fordert der Autor die „Öffnung der Semiotik auf konkrete historische Prozesse“ (116) und kritisiert die Unterschlagung der für die Kulturkritik so wichtigen Ambiguität und Prozessualität der Sprache innerhalb der analytischen Philosophie.

Das dritte Kapitel handelt vom *Modellbegriff in der empirischen Theorienbildung*. Es geht um die Frage nach der Aussagefähigkeit kalkülisierter Sprachen über die Realität oder um die „Transferierung des Modellbegriffs im Sinne einer logischen Rekonstruktion empirischer Theorien“. Insgesamt werden vier Ansätze vorgestellt und kritisch analysiert: *Kutscheras* direkte Übernahme des mathematischen Modellbegriffs mittels Strukturanalyse (2.1), *Przeleckies* prädikatenlogisch orientierter Modellbegriff, der durch Berücksichtigung des Vagheitsbegriffs erste pragmatische Elemente einbezieht und dabei die formallogische Semantik in den Vordergrund stellt (2.2), der *strukturalistische Rekonstruktivismus* innerhalb der „non-statement-view“, in der die Orientierung an der Metamathematik und

der Rationalitätsmonismus überwunden werden (3.) und schließlich der *Erlanger Konstruktivismus* (4.). Die Reihenfolge spiegelt zugleich die Gewichtung pragmatischer Elemente wider, die als Leitmotiv der Modellanalyses die gesamte Thematik bestimmt. Von großem Interesse ist die strukturalistische Rekonstruktion der Theoriendynamik (3.2), weil hier auch historische und wissenschaftssoziologische Fakten berücksichtigt werden und insbesondere die pragmatischen Begriffe „wissenschaftliche Gemeinschaft“, „historischer Zeitpunkt“ und „Bestätigung“ leitend werden (176).

Doch das Hauptaugenmerk richtet W. in diesem Kapitel auf den *Konstruktivismus*, insbesondere in der Ausgestaltung von J. Mittelstraß. Dieser durchschaut sowohl den logischen Empirismus und den Kritischen Rationalismus als auch das „Historismus-Modell“ (Kuhn) samt Weiterbildungen (Stegmüller) als wissenschaftlichen Konventionalismus, d. h. als Ausdruck einer institutionalisierten wissenschaftlichen Praxis. Es fehlt eine Genese der Wissenschaften, genauer eine Theorie des wissenschaftlich begründeten Konsenses. W. spricht von operativer Modellierung der Empirie und faßt das Experiment als operatives Modell auf, „dessen Validierung auf der Reproduzierbarkeit der Ereignisverläufe, einschließlich der Reproduzierbarkeit der Startbedingungen, beruht“ (203). Das Gelingen der Reproduktion des Verlaufs dient als Wahrheitskriterium. Dinglers „Prinzip der pragmatischen Ordnung“ wird nach Reinigung von voluntativen und metaphysischen Elementen zum „Prinzip der methodischen Ordnung“ (205) innerhalb eines operativen Begründungskonzepts. Auch die Technik erfährt in der operativen Betrachtung eine Neubewertung. Technische Modelle begründen als idealisierte Handlungsanweisungen die Basis aller messenden Wissenschaften. Technik ist nicht mehr angewandte Wissenschaft, sondern Wissenschaft ist Technik.

Aber auch beim Konstruktivismus bleiben im Blick auf die Pragmatisierung trotz vieler positiver Momente noch zahlreiche *offene Probleme* bestehen. So kritisiert der A. die unzureichende Begründung des Vernunftprinzips (226), die einseitige Orientierung an der Physik, die Mängel am Begriff des Erkenntnisfortschritts (in dem weder das „was“ noch das „wozu“ und das „für wen“ berücksichtigt werden), den undurchsichtigen Schritt vom lebensweltlichen zum meßtheoretischen Apriori (227) und schließlich den Ausschluß alternativer methodischer Anfänge (229), der Kuhns Immunitätsthese bestätigt. W. will da-

mit keineswegs die Notwendigkeit des Orientierungswissens in Frage stellen, bezweifelt aber die Schlüssigkeit der bisher vom Konstruktivismus dafür vorgebrachten Argumente, insbesondere wegen des Fehlens der Bewährungsrationale und der dezisionistisch-konventionalistischen Elemente (246). Nach dieser Zurückweisung des operativen Begründungskonzepts gibt er eine *Zusammenfassung* (231–240), die zur Explikation aller noch ausstehender Pragmatisierungsleistungen überleitet.

Das *vierte Kapitel* behandelt die *pragmatische Bewegung*. An die Stelle der interesselos-wertfreien und objektiven Realabbildung klassischer Konzepte rückt der *Systematische Neopragmatismus* Stachowiaks (SNP) mit seinem konstruktiven und Erkenntnissubjekte berücksichtigenden Zugang zur Wirklichkeit (243). Der SNP erscheint als modellistische Metatheorie (242), die auch ethische und soziale Reflexionen einbezieht und trotzdem Prognostizität und Funktionalität der Erkenntnisstrukturen nicht außer acht läßt. Sie ist demnach auch entscheidungsbezogene Wissenschaftstheorie und Planungsphilosophie (244). Ziel der weiteren Untersuchungen ist die Darstellung und Verbesserung des SNP als Fortsetzungskonzept des abendländischen Rationalitätskonzepts und damit die Deskription und Rekonstruktion möglichen wissenschaftlichen Fortschritts (290). Die Vielfalt der dazu herangezogenen Problemkreise kann nur angedeutet werden: Nach ausführlicher Beschreibung der Kybernetischen und Allgemeinen Modelltheorie Stachowiaks werden zunächst einige Schwächen dieser für die weiteren Überlegungen leitenden Theorien vermerkt (v. a. 280 bzw. 287/288). Zugleich weist der A. alle gravierenden Vorwürfe gegen den SNP, wie Skeptizismus, Relativismus, Irrationalismus und Konventionalismus zurück und reduziert diese auf notwendige pragmatische Gesichtspunkte. Die formalen und empirischen Momente der scientistischen Erkenntnismodelle werden zu einem „pragmatologischen Rechtfertigungsdiskurs“ (291) ausgebaut. Die Aufwertung des dezisionistischen Elements (299), der kohärentistische Wahrheitsbegriff (303) und v. a. die Rekonstruktion des empirischen Theoriebegriffs innerhalb des am SNP orientierten pragmatisch-semiotischen Epistemologiekonzepts (3.2) kommen neben vielen anderen Problemen zur Sprache. Dort heißt es: „Die empirische Theoriebildung stellt sich ... als der durch ein Erkenntnis Kollektiv getragene Versuch der Herstellung eines Nachweises von ‚optimalen‘ Operationsbedingungen, d. h. als Nachweis von

optimalen strukturellen Verwandtschaftsbeziehungen dar..." (349). Diese konstruktiv-kohärentistische Charakterisierung verweist mit dem Attribut „optimal“ auf die Notwendigkeit einer Pragmatologie und Praxeologie, in der eine stark an Stachowiak orientierte „effektivitäts-theoretisch orientierte Wissenschaftstheorie“ (375) entwickelt wird. Dabei soll das Verhältnis von Theorie und Praxis, das Wesen technologischer Wissenschaft, die Rechtfertigung der Lösung von lebensweltlichen Problemstellungen und die Einbettung in ethische Kontexte geklärt werden.

Neben forschungsdynamischen Überlegungen treten mehr und mehr Legitimationsprobleme und Fragen der praktischen Vernunft in den Vordergrund. Die Beschreibung der Forschung in einem Vierstufenschema: Deskription – Theorienbildung – Planung – Implementation (382) verweist in den letzten Stufen auf die enge Verwobenheit des Forschungsprozesses mit gesellschaftlichen und politischen Vorgaben. Der SNP unterstellt nach Stachowiak ein rationales, reflektierend-planendes, ethisch und autonom handelndes Subjekt, ferner die Grundwerte Rationalität, Personalität und Humanität, Mündigkeit und Selbstverantwortung des Individuums in der Begrenzung eigener Freiheitsräume (389).

Planungsrationaltät als Instrument der Kontingenzbewältigung innerhalb des Demokratiemodells setzt danach eine spezifisch humane Intention voraus. Instrumentelle Rationalität und Verfügungswissen müssen um ein Orientierungswissen erweitert werden. Doch diese Erweiterung gelingt nicht im Sinne einer wissenschafts-immanenten Entscheidungstheorie (so Stachowiak), sondern nur mittels modellexterner Bewertungen; denn die „Ausrichtung auf eine Effektivität der Erkenntnismodelle ... impliziert stets auch schon spezifische Wertungen und Präferenzen, somit auch normativierende Entscheidungen“ (406).

Wir stehen offensichtlich mitten im Werturteilsstreit – erstaunlich, daß weder hier noch an irgendeiner anderen Stelle der Name von Max Weber erscheint. Das Hauptanliegen Werneckes ist, genau wie bei Weber – dort allerdings unter anderen Theoriebedingungen –, die umfassende *Transparenz*, die allein Mystifizierungen und Machtanmaßungen verhindern kann. Aber selbst die Forderung nach *Transparenz* spiegelt nach W. „einen spezifischen Werte- und Normenverbund wider, der nicht mittels des szientistischen Vorgehens selbst ... begründet werden kann“

(407). Deshalb spricht W. vom appellativen Charakter der Überlegungen (414).

Man könnte noch auf viele interessante Einzelprobleme eingehen, wie auf Werneckes Verbesserung des von Stachowiak als homöostatisches System qualifizierten pragmatischen Gesellschaftsmodells, wo wegen des Prozeßcharakters und der Offenheit des Systems nur von einem „zeitlich-begrenzt legitümierten Justierungsversuch“ gesprochen wird (424); oder auf die Begegnung der Gefahren einer überzogenen Planungsrationaltät (404) usw. Erwähnenswert aber sind die eingangs formulierte Zurückweisung der Unverbindlichkeit philosophischer Diskurse unter dem Etikett einer postmodernen Kultur (5) und die Betonung, daß zur Pluralität eines hermeneutisch-historisch-philologischen und eines analytisch-empirischen Diskurses zwar keine Metatheorie entwickelt werden kann (11), daß aber trotzdem durch die jeweilige *Transparenz* die Paradigmen ihre Glaubwürdigkeit interdisziplinär demonstrieren können. Übrigens wäre es naheliegend gewesen, auf diese Problematik später auch im Zusammenhang mit religionsphilosophischen Lösungsvorschlägen einzugehen, eine Thematik, die von W. total ausgespart wird.

Zur Ausstattung des Buches ist nichts Negatives zu sagen; Register und Literaturangaben sind perfekt. Weniger schön ist die durchgehende Verwendung des Zetas (z. B. 35) an Stelle des Schluß-Sigmas (Ausnahmen 271 und 373, wo wenigstens das Normal-Sigma verwendet wird). Auf zwei irreführende, weil das Gegenteil ausdrückende, Druckfehler sei hingewiesen: 110, 8. Z. v. u. muß „nirgends“ eingefügt werden; 159, 9. Z. v. o. muß es statt „keine“ „eine“ heißen.

Die Stärke der Arbeit liegt in der Darstellung wichtiger Rationalitäts- und Wissenschaftskonzepte, die sich alle dem weitreichenden Modellbegriff unterordnen, sowie im Aufweis deren zentraler Schwächen, die in der Tat meist im Sinne fehlender pragmatischer Gesichtspunkte gedeutet werden können. Ob die Herausarbeitung der *vollständigen* Pragmatizität allerdings genügend appellative Kraft enthält, bleibt fraglich. Es besteht die Gefahr, daß bei übertriebener Berücksichtigung pragmatischer Parameter die Untersuchungen zu überspezifizierten Skizzen degenerieren, so daß wegen der Punktualität und Singularität der Kontingenzen die im Vordergrund stehende *Transparenz* wieder verlorengeht. Diesen Eindruck erhält man gelegentlich gegen Ende des Buches, wo sich wohl nicht zufällig die programmatischen Hinweise auf Aus-

stehendes und Nochzuleistendes häufen. Eine im letzten Teil weniger ausführliche und weit-schweifige Darstellung in etwas weniger präziöser Diktion und mit weniger Wiederholungen würde sicher mehr Leser zur Lektüre dieses trotzdem nicht nur lesenswerten, sondern in seiner Materialfülle und kritischen Weite wichtigen Buches einladen. Kurt Wuchterl (Stuttgart)

Karl-Heinz Lembeck, *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, Darmstadt 1994, 169 S., ISBN 3-534-09024-1.

Husserl zu lesen ist schwierig, zumal seine Nachlaßmanuskripte, die im Rahmen der *Husserliana* nach und nach veröffentlicht werden. Sie stellen geradezu „stenographische Denk-Protokolle“ (90) dar, die nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren und schon deshalb nicht den Anspruch auf Leserefreundlichkeit erheben wollen. Sie sind aber für die phänomenologische Forschung unentbehrlich, wenn sie ihrem eigenen Ursprung und ihrer eigenen Absicht auf die Spur kommen will, insbesondere ihrer transzendentalphilosophischen Ausrichtung nach: hat Husserl doch selbst nach 1907, mithin in der Zeit seiner transzendentalphänomenologischen Überlegungen ‚nur noch‘ zwei Einleitungen (*Ideen I* und *Krisis-Schrift*), eine Einführung (*Cartesiansche Meditationen*) und einen Versuch (*Formale und transzendente Logik*) veröffentlicht (vgl. 84f.).

Lembecks *Einführung in die phänomenologische Philosophie* zeichnet sich dadurch aus, daß sie im Gegensatz zu den Arbeiten Husserls und zu weiten Teilen anderer phänomenologischer Darstellungen einen verständlichen Einblick in die Art und Weise philosophischer Reflexion im Sinne der phänomenologischen, vor allem der transzendentalphänomenologischen Forschung bietet, und dies in Auseinandersetzung mit den Schriften Husserls und zum Teil mit denen seiner wohl einflußreichsten Nachfolger: Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty.

Die Darlegungen gewinnen ihre Verständlichkeit durch Lembecks Ansatz, den er als einen „topologischen“ (4) charakterisiert: Phänomenologische Philosophie stellt eine Art „Feldforschung“ (24) dar. Deren zu bearbeitendes Sachgebiet charakterisiert sich durch den Versuch der Antwort auf die Frage nach der „Stellung des Menschen in der Welt“ (146). Diese Frage aber läßt sich als diejenige Kants – „Was ist der Mensch?“ (77) – begreifen. Die immer wieder

neuen Ansätze Husserls bei seinen Überlegungen und auch die zunächst unterschiedlich erscheinenden Sachprobleme gewinnen durch diese Herangehensweise ihren einsichtigen Zusammenhang. Hierin liegt daher auch für Lembeck die Begründung, „ein vergleichsweise frei kompilierendes Verfahren“ (24) beim Heranziehen der Texte Husserls anzuwenden, ohne jedoch die unterschiedlichen Entstehungszeiten der Schriften dort, wo es durch die Sache nötig ist, zu vernachlässigen.

In einem einleitenden Abschnitt (*Vorphänomenologisches*) stellt Lembeck zunächst in gebotener Kürze den philosophiehistorischen Hintergrund für den Ausgangspunkt von Husserls Denken dar. Entscheidender Gesichtspunkt dabei ist das Problem der Wissenschaftlichkeit und damit der Sachbezogenheit von Philosophie im Unterschied zu bzw. im Vergleich mit den Naturwissenschaften. Anschließend verdeutlicht er am Beispiel des Sehens, daß sich anhand des Versuchs der genauen Beschreibung eines alltäglichen Erlebnisses, mithin in vorphänomenologischer Einstellung, Fragen ergeben, die das Sehen von Gegenständen als ein spezifisches Problem erscheinen lassen. Wird das Sehen zum Problem, steht damit aber die Beziehung des Menschen zur Welt in Frage. Hierdurch hat sich dann schon das phänomenologische Forschungsfeld ergeben, und zwar in der Einstellung, die Husserl durch seine sogenannte *Epoché* gewinnt, als *Ausschaltung der Generalthese der natürlichen Einstellung* (vgl. 36 ff.): „Die Wirklichkeit und meinen Wirklichkeitszugriff sowie das Verhältnis beider zueinander thematisch machen heißt, den Umgang mit Wirklichkeit zumindest zeitweise einstellen und sich selbst zum ‚unbeteiligten Zuschauer‘ wandeln.“ (21) Die Darstellung der Husserlschen Philosophie erfolgt im zweiten und umfangreichsten Teil des Buches (*Phänomenologie des transzendentalen Bewußtseins*). Sie gliedert sich in drei Gesichtspunkte innerhalb des bereits bezeichneten Forschungsfeldes: 1. Zunächst wird das Problem der Rechtfertigung und Begründung des phänomenologischen Philosophierens selbst behandelt, die Frage also, wie es möglich ist und was es bedeutet, auf das Verhältnis von Mensch und Wirklichkeit zu reflektieren (*Phänomenologie der Phänomenologie*). 2. Es folgt die Auseinandersetzung mit der Konstitutionsproblematik: der Frage nach dem Ich und seinen Bewußtseinsstrukturen, der Frage nach dem Verhältnis des Ichs zur Welt, insbesondere der Frage nach der Konstitution von Ding, Raum und Zeit, sowie der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu

anderen Menschen, dem Problem der Konstitution von Intersubjektivität (*Transzendente Phänomenologie*). 3. Schließlich erörtert Lembeck den Gesichtspunkt der Rückbindung der gewonnenen Ergebnisse an die Erfahrungswelt mit ihren verschiedenen Bereichen, die Frage nach der Begründung von Wissenschaften im allgemeinen, der Wissenschaft vom Menschen im besonderen, der Psychologie, die Frage nach der Lebenswelt und das damit verbundene Problem der Geschichte (*Mundane Phänomenologie*).

In einem dritten Teil (*Phänomenologie des faktischen Bewusstseins*) gibt Lembeck Ausblicke auf die Wirkungen, die die Phänomenologie Husserls ausgeübt hat. Dabei kommen ausdrücklich Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty zur Darstellung. Die Auseinandersetzung mit diesen der Phänomenologie verpflichteten Denkern erfolgt auf Grund des beschränkten Umfangs der *Einführung* nur ansatzweise. Insbesondere aber die pointierte Darstellung von Sartres Überlegungen können beispielsweise, wenn man sich denn auf das Sachgebiet der phänomenologischen Forschung begeben will, zu einem besseren Verständnis des Intentionalitätsbegriffs führen, der bei Husserl eher noch unterbestimmt erscheint.

Der letzte Abschnitt schließlich innerhalb dieses letzten Teils gibt interessante Ansätze zur *Phänomenologie des Sittlichen*. Ausgehend vom Begriff der Intentionalität stellt Lembeck eine „Strukturaffinität zwischen praktischem und theoretischem Verhalten“ (133) fest. Von dieser Einsicht aus muß sich klären lassen, „was überhaupt eine Handlung ist“ (133), um dann das Problem des moralischen und unmoralischen Handelns zu untersuchen. Ob schließlich, wie Lembeck vorschlägt, zu verantwortendes Handeln im Sinne eines „Wertnehmens“ (136) und damit Moralphilosophie als Wertethik zu begreifen ist, bleibt diskussionswürdig. Diese Überlegungen versteht der Autor als Ausblick und damit als weitere Aufgabe auf dem Forschungsfeld der phänomenologischen Philosophie. Sie zeigen aber eindrucksvoll, wie Phänomenologie als systematische Philosophie möglich ist. Die Chancen stehen gut, daß Lembecks eigener Anspruch, „den Leser zu motivieren, ... eigenständig“ (VII) weiterzudenken, eingelöst wird.

Hans-Ulrich Baumgarten (Freiburg i. Br.)

Rolf Fechner, Ferdinand Tönnies, *Werkverzeichnis (= Tönnies im Gespräch, Bd. 2), de Gruyter, Berlin 1992, 206 S., ISBN 3-11-013519-1.*

Ferdinand Tönnies gehört zu denjenigen Autoren, deren umfangreiches Werk im Schatten eines einzelnen Buches steht. „Gemeinschaft und Gesellschaft“ erschien erstmals 1887, war nach den Worten seines Autors nur ein „matter Achtungserfolg“ und blieb lange Zeit so gut wie unbeachtet. 25 Jahre mußten bis zur zweiten Auflage vergehen; den Höhepunkt seiner Wirkung erlebte das Buch erst in den zwanziger Jahren, als es die Schlagworte für einen „neuromantischen Zivilisationspessimismus“ (Theodor Geiger) lieferte und Alfred Vierkandt bemerken konnte, daß „Rückkehr zur Gemeinschaft“ die große Sehnsucht der Zeit ist. Helmuth Plessner fühlte sich seinerzeit herausgefordert, auf die „Grenzen der Gemeinschaft“ zu verweisen. Tönnies selbst hat den Einwurf Plessners nicht als Kritik an seiner Konzeption verstanden, für ihn gehörte das „geistreiche Büchlein“ mehr zur Ethik als zur Soziologie, insbesondere weil es einen unmittelbaren pädagogischen Zweck verfolge.

Wenn man heute Tönnies' eigentliche Intention rekonstruieren möchte, ist es erforderlich, neben „Gemeinschaft und Gesellschaft“ auch die veröffentlichten Briefwechsel (mit Friedrich Paulsen und Harald Höfding) sowie die zahlreichen Selbstkommentare in den kleineren Schriften heranzuziehen. Ein solches Studium würde zeigen, daß Tönnies' Vorstellungen von Gemeinschaft und Gesellschaft weitgespannter sind als die oberflächliche Rezeption wahrnahm und daß sie auch auf nichtsoziologische Bereiche übergreifen (Anthropologie, Geschichtsphilosophie etc.). Das hängt zusammen mit der erst beginnenden Etablierung der Soziologie als einer eigenständigen Wissenschaft, zu der Tönnies einen wichtigen Beitrag geleistet hat. Soziologie ist für ihn in erster Linie eine philosophische Disziplin, und die reine theoretische Soziologie kann seiner Auffassung nach Sozialphilosophie heißen. Insofern steckt auch sein eigenes Werk voller philosophischer Bezüge. Zwei Quellen der Inspiration fallen bei näherer Betrachtung besonders ins Auge: das von der Frühzeit an betriebene Hobbes-Studium und der Einfluß der Gedankenwelt der historischen Schule. Tönnies selbst erklärt, daß er seine eigene Theorie als eine Verbindung der entgegengesetzten organischen und mechanischen, der historischen und rationalen angelegt habe. Sein Ziel sei es, den Widerstreit zwischen Historismus und Rationalismus, zwischen „Wer-

den“ und „Machen“ zu lösen, indem das angeblich bloß „Gewordene“ ebenfalls als Gebilde menschlichen Wollens aufgefaßt werde. Hier offenbart sich der „Kardinalpunkt“ seiner Theorie, die subjektive Begründung aller Verbundenheiten. Tönnies entwickelt aus der Sozialphilosophie von Hobbes und den naturrechtlichen Prinzipien die Vorstellung der „Gesellschaft“ und aus der entgegengesetzten Auffassung eines Savigny und Sir Henry Maine die „Gemeinschaft“, aber zugleich kombiniert er beide Ansätze auch miteinander, indem er den ganzheitlichen Ausgangspunkt der historischen Schule behutsam individualisiert. Die Theoretiker, die diesem Zusammenhang entstammen, haben in Tönnies' Augen zwar „in bezug auf das größte Gebiet der Erfahrung“ recht, sie sind jedoch aufgrund ihrer mangelnden philosophischen Ausrichtung in Mythologie oder Theologie verfallen. Den Seinsgrund *jedes* menschlichen Verhältnisses will Tönnies aber im eigenen Wollen der Menschen suchen. Insofern schließt er sich den naturrechtlichen Lehren an, um sich jedoch sogleich von deren eingeschränkter Auffassung des Wollens als eines nur rationalen zu distanzieren. So stellt Tönnies dem (zweckrationalen) „Kürwillen“ den (wertrationalen) „Wesenwillen“ gegenüber, der durch Begriffe wie Verständnis, Liebe, Brauch, Glauben, Gefühl, Überzeugung, Gewissen näher gekennzeichnet wird. Obwohl Tönnies seine Inspiration durch die historische Schule selbst bezeugt hat und der organische Jargon vielfach Verwendung findet, stößt der Leser ebenso auf kritische Distanzierungen in dieser Richtung. Zum Verständnis der Ambivalenzen und Widersprüche in seinen Selbstinterpretationen läßt sich kein erhellenderes Wort anführen als jene Stelle aus einem Brief an Höffding, in der Tönnies bekannt: „Ich habe eine zerrissene Seele.“

Wie sich diese Zerrissenheit auch anderweitig dokumentiert hat, belegt jetzt das von Rolf Fechner zusammengestellte Werkverzeichnis. Die 880 Titel, die der Verfasser in ungeheurer Fleißarbeit für den Zeitraum von Tönnies' Leben zusammengetragen hat (es folgen noch zehn postume Veröffentlichungen), führen vor, daß dieses Werk weitaus mehr zu bieten hat, als gemeinhin bekannt ist. Neben Arbeiten zu Hobbes und zur geistig-politischen Situation Englands, die den Autor immer wieder beschäftigen, stößt man auch auf ganz andere, untereinander kaum verwandte Themen: Tönnies schreibt über Darwinismus und Eugenik, Kriminal-Anthropologie und Statistik, den Hamburger Hafentarbeiterstreik, Theodor Storm, die Zwangserziehung

Minderjähriger, die Wohnungsnot, die schleswig-holsteinischen Ostseehäfen, die Entwicklung der Eheschließungen, den Zustand der skandinavischen Konsumgenossenschaften, die Bekämpfung des Alkoholismus usw. Die vorliegende Bibliographie versteht sich auch als Vorbereitung einer auf 24 Bände angelegten Tönnies-Gesamtausgabe, deren erster Band 1996 erscheint.

Rolf Fechner, durch verschiedene Arbeiten zur Tönnies-Forschung bereits verdienstvoll hervorgetreten, hat mit beeindruckender Gründlichkeit alle Titel des Soziologen zusammengetragen, die nach dem jetzigen Stand der Kenntnis unter seinem Namen oder anonym bzw. pseudonym zur Veröffentlichung gebracht worden sind. Dabei ist das Werkverzeichnis nicht nur mit den üblichen bibliographischen Angaben behilflich, sondern gibt über einen Schlüssel auch Hinweise auf das Thema der jeweiligen Publikation, die Publikationsart, den Umfang und den bibliothekarischen Standort des Titels. Ein alphabetisches Titelverzeichnis, ein Verzeichnis der Publikationsorgane sowie ein Namensregister runden das Buch ab. Ferdinand Tönnies darf nach dieser Arbeit ohne Zweifel zu den am besten erschlossenen wissenschaftlichen Autoren gezählt werden.

Michael Großheim (Kiel)

Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens, hg. von Paul Geyer/Roland Hagenbüchle, Stauffenburg, Tübingen 1992, 671 S., ISBN 3-923721-78-1.

Vom 5. bis 7. Juli 1990 fand an der Katholischen Universität Eichstätt das Symposium „Phänomenologie des Paradoxen. Zur geschichtlichen Entwicklung einer Stil- und Denkform“ statt. Nahezu fünfzig Fachleute setzten sich in Referaten und Diskussionen mit der Funktion von Paradoxa in Theologie, Philosophie, Psychologie, Literatur, Linguistik, Rhetorik, Logik und Naturwissenschaft auseinander. Die überarbeiteten Fassungen der Vorträge sind im vorliegenden Band vereinigt, der aus systematischer und historischer Sicht einen Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand vermitteln will.

Einleitend bemerkt P. Geyer: „Geisteswissenschaftler, die übers Paradox nachdenken, betreiben Grundlagenforschung; und Paradoxien sind Reibungsenergien, die entstehen, wenn die zeitlose Logik des Entweder-Oder auf Gegenstandsbereiche historischer Bewußtseinsphänomene

oder auf dynamische Kontinua angewendet wird.“ (12) Geyer entwickelt dann das Paradox in einer „historisch-systematischen Grundlegung“ (11 ff.).

Den systematischen Teil eröffnet dann R. Hagenbüchle mit einer „Standortbestimmung“ des Paradoxons in dessen verschiedenen Aspekten. Die verschiedenen Aspekte, und insbesondere die Schwierigkeiten mit einer Definition des Paradoxons ergeben sich daraus, „daß die Qualität des Paradoxons sich formal wie inhaltlich historisch immer wieder neu darstellt“. Denn „die jeweilige Manifestation hängt wesentlich davon ab, wie wir die Welt und uns selbst erfahren“ (37). „Das philosophische Paradoxon“ in seinen verschiedenen Erscheinungen erörtert J. Simon. Er bemerkt grundsätzlich: Die „Paradoxie stellt sich ein, wenn normale Sprachen wie formale angesehen werden und eine durchgreifende Identität der Bedeutungen gleicher Zeichen vorausgesetzt“ wird (49). Und für das Verhältnis von Paradox und Wahrheit ist dann zu beachten: „Das Paradoxe ist eine Erscheinung, der auf Kredit hin die Möglichkeit der Wahrheit zugestanden wird, auch wenn es von den gewohnten Bahnen her nicht oder noch nicht zu verstehen ist und deshalb ‚keinen Frieden‘ läßt.“ (59) Sachlich verwandt mit dem philosophischen Paradox ist „das Paradox als Kategorie systematischer Theologie“, das H. Schröer untersucht. Er will zeigen, „daß das Paradox eine notwendige Kategorie systematisch denkender Theologie ist“ (61); warnt jedoch: „Man darf das Paradox nicht zur Methode machen, durch die die Wirklichkeit konstituierbar wird, etwa nach dem Motto: wirklich ist nur, was paradox ist. Aber das Paradox behält als Warn- und Wahrzeichen seine Bedeutung, weil es jene Unterbrechung stützt, die für das Staunen und die Umkehr notwendig ist.“ (69) Etwas anders verhält es sich mit den „Paradoxien in der Psychologie“. F. B. Simon erklärt: „Das Leben geht mit Widersprüchen anders um als die Logik.“ (84) Denn die Logik geht auf unveränderliche Dauer, das Leben aber bleibt im Fluß; und so entstehen die Paradoxien in der Psychologie durch „die Abstraktion von der Zeit“ (75).

Das Paradox hat seinen Ursprung in der Rhetorik. Und so behandelt H. F. Plett „Das Paradoxon als rhetorische Kategorie“ (88 ff.) in seinen verschiedenen Möglichkeiten. In mancherlei Hinsicht verwandt mit den rhetorischen Paradoxien sind immer noch die „Paradoxien der modernen Logik“ (104 ff.), die G. Sommaruga-Rosolemos in durchaus vergnüglicher Art darstellt und erläutert. Denn auch diese Paradoxien erge-

ben sich oft aus der Verwechslung verschiedener Sprachebenen. Genau diese Frage erörtert dann W. Huber in seinem Beitrag „Sprachfallen und Denkfälle – Widersprüche und Paradoxa aus sprachwissenschaftlicher Sicht“ (131 ff.). Paradoxien gehören in den weiten Bereich der Kommunikation; allerdings dienen sie hier oft der Überumpelung des anderen. Und insofern sind sie ein Fall vor „entarteter Kommunikation“. Vor diesem Hintergrund untersucht M. Lindauer die „Spionage im Tierreich“ (153 ff.). Es handelt sich dabei um Tiere, „die sich artspezifische Signale ausleihen, aber ihre Funktion mißbrauchen“ (153). Am Ende des systematischen Teils bietet G. Vollmer eine Übersicht von „Paradoxien und Antinomien“ (159 ff.) mit Erläuterungen und Lösungsvorschlägen.

Den historischen Teil von der Antike bis zum 20. Jahrhundert (619–661) eröffnen B. Gladigow und E. Lefèvre. Gladigow zeigt die „Sinnkonstitution durch Paradoxien in der griechischen Antike“ (195 ff.); und Lefèvre diskutiert „die Bedeutung des Paradoxons in der römischen Literatur“ (209 ff.). Die bekannte Neigung, vor allem der Elegiker, zum Paradox in der Dichtung ergibt sich hier aus dem „Verlust an Gültigkeit der alt-römischen Werte“ (238), die mit dem neuen Wert der Subjektivität kollidieren. H. Kraft und A. M. Haas untersuchen das Paradox in dessen religiösem Zusammenhang. Kraft betrachtet die „Paradoxie in der Bibel und bei den Griechen als Voraussetzung für die Entfaltung der Glaubenslehren“ (247 ff.) und Haas untersucht „das mystische Paradox“ (273 ff.). In diesen Zusammenhang gehört auch Th. Kobuschs Betrachtung über „Paradoxon und religiöse Existenz“ (455 ff.); für ihn führt das Festhalten am Paradoxon zum „Ruin der Theologie“ (472).

In der Renaissance erlebt das Paradoxon seine Blüte. G. Blaicher analysiert die Rolle des Paradox' in der Komödie (297 ff.). Und dabei zeigen sich erstaunliche Kontinuitäten von der englischen Renaissance-Komödie bis hin zur „dark comedy“ des 20. Jahrhunderts (316 ff.). Für die italienische Renaissance untersucht dann G. Günther „Torquato Tassos ‚La Gerusalemme Liberata‘: Epos der Gegenreformation oder Moderner Roman?“ (323 ff.) das Paradox dieses Werkes; es steckt im Widerspiel von „Intention und Rezeption“ des Autors.

W. Riehle bietet im Rückgriff auf biblische Quellen und die „Paradoxa Stoicorum“ einen Überblick und Durchblick „Zum Paradoxon bei Shakespeare“ (335 ff.). Besonders aufschlußreich ist das „Paradoxon in der englischen Barock-

lyrik“, vor allem bei J. Donne, G. Herbert und R. Crashaw, mit deren Vorliebe für das Paradox sich W. G. Müller (355 ff.) beschäftigt. Die „Dialektik des Paradoxen in der französischen Moralistik“ zeigt dann P. Geyer (385 ff.) am Beispiel von Montaigne, La Rochefoucauld und Diderot. Diese Dialektik ergibt sich daraus, „daß der Gegenstandsbereich menschlicher Bewußtseinsphänomene und Werte mit Ausschließlichkeitsoppositionen nicht begriffen werden kann“ (385). D. Schwanitz beweist in seinem Beitrag „Laurence Sternes Tristram Shandy und der Wettlauf zwischen Achilles und der Schildkröte“ (409 ff.), daß ein altes logisches Paradox die Erzählstruktur eines modernen Romans erschließen kann. Und F. Burwick erklärt dann die „Paradoxes of Rationality and Representation in European Romanticism“ (431 ff.) aus der chronischen Unsicherheit der Romantiker im Umgang mit der Wirklichkeit. In den Großraum dieser Fragen gehört auch „Dostojewskijs ‚Paradoxalist‘. Anmerkungen zu den ‚Aufzeichnungen aus einem Kellerloch‘ von H. J. Gerigk (481 ff.)“; hier ergibt sich das Paradox aus der „Erkenntnis des Besseren und der Unmöglichkeit, es zu erreichen“ (490).

Im 20. Jahrhundert kommt es aus verschiedenen Gründen zur erneuten Blüte paradoxer Denk- und Redeformen. Aus kulturphilosophischer Sicht analysiert Th. Mermall „Paradox, Irony, and Dialectic in Ortega y Gasset“ (501 ff.); und V. Ehrlich-Haefeli erklärt das „Paradox bei Kafka“ (511 ff.) aus dem ständigen Ambivalenzkonflikt in der Vaterbeziehung dieses Autors. Die „Paradoxie und Neophantastik im Werk von Jorge Luis Borges“ (531 ff.) untersucht K. A. Blüher; hier ergibt sich die Paradoxie aus der verwickelten Textkomposition, die sich selbst reflektiert. Das gilt in besonderer Weise für die „Paradoxie bei Samuel Beckett“ (551 ff.), dessen geschachtelte Reflektionen R. Breuer auseinanderlegt. Die Lyrik E. E. Cummings entwickelt das „Paradox in the Relation between Self and Other“, aus der sich dann „Unity through Duality“ ergibt, wie M. Heusser (577 ff.) zeigt. Unter diesen Bedingungen ist es auch nicht erstaunlich, wenn gerade postmoderne Texte und poststrukturalistische Literaturtheorie von Paradoxien reichlichen Gebrauch machen. U. Broich beschreibt die Wiederkehr „Antike(r) Paradoxa in postmodernen Texten“ (597 ff.); hier ist es vor allem der antike „Lügner“, der sich wegen seiner Selbstbezüglichkeit als Strukturmodell für postmoderne Werke besonders gut eignet. Chr. Bode erörtert dann „Das Paradox in post-mimetischer Literatur und post-strukturalistischer Literatur-

theorie“ (619 ff.). Kennzeichnend für diese Konzeptionen ist die Verschiebung „vom Zeichen auf die Zeichenprozesse und ihr Sinn-Gären“ (628). Und schließlich zeigt Th. Immoos in seinem Beitrag „Koan. Das Paradox als Weg zur Erleuchtung“ (661 ff.), wie sich auch die buddhistische Welt- und Lebensweisheit in nachdenklichen Paradoxa verdichtet.

Der vorliegende Sammelband analysiert die wohl unerschöpfliche Frage des Paradox' in dessen ganzer geschichtlicher und sachlicher Bandbreite. Die Fülle der behandelten Autoren macht deshalb ein Register wünschenswert und erforderlich. Das Paradox ist und bleibt „eine Herausforderung des abendländischen Denkens“; denn es entzieht sich jeder endgültigen Auflösung und Feststellung. „Das Paradox“ jedoch „als schwammige Kategorie unter den Tisch zu wischen, ist ... keine überzeugende Lösung. Die Frage muß vielmehr lauten, ob und in welcher Weise wir die Widersprüche des menschlichen Daseins aushalten, und wie wir mit diesen Widersprüchen umgehen.“ (670)

Peter Probst (Gießen)

Manfred Meyer, Leiblichkeit und Konvention. Struktur und Aporien der Wissenschaftsbegründung bei Hobbes und Poincaré (= Symposium, Bd. 94), Karl Alber, Freiburg/München 1992, 286 S., ISBN 3-495-47728-4.

Die im Titel angezeigte Problematik ist dem philosophischen Publikum durchaus nicht unvertraut. Denn als Ausarbeitung der Thematik der Leiblichkeit läßt sich gerade das vieldiskutierte Verhältnis von Lebenswelt und Wissenschaft ansehen. Meyer will indessen elementar bei der Leiblichkeit ansetzen, weil sie die Möglichkeit eines Konventionalismus eröffnet, der nicht den Einseitigkeiten der rationalistischen und empiristischen Begründungsprogramme erliegt. Um genauer den Status des Konventionalismus in geschichtlicher und systematischer Perspektive zu klären, werden die Wissenschaftskonzeptionen von Hobbes und Poincaré analysiert.

Beide Denker stehen nämlich in einer geschichtlichen Umbruchsituation, die den Menschen in einem ungewöhnlich starken Maße auf seine Faktizität und d. h. auf seine Leiblichkeit zurückwerfen (z. B. 11 f., 16 f., 34 f., 62 ff., 170 ff.). Hobbes' Lage ist durch den Verfall der spätmittelalterlichen Kosmosvorstellung, durch den Ver-

lust ontologisch abgesicherter Schöpfungsordnung, mithin durch die Preisgabe jeglicher Teleologie gekennzeichnet. Mutatis mutandis gilt dies auch für Poincaré. Bedenkt man, daß die euklidische Geometrie von den Griechen bis hin zu Kant schlechthin als Symbol überempirischer Vernunft galt, so ist Poincarés Situation infolge der Entwicklung der nichteuklidischen Geometrien ebenfalls durch den Entzug ontologisch garantierter bzw. apriorisch vorgegebener Fundamente charakterisiert. Zudem greifen in diesen Situationen beide Denker entschieden zur konventionalistischen Wissenschaftsbegründung nicht als einer Verlegenheitslösung, sondern weil sie in der auf menschlicher Setzungswillkür basierenden Wissenschaft den einzigen Ausweg sehen, Verbindlichkeit theoretischer und politisch-praktischer Ordnung zu retten.

Meyer geht es nicht um Hobbes' und Poincarés Konventionalismus als solchem. Vor dem Hintergrund des Fehlens ontologisch verbürgter Ordnungen interessieren ihn mit Blick auf das Verhältnis von Leiblichkeit und Konvention und im Zusammenhang mit der Konstitution neuzeitlicher Wissenschaft die prinzipiellen Zielsetzungen und Einstellungen des Konventionalismus. Die das ganze Buch durchziehende Absicht ist letztlich, „eine charakteristische Kontinuität des Neuzeitlichen, die Permanenz einer ‚epochalen‘ Problematik sowie spezifischer Formen ihrer Bewältigung konkret vor Augen zu führen“ (11; daraus ergeben sich instruktive Abgrenzungen z. B. von Bacon, Descartes, Galilei, aber auch Bezüge zu modernen Positionen, z. B. zu Duhem, Dingler, der Erlanger Schule: z. B. 16f., 33 ff., 58 ff., 62 ff., 71 ff., 106f., 128 ff., 160, 163, 233 ff.).

Deshalb sind Meyers Ergebnis, daß Hobbes' und Poincarés Konventionalismus sich jeweils in unauflösbare Aporien verwickelt, und seine These, daß die Aporien ihren Grund in einem objektivistischen Leibverständnis haben, auch allgemeiner zu verstehen. Sie betreffen kritisch eine bestimmte Art des Konventionalismus, und diesen nicht nur als Figur wissenschaftstheoretischer Begründungsversuche. Manche Bemerkungen Meyers verraten, daß die Wissenschaft neuzeitlichen Typs im Grunde nur als Repräsentant einer modernen Weltsicht gedeutet wird, daß sie in ihrer Konventionalisierungstendenz stellvertretend für weitere Wirklichkeitsbereiche ist, wie es z. B. bei der Begründung politischer Macht, bei Hobbes etwa im Zusammenspiel von Konventionalismus und Kontraktualismus in die Augen springt (z. B. 62 ff., 66 ff., 100, 115).

Den zwei – Hobbes und Poincaré gewidmeten – Hauptteilen seiner Arbeit hat Meyer eine aufschlußreiche Einleitung vorangeschickt. Hier wird im Ausgang der Rekonstruktion von Hobbes' Situation die eigentliche Attraktivität des Konventionalismus vorstellig gemacht, bietet dieser doch die Chance einer genuin endlichen, da von der Leiblichkeit her konzipierten und also mundan situierten Vernunft. Indem jedoch Hobbes und analog auch Poincaré ihren Wissenschaftsansatz (aus sogleich noch näher darzustellenden Gründen) nicht wirklich aus den leiblichen und lebensweltlichen Vorgaben zu konzipieren vermögen, verspielen sie die Chance eines umfassend verstandenen Konventionalismus. Zu dieser Diagnose gelangt Meyer insbesondere unter Zuhilfenahme der Phänomenologie Merleau-Pontys, dessen Konzeption der Leiblichkeit in der Einleitung in wenigen Strichen skizziert (18–33) und dem ganzen Buch als Orientierung dient. Mit Merleau-Ponty hat der Leib für Meyer den Charakter eines Mediums, das die Vermittlung mit der Welt immer schon geleistet hat, weil der Leib sich stets schon in ihr ‚verankert‘ hat (23). Dabei ist das Verhältnis von Leib und Welt aufgrund je faktisch leiblichen Existierens kein starres, sondern es steht für die „vorthoretische Verwachsenheit von Leib und Situation“ (26), bei der nicht auszumachen ist, in welchem Maße die Freiheit im Spiele ist und welchen Anteil die Situation hat, bei der vielmehr ebenso wie „die Welt an allen Initiativen mitwirkt“ (ebd.) der Leib als „Vermögen der Situationen“ (25) das, was diese nahelegen, wählerisch aufgreift und gestalthaft organisiert. Genau dieses von Situationen nahegelegte, jedoch nicht erzwungene, deshalb wählerische Übernehmen von Möglichkeiten und selbstorganisierende Verlängern zu bestimmten Strukturen und Gestalten bezeichnet Meyer als einen „naturwüchsigen“ oder auch „autochthonen Konventionalismus“ (29 f.). Dank dieses Horizontes vermag er dann zu zeigen, inwiefern der konventionalistische Ansatz von Hobbes und Poincaré aufgrund einer objektivistischen Leibauffassung zwangsläufig scheitern muß.

Was dies für Hobbes heißt, wird im Ausgang von seiner Theorie der Wahrnehmung und Einbildungskraft ausgeführt (39 ff.). Nach Meyer deutet Hobbes das Wahrnehmungsgeschehen rein als „innerweltlich-physikalischen Ablauf“, bei dem das wahrnehmende Subjekt in seiner Leiblichkeit zur „absoluten Passivität eines mechanischen Berührt- und Gedrücktwerdens“ degradiert wird (40f.). Daß Hobbes hier still-

schweigend immer eine Instanz unterstellt, die dem Mechanismus entgeht, aber zugleich auf ihn einzuwirken vermag, und diese Instanz keine andere als die der Macht und der konventionalistischen Wahlfreiheit ist, entwickelt Meyer aus der Stellung der Wahrnehmung und Einbildungskraft innerhalb der Anthropologie Hobbes' (56–70). Damit wird dessen Denkansatz in seiner Grundstruktur freigelegt, die sich zunehmend als eine unbewältigte Dialektik zwischen mechanistischer Determiniertheit und konventionalistischer Setzungswillkür auf der Basis uneingeschränkter Macht erweist.

Die Ambivalenz ist besonders deutlich in Hobbes' Sprachkonzeption (70–105), seinem radikalen Nominalismus und dem davon abhängigen ‚definitorischen Konventionalismus‘, zu erkennen. Weil Wirklichkeit für Hobbes nur noch das kontingente Zusammentreffen mechanisch wirkender Kräfte ist, kann er die Möglichkeit von Ordnung nur in der Sprache und die Möglichkeit von Wissenschaft nur in darauf basierenden definitorischen Festlegungen sehen (73 ff.). In dieser Perspektive aber emanzipieren sich Sprache und die ‚definitorisch ‚gemachte‘ Wahrheit‘ von weltlichen Vorgaben, welche nichts mehr zu sagen haben. Andererseits ist mit Hobbes' Versuch der Anbindung der Sprache an seine objektivistische Wahrnehmungstheorie der Sprache eben aufgrund der mechanistisch durchdeterminierten Welt jeder Spielraum vorweg immer schon genommen (bes. 78 ff., 99 ff., 134).

Hobbes bemerkt freilich die Schwierigkeiten seines Spracharbitrarismus, die er mit der operationalistischen Wende seines Konventionalismus zu beheben gedenkt (106 ff.). Anhand der Auffassungswandlung der „generatio“ und mit Blick auf die für Hobbes paradigmatischen geometrischen Gebilde zeigt Meyer, inwiefern Hobbes sich jetzt von dem Herstellen einer sprachlichen Ordnung hin zur Herstellung der Dinge selbst wendet. Denn gerade hier scheint der lästige Zwiespalt zwischen gegebener Faktizität und idealer Normierung im Kreieren der Dinge selbst aufgehoben zu sein (vgl. bes. 115 ff.).

Für Meyer ist dies jedoch aufgrund einer stillschweigend vorausgesetzten unangemessenen Leibauffassung nur eine vermeintliche Lösung (135 ff.). Eigentlich müßte der Leib als vermittelndes Medium zwischen Freiheit und Welt aufgefaßt werden. Statt dessen wird ihm im Operationalismus jeder Ort genommen. So schwankt Hobbes in seinem objektivistischen Leibverständnis hin und her. Entweder wird er rein als mechanisch beeinflusstes Körperding genommen

– dann ist allerdings kein freies souveränes Herstellen möglich. Oder aber er verflüchtigt sich bzw. wird als gewandeltes Ding zum „Agenten der Macht“ (141), dessen von allen weltlichen Vorgaben emanzipierte Freiheit sich zur absoluten Herrschaft aufschwingt – dann erkennt man allerdings weder etwas von der Welt noch gibt es etwas, das die Herrschaft trägt.

Weil Poincaré von einem ähnlichen Status der Wahrnehmung ausgeht (166 ff.), zwischen Empirie und Norm keine Vermittlung (187 ff.), aber auch mit einer ständigen Radikalisierung der konventionalistischen Wahlfreiheit (222 ff.) keine Lösung des Grundproblems findet, ist für Meyer auch der moderne Konventionalismus durch analoge aporetische Strukturen gekennzeichnet.

Meyers Argumentation und seine Ergebnisse sind beeindruckend und verdienen über die Hobbes- und Poincaré-Forschung hinaus Beachtung. In eins mit der Analyse der konventionalistischen Konzeption und ihrem unangemessenen Leibverständnis werden innerste Spannungen in der Konstitution neuzeitlicher Wissenschaft freigelegt. Ähnlich wie für Heidegger sind diese Spannungen für Meyer bereits in der Antike angelegt (19 ff.). Doch hier orientiert sich Meyer vornehmlich an Platon. Aristoteles' Wahrnehmungstheorie hingegen operiert schon mit Einsichten, die auf modernem Niveau eben erst von Merleau-Ponty wieder erreicht worden sind (vgl. W. Welsch, *Aisthesis: Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre* [1987] bes. Teil IV, 164 ff.). Und auch das Verständnis des ‚orthos logos‘ in Aristoteles' praktischer Philosophie ähnelt mit der Einbeziehung der Situation und den Peristasen des Handelns sehr der von Meyer stark gemachten Einheit von Leib und Situation (s. hierzu R. Elm, „Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles“ [1996] Teil III). Würde Meyers in der Antike ansetzende These allgemein stimmen, wäre gar nicht einzusehen, warum nicht schon der Ordnungsschwund und die Faktizitätsbetonung in der Spätantike eine Neuzeit haben aufkommen lassen (vgl. H. Blumenberg, *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung*, in: *Das Problem der Ordnung*, hg. von H. Kuhn, F. Wiedmann [1962] 37–57). Freilich muß man berücksichtigen, daß Meyer die o.g. Spannungen in der Antike nur angelegt, durch eine letzte Kosmosbeheimatung noch gehalten sieht.

An Hobbes und Poincaré ist die Thematik der Leiblichkeit sicher nicht äußerlich herangetragen, zeigt sich deren Relevanz doch bereits an der Stellung der Wahrnehmung innerhalb jener konventionalistischen Ansätze. Ausgelegt wird

die Leiblichkeit indes mit Hilfe der Phänomenologie Merleau-Pontys, die selbst nicht im Mittelpunkt steht, aber den quasi-normativen Horizont für die Analyse und Beurteilung des Konventionalismus bildet. Meyer macht dieses Vorgehen ansatzweise plausibel. Dennoch bleibt die allgemeine Frage, inwieweit man nicht auch den eigenen Vorgriff stärker auszuweisen hat, selbst wenn er nicht direkt thematisch ist. Damit hängt zusammen, daß der für Meyers Analysen entscheidende Begriff des naturwüchsigen Konventionalismus vielleicht noch deutlicher hätte gemacht werden können. Zwischen einer gänzlich entfesselten Freiheit und einem Verschwinden von Freiheit im rein Faktischen sucht Meyer nach einer Art Mittelbegriff, der die Angewiesenheit auf leiblich-weltliche Vorgaben sowohl als den Freiheitsspielraum zu denken erlaubt; aber gerade in seinem Oxymoron-Charakter sollte ein solcher Schlüsselbegriff (möglicherweise in einem Nachwort zu einer weiteren Auflage) doch stärker entfaltet werden. So könnte und müßte Meyer auch mehr dazu sagen, wie eine von seiten der Wissenschaft vorgenommene „Besiedelung neuer, durch gewisse symbolische und apparative Leibessupplemente erschlossener Milieus“ (33) aussieht und möglich ist.

Ralf Elm (Dortmund)

Axel Bühler, *Einführung in die Logik. Argumentation und Folgerung* (= *Kolleg Philosophie*), Karl Alber, Freiburg/München 1992, 320 S., ISBN 3-495-47730-6.

Obwohl das Werk laut Umschlagtext und Vorwort von unserer natürlichsprachlichen Argumentationspraxis ausgehen will, handelt es sich insgesamt doch eher um eine (stark semantisch orientierte) theoretische Grundlegung der Logik. Ausgegangen wird (nach dem Hinweis auf die logische Grammatik hinter natürlichsprachlichen Aussagen und der Definition logischer Formen) vom semantischen Begriff der Folgerung, erst in Kapitel V wird der Begriff der Ableitung eingeführt und mit dem Baumkalkül (nach Jeffrey, Smullyan u. a.) das momentan vom Aufwand/Leistungs-Verhältnis her wohl beste verfügbare Entscheidungsverfahren für die Aussagenlogik und einstellige Prädikatenlogik vorgestellt. Das Buch gliedert sich somit nicht in zwei Großabschnitte zur Aussagen- und Prädikatenlogik, die einzelnen Darstellungsschritte der erwähnten Gesamtstrategie werden vielmehr

für die klassische Aussagen- und Prädikatenlogik 1. Stufe jeweils hintereinander vollzogen. Abschließende Bemerkungen über weitere Gebiete und alternative Ansätze der Logik (mit Angaben weiterführender Literatur) sowie zwei Anhänge (mit einer Einführung in die Mengenlehre und mit Übungsaufgaben) schließen das Werk ab. – Erklärtes Ziel der Darstellung ist nicht so sehr der schnelle Erwerb von Anwendungswissen zur praktischen Analyse von Argumenten, als vielmehr ein theoretisch fundierter Zugang zur Logik; in diesem Sinne werden auch einige metatheoretische Zusammenhänge berücksichtigt und teilweise bewiesen (Monotonie und Kompaktheit der aussagenlogischen Folgerungsbeziehung, Überführungssatz, Korrektheit und Vollständigkeit der Baumlogik, u. a.), verstärktes Augenmerk finden auch Querverbindungen zur Sprachphilosophie.

Ein Eindruck, der den Leser bei der ersten Lektüre beschleicht und der auch durch eingehendes Studium nicht ganz zu beseitigen ist, ist der einer gewissen Langatmigkeit und Umständlichkeit in der Darstellung. Dieser Eindruck mag zu einem Teil an der Notation liegen. Nun sind Notationsfragen zu einem guten Teil Geschmackfragen, und es ist auch einzuräumen, daß die von B. verwendete Notation mit Hoch- und Tiefindizes für metatheoretische Betrachtungen manche Vorteile bringt; dennoch erscheint diese Notation für praktisch alle im vorliegenden Werk behandelten Probleme auch entbehrlich, während aber z. B. $\forall x \exists y (Fx \rightarrow (Gy \ \& \ Ryx))$ für den Anfänger doch erheblich übersichtlicher wäre als $Ux_1 \ Ex_2 (R_1^1 x_1 \rightarrow (R_2^2 x_2 \ \& \ R_3^2 x_2 x_1))$.

Der Bezug der Betrachtungen zu ihrem Ausgangspunkt – nämlich unserer faktischen Argumentationspraxis – bleibt insgesamt relativ lose; so erschöpft sich § 10 („Von der natürlichen Sprache zur logischen Form“) in der Angabe einiger Beispiele und Faustregeln zur Symbolisierung natürlichsprachlicher Aussagen. In dieser Zusammenstellung sucht man einschlägige Standardprobleme wie den Unterschied zwischen dem Konditional als wahrheitsfunktionaler Verbindung und unseren damit verbundenen Kausalitätsassoziationen, den Unterschied zwischen ausschließendem und nicht-ausschließendem „oder“ ebenso vergeblich wie die Antwort auf die Fragen, warum „Jeder übervorteilt jemanden“ in pränexer Normalform symbolisiert wird, „Jemand übervorteilt niemanden“ aber nicht (133), und welchen Regeln derlei Äquivalenzen folgen.

Sofern man (m. E. berechtigterweise) von einer

Logikeinführung auch eine Art Sprachkurs erwartet, der dem Leser das Rüstzeug zum Verständnis technischer Passagen in der zeitgenössischen philosophischen Literatur vermittelt, bleibt das im vorliegenden Werk Gebotene insgesamt etwas unbefriedigend. Freilich ist es sinnvoll, in einem Lehrbuch einen bestimmten Ansatz durchzuziehen, und wie erwähnt gibt B. dem Anfänger mit dem Baumkalkül ein äußerst effizientes Werkzeug in die Hand. Dennoch erscheint es als ein Manko, daß z. B. wichtige logische Gesetze nur vereinzelt und en passant erwähnt werden und daß auf andere bedeutsame Regelkalküle (wie das natürliche Schließen) sowie axiomatische Kalküle nur in den ergänzenden Bemerkungen hingewiesen wird (264 ff.).

Die vorstehenden Kritikpunkte ändern nichts daran, daß das Buch zweifellos eine Bereicherung des Angebots an deutschsprachigen Logikeinführungen darstellt. Insbesondere in Kombination mit einschlägigen Lehrveranstaltungen (aus denen das Werk auch hervorgegangen ist) kann es eine wertvolle Hilfe sein, grundlegende Begriffe von Anfang an präzise einzuführen.

Sinnstörende Druckfehler: 68 Zeile 24: „kartesianisches“ statt korrekt „kartesisches Produkt“; 150 Zeile 11: „ $p_1 \rightarrow p_1$ “ statt „ $p_1 \rightarrow p_2$ “; 151 Zeile 24: „ $\neg p_1$ “ statt „ $\neg \neg p_1$ “, Zeile 26: „ p_1 “ statt „ $\neg p_1$ “; 164 Zeile 27: „ a_2 “ statt „ A_2 “; 182 Zeile 27: „ $(p_1 \vee p_2)$ “ statt „ $(p_1 \vee \neg p_1)$ “; 195 Zeile 10: „ $(R_{1a} \rightarrow R_{2a})$ “ statt „ $(R_{1a} \rightarrow \neg R_{2a})$ “; 207 Baumzeile 8, letzte Alternative: „ $\neg p_2$ “ statt „ $\neg p_1$ “; 209 6. Zeile von unten: „ U_x “ statt „ U_{x_1} “; 218 Zeile 2: „ Ex_1 “ statt „ U_{x_1} “; 234 Zeile 16: „unendlich“ statt „endlich“; 278 Zeile 3: „Benaceraff“ statt „Benaccerraf“; 279 Zeile 6: „Bencinvenga“ statt „Bencivenga“; Zeile 8: „Gunthner“ statt „Guenthner“; 301 Zeile 20 bzw. 25: „Fränckelt“ bzw. „Fränkel“ statt „Fraenkel“; 305 Zeile 26: „2 (d)“ statt „4 (d)“; 307: Übung 5) (a) ist (von einem kleinen Klammerfehler abgesehen) entgegen der Angabe eine Satzform.

Winfried Löffler (Innsbruck)

Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge/Mass., London 1992, XII + 234 S., ISBN 0-674-76093-X.

Hilary Putnam, *Words and Life*, ed. by James Conant, Harvard University Press, Cambridge/Mass., London 1994, LXXVI + 531 S., ISBN 0-674-95606-0.

Das erste Buch, „Renewing Philosophy“, be-

steht aus neun Abhandlungen, welche aus Unterlagen für im Herbst 1990 gehaltene Vorlesungen erwachsen sind. Sie hängen nur lose zusammen; die Inhalte reichen von der „Künstlichen Intelligenz“ über „Materialismus und Relativismus“ bis zu Wittgenstein und schließlich der Sozialphilosophie John Deweys gewidmeten Abhandlungen. Sie alle dienen, wie Putnam sagt, dem Zweck der „Wiederbelebung“ und der „Erneuerung (...) der gegenwärtigen Situation der Philosophie insgesamt“ (IX) [Anmerk.: Alle Zitate erscheinen in meiner Übersetzung, R.N.].

Aus der Fülle der Stoffe greife ich das dritte Kapitel („A Theory of Reference“, 35–59) und Putnams Darstellung und Behandlung seines Kernthemas, einer kausalen Theorie des Bezuges von Worten, heraus. Putnam diskutiert einige Ideen Jerry Fodors, eines der „bekanntesten Sprachphilosophen“, mit dessen Philosophie Putnam, wie er voranschickt, zwar „in vielem nicht übereinstimmt“, sie aber dennoch für „immer außerordentlich anregend“ (35) hält. Die Frage, wie unsere Sprache mit der Welt verknüpft werde, wird von Philosophen wie Fodor damit beantwortet, daß ein Wort sich auf dasjenige beziehe, wodurch es „verursacht“ werde. Bekanntlich besteht „Kausalität“ zwischen Ereignissen – ein Ereignis A ist Ursache eines anderen, B. Fodor entscheidet sich nun dafür, Kausalassagen mit Hilfe jenes Verhältnisses zu beschreiben, das von irrealen Konditionalsätzen ausgedrückt wird: ein Ereignis A sei die Ursache eines Ereignisses B heiße: wenn A nicht eingetreten wäre, so wäre auch B nicht eingetreten. In Fodors unbesonnenem Gebrauch („free use“, 47) des Begriffes der Kausalität spiegelt sich, so Putnam, sein „Wunsch, den wichtigsten der ein Gerichtetsein auf etwas ausdrückenden Begriffe, den Begriff des Bezuges“ (57), auf den Begriff der Verursachung, wie er mit Hilfe von konjunktionstischen Konditionalaussagen gedeutet wird, zurückzuführen.

Betrachtet werde eine Aussage, die das Zeichen „Katze“ enthalte – ein, wie Putnam schreibt, „gewöhnliches Wort für eine natürliche Art“ („ordinary natural kind words like ‚cat‘“, 41). Eine Person, die diese Aussage macht, bildet eben jenes Zeichen. „Verursacht“ werden kann das Zeichen durch die Wahrnehmung lebendiger Katzen, aber auch durch Photographien von Katzen, durch ein Standbild einer Katze, durch ein Miauen, oder durch sonst etwas Außer-sprachliches. Nach Fodor handele es sich bei der Feststellung „Katzen verursachen das Zeichen ‚Katze‘“ um eine „Gesetzesaussage“, und zwar in

dem Sinne, daß Katzen *häufiger* als andere Gegenstände die Bildung des Zeichens „Katze“ verursachen.

Zu ermitteln sei nun, *welche* Einsetzungen die Aussageform „x verursacht das Zeichen ‚Katze‘“ in eine wahre Aussage übergehen lassen. Durch einige dieser Aussagen werde dann, so Fodor, *bestimmt*, welches der Bezug des Wortes „Katze“ sei. Fodors Lösung erscheint einfach: Zwischen den wahren Aussagen, „diese Katze verursacht das Zeichen ‚Katze‘“, „dieses Katzenbild verursacht das Zeichen ‚Katze‘“ usw., besteht eine „Abhängigkeitsbeziehung“ („dependence relation“, 38); letztere werde durch die hypothetische Aussage, „Würden Katzen nicht das Wort ‚Katze‘ verursachen, so würden (...) Katzenbilder, Katzenstatuen (...) usw. ebenfalls das Wort ‚Katze‘ nicht verursachen“ (38) beschrieben. Fodor behauptet weiterhin, daß alle Aussageformen der Art „x verursacht das Zeichen ‚Katze‘“, welche zu einer wahren Aussage gemacht werden, *ohne daß* für „x“ (die Wahrnehmung einer lebendigen) Katze eingesetzt würde, *abhängen* von der gesetzesartigen Aussage „Katzen verursachen das Wort ‚Katze‘“. Zu letzterer stünden alle anderen wahren Aussagen, welche die Verursachung des Wortes „Katze“ beschreiben, in der Beziehung *asymmetrischer* Abhängigkeit („asymmetric dependence“, 38). Fodor behauptet also, daß die Relationsglieder der Relation „... ist abhängig von ...“ gesetzesartige Aussagen seien, daß die Relation *asymmetrisch* sei und daß es in der durch sie aufgebauten Hierarchie eine „oberste“ Aussage gebe, nämlich die Aussage: „Katzen verursachen die Bildung des Zeichens ‚Katze‘“. Die „oberste“ Aussage lege den Bezug des Wortes „Katze“ fest, nicht aber die anderen, welche in der genannten Abhängigkeitsbeziehung zu ihr stehen.

Sowohl an dieser „Abhängigkeitsbeziehung“ als auch an ihrer *Asymmetrie* hegt Putnam Zweifel. Diese bestehe nur genau dann, wenn es nicht der Fall ist: daß, wenn Bilder von Katzen nicht das Wort „Katze“ verursachten, dann auch Katzen das Wort „Katze“ nicht verursachen würden. Putnams Ansicht nach scheitert Fodors Theorie, sobald ein Wort betrachtet wird, dessen Extension durch eine analytische Definition bestimmt wird, welche die notwendigen und hinreichenden Bedingungen seiner Anwendung angibt, und das, weil es z. B. eine Neuschöpfung ist, noch niemals zutreffend angewendet worden ist. Putnams Beispiel ist „Supermilliardär“ (41), womit jemand gemeint sei, dessen Vermögen 100 Milliarden Dollar übersteigt. Die Wahrnehmung ei-

nes Gegenstandes (eines Supermilliardärs), welcher unter diesen Begriff fällt, würde dann, da dieser Neologismus noch keinen Eingang in die Sprachgemeinschaft gefunden habe, „in keinem einzigen Fall“ (41) seinen Bezug *vermittels* der beschriebenen kausalen Anknüpfung an die Wirklichkeit bestimmen. Entgegnete Fodor hierauf, daß dies doch der Fall wäre, *wenn* man alle belangvollen Begleitumstände für die Anwendung eines Ausdrucks kenne, so hielte Putnam dagegen, daß nur derjenige, welcher das Wort in seinem Bezug bereits verstanden hat, begreifen könnte, was ein solcher bedeutungsvoller Begleitumstand sei. Fodor müßte Worte wie die letzteren aus dem Anwendungsbereich seiner „Theorie des Bezuges“ ausschließen; damit büßte die Theorie ihre Allgemeinheit ein. Ob diese Kritik Putnams gerechtfertigt ist, mag allerdings fraglich erscheinen, da er doch sagt, daß „jemand“ das Wort „Supermilliardär“ einführt („someone introduces“, 41); sobald dieser „jemand“ auf einen Supermilliardär trafe, wäre es sehr wohl der Fall, daß dieser die Bildung des Zeichens „Supermilliardär“ verursachte.

In Frage gestellt werde, so Putnam, Fodors Theorie auch durch die Betrachtung anderer Worte, z. B. „Hexe“ (43 f.): Sicherlich ist das „Gesetz“, daß Hexen das Wort „Hexe“ verursachen, falsch, da schlicht keine existieren. Daher müßte eine *konjunktivische* Konditionalaussage gebildet werden, welche beschreibt, wodurch eine Äußerung dieses Wortes ausgelöst würde: wenn es Hexen gäbe, würden sie das Wort „Hexe“ verursachen. Eine solche Konditionalaussage hält Fodor für sinnvoll und spricht ihr den Wahrheitswert „wahr“ zu. Putnam gibt aber zu bedenken, daß Fodor damit auch von der kausalen Anknüpfung eines Wortes an die Wirklichkeit *in einer möglichen Welt* erwartet, den Bezug eines (tatsächlich gegebenen) Wortes zu bestimmen; zweitens, daß der Begriff „Hexe“ inkohärent sei (muß sie, z. B., über „Zauberkräfte“ verfügen?) und deshalb diese Konditionalaussage eher sinnlos denn sinnvoll sei.

Bekanntlich wird durch einen *irrealen* Konditionalsatz etwas Nichtwirkliches beschrieben. Daß er „sinnvoll“ ist, muß gesichert werden, um die Wahrheitsbedingung eines solchen Satzes ermitteln zu können – was wiederum deshalb geschehen muß, weil nur der, der weiß, unter welchen Bedingungen ein Satz wahr ist, auch dessen Bedeutung versteht. Um Kritik an Fodor vorbringen zu können, zieht Putnam die Sinnhaftigkeit bestimmter Konditionalaussagen in Zweifel. Als einen Begriff, dem nichts Beobachtbares ent-

spricht, erwähnt er den Begriff „Hexe“: „Dann, so könnte Fodor sagen, ist der Konditionalsatz ‚wenn es Hexen gäbe, so würden sie das Zeichen ‚Hexe‘ verursachen‘ wahr. Dies, so könnte er behaupten, ist das ‚Gesetz‘ an der Spitze der in Rede stehenden Hierarchie, wie sie durch die asymmetrische Abhängigkeit aufgebaut wird“ (45). Aber würde Fodor dies „sagen“, gar „behaupten“ können – oder gar müssen? Denn da „Hexe“ heute kein Beobachtungsbegriff mehr ist, worauf sollten sich dann die Ausdrücke „Bild einer Hexe“, „Gemurmel einer Hexe“ usw. beziehen? Und was sollte durch sie verursacht werden? Es entsteht hier doch gar keine Hierarchie gesetzesartiger Aussagen. Und welche „Hierarchie“ würde sich zwischen Konditionalaussagen aufbauen lassen, in denen Ausdrücke vorkommen, die sich jener Zweiteilung (Beobachtungsvokabular – theoretisches Vokabular) gänzlich entziehen (z. B. „Tod“)? Undurchsichtig ist an Fodors Überlegungen vielmehr – und hierzu hätte man sich eine Bemerkung Putnams gewünscht –, wie sich entscheidet, welche Aussage aufgrund welcher Kriterien, innerhalb einer „Hierarchie“, an zweiter, welche an dritter Stelle usw. steht. Mitunter mangelt es Putnams Untersuchung auch an Bestimmtheit; beispielsweise wirft er die Frage auf, ob nicht auch der Umstand, daß eine natürliche Art (wie „Katzen“) im Evolutionsprozeß untergehen kann, für Fodors Theorie bedeutsam sei – er beläßt es allerdings dabei, daß dies „vielleicht (!) weitere Probleme für Fodors Theorie aufwerfen würde“ (40).

Das zweite Buch, „Words and Life“, enthält 29, zumeist in den Jahren 1989 bis 1993 verfaßte Aufsätze Putnams, von denen jeweils 3 bis 5 in insgesamt 7 Kapiteln zusammengefaßt sind. Deren Themen sind der „Logische Positivismus“, die sprachphilosophischen Kernbegriffe „Wahrheit“ und „Bezug“, die Philosophie des Geistes, verschiedene „Realismen“, u. a. Grundthema aller Aufsätze sei die Bekämpfung gewisser „Vorurteile, welche *wissenschaftlich* zu sein vortäuschen, welche aber die schuldige Achtung vor der Wissenschaft mit einer urteilsuntüchtigen Annahme einer materialistischen Ideologie verquicken“ (VI). Den Aufsätzen vorangestellt ist eine 65seitige „Einleitung“ des Herausgebers James Conant.

Es sei wiederum erlaubt, aus der schierem Überfülle an Vortragsstoffen dieses zweiten Buches einen zum Gegenstand der Besprechung zu machen. Im 15. Kapitel behandelt Putnam das Realismusproblem („The Question of Realism“, 295–312). „Kurzerhand“ habe, so führt Putnam

dort aus, Richard Rorty das Realismusproblem „aus dem Weg geschafft“ (297): es sei, daß Worte und Vorstellungen etwas in der Wirklichkeit vorfindbares Nichtsprachliches, welches den Stoff zu Vorstellungen abgeben kann, „wiedergeben“ bzw. mit ihm „übereinstimmen“ können, eine „gänzlich leere“ (297) Vorstellung. Und zwar deshalb, weil das In-Beziehung-Setzen beider Bereiche verlangte, daß ein „äußerer“ Standpunkt einzunehmen sei – was aber unmöglich sei. Dem stimmt Putnam zu; er hält aber den Schluß, Worte „repräsentierten“ nichts Äußeres, für verfehlt. Denn dann müßte auch die Aussage *selbst* – „Es ist unmöglich, beiseite zu treten und unsere Vorstellungen und unsere Sprache mit der Welt zu vergleichen“ (299) –, da sie nichts Außersprachliches „repräsentierte“, in ihrem Bezug unklar und damit ihr Aussagegehalt unerkennbar sein.

Bekanntlich ist „Übereinstimmung mit“ ein Kernbegriff der Wahrheitstheorie Alfred Tarskis. Wenn man Putnams knapper, umrißhafter Wiedergabe von Überlegungen Rortys und Donald Davidson vertrauen darf, so sind beider Standpunkte deshalb angreifbar, weil ihr unvorsichtiger Sprachgebrauch für einige Ungenauigkeit sorgt. Zwar dürfe man, laut Davidson, bei der Beantwortung der Frage, wodurch eine beschreibende Aussage wahr gemacht werde, nicht an eine „Übereinstimmung der Aussage mit einem einmalig auftretenden, der Sprache zuzufügenden Ding in der Welt“ (301) denken; es seien vielmehr „Objekte, mit denen wir bekannt sind“ (300), welche dies vermögen. Und Rorty habe, wie Putnam schreibt, untersucht, inwiefern Aussagen durch „Objekte (...) wahr gemacht“ werden könnten. Doch Begriffe wie „Ding“ und „Objekt“ sind in diesem Zusammenhang mißverständlich. Putnam gebraucht den hier allein angemessenen Begriff, den der „Tatsache“ (fact, 302 passim), und führt so aus den Schwierigkeiten heraus. Was nicht verwundert; denn Tarskis Definition lautete doch: „Wahrheit besteht in der Übereinstimmung mit den Tatsachen“ Die von Tarski für formale Sprachen erklärte Korrespondenztheorie der Wahrheit sagt eben *nichts* darüber aus, ob es etwas, z. B. einen raumzeitlichen Gegenstand, „in der Welt“ gibt, durch welchen eine Aussage „wahr gemacht“ würde; sondern es hieß bei ihm: was eine Aussage wahr mache, ist „die Tatsache, daß“. Eine Tatsache ist zwar dadurch von einer Aussage verschieden, daß sie etwas Nichtsprachliches ist: Tatsachen sind aber lediglich dasjenige, was wahre Aussagen aussagen. Mit anderen Worten: Wer nichts aussagt,

schafft zwar die Tatsachen aus der Welt, aber nicht die Welt selbst. Eben das *wiederholt* Putnam –: „(...) wiewohl es zutrifft, daß das Himmelsgewölbe auch dann blau wäre, wenn von der Evolution keine sprachbegabten Wesen hervor gebracht worden wären, so trifft es doch andererseits nicht zu, daß (in diesem Falle, R.N.) wahre Propositionen existieren würden“ (302).

Man hätte sich gewünscht, Putnam hätte andere, ernsthaftere Positionen diskutiert, welche, bei der Erklärung ausschlaggebender Begriffe wie „Wahrheit“ und „Bezug“, von Tarskis Wahrheitstheorie ausgehend, mit möglichst wenigen Annahmen auskommen. Quine z. B. glaubte, auf „geistige Sachverhalte“ verzichten und „Wahrheit“ durch „übersetzbar in gleichbedeutende Sätze“ ersetzen zu können. Gelänge dies, so könnte man wohl sagen, daß Denken Sprache verstehen heiße, und die Beziehung „Sprache – Denken (in Vorstellungsbildern, Repräsentationen, Umschreibungen, Kennzeichnungen, und ähnlichem)“ durch jene „Sprache – Verstehen von Sprache“ ersetzen. Dies wiederum ermögli che es vielleicht, zu sagen: daß uns, wenn man vom Sprachlichen (und Logischen) absehe, außer (dem Erleben von) Sinnlichem bewußtseinsmäßig weiter nichts gegeben sei.

Rainer Noske (Euskirchen)

Ruth Ewertowski, *Das Außermoralische. Friedrich Nietzsche – Simone Weil – Heinrich von Kleist – Franz Kafka, C. Winter, Heidelberg 1994, 283 S., ISBN 3-8253-0221-0.*

Ludger Heidbrink, *Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweiflung, Wilhelm Fink, München 1994, 339 S., ISBN 3-7705-2926-X.*

Die Philosophen Friedrich Nietzsche und Simone Weil bringt man zunächst nicht leicht zusammen. Nietzsche als der Meister des Willens zur Macht und Weil als die Anwältin der Schwachen, die sich bis hin zur Selbstverleugnung aufopfert, scheinen zu sehr Kontrahenten, um auf derselben Seite kämpfen zu können, und doch tun sie es in einer wesentlichen Sache, und auf die kommt es Ruth Ewertowski an. Es ist das Außermoralische, das Nietzsche mit Namen genannt hat und das die Autorin zum Titel ihres Buches macht.

Das Außermoralische muß zuerst gegen zwei Mißverständnisse abgegrenzt werden: es ist weder unmoralisch noch amoralisch neutral wie die

Natur (15). Vielmehr wird der Begriff ebenso der Moral kritisch entgegengesetzt – mit der Moralkritik befaßt sich die Autorin im ersten Teil ihrer Arbeit – wie er für Momente moralischer Koinzidenz steht. Es sind Momente des Tragischen, in denen Gut und Böse keine eindeutigen Attribute sind, die vor allem im zweiten Teil des Buches zum Tragen kommen.

Gegenstand der Moralkritik ist für Ewertowski die kompensatorische Struktur der Moral. Diese wird mit Friedrich Nietzsche und Simone Weil in ihrer ökonomischen Prägung, in ihrer Orientierung an Entschädigung und Belohnung freigelegt. Hier kommt es zu einer scharfen vergleichenden Analyse von Nietzsches Willen zur Macht und Weils Begriff der Schwerkraft (43 ff.). Wille zur Macht und Schwerkraft werden als unterschwellige Motorik einer Moral ausgewiesen, die ihre guten Taten auch auf dem Konto der Selbstgerechtigkeit verbuchen will. Das jedoch ist nicht grundsätzlich verwerflich, sondern vielmehr das eigentliche Dilemma der Moral. Darin nämlich liege die Tragik der Moral: niemand kann sich das Gute zugute halten, ohne gleichzeitig moralisch zu verlieren. So führe die Moral über sich selbst hinaus ins Außermoralische, sofern zu ihren Kräften auch die „Wahrhaftigkeit“ gehört, wie sie sogar Nietzsche ihr zugesteht (15, 126). Schließlich gelange sie zu der Selbsterkenntnis ihrer Nützlichkeitsdirektive gemäß dem Willen zur Macht. Das Gute verkehre sich, wo es sich seiner selbst vergewissern will, ins Eignennützigste und Eitle. Bei Simone Weil führt das allerdings explizit in den moralischen Widerspruch („Das Böse ist der Schatten des Guten. Jedes wirklich Gute, das Festigkeit und Dichte besitzt, wirft als seinen Schatten Böses“), den Ewertowski positiv, und das heißt außermoralisch zu fassen sucht (208 ff.). Die Eindimensionalität des Guten sei aufgebrochen, die moralische Integrität gewissermaßen an die moralische Bestreitung gebunden. Die Autorin deckt hier mit Nietzsche und Weil eine Dialektik auf, die in manchem an die „Negative Dialektik“ Adorns erinnert. Letztere aber weist sie als Selbstbehauptungsakt der bloßen Verneinung ab (116 f.), weil es doch sowohl Nietzsche als auch Weil nicht um eine selbtherrliche Macht des Neinsagens gehe, sondern um die sich selbst überwindende Macht zum Ja, und das heißt um eine positive, eine transzendente Erfahrung gerade auch im und mit dem Negativen; bei Nietzsche im Nihilismus (123 ff., 245 ff.), bei Weil im Unglück (129 ff., 254 ff.). Nihilismus und Unglück fordern, außermoralisch betrachtet, eine ressentiment-

mentfreie tragische Bejahung oder, klassisch ausgedrückt, in den *amor fati*, der aus der Erfahrung des Negativen keinen moralischen Anspruch ableitet, weil die Moral in ihrer Wahrhaftigkeit überhaupt jenseits von Ansprüchen stehe.

Während sich Ewertowski mit Nietzsche und Weil der Tragik der Moralität auf der Ebene philosophischer Reflexion nähert, wodurch sie mit einer gewissen Folgerichtigkeit zu Paradigmen der Ästhetik (des Paradoxen, des Nichtdarstellbaren, des Schönen, des Erhabenen) geführt wird, wendet sie sich auf einer anderen Ebene, freilich dahineinverflochtenen, ihrer Arbeit den „Beispielen“ zu. Diese entstammen bezeichnenderweise dem Werk Kleists und Kafkas – stellen doch beide immer wieder Figuren in den Mittelpunkt, bei denen die Fragen des Rechts zwar nicht suspendiert werden, aber in eine unlösbare Entscheidungsnot führen, weil die Attribute *Schuldig* oder *Unschuldig* nicht alternativ zugemessen werden können. So ist der Mensch auch im außermoralischen Sinn niemals freizusprechen. Er sei gerade einer Verantwortung unterstellt, in der seine Glaubwürdigkeit auf gefährliche Weise mit einer notwendigen Schuld einhergeht. Ewertowski wagt sich hier auf schwieriges Terrain, bei dem alles auf ihren Sinn für die Balance ankommt.

Die Autorin versteht es, in ihrem Buch dem Thema Moral eine neue Dialektik zu entlocken, die allerdings nicht den Anspruch erhebt, in die Diskussionen um eine normative Begründung von Ethik einzugreifen. Allerdings hätte ihre Studie durch eine direkte Auseinandersetzung mit der „Negativen Dialektik“ und der „Ästhetischen Theorie“ von Adorno nur gewinnen können, dessen Ansätze sie zwar am Rande berührt, jedoch nur, um sich sogleich von ihnen abzugrenzen (117).

Weniger von Berührungsängsten durchzogen ist in dieser Hinsicht die gedanken- und materialreiche Studie von Ludger Heidbrink.

Auch Heidbrink unternimmt die stereoskopische Betrachtung von scheinbaren Gegensätzen, die unter einem Gesichtspunkt der Ästhetik zu einem ganzen Bild miteinander verschmelzen. Hier nun vollzieht sich das Einende nicht jenseits von Gut und Böse, sondern mit umgekehrtem Vorzeichen holt der Autor das Andere von Geschichte und Moderne wieder in den Raum der geschichtlichen Vernunft zurück.

Abschied von der Utopie und von der Geschichte – so die These von Heidbrink – bedinge genau das, was angezweifelt wird und „was vorausgesetzt werden muß – die Vernünftigkeit der

Geschichte, ohne die das Scheitern des geschichtsphilosophischen Projekts der Moderne gar nicht zu konstatieren wäre.“ (13) Die Darstellung der Nähe von mittelalterlichem „Schwermut“ sowie der daraus hervorgehenden „barocken Rezeption des Stoizismus“ (31) zu dem medizinischen Interesse am pathologischen Charakter der Melancholie im neunzehnten Jahrhundert stützen die These von der Melancholie als Träger der verschiedensten Formen des Leidens an der Zeit. Aus den Analysen zahlreicher geschichtsphilosophischer Ansätze von Hegel und Schopenhauer über Nietzsche, Simmel, Lukács und Benjamin hin zu Adorno und Heidegger, um nur einige zu nennen, aber auch aus der kritischen Preisgabe von Geschichtsphilosophie gewinnt Heidbrink einen eigenen Standpunkt: „Die verschiedenen Formen der Schwermut, Melancholie und Trauer resultieren aus der Auslieferung des Menschen an eine schicksalhafte, sinnlose und unerfüllte Ereignishaftigkeit der Geschichte, die nur den Ausweg in die Liquidation der historischen Zeit offenläßt“. Philosophische Zeit münde daher „in die Vernichtung der geschichtlichen Welt, aus der sie hervorgegangen ist“ (211).

Der Melancholie, der Moderne und der Geschichtsphilosophie gleichzeitig sowie der Diagnose ihrer Pathologie und deren Therapie ist das Buch gewidmet. Ohne einen geschlossenen systematischen Zusammenhang zwischen diesen Elementen herstellen zu wollen, untersucht der Autor bestimmte Motive und Strukturen melancholischer Auslegungsweisen. Als sei die Melancholie überhaupt das tragende Gerüst der Philosophie, kommen hierbei nahezu alle Konzepte geschichtsphilosophischen Denkens sowie gleichermaßen dessen Gegenentwürfe aus Posthistoire und Postmoderne zur Anwendung. Während dabei die fortschrittsoptimistische Auslegung der Geschichtsphilosophie Hegels zugunsten einer die Vernunft in der Geschichte als eine „Vernunft der Resignation über den Untergang von Völkern, Zeiten und Reichen“ (263) verstehende relativiert wird, steht der „heillose Prozeß des Verfalls und Auflöser ehemals stabiler Wertorientierungen und Sinngehalten“, wie er sich bei Schopenhauer und Nietzsche darstellt, unter dem Zeichen der „Vergänglichkeit der Dinge“ (269). Diese aber bedeute eine „Anbindung des historischen Geschehens an die erlebte Individualität“ (269).

Zwar blieben auch die Ansätze von Benjamin, Adorno und Heidegger noch der geschichtsphilosophischen Tradition der Moderne verhaftet,

aber nur noch indirekt zeige sich deren eschatologische Intention. Die Aufhebung der historischen Verzweiflung geschehe hier auf dem Weg einer „ästhetischen Trauer“ (271). Der Autor selbst plädiert für eine „allegorische Geschichtsbetrachtung“ im Anschluß an Kant, die die heuristische Antizipation einer besseren Zukunft mit der Kontingenzerfahrung der Postmoderne untereinander auszusöhnen vermöge (284). Allerdings nimmt sich die Einlösung seiner anfangs ausgesprochenen Forderung, ein Fundament für die Zukunft zu erarbeiten (21), gemessen am betriebenen Aufwand bescheiden aus. Und ebenso kann die These von der „melancholischen Verfaßtheit der Philosophie“ (22) nur als eine heuristische, keinesfalls als eine absolute verstanden werden. Auch dieses Fundament ist weiterer Stützen bedürftig.

Klaus-Jürgen Grün (Frankfurt a. M.)

Giorgio Penzo, Der Mythos vom Übermenschen. Nietzsche und der Nationalsozialismus. Übersetzt von Barbara Häußler (= Würzburger Studien zur Fundamentalthologie, Bd. 11), Peter Lang, Frankfurt a. M. 1992, 307 S., ISBN 3-631-45363-9.

Giorgio Penzo, Verfasser von mehreren Büchern über Friedrich Nietzsche (zuletzt erschienen: „Nietzsche allo specchio“, Laterza, Roma 1993), stellt sich nun der deutschen Leserschaft in einer neuen Hinsicht vor. Die Deutung der Nietzscheschen Philosophie tritt in den Hintergrund zugunsten des Umrisses der Gestaltung und des Zerfalls eines „Mythos“. Penzos hermeneutische Kritik bleibt jedoch jener Interpretationslinie treu, die in der Nachfolge von Heidegger – aber wie mir scheint gegen Nietzsche weniger kritisch – im Gedanken vom Übermenschen eine erste Formulierung der „ontologischen Differenz“ nachzeichnet. Der Übermensch, als Überwindung des Menschen, als „Zwischen“, ist „ein Seil, das über den Abgrund gespannt ist“, eine Brücke (und kein Zweck), „ein Übergang und Untergang“.

Die Überwindung des Menschen im Sinne der ontologischen Differenz bildet also in Penzos Darstellung den Kern der Nietzscheschen Existenzphilosophie, die im Gegensatz zur Lebensphilosophie oder sogar zu den existenzialphilosophischen Tendenzen vom Nationalsozialismus nicht affirmiert, sondern eben abgelehnt wurden. Für die nationalsozialistische Aneignung war

dann jene lebensphilosophische, sozialdarwinistische und psychologische Deutung verantwortlich, die als eine Art von „Mythos“ klar von der Philosophie zu unterscheiden sei. Der klar formulierte Zweck des Buches besteht also in der „Entmythologisierung“ bzw. „Entnazifizierung“ von Nietzsches philosophischer Überlieferung. Dementsprechend strebt der Autor nach einer möglichst differenzierten und komplexen Analyse, wobei er die angeführten Texte zurückhaltend kommentiert und nur andeutungsweise bewertet. Eine Bewertung und Stellungnahme sind ja schon in der Konzeption und in der Einordnung des Werkes mitinbegriffen, so können die Gelehrsamkeit, die Nüchternheit der Darlegung sowie die eigene Sprache der Fragestellungen – die selber einen Denkprozess vollzieht und nicht nur den Diskurs der Existenzphilosophie widerhallen läßt – zu den Vorzügen des Werkes gezählt werden.

Das erste Buch verfolgt die Entstehung des Mythos vom Übermenschen in drei Phasen: in der ersten Phase wird der Übermensch als „Mensch-Gott“ in seiner gegenchristlichen Tendenz begriffen (von Brandes über Eisner, Stein, Marx bis Steiner, Simmel und Klages), dann wird er mit dem Deutschtum in Verbindung gesetzt (seit Weigand), um drittens einer evolutionistischen Fehldeutung anheimzufallen. Das zweite Buch vollzieht dann die „Entmythologisierung“ mit der Aufweisung der Krise in der nationalsozialistischen Nietzsche-Literatur, welche dann allmählich in eine Distanzierung und Kritik umschlägt. – Eine Kritik an der Zusammenstellung des Materials sollte besser den Historikern überlassen werden: Meine Fragestellung richtet sich eher auf die Hermeneutik des Werkes. Muß sie nicht zwangsweise bei einer Apologetik steckenbleiben, wenn sie Nietzsches Denken von der „Wirkungsgeschichte“ kategorisch trennt? Penzos Intention kann allerdings damit gerechtfertigt werden, daß er anscheinend eine Gegenposition zu Ernst Bertram zu vertreten anstrebt. Bertram, der zweifellos eben mit einem grundlegenden Werk der Nietzsche-Rezeption den Weg des Nietzscheschen Denkens in die nationalsozialistische Ideologie vorbereitete, setzte die „Legende“ des Philosophen, das Symbol, das er für seine Nachwelt geworden ist, mit seinem Wesen gleich. Mit der scharfen Trennung von beiden will Penzo den umgekehrten Weg betreten, wobei aber die Faszination von Bertrams Werk unverkennbar weiter wirkt. Wird aber mit „Spiegelspiel“ nicht eben die Frage vermieden, welche Verantwortung die Philosophie für ihre verhängnisvolle – immer wiederholte – Fehldeutung ha-

ben soll? Hannah Arendt meinte, daß die großen Philosophen, vielleicht nur außer Kant, theoretisch eine Neigung zur Tyrannei, zum Totalitarismus hätten. Richard Rorty bricht entschlossen mit der Rolle des Philosophen als eines „asketischen Priesters“, da er schon in der Wahrheitsfrage der Philosophie einen totalitären Auftritt sieht. Bertram charakterisiert Nietzsche als einen „gottsuchenden Verräter“, einen „Judas“ oder eher Mephistopheles, der „das Böse selber verteidigt“. Ein theologisch geschulter Denker wie Giorgio Penzo vermag dessen Deutung klarzustellen. Kann aber eine solche politische und denkerische Konsequenz befriedigen, daß jener „aristokratische Anarchismus“, den Penzo einem Stürner, Nietzsche und Heidegger zuschreibt, nur rein „mythisch“ in das böse Spiel der Geschichte hineingerissen wurde?

Die ausführliche philologische Arbeit gewinnt den Leser mit ihrer Offenheit, mit der fragenden Einstellung, deren Antworten nur beunruhigen können.

Eva Kociszky (Budapest)

Theodor W. Adorno, Beethoven – Philosophie der Musik. Fragmente und Texte, hg. von Rolf Tiedemann, Subrkamp, Frankfurt a. M. 1993, 388 S., ISBN 3-518-58166-X.

Sein letztes Buch sollte es werden, doch allein Fragmente sind geblieben: Niederschriften aus einem Zeitraum von mehr als 30 Jahren, noch nicht einmal überarbeitet. Viele dieser Fragmente sind „Einfälle“, „Ideen“, im unphilosophischen Sinn: Hypothesen, die abzutragen der Tod ihm verwehrte. Wären sie denn abzutragen gewesen? Könnte, was Adorno für den 3. Akt von Alban Bergs „Lulu“ für möglich hielt, ein mit der Sache vertrautes Kollektiv das Werk ausführen? Wie im Falle Bergs auf das Particell könnte man sich bei Adorno auf konkrete Anweisungen stützen, so z. B.: „Die Relation von ‚Epischem‘ und Symphonischem, die den I. Satz der IX. ausmacht, und damit die ganze historische Tendenz, ist in diesem Satz schon enthalten. Diese muß genau herausgearbeitet werden“ (151).

Wie die Fragmente nun vorliegen, fordern sie vom Leser eine noch größere rezeptive Anstrengung, als die von Adorno als Buch konzipierten Texte es ohnehin tun: Es fehlt nun gleichsam jeglicher tonale und funktionsharmonische Anklang – also jener allgemeine Zusammenhang, der jeder Äußerung eine Stelle in der Totale zuweist und damit verständlich macht.

Zweifellos hat der Herausgeber durch seine Gliederung eine Orientierungshilfe gegeben: Tiedemann ordnet die Texte nach zwölf thematischen Aspekten, anstatt ihrer Chronologie zu folgen. Der Leser wird aber auch bemerken, daß eine derartige Gliederung nicht unproblematisch ist: Viele der beispielsweise unter „Musik und Begriff“ eingeordneten Notate ließen sich auch unter „Tonalität“ subsumieren und umgekehrt. Durch eine Vergleichstabelle am Ende des Buches wird allerdings die Einsicht in die Chronologie ermöglicht. Erleichtert wird die Lektüre auch durch den Wiederabdruck der in der Adorno-Gesamtausgabe bereits erschienenen Beethoven-Texte. Vor allem den umfangreichen Anmerkungssteil aber wird der Leser mit Dankbarkeit annehmen: Vieles von Adorno nur Angedeutete wird hier näher ausgeführt. Zitate werden belegt, Vergleichsstellen aus dem Gesamtwerk zitiert.

Adornos „Beethoven“ sollte ein „philosophisches Werk“ (9) werden, nicht bloß ein musikwissenschaftliches. Es sollte – darüber hinaus eine „Philosophie der Musik“ (31) geben. Worin aber liegt das „Philosophische“ dieser „Philosophie der Musik“? Darin vor allem, daß „das Verhältnis der Musik und der begrifflichen Logik“ (31) zur Sprache gelangt. Und unter „begrifflicher Logik“ wird hier die Logik der „großen Philosophie“ (32), insbesondere der Hegelschen verstanden: Das „Spiel“ der Musik“ ist das „Spiel mit logischen Formen als solchen, der Setzung, der Identität, der Ähnlichkeit, des Widerspruchs, des Ganzen, des Teils ...“ (32) Beethovens Musik stellt den „historischen Augenblick“ dar, in dem „Musik und nicht Dichtung mit der Philosophie konvergierte, wenigstens in Deutschland“ (55).

Nicht im Unlogischen also, nicht in einem Irrationalismus liegt nach Adorno die Differenz der Musik zur Rationalität, sondern in der jeweils spezifischen Synthesis. Für die Musik gebe es nicht die Synthesis des Urteils, der „Prädikation, Subordination, Subsumtion ihrer Elemente“, sondern allein die Synthesis „aus der Konstellation“ (32). Adornos „Philosophie der Musik“ sollte terminieren in der „Definition“: „Musik ist die Logik der urteilslosen Synthesis“ (32).

Mit dieser, zwar nicht ohne Beethovens Musik gewonnenen, aber doch idealtypisch gemeinten „Philosophie der Musik“ sollte nun Beethovens Musik konfrontiert werden in einem zweifachen Sinne: Zum einen wird diese Logik an seinem Werk dargetan; zum anderen aber soll Beethovens „Mimesis der Musik ans Urteil“ (32) kritisiert und zugleich die „Unausweichlichkeit“, der

„geschichtsphilosophische Sinn“ dieser Mimesis wie der Versuch, aus ihr auszubrechen, begriffen werden (32).

Diese hermeneutischen Fundamentalvorgaben konkretisieren sich in Interpretationsaspekten wie etwa den folgenden – wobei Adorno mehrmals betont, daß die vielfältigen Beziehungen der Musik Beethovens zu Logik und Philosophie Hegels nicht bloß im Sinne der „Analogie“ zu denken seien, sondern als „die Sache selbst“ (31): Das Sinnlich-Unqualifizierte ist das Motivisch-Thematische (32): Angesichts der „Vormacht der Totale“ (41) erweist sich die besondere sinnliche Gestalt in ihrer „Nichtigkeit“ (47); wo eine Gestalt, aus Artikulationsgründen, sich absetzt, muß sie wieder „dementiert“ d.h. als Moment des Flusses enthüllt werden“ (152); zum Etwas wird das Besondere nur im Gesamtzusammenhang. Der Geist, die Vermittlung ist das „Ganze als Form“ (32); dem Hegelschen System entspricht, als „Beethovensches System“ (35), die Tonalität als „das Absolute“ (45): Alles ist „Fall“ der Tonalität, wird unter ihr subsumiert (40); und die Einheit des Ganzen ist bei Hegel und Beethoven immer nur als vermittelte zu begreifen. Die thematische Arbeit ist die „Anstrengung des Begriffs“, was anfangs nur *war*, das Thema, wird mit der Durchführung hervorgebracht; die Reprise ist dann das zu sich selbst Zurückkehren, die „Versöhnung“ (33); aus ihr habe Beethoven „die Identität des Nichtidentischen“ (40) gemacht. Sie ist damit in demselben Sinne fragwürdig wie bei Hegel die These der Identität.

Beethoven bricht aber – im Gegensatz zu Hegel – aus dieser Logik aus: Es gibt bei Beethoven eine „Formtranszendenz“: „Logische Identität“ als produzierte und „ästhetische Formimmanenz werden bei Beethoven gleichzeitig konstituiert und kritisiert“ (36). Neben der Interpretation von Stellen des „klassischen Beethoven“ der frühen und mittleren Periode, in denen dem Form-sinn nach scheinbar Überflüssiges die Identität aufbricht (wie z.B. in op. 59, I, 3. Satz, T. 70 ff.), ist es hier vor allem der „letzte Beethoven“ (ab op. 101; im engeren Sinne aber „nur die letzten [5] Quartette, vielleicht die Diabellvariationen und die letzten Bagatellen [op. 126]“ [228 u. 263]), der es Adorno angetan hat. Diesem „Spätstil“ verdanken sich eine Vielzahl von Notizen: Es gibt keinen Übergang mehr, keine motivisch-thematische Arbeit und keine durch diese Arbeit konstituierte Einheit, wie sie für den „klassischen“ Beethoven maßgeblich waren, sondern die einzelnen Momente stehen disparat neben-

einander, gekündigt wird das „Ideal der Harmonie“ (268, im Sinne der Rundheit und Balance verstanden, nicht der Tonalität und der Vorherrschaft des Dreiklangs), die Harmonie „schrumpft ein“ (226), „stirbt ab“ (225) – das Werk dissoziiert, kurz: „Beethoven wird an der Stelle ‚unorganisch‘, brüchig, an der Hegel ideologisch wird“ (232).

Aber reicht nun diese Beziehung von Beethoven und Hegel aus, um von einer „Philosophie der Musik“ zu reden. Gab es nicht vor und nach Hegel Philosophie, nicht vor und nach Beethoven Musik? – „In einem ähnlichen Sinn wie dem in welchem es nur die Hegelsche Philosophie gibt, gibt es in der Geschichte der abendländischen Musik nur Beethoven.“ (31) Gewiß versteht man dies, und u. a. von Heidegger sind gute Gründe für die Philosophie Hegels angeführt worden, die diese These stützen. Aber sie ist in einem anderen Sinn auch fragwürdig. So muß sie zumindest Adorno erschienen sein. Denn am Anfang der Notiz steht, wie Tiedemann dankenswerterweise in einer Anmerkung mitteilt, ein „(?)“. Hier bekundet sich wohl die eigentliche fundamentale Aporie, ja Antinomie der Konzeption Adornos. Nach Fragment 21 (S. 30) aus dem Jahre 1948 war als Titel vorgesehen „Beethovens Musik“ bzw. „Die Musik Beethovens“. Im Gespräch mit Unselld im Januar 1969 sollte das Buch aber, wie Tiedemann in Anmerkung 27 mitteilt, den Titel „Beethoven. Philosophie der Musik“ erhalten. Dagegen aber spricht nun – sachlich-argumentativ –, was Adorno in der „Philosophie der neuen Musik“ geschrieben hatte: „Philosophie der Musik heute ist möglich nur als Philosophie der neuen Musik.“

Aus dem Ansatz der Adornoschen Ästhetik und deren grundlegender Interpretationsmaxime, daß Früheres nur vom Heutigen verstanden werden kann, ist der letzte Satz nur zu verständlich. Der Titel „Beethoven – Philosophie der Musik“ wird damit aber zumindest fragwürdig. Ist die „Frage aller Musik“: „Wie kann ein Ganzes sein, ohne daß dem Einzelnen Gewalt angetan wird“, und hängt die Lösung dieser Frage jeweils ab vom Stand der musikalischen Produktivkräfte, „und zwar so, daß, je höher diese entwickelt sind, die Lösung in immer größere Schwierigkeiten gerät“ (62), dann kann die Lösung der Frage nur vom höchsten Stand der Produktivkräfte, d.h. also von einer „Philosophie der neuen Musik“ her angegangen werden – nicht vom Stand der Produktivkräfte der Zeit Beethovens. Denn die „neue Musik“ ist ja nicht einfach „Ausdruck einer veränderten Seelenlage,

Suche nach Neuem als solchem usw. ... sondern in der Tat die *Kritik* der Tonalität“ (95).

Indes versteht man auch, wenn man diese Beethoven-Fragmente in Gänze gelesen hat, warum hier von „Philosophie der Musik“ zu reden doch nicht gänzlich unzulässig ist: In der Vermittlung von Subjektivem und Objektivem, Allgemeinem und einzelner (d. h.: der „Reproduktion“ und nicht bloß „Anwendung“ der Tonalität) steht Beethoven im Zenit der musikalischen Entwicklung. (Vgl. auch 95: „In gewissem Sinn ... sind wir ... gröber und selbst ärmer.“) In dieser Hinsicht (Adorno kennt freilich noch andere) ist Beethoven der Knoten, der mit Bach, Haydn und Mozart geschürzt und in der „Romantik“ aufgelöst wird. Habe, in Absetzung von Bach, Mozart und Haydn, „erst Beethoven ... gewagt so zu komponieren wie er wollte“, so sei es „vielleicht“ das Unglück der Romantik gewesen, daß sie nicht mehr aus der Spannung von „Erlaubtem und Gemeintem“ agiere (51). In gewisser Weise birgt Beethoven, als Akme der Entwicklung die Geschichte der der „Autonomie“ verpflichteten Musik in sich. Sie mit einzelnen Analysen zu entwickeln ist das Anliegen Adornos, so etwa, wenn er die „Schubertische“ Modulationstechnik und den „Brucknerschen“ un-funktionellen Parallelensturz bereits im ersten Satz der Eroica findet (vgl. 151): Was sich bei Beethoven als Besonderes artikuliert und sich zugleich in den allgemeinen Zusammenhang der Form integriert, das verselbständigt sich in der Romantik zu eigenständigem Dasein. So enthält die Eroica – und das als Beethovens „klassisches“ Werk – bereits viele romantische Elemente, aber immer nur – Hegelisch – als „negierte“ (154).

Doch die Linie wird noch weiter gezogen: Im langsamen Satz der Pastorale sei das Thema, „fast wie bei Debussy“, eine äußerst reduzierte Tonfolge: „Der Impressionismus läßt den Begriff des Themas nicht zu: Begleitung, Hintergrund als Hauptsache. Selbst dies ist in Beethoven schon realisiert, prototypisch, und damit erledigt.“ (163) Ja selbst zur Atonalität werden Verbindungen geknüpft: „Das Wort von der funktionslosen Harmonik, das man auf die Atonalität geprägt hat, gilt in gewisser Weise für den letzten Beethoven.“ (189)

Damit bleibt als grundlegendes Problem einer „Philosophie der Musik“, das auch von einem Expertenteam nicht gelöst werden könnte: Der Anspruch, mit der Musik Beethovens zugleich eine „Philosophie der Musik“ zu geben, kann –

wenn zugleich die „Kosten“ des „Fortschritts“ gesehen werden – nur mit einer Philosophie der *neuen* Musik eingelöst werden. Der Untertitel des Beethoven-Buches ist damit – absolut genommen – hinfällig.

So zeigt sich Adornos „Beethoven“ als Steinbruch, in dem man auf große Entdeckung gehen kann. Und oft wird man in diesen Fragmenten auf Notizen stoßen, die das Verhältnis von Musik und Gesellschaft bzw. Beethoven als Repräsentanten der bürgerlichen Klasse thematisieren. Dabei soll freilich nicht das eine aus dem anderen deduziert werden: Man muß schon beides kennen – dann erst kommt es zu wechselseitiger Erhellung. Überhaupt gilt Adorno als „methodische Regel“, daß „alle Aussagen über den Gehalt reines Geschwätz bleiben, sobald sie nicht den technischen Befunden abgezwungen werden“ (23). So ist etwa „das Verhältnis Beethovens zur Französischen Revolution ... in *technischen*, bestimmten Begriffen zu fassen“ (61, vgl. auch 237f.).

Nicht selten begegnet man in diesen Notizen neben mancher Trouvaille – so erfährt man beispielsweise, daß es für Adorno auch eine (am langsamen Satz der Pastorale erfahrene) „glückliche Regression“ (164) gibt – einem sehr vorsichtigen Adorno, einem, der die Selbstermahnung kennt: „Vorsicht vor zu bequemen (aus der Gesamtkonzeption meiner Arbeit deduzierten) Antworten.“ (201) Und bisweilen blitzt der Aphoristiker auf. Die an der Musik Beethovens gemachten Erfahrungen entflammen dann ein Feuer, von dessen Licht auch unsere, die „technologische“ Zeit erhellt wird. So fragt er anlässlich einer Interpretation von Beethovens Sonate „Les Adieux“: „Es gibt heute nicht mehr die Erfahrung des *Abschieds*. Sie liegt auf dem Grunde von Humanität: Gegenwart des Nichtgegenwärtigen. Humanität als Funktion von Verkehrsverhältnissen. Und: gibt es noch *Hoffnung ohne Abschied* –?“ (251) Günter Seibold (Bonn)

Hans Ebeling, *Ästhetik des Abschieds. Kritik der Moderne*, Karl Alber, Freiburg/München 1989, 184 S., ISBN 3-495-47670-9.

Als Plädoyer für das Projekt der Moderne und die von ihr postulierte Selbstbestimmung, zugleich als dezidierte Abkehr von einer irrationalen, ihrem Ende sich nähernden ‚Postmoderne‘ will Hans Ebeling sein 1989 erschienenes Buch „Ästhetik des Abschieds“ verstanden wissen.

Seines Erachtens ist die Kunst als „Vollendung der Existenz“ ebenso wie die Philosophie als „Vollendung der Vernunft“ gleichgültig gegen postmoderne Modi ‚repristinierter Vorvergangenheit‘ (179). Und beide sieht Ebeling einer hoffnungsfrohen Zukunft entgegengehen.

Hart konfrontiert sich die selbstkritische Moderne, die es ohnehin schon so schwer hat in dieser Welt (wird sie doch „von den öffentlichen Mächten durch die Tat verworfen“ [9]), überdies auch noch mit sich selbst: eben in Gestalt der von Ebeling kreierten „Ästhetik des Abschieds“, die nach der Auffassung ihres Erfinders „Theorie der Wahr-Nehmung und Wahr-Setzung des Abschieds durch die Kunst“ (9) in sich vereint. Und schwer ist die Bürde dieser Kunst: prinzipiell „abschiedlich“ verfaßt, der Gegenwart, dem Leben sich widersetzend, inszeniert sie Abschiede „bis zur Trostlosigkeit auch noch ihrer selbst“ (9), wobei sie – begriffslos Wahres setzend – „die Vernünftigkeit der Moderne gegen deren Verächter“ stützt (10). Über philosophische Ästhetik kann sich der Leser dahingehend belehren lassen, sie sei „keine solche der Irreführung durch den Begriff und schon gar nicht der Selbigezung der Kunst mit dem Begriff, sondern und in der Tat das Begreifen der Wirklichkeit der Kunst“ (10). Angesichts dieser Prämisse tritt die Sinnengebundenheit der Kunstrezeption, die Anschaulichkeit des Kunstwerks als singulare tantum in seiner jeweils konkreten Phänomenalität auffällig hinter der „kalte[n] Sprache der ästhetischen Analytik“ (79) zurück. Einer neu zu etablierenden metaphysischen Ästhetik weist der Autor die Aufgabe zu, nicht nur „die andere ‚Wahrheit‘“, sondern auch die „andere ‚Richtigkeit‘ der Kunst“ „aus ihrer anderen ‚Verständlichkeit‘, da einigenden ‚Wahrhaftigkeit‘“ (11) begrifflich zu machen.

Auf dem Humus der Abschiedlichkeit treibt Ebelings Begrifflichkeit mitunter recht seltsame Blüten. Kaum eine Gelegenheit läßt er verstreichen, wenn es den zur Disposition stehenden Wortarten mögliche Abschieds-Varianten abzupressen gilt: An die Stelle eines allzuoft wiederholten ‚Abschieds‘ kann gelegentlich eine von der Widerständigkeit der Kunst erforderte ‚Abschiedlichkeit‘ treten (18), als ‚abschiedliche‘ konkurriert sie „mit der abschiedlich-widerständigen Wahrheit der Philosophie“ (18), ebenfalls als ‚abschiedliche‘ leistet sie Widerstand; außerdem meint Ebeling auch den *sensus communis aestheticus* als ‚abschiedlich‘ bezeichnen zu müssen (31, 24). Mit dem Syntagma „Abgeschiedensein von allem Interesse“ und der Definition des

Abschieds der Kunst als „Abschiedlichkeit von [sic!] allem vertrauten Zweck“ versucht der Autor die zentrale These der Kantischen Ästhetik auf einen neuen Begriff zu bringen (25f.). In Abgrenzung von Kant postuliert er sodann „den Kommunsinn einer Ästhetik der vollkommen Abschiedlichen“, und das soll heißen: „derer, die sich auch noch vom Schönen verabschiedet hätten“, um die ‚eigentliche‘ Wahrheit der Kunst vernehmen zu können (33). Das ästhetische Urteil ist allerdings bei Kant vom Erkennen des Wahren ‚radikal abgeschieden“ (27). Dessen „eigentliche Abschiedlichkeit“ wird erst im Kontext des Erhabenen zugänglich, sofern sie dieses als „abgeschiedene Größe“ anerkennt (27). Und das Subversive des ästhetischen Subjekts überhaupt manifestiert sich nach Ebeling im „Abschiedhalten von der theoretischen wie der praktischen Vernunft“ (164). Die Blütenlese ließe sich (fast) beliebig fortsetzen ...

Derartige sprachliche Kuriositäten lassen Ebelings berechtigtes Anliegen streckenweise in den Hintergrund treten: Nachdrücklich macht er darauf aufmerksam, daß unser Zeitalter umfassender technischer Destruierbarkeit auch die Kunst gefährdet, indem es sie – im Horizont des möglich gewordenen Holozids (72) auf ganz neuartige Weise in die Endlichkeit eingehen läßt (21) und (allerdings nicht nur deshalb) zu einer radikalen Absage an das technisch geprägte Zeitalter herausfordert. In diesem Kontext schlägt Ebeling von der Ästhetik aus Brücken zur Thanatologie und zur Moralphilosophie. Die künstlerische Auseinandersetzung mit der Todesthematik beleuchtet Ebeling unter Rekurs auf die mythologischen Konfigurationen Thanatos, Hypnos und Ker und deren metaphorische Funktion in der Literatur (vor allem bei Lessing und Celan). Außerdem geht er recht ausführlich auf Rainer Martens Abhandlung „Der menschliche Tod“ (1987) und die in ihr manifeste Heidegger-Kritik ein. Für die Gattung der „vernünftige[n] Sterbewesen“ wäre ein Abschied von Vernunft und Philosophie laut Ebeling deshalb nicht akzeptabel (115), weil dadurch die Konstituierung des „vernünftigen Widerstandes“ vor allem gegen den Tod (116) unmöglich würde.

Auf welche Weise sich Todes- und Liebesthematik bis zur Synthese durchdringen können, versucht Ebeling exemplarisch an Gedichten Hölderlins aufzuzeigen, in denen sich Poesie bis zur „Selbstüberforderung“ (139) mit Philosophie verbindet. Daran schließt der Autor Überlegungen zum Verhältnis zwischen Kunst und Philosophie überhaupt an, und zwar unter Rekurs auf

Hegels These vom Vergangenheitsstatus der Kunst und deren Rezeption durch Heidegger (140–142). Die postmodernistische Amalgamierung von Kunst und Philosophie (143) deutet Ebeling als Modus einer „Selbstverdunklung des Geistes“ (146) und stellt ihr eine Korrelation zwischen philosophischer Eindeutigkeit und poetischer Mehrdeutigkeit gegenüber (149).

Die ästhetischen Konzeptionen Kants und Schopenhauers erhalten bei Ebeling insofern eine paradigmatische Funktion, als er Kant eine Unterschätzung, Schopenhauer hingegen eine Überschätzung der Bedeutung der Kunst glaubt attestieren zu können (67). In einer etwas eigenwilligen Terminologie spricht er der Kunst im Sinne Kants „nur die Rolle *begleitender* Subjektivität“ (22, auch 29, 43) zu, weil Kant dem ästhetischen Urteil den Erkenntnisstatus (37), der Kunst die Wahrheitsfähigkeit (33f.) abspricht und sie dadurch – so jedenfalls die Meinung Ebelings – „zur minderwertigen Angelegenheit“ (37) degenerieren läßt. Kunst im Sinne Schopenhauers hingegen versieht der Autor mit dem Etikett einer „alles *unterlaufende/n* Subjektivität“ (22), weil sie als das „nur allzu kraftvoll Andere zur Philosophie selbst“ (45) – wie diese – Wahrheitsfähigkeit beansprucht (47). Unter- wie Überschätzung der Kunst will Ebeling mit seinem existentialpragmatischen Ansatz vermeiden, in dessen Rahmen Kunst den Anspruch erhebt, „Wirklichkeit“, ‚Wahrheit‘ und ‚Richtigkeit‘ erst herzustellen“ (41).

Auf die „Herausforderung durch die Destruktionswissenschaften“ (151), die er durch Atomtechnologie, Biogenetik und Computertechnologie (152) repräsentiert sieht, will Ebeling mit einer ‚neuen‘ Poetik des Widerstands antworten, deren ‚Erfolgsträchtigkeit‘ er selbst in Frage stellt. Dennoch proklamiert Ebeling wörtlich: „Wir können sie uns aber jedenfalls als leistungsfähig denken wollen“ (152).

Abschließend bleibt zu bemerken, daß die Rezensionen sich die Abschiedlichkeit ihrer Vernunft insofern eingestehen, als ihr der Abschied von Ebelings „Ästhetik des Abschieds“ nicht eben schwergefallen ist.

Barbara Neymeyr (Freiburg i. Br.)

Hans-Martin Schönherr-Mann, *Leviathans Labyrinth. Politische Philosophie der modernen Technik*, Fink, München 1994, 323 S. ISBN 3-7705-2965-0.

Die Leitfrage dieses Buches heißt: Wie ist das Verhältnis zwischen moderner Technik und Politik zu bestimmen? Was ist das spezifisch „Moderne“ an der modernen Technik, das ein neues, eventuell „ganz anderes“ Verhältnis zwischen Politik und Technik am Horizont postmodernen Denkens aufscheinen läßt?

Zur Beantwortung dieser Frage bedient sich der Autor dreier Denkmodelle, und zwar a) des aufklärerischen Modells, b) des modernitätskritischen und c) des postmodernen Modells.

Nach dem aufklärerischen Modell, so Schönherr, wird Technik als Instrument gesehen, das zu bestimmten Zwecken eingesetzt werden kann, und dieser Einsatz unterliegt den in einer Demokratie üblichen Möglichkeiten einer politischen Techniksteuerung. Eine Radikalisierung dieser Perspektive betont die Eigendynamik der Technikentwicklung, die zu einer systemischen Verselbständigung technologischer Entwicklungen wie z. B. zur Informatisierung der westlichen Industriegesellschaft führte, wobei dieser Informatisierungsprozeß nicht mehr als Ergebnis zweckrationalen politischen Handelns begriffen werden kann. Doch werden im aufklärerischen Modell nun vor allem die positiven Folgen betont, welche in der Restabilisierung sowie Meliorisierung des sozialen Bandes in der Gesellschaft gesehen werden. Solche Positionen finden sich bei Hegel und Marx und reichen bis zu Helmut Schelsky und Hermann Lübbe.

Das modernitätskritische Modell geht nun nach Schönherr-Mann ebenfalls von der Eigendynamik der modernen Technikerentwicklung aus, wobei allerdings bezweifelt wird, daß dabei noch positive Folgen zu konstatieren sind. In diesem Modell werden von Adorno bis zur Öko-Debatte eher die Schreckensvisionen technokratischer Szenarien entworfen, die sich nicht nur durch universale Naturbeherrschung, sondern auch durch eine technokratische Dehumanisierung alles Menschlichen auszeichnen. Dabei wird auch davon ausgegangen, daß der Prozeß der Technisierung aller gesellschaftlichen Bereiche so weit fortgeschritten ist, daß eine politische Gestaltbarkeit des Technischen kaum mehr möglich ist und am Ende sogar nur noch die Möglichkeit ihrer ästhetischen Reflexion bleibt.

Das postmoderne Denkmodell zeichnet sich dadurch aus, daß es das Verhältnis zwischen Mensch und Technik als hermeneutischen Zirkel begreift: Der technisch geprägte Mensch interpretiert die Welt instrumentell. Als Vorläufer dieser Position benennt Schönherr-Mann Nietzsche, Freud, Jünger und Heidegger.

Technik, so führt Schönherr-Mann aus, wird bereits von Nietzsche in der Form von „Memotechnik“ als der grausame Ursprung unseres Gedächtnisses identifiziert. Von Derrida wird in der Domestizierung der Schrift durch das gesprochene Wort die Grundlage des instrumentellen Technik- und Weltverständnisses gesehen, und in der „pathognostischen“ Interpretation des Ödipus-Mythos durch Rudolf Heinz wird der Zusammenhang zwischen Technik, Gedächtnis und Politik in der Urschrift, in der untrüglichen Fußspur von Ödipus gestiftet. Während nun bereits die klassische Psychoanalyse Freuds den traditionellen Subjektbegriff durch das Konzept des Unbewußten nachhaltig in Frage gestellt hat (das Ich ist nicht Herr im eigenen Haus), wird nun in den französischen Varianten der Psychoanalyse der Subjektbegriff durch seine technische Interpretation noch weiter „geschwächt“. Sowohl die linguistische Psychoanalyse Lacans als auch die Schizo-Analyse von Deleuze und Guattari zeigen technikphilosophische Konsequenzen, wenn sie das Innere des Menschen vor allem als technisch konstituiert begreifen. Das Unbewußte als die Sprache des Anderen, die sich als Spiel der Signifikanten und damit durch die Technik der Schrift konstituiert, wird bei Deleuze und Guattari zu einer fabrikähnlichen Produktionsinstanz, die maschinell Wunsch auf Wunsch produziert.

Die Technikphilosophie, die einem derartigen technisierten Subjektverständnis gemäß ist, findet sich vor allem bei Heidegger, wobei ihre Vorbereitung und ihre spezifisch gesellschafts- und politiktheoretische Konkretisierung bereits bei Ernst Jünger zu finden ist. Diese Perspektive wird von den eingangs erwähnten technikphilosophischen Positionen nicht beachtet. Sie in diesen Diskurs ohne postmoderne Verklammerungen einzuführen, macht m. E. einen wesentlichen Verdienst dieses Buches aus.

Jünger begreift die Welt als totalen technischen Raum und sieht als Konsequenz für jede neue gesellschaftliche Ordnung, daß sie die bürgerliche Gesellschaft alten Stils überwinden muß und sich das einzelne Individuum bewußt als „Techniker“, bzw. wie es bei Jünger heißt, als „Arbeiter“ dieser neuen Ordnung einpassen muß, wobei allerdings gemäß Jünger diese neue Ordnung der „natürlichen“ Triebstruktur des Menschen adäquat ist. Während Jüngers Technikphilosophie noch im Geiste einer Utopie bzw. einer Apotheose geschrieben ist, fehlen diese Aspekte der Akzeptanz und des Utopischen in Heideggers Technikphilosophie. Heidegger sieht zwar bei der Gefahr auch das Ret-

tende, aber nicht in der technischen Perspektive selbst oder ihrer utopisch-magischen Übersteigerung, sondern erhofft sich das Rettende in ihrer denkenden und dichtenden Verwindung.

In diesem Punkt weicht nun das postmoderne Nach-Denken der Technik von Heidegger ab. Es wird nicht mehr nach dem Rettenden gesucht, sondern die Technik wird als hermeneutische Macht begriffen, die das bestimmt, was als Wirklichkeit betrachtet wird. Die computerisierte, informatisierte Gesellschaft mit ihren Datenbanken bildet die neue lebensweltliche Voraussetzung für menschliches Welt- und Selbstverständnis, für jegliche Form sozialen Handelns und eröffnet damit auch den Möglichkeitsraum für politisches Handeln. Für einige postmoderne Denker wie Vattimo oder Lyotard führte diese technologische Entwicklung nun zu einer generalisierten Kommunikationsgesellschaft, die aufgrund ihrer Komplexität und Diffusität eine zentralisierte manipulative politische Machtentfaltung nicht mehr erlaubt. Der Leviathan kann nicht mehr zu Orwells „1984“ werden – diese Entwicklungsmöglichkeit gehört bereits der Vergangenheit an –, sondern er wird zum unübersichtlichen Labyrinth, in dem kein Big Brother mehr die Chancen besäße, das Leben der einzelnen Gesellschaftsmitglieder zentralistisch zu kontrollieren. Und für die Politische Wissenschaft formuliert Schönherr-Mann demgemäß die Aufgabe, die Frage nach der Gerechtigkeit und dem sozialen Band in einer Situation zu stellen, in der sich das Politische zu einem Ort gewandelt hat, an dem die Technik zu denken gibt, in einer Situation, zu deren Auslegung es vor allem einer „artifizialen Hermeneutik“ (Rafael Capurro) bedarf.

Nun scheint mir ein Problem dieses postmodernen Nachdenkens über die Technik und damit verbunden über das politische Handeln in unserer technisierten und informatisierten Gesellschaft doch darin zu bestehen, daß sich dabei „a tergo“ aufklärerische Elemente eingeschlichen haben. So skizziert der Autor zum einen ein Fortschrittsmodell, wenn er die Technik nicht nur als hermeneutische Macht bezeichnet, sondern zugleich behauptet, daß sie nun das „Wesen“ der Wirklichkeit enthülle, das in deren Fiktionalität bestünde. Aber auch eine derartige Behauptung ist eine essentialistische Behauptung, die zugleich noch einen Fortschritt konstatiert und somit doch stärker der Aufklärung als dem postmodernen Denken verhaftet ist. Ein anderes aufklärerisches Element sehe ich bei den vom Autor referierten postmodernen Positionen da-

rin, daß doch vor allem die positiven Folgen im Sinne neuer demokratischer Chancen betont werden. Dabei zeigen aber m. E. gerade die jüngsten politischen Entwicklungen in einigen europäischen Ländern, daß die „Information“ vielleicht nicht in Gestalt von Datenbanken, aber doch in Gestalt der Medien sehr wohl beherrschbar ist und diese „Herrschaft“ auch unmittelbar in politische Macht umgesetzt werden kann, wenn daraus auch nicht mehr Orwells „1984“ folgen kann. Und zeigt sich dabei nicht auch, daß auch in der computerisierten und informatisierten Gesellschaft politisches wie technisches Handeln letztlich durchaus noch mit der traditionellen Kategorie der Macht angemessen zu fassen ist, wie es Otto Ulrich bereits 1977 in seinem Buch „Technik und Herrschaft“ skizzierte? Oder ist es doch so, wie die Analysen des Autors in der Nachfolge von Vattimo und Lyotard nahelegen, daß wir derartige politische Vorgänge eben nicht mehr begreifen, weil wir ihre entscheidenden Merkmale und Aspekte aufgrund unangemessener Denkmodelle nicht analysieren können?

Zu welcher Schlußfolgerung man nach der Lektüre von „Leviathans Labyrinth“ auch kommen mag, so steht für mich jedenfalls eines fest: Schönherr-Manns Buch gehört zu den interessantesten und anregendsten Veröffentlichungen, die zu dieser Thematik bisher erschienen sind.

Ulrike Popp-Baier (Amsterdam)

Dieter Wyss, *Die Philosophie des Chaos oder Das Irrationale. Die Bestimmung des Menschen in einer irrationalen Welt*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 199 S., ISBN 3-88479-667-4.

Postmoderne Philosophie meint ‚ganzheitliches‘ Denken mit dem Verweis auf die Unabgeschlossenheit sprachlicher Referenz hinter sich gelassen zu haben. Der einschlägigen Mode der Dekonstruktion wird sich indessen verweigern können, wer den historischen Prozeß wiederum in der Konsequenz des Lebensvollzuges erfährt. Dann auch wird die gedankliche Konstitution von Welt und deren Empirie nicht mehr auseinanderfallen müssen, Verbindlichkeit – und sei sie bloß negativ – sich wiederbehaupten lassen, die gänzlich unganzzheitliche Diskrepanz von ‚Bewußtsein‘ und ‚Sein‘, unverstellt durch arbiträre Pluralismen, allererst hervortreten können; kurzum käme es auf diese Weise zur Resorption der

Postmoderne in die Moderne, die unabgeschlossene, verlustlos zurück?

Nicht zuletzt ist es dem engagierten Psychotherapeuten, dem Würzburger Arzt und Philosophen Dieter Wyss zu verdanken, daß Philosophie innerhalb der Psychopathologie und Psychosomatik systematisch Anwendung fand; was den Sachverstand eines Kenners der aktuellen Philosophie- und Wissenschaftsansätze einschließlich deren Traditionen voraussetzt. Seit den fünfziger Jahren (wie zum Beispiel in: Zwischen Medizin und Philosophie [1957], Strukturen der Moral [1968], Zwischen Logos und Antilogos [1980]) entwickelte Wyss wie kein anderer philosophisch relevante, ja selbst philosophische Konzepte, die den klinischen Ausgangsbereich aus der Triebkraft der diesem eigenen Problemstellungen transzendieren. Und so versammeln sich auch in seinem jüngsten Opus, dem neuerlichen Dokument einer „einzigartigen Universalität geistiger Ausrichtung“ (VIII), wie H. Lang in seinem „Geleitwort“ hervorhebt, alle Tugenden eines raren interdisziplinären Prozedierens in Sachen „Medizinischer Anthropologie“ (V. v. Weizsäcker), die er vorrangig selbst vorangetrieben und in ihren entscheidenden Phasen mitbestimmt hat: die Disposition elaborierter Begriffsmittel und einer Fülle von Detailkenntnissen, die sich – nicht zum ersten Mal, diesmal jedoch wohl noch stringenter als bisher – philosophisch verwandeln, wissenschaftliche Einsicht in philosophische Verantwortung überführend. Philosophie restituiert sich nachgerade als derjenige Auslegungsort, an dem, an Selbsterfahrung rückgebunden und für Wissenschaft(en) unverdrossen offen, „Welterfahrung“, „Wirklichkeitswahrnehmung“ und „Wahrheitsbewußtsein“ zusammenfinden können.

Das Buch gliedert sich in fundamentalontologische, kategorien- und modalitäts- sowie urteiltstheoretische Sequenzen. Die entsprechenden Begriffswelten werden zuerst historisch eingeführt, um sodann ihre systematische Anbindung an den Sinn des Entwurfs Ganzes, meistenteils kritisch im Sinne einer Gegenführung, zu erfahren.

Die ersten Kapitel (I–IV) sind mit den Kriterien des Seins und des Bewußtseins befaßt. Sogleich bereitet Wyss, in Absetzung vornehmlich von Heidegger, die zentrale These seiner „Bewußt-Seins“-Auffassung vor: daß nämlich das Subjekt „vermittels der Sinne im Zwischen von Wahrnehmung und Empfinden“ (31) steht, also, nicht-objektiverbar, wenn objektiviert, dann antinomischer Observanz, „bio-graphisch“, psy-

cho-physisch anwesend sei. Diese Präsenz muß also strikte zeitlich gedacht werden; ja, will man den Antinomien von Zeit und Sein aus dem Wege gehen, so sind Subjektivität und Zeit als Einheit in einem „vorsprachlich-aperspektivischen“ Rahmen zu konzipieren: „Bewußt-Sein ‚haben‘ – ist Zeit sein.“ (57) Mit dieser Verschränkung von Sein des Bewußtseins und Zeitlichkeit des Seins erfährt die perspektivische Rationalität ihre Bornierung letztlich im Irrationalen. Und dies mit der Konsequenz, daß in diesem Zwischenbereich der Satz vom ausgeschlossenen Dritten außer Kraft tritt.

Freilich, solche Formeln sind für Wyss mehr als nun wiederum Opfer einer antinomischen Angstposition. Sie müssen vielmehr im Zusammenhang mit der historisch verdinglichten Form der Ontologie selbst gedacht werden. Im einzelnen geht Wyss dabei von der phänomenologischen, nicht zuletzt durch Freud manifestierten Darstellung des Traumerlebens aus. „Im Traum ... manifestiert sich eine sonst verborgene Identität zwischen dem Bewußtsein-Sein von Sein und dem Sein von Bewußt-Sein.“ (42) Nicht von ungefähr sind die von Wyss bestimmten Einlaßstellen aperspektivischer Zeiterfahrung entweder anthropogenetisch (miniaturisiert in der Entwicklungsgeschichte des Kindes – nach Piaget) oder von einer sich von *Fachphilosophie* absetzenden, gleichwohl sich auf deren Vaterschaftsansprüche in bezug auf die Wissenschaften zurückwendenen Psychologie her formuliert. Denn eine ‚Traum-Philosophie‘ muß im Rationalitätsverlust eines nicht denkbaren „Zwischen“ jeweils ihr eigenes Transzendieren anhalten – somit sich verdinglichen –, um wiederum dem Gedanken, der Retention des Traums, seine narrative Ordnung zu unterlegen. Für Wyss ist dieses „Zwischen“, und dies ist der markante Punkt der Auseinandersetzung mit Heidegger, „nicht etwa das ‚Ding-an-sich‘ und Subjekt, sondern es ist das Zwischen des Transzendierens und des Transzendierenden selbst, das sich zwischen den Antinomien ereignet“ (36). Diese Position nennt Wyss später „Gegenkonstitution“ (132), und das ist eine operationale Konstante, die in ihrer ontologischen Ungeschiedenheit durch sämtliche Variablen der Rationalität hindurch als deren approximative Entdinglichung erscheint und ebenso fluchtlos erscheint als Negation von Manifestation. „Das ist der entscheidende Aspekt der Rationalität: Verdeckung der Antinomien und Konstituierung der Logik vermittels des Ich-Bewußtseins, der Zeit. Die Rationalität verdeckt die aufgewiesenen Antinomien, sie hebt oder löst

sie nicht auf.“ (64) Philosophisch wird hier „der Jahrhunderte währende Streit über das Verhältnis von Substanz und Akzidenz hinfällig“ (36).

Nun geht es Wyss nicht darum, den ontologischen Schatten der Philosophie, und damit diese selbst, zum Verschwinden zu bringen, sondern Licht auf ihre Selbstbegründungsoperationen ebenso zu werfen wie auf Freuds fundamentale Einsichten, die immer im Verdacht des Psychologismus stehen, diese zudem zu radikalisieren und in einem Gegenversuch quasi ‚negativer Dialektik‘ auszudenken. Erwischt sich der Traum dabei als erstes Paradigma, so kommt nun die zunehmende Konfrontation der modernen Physik mit antinomischen Sachverhalten, die dem Sein von Wirklichkeit nicht mehr ontologische, sondern selbst technische Instrumentalität im Sinne der Tortur selbstreferentieller Abbildbarkeit des Denkens abfordern, auf. Nicht nur das Gedanken-, sondern auch das Quantenexperiment sind ohne Versuchsorgan (den Beobachter) nicht zu rechnen (162 ff.). Mit dieser Überführung des Seins von Bewußtsein in ein Bewußtsein der Zeitlichkeit des Seins kulminiert das „Zwischen“ in der Objektivierungstotalität des Leibes – wo denn wohl sonst? Für dieses Sich-selbst-transzendieren-Können aber steht die ganze technisch-instrumentelle Maschinerie als Entschuldigungsphantasma des Antinomienchwunds. Und obgleich Heideggers Interesse für diese technisch-instrumentelle Transzendierungsnachstellung und -verfehlung nicht gering eingeschätzt werden kann, darf Wyss ihm doch wohl ankreiden, die Transposition dieser Erfahrung nicht wieder als symptomhafte Rückprojektion („physiologische Reorganisation“ [132]) auf den Leib stark gemacht zu haben. Es ist eben nicht die Art von Wyss, Heidegger einen konservativen, gleichwohl technisch fortschrittlichen Denkwang zu unterstellen, der in einem letzten Schritt „die Umgestaltung der Umwelt“ (25) als ihre Unterwerfung begreift, sondern nach Auswirkungen zu fragen, die die umgestaltete Um- und Wahrnehmungswelt auf ein solches selbstreferentielles System „gegenüber dem Sein von Bewußt-Sein des über diese Erfahrung reflektiert Reflektierenden“ (ebd.) hat.

Die eigentliche Chance, Bewußtsein, Zeit und Sein zu verknüpfen, ist die an Sartre angelehnte Darstellung der „Dauer“ von Existenz. Diese aber – so gibt Wyss schon in der Einleitung (3) vor – kann nicht an die materiellen Bedingungen des Seins gebunden sein, sondern ist eine dem Sein grundgelegte Qualität: das Irrationale; nämlich eine Qualität, aus der sich in einer unendli-

chen Kette von Abstoßungsoperationen das Rationale herausgeprägt hat. Angenehm definitivisch darf sich dann das Fazit zuspitzen: „Zeit ist Sein als Ich-bewußt-Sein, Ich-bewußt-Sein ist Sein als Zeit, um mit diesem Ergebnis den grundlegenden Unterschied Heidegger gegenüber zu betonen.“ (58)

Die zweite Sequenz (Kapitel V–VII) – originales Weiterdenken des Verhältnisses von Zeit und Sein auf die „Wirklichkeitswahrnehmung“ hin – beginnt mit einer auf die Kategorienlehre Kants bezogenen Darlegung der rational-perspektivischen Logifizierung, um dieser sogleich „vorprädikativ-aperspektivische“ Ordnungsbegriffe symmetrisch zur Seite zu stellen; so daß auf diese Weise der Leser mit den Wyss'schen Dichotomien direkt konfrontiert wird. Zur weiteren Unterscheidung der Modalitäten des aperspektivischen Seins führt der Autor Nicolai Hartmanns Modallehre an (eine selten gewordene Reverenz!), aus deren Begrifflichkeit er ein Instrumentarium entwickelt, das verhindert, die Erfahrung des „Antilogos“ zu einem Platzhalter ungeklärter Wissenschaftsprobleme verkümmern zu lassen, dem es vielmehr gelingt, aus den modalen Implikationen den tatsächlichen Selbstbegründungsdefekt des hypostasierten rein-Rationalen aufzuzeigen.

Die „vorprädikativ-aperspektivische“ Welt-erfahrung im Unterschied zur „prädikativ-perspektivischen“ erklärt sich mitnichten einfach nur epigenetisch durch den Übergang vom Kind zum Erwachsenen, dieses Irrationale ist vielmehr an den rationalen Urteilsakten *eo ipso* beteiligt. Hier – in der dritten Sequenz des Buches (Kapitel VIII–X) – wird zentral thematisch, was die Wahrheitsproblematik des Urteils ausmacht: unbeschadet der Rationalitätsbornierung am übergriffigen Irrationalen, fällt, gewiß nicht nur taktisch, der Akzent auf die zeitlose Gültigkeit des Urteils in seinen sich freilich perspektivisch verändernden Anschauungsfacetten – als Wehr gegen die (postmoderne) Diversifizierung der wissenschaftlichen Disziplinen und der medialen Simulationsartefakte nicht minder, kurzum wider diese Art von Szientismus, Wissenschaftsgläubigkeit. Folgerichtig kommt hier der Leib als vorprädikative Verifizierungstotale auf; der Leib – kein Bewußtseinsgrund, vielmehr ein Zeit konstituierender eigener Zeitmodus selbst.

Alles in allem – so u.E. die Grundfigur der diese wie infinit selbstdarstellenden Ausführungen, deren bloße Referierung entsprechend schwerfallen muß –: „Das Bewußtsein des Seins“ und das „Sein des Bewußtseins“ (gewiß ver-

nimmt man hier Sartre wiederum von ferne) koninzidieren entropisch im Nichts. Das Nichts aber stößt beide je im Extrem zusammenfallenden, aufgehenden Bewegungen negentropisch ab und in beider Kreuzung hinein (wieder) zurück. Je an den Kreuzungsorten aber fällen sich eben das Bewußtsein des Seins und das Sein des Bewußtseins als von diesem Ursprung stigmatisiert verbleibendes Weltverhältnis, dinglich-produktiv auf innere Selbstausschöpfung progredient abzweckend, aus. Hypostasierende Verknüpfungen dieser Dramatik – so der Widerstreit von Materialismus und Idealismus – können unbeschadet ihrer faktischen Gewalt nur vorübergehend den Austrag dieses Weltverhältnisses im Schein zu-träglicher Stabilisierung verfestigen. Anscheinend fällt die Krisis dieser Verfestigungen in der Moderne fortschreitend ins Bewußtsein der Austragungsorgane des Weltverhältnisses, der Wissenschaften selbst? Anschaulich wird dieser Unendlichkeitsbezug („Dauer“) in Mandelbrots fraktalen Ästhetisierungen des Rechengangs, der Selbstreferentialität, im Auge seines identischen Gegenüber, dem Subjekt, das sich also hier, in den Antinomien der Fraktale als gebrochene Objektivität, objektiviert.

Offene Ambiguitäten – so jedenfalls will es uns vorkommen – im Wyss'schen Raisonement könnten zu den folgenden Nachfragen veranlassen: Welchen Stellenwert haben die Sympathien mit dem sich an die Quantenphysik anschließenden Progreß der Mathematik: der Chaostheorie und der fraktalen Geometrie, die ja, indem sie mit Selbstreferenzfiguren operieren, eben auch das Irrationale simulativ zu disponieren, zu rationalisieren verstehen. Aufweichung der Rationalität oder deren Härtung? Härtende Aufweichung? Wie wirkt diese – vielleicht schon objektive – Ambiguität auf das menschliche Weltverständnis zurück? Anders stabilisierend/anders labilisierend als der vormalige, doch subsistierende, zivilisatorische Verdinglichungsprozeß mit seinen einfach objektivistischen Sicherheitsgarantien?

Wie wäre die Hauptkonsequenz aus der „vorprädikativ-aperspektivischen“ Subjektposition, die Fraglichkeit der Erkenntnisoptionen der Rationalität, auf Pathologie hin einzuschätzen? Folgendermaßen etwa? Die sich zunehmend in Antinomien verstrickende Beziehung zwischen Natur/Leib und Technik ist mit wissenschaftlich-rationalen Mitteln nicht (mehr) als Einheit zu projektieren, insofern sich an deren Grenzen immer irrationale/chaotische, unbegrenzte Überschwemmungen sozusagen zeigen. Immer dann aber, wenn sich menschliche Realitätswahrneh-

mung, rationalistisch verfehlt, auf diese richtet, führt diese Verfehlung zu symptomatischer Erstarrung, Krankheit. Zugleich aber legen solche Symptome in ihrer symptomatologischen Analyse just die Kriterien von Rationalität selbst offen. Krankheit demnach Aufklärung durchaus, die aber ins Aufgeklärte verstrickt bleibt?

Spätestens hier stellt sich die Frage nach den Rückwirkungen dieser ausgreifenden philosophischen Überlegungen auf deren Ausgang, die (psycho)therapeutische Praxis, die in keiner Weise psychoanalytisch (sprich: Lebensphilosophie und Rationalismus mutuell kompensierend) ausfallen kann. Ein erster Ansatz zu einer weiterführenden Diskussion dahin geht darauf aus, Rationalität als Symptom, nämlich als Prozeß zunehmender Verdinglichung anzunehmen und so jeglichen Krankheitsbefall nur insofern als Subjektivitätsproblem zuzulassen, als sich im Subjekt das Rationalitätspotential ‚kataton‘ erneut gegenkonstituiert und damit wiederum wissenschaftlich Relevanz besitzt. Diese Relevanz ist nun aber nicht – und darin besteht die Gegenführung zur Psychoanalyse – vom Subjekt historiologisch abgespalten und in diesem Splitting als Symptom anamnestic revozierbar. Solches kann es aufgrund des von Wyss stipulierten Aperspektivismus nicht geben – stellt doch das Symptom den antinomischen Sündenfall der Rationalität psycho-somatisch selbst als solchen dar; was dessen Provokation von Philosophie einzig ausmacht. Von dieser entscheidenden Subversion aus vermag Wyss vom Fallbestand seiner Praxis her die Frage nach den Grenzen des Logos massiv zu stellen, ohne schier daran zu verzweifeln, daß die Menschheit nicht anders kann, als sich rational/rationalistisch zu verwirklichen, und dennoch, ja gerade deswegen die Sisyphosarbeit von Therapie auf sich nehmen? Und nur in diesem Dilemma kann das Subjekt seiner selbst bewußt werden? Immerhin könnte Philosophie auf diesem ungewöhnlichen Wege (re)avancieren zu einer Überlebensstrategie wider die grassierende Verdinglichung, nicht zuletzt epochal den medialen Technologieprogreß? „Das Ding wird erkannt – verbunden mit einer physiologischen Reorganisation.“ (132)

Aber die (Natur)wissenschaft(en)? Wie ist diese Begierde des Wissens des Anderen verantwortbar? Wenngleich im Anhang des Buches (Kap. XI) die antinomischen Grenzen von Mathematik und Quantenphysik umrissen werden, sofern sie insgesamt auf die basale Problematisierung des Zeitbewußtseins hinauslaufen, so wäre doch die „Einführung des Beobachters“ bedeu-

tend genug, um die Segmentierungen objektiver Wirklichkeiten auf die Frage nach den unkalkulierbaren Risiken der technischen Verwirklichung eben dieser Erkenntnis-symptome als Symptomerkenntnisse weiterhin zu stellen. Was wiederum zum komplexen Zusammenhang von Mensch und Technik zurückführt: „Die Wirklichkeit ohne Sein – die Maschine, der Computer – oder das Sein ohne Wirklichkeit („Gott“) wirken, insofern die Maschine Veränderungen bewirkt, das Absolute jedoch (Gott) nur ist.“ (105) Welche Veränderungen, rückwirkend auf das bloße Sein des Absoluten? Die Zunahme von Geschwindigkeit, von Immaterialisierung, Virtualisierung; von herrschaftlichen Schwundphänomenen? Von welcher Wirklichkeit wäre dabei zu sprechen, wenn nicht vom maschinell entborgenen Irrationalen, das ohne diese seine technische, den menschlichen Leib im Schein der Rückwirkungslosigkeit transzendierenden Offenbarung gar nicht erfahrbar wäre? Die regressive Einbeziehung des Subjekts als Fortschrittsfalle, von einer sublimen Dialektik ...

Das übereilige Fazit – *Wysens opus magnum* eignete sich insbesondere als zur minutiösen topologischen Gedankenarbeit veranlassender philosophischer Seminartext; in welcher Vindikation sich das Überquellen der Gedankenfülle über jeden Rand der Vorgabe stilistischer Ordnungsformen hinaus allererst produktiv machen ließe –: philosophische Wissenschaftskritik selbst als Therapie; Anthropologie des Wissens, selbst organologisch – konsequent rekurrierte so das institutionalisierte soziale Engagement, immer irgend ja technisch operationalisiert, der therapeutische Dienstleistungsbetrieb, auf seine tatsächlichen anthropologischen Grundlagen: das philosophische Begehren nach Erkenntnis und das therapeutische Begehren nach den Grenzen des symptomatischen Wissens des Anderen.

Ralf Bohn/Rudolf Heinz (Düsseldorf)

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über die Philosophie Platons. Geschichte der Philosophie: Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819 und 1823). Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804–1828), hg. von Peter M. Steiner, Felix Meiner, Hamburg 1996, LXXI u. 397 S., ISBN 3-7873-1270-6.

Mit der Homer-Übertragung von Voß und der Shakespeare-Übertragung von August Wilhelm Schlegel und Dorothea Tieck gehört Schleierma-

chers Übersetzung der unter dem Namen Platons überlieferten Dialoge zu den Meisterleistungen der klassisch-romantischen Epoche. Diese noch heute meistgelesene deutsche Platon-Übersetzung hatte Schleiermacher anfänglich gemeinsam mit seinem Freund Friedrich Schlegel (zu dessen umstrittenem Roman *Lucinde* er eine günstige Rezension verfaßte) in Angriff nehmen wollen; später jedoch, nach dem Rückzug Schlegels, führte er sie in langen Jahren allein durch; nur der *Timaios*, der *Kritias* und die *Nomoi* blieben unübersetzt.

Die sorgfältige Edition bringt die allgemeine Einleitung Schleiermachers zu seiner Platon-Übersetzung, die Einführungen in die einzelnen Dialoge, dazu noch die Abschnitte über Sokrates und Platon aus den nachgelassenen Skripten zu Schleiermachers Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

In den hier vorgelegten Texten gibt Schleiermacher kein Platon-Bild und keine Interpretation der Dialoge, auch keinen Kommentar. Seine beiden Hauptfragen lauten: Welche Dialoge sind echt? Welche zeitliche Folge der Dialoge ist wahrscheinlich? Seine Anordnung der Dialoge ist als Chronologie überholt, insbesondere die frühe Datierung des *Phaidros* und des *Parmenides* konnte wenig überzeugen. Doch ist die Anordnung als thematische Gliederung aufschlußreich, die vom Gedanken einer Auswicklung des Platonischen Denkens bestimmt ist.

Schleiermacher hat keine Gesamtdeutung der Platonischen Philosophie gegeben, er blieb der praktische Hermeneutiker der Texte Platons. Dennoch entbrannte um ihn, wie der Herausgeber in seinem interessanten Aufsatz „Zur Kontroverse um Schleiermachers Platon“ (XXIII ff.) berichtet, in der neueren Platon-Forschung ein heftiger Streit. Die „Tübinger Schule“, angeführt von Hans Joachim Krämer und Konrad Gaiser, wollte die eigentliche Philosophie Platons nicht in den Dialogen, sondern in einer esoterischen Prinzipienlehre finden, die Platon nur dem gesprochenen Wort anvertraut habe. Diese Schule bekämpfte Schleiermachers ausschließliche Orientierung an den Schriften Platons, wofür sie den kakophonischen Ausdruck „Schleiermacherialismus“ prägte. – Schleiermacher aber tat das hermeneutisch Richtige, als er einer mehrdeutigen indirekten Überlieferung einer per definitionem schwer greifbaren mündlichen Lehre Platons mißtraute und die Dialoge als geschlossene Werke nahm, die Platons philosophische Arbeit aufbewahren, soweit sie feste Form angenommen hat. Des Beispiels halber sei auf den Aufsatz

τιμώτερον (Hermes 117 [1989] 278 ff.) hingewiesen, in welchem E. Heitsch gezeigt hat, wie dieser im *Phaidros* verwendete Ausdruck, aus seinem Kontext herausgelöst, für ein Indiz der „ungeschriebenen Lehre“ Platons ausgegeben wurde.

Die Edition wird durch Beiträge von Andreas Arndt (VII ff.) und Jörg Jantzen (XLV ff.) abgerundet. Wie Arndt hervorhebt, war es der bewegliche Geist Friedrich Schlegels, der den Plan einer Platon-Übersetzung faßte und die Dialoge in ihrer Totalität als Ausdruck der geistigen Entwicklung des Philosophen verstand, zugleich jedoch für die philologische Kleinarbeit wenig geeignet war. Schleiermacher betrachtete bei seiner eigenen philosophischen Arbeit das Denken Platons im Horizont des nach-kantischen Idealismus. Jantzen legt dar, daß Schleiermachers Übersetzung die Platonische Philosophie aus der neuplatonisch-christlichen Tradition befreite – ein Zeichen des beginnenden Historismus. Er erinnert an Schleiermachers fast vergessene Anmerkungen zu seiner Übersetzung, in denen der Hermeneutiker sein Verständnis des Textes erläuterte.

Walter Patt (Mainz)

Chang-Suk Shin, „Imago Dei“ und „Natura Hominis“: Der Doppelansatz der thomistischen Handlungstheorie (= *Epistemata: Reihe Philosophie Bd. 138*), Königsbausen & Neumann, Würzburg 1993, 227 S., ISBN 3-88479-858-8.

Ethische Fragen bewegen und beunruhigen heutzutage sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie. Der Blick zurück in die Geschichte des Denkens wird dabei oft genug von Interessen geleitet, die die jeweilige Interpretation im Vorhinein festlegen und einengen. Demgegenüber hat Shin für sich selbst realisiert, was er an Thomas von Aquin herausstellt, „keinem bestimmten Denksystem noch einem einzigen Fragehorizont, sondern einer aufbauenden Argumentationsmethode“ (208 f.) zu folgen. So gelingt ihm mit seiner philosophischen Dissertation nicht nur eine klar strukturierte Arbeit, er macht auch eine weitreichende Entdeckung, die die gesamte praktische Theologie des Thomas betrifft. Er bemerkt, daß sich der Beginn des praktischen Teiles der *Summa theologiae* auf zwei disparate Traditionen der Geistesgeschichte beruft. Dies wird von Thomas weder eigens hervorgehoben noch wurde es bisher in dieser Deutlichkeit von der Forschungsliteratur heraus-

gearbeitet. Einerseits wird der Mensch aus der christlichen Schöpfungstheologie als „imago Dei“ bestimmt (s. Sth Ia-IIae prol.), andererseits baut die Handlungstheorie auf dem Begriff „natura hominis“ auf, der mittels der aristotelischen Naturteleologie fundiert wird (s. v. a. Sth Ia-IIae qq. 1–2). Shin hält es nicht für selbstverständlich, „die ‚menschliche Handlung‘ (actus humanus) in einem solchen Doppelansatz zu begreifen“ (4). Von dieser Frage her gliedert sich die Arbeit in vier Kapitel.

Im 1. Kapitel „Interpretationsschwierigkeiten mit dem thomistischen Ansatz“ (6–48) entwickelt Shin seinen Interpretationsansatz, wobei er sich ausführlich mit der einschlägigen Forschungsliteratur auseinandersetzt. Vorausgreifend hält er fest, „daß der Doppelansatz nicht zwei Bahnen zur Handlungstheorie, sondern eine aus doppelter Sichtweise entwickelt“ (12). Damit erhöht sich die Spannung, denn dies muß nun konkret gezeigt werden. Der Mensch und sein Handeln ist aber auch in den anderen beiden Teilen der Summe Gegenstand, in der Schöpfungstheologie und in der Christologie. Bevor Shin an die Durchführung geht, behandelt er deshalb den Aufbau und die Systematik der gesamten Sth, auch in ihrem Kontrast zur Summa contra gentiles.

Nun kann er an die Detailarbeit gehen, die durch ihre Feinfühligkeit und Exaktheit beeindruckt. Im 2. Kapitel „Imago Dei: Der theologische Ansatz der thomistischen Handlungstheorie“ (49–115) und im 3. Kapitel „Natura hominis: Der teleologische Ansatz der thomistischen Handlungstheorie“ (116–186) werden die beiden Hauptbegriffe dargestellt, wie sie Thomas sukzessive entwickelt und präzisiert. In einer kommentierenden Untersuchung zu Sth I q. 93 stellt Shin fest, „daß Thomas nach dem ‚imago‘-Begriff bereits im Vorausblick auf den folgenden Teil der Sth, nämlich den moralischen Teil, fragt, um ihn als Ansatzpunkt im Prolog zur Ia-IIae pars zu benutzen“ (109). Denn schon in der schöpfungstheologischen Entwicklung der „imago“-Lehre vollzieht Thomas einen Aspektwechsel. In Sth q. 93 a. 3 wird die essentielle Begründung des Bildseins des Menschen in der „natura intellectualis“ derjenigen aus dem Akt der „imitatio dei“ vorgeordnet. Demgegenüber hält q. 93 a. 7 c. fest: „primo et principaliter attenditur imago trinitatis in mente secundum actus ...“ Genau diese Bestimmung des Menschen wird aber im zweiten Teil der Sth aufgegriffen, wie Shin in einer Analyse von Sth Ia q. 93 a. 9 und v. a. des Damascenus-Zitates in Sth Ia-IIae prol. zeigt.

Nicht nur daß Thomas nicht wörtlich zitiert, mittels eines zusätzlichen „per se potestativum“ (s. 51) akzentuiert er die „Freiheitsbestimmung“ (113) der „imago“ als „principium suorum actuum“ und formuliert ein Menschenbild, das nur bedingt Vorläufer bei den Kirchenvätern kennt.

Das 3. Kapitel analysiert nach einigen philosophiegeschichtlichen Vorarbeiten zum Begriff „natura“ und „natura hominis“ die Texte Sth Ia-IIae q. 1 a. 1–a. 8, besonders ausführlich a. 1–a. 3, da sie „die systembildenden Fundamente“ (142) für den Aufbau der Handlungstheorie von Thomas sind. Die Grundformel für die Struktur menschlicher Handlungen „agere propter finem“ entwickelt er, um sie ontologisch begründen zu können, im Anhalt an die Naturteleologie von Aristoteles, die dieser am Leitmotiv der Kunst („ars imitatur naturam“) erschließt. „Das Beispiel der ‚Kunst‘ macht nun Thomas zum Paradigma für die Handlungstheorie“ (147), obwohl dies allein für die Naturteleologie und die Notwendigkeit ihrer Prozesse angemessen zu sein scheint. Shin zeigt aber, wie Thomas dem aristotelischen Naturbegriff schon im Physikkommentar eine eigene Wendung in dem Sinne gegeben hat, daß die Natur, d. h. die Schöpfung, die göttliche Schöpferkunst nachahmt (s. 151). Wenn nun Thomas in Sth Ia-IIae q. 1 a. 1 c. bzgl. des Sinngehaltes der menschlichen Handlungen von der Selbstmacht des Menschen und der Struktur „exemplar-imago“ ausgeht, dies aber im Rückgriff auf die „natura rationalis“ entfaltet, dann zeigt Shin darin die Konkretion des Doppelansatzes auf: „Diese Präzisierung des ‚humanum‘ ... strebt nach einer vollständigen Sinndeutung der menschlichen Handlung. Der ‚imago‘-Begriff findet seine Explikation in der ‚natura hominis‘, die sich wiederum in jenem vollendet.“ (154) Die Naturteleologie selbst ist aber nochmals schöpfungstheologisch fundiert, wie wiederum anhand des Physikkommentars nachgewiesen wird. Über den Primat der Finalursache ergibt sich für die „natura“, daß sie sowohl das erste Bewegungsprinzip als auch die „ratio artis divinae“ (169), also eine Hinordnung auf ein Ziel in sich trägt. Die vernünftige Natur zeichnet sich nun v. a. dadurch aus, daß sie sich selbst als Herr ihrer Akte auf ein Ziel hinordnet.

Von hier aus gibt Shin im Schlußkapitel „Die Rechtfertigung des Doppelansatzes in der Handlungstheorie“ (187–211) einen Ausblick auf die Frage nach dem Glück des Menschen und die moralische Spezifikation der menschlichen Handlungen im Sinne von „gut“ und „schlecht“. Ein Rückblick auf den Doppelansatz der thomi-

stischen Handlungstheorie sowie auf die Denkweise von Thomas beschließen die Arbeit.

Shins Arbeit überzeugt durch ihre klare Idee und die präzise Detailarbeit. Er beweist, daß Thomas noch längst nicht in seiner Fülle und Schärfe ausgedeutet ist. Die Sth nicht als Sammlung fixer Aussagen zu lesen, sondern der Argumentation von Thomas zu folgen, ja ihr allererst auf die Spur zu kommen, war notwendige Voraussetzung dieses Buches. Mag so auch die Lektüre manchmal etwas schwierig sein, insbesondere im weniger klaren Schlußkapitel, so fasziniert doch die Spannung des Doppelansatzes. Bezüg-

lich der Systematik der Sth bleibt Shin offen, favorisiert aber in der Analyse der „imago“ doch ein „exitus-reditus“-Schema (s. 101 u. 111), obwohl er am Ende einen anderen Akzent setzt: „Der Mensch wird ... nicht einfach als Ebenbild Gottes angenommen, sondern er hat sich zu verwirklichen, indem er Gott zum ‚exemplar‘, also zum Vorbild, hat.“ (202) Schön wäre es daher gewesen, wenn noch ein deutlicherer Bezug zur Christologie in Sth III hergestellt worden wäre. Die Bestimmung des Menschen als „imago“ dürfte gerade an der vollkommenen „imago“ am klarsten werden. *Ulli Roth (Freiburg i. Br.)*