

# BUCHBESPRECHUNGEN

Heinz Robert Schlette: *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins.* Max Hueber Verlag München 1966, 247 Seiten.

## I

In den letzten Jahrzehnten hat sich nach einem Wort von R. Harder „eine Art von Plotinforschung angespannen“ (Vorwort zur 2. Plotinübersetzung, Bd. I, 1956).

Beredtes Zeugnis dafür sind die vorliegenden Ausgaben, Übersetzungen und Kommentare: die textkritische Ausgabe von P. Henry und H. R. Schwyzer, deren *editio maior* (1951 u. 1959) bisher die Enneaden I–V, während die *editio minor* (1964) erst die Enneaden I–III umfaßt; der zu Anfang dieses Jahres erfolgte Abschluß der zweiten Harderschen Übersetzung, die mit einem griechischen Lesetext und Anmerkungen ausgestattet ist (folgen soll noch ein Sach-Indexband); im französischen Sprachraum liegt die ebenfalls mit Übersetzung und „notices“ versehene Ausgabe Bréhier (1924–38) vor, 1963 bereits in 3. Auflage, im italienischen V. Cilentos Übersetzung (1947–49), ausgestattet mit einem kritischen Kommentar, und im englischen die von St. Mac Kenna und B. S. Page besorgte Übersetzung, 1962 bereits in 3. Auflage erschienen.

Darüber hinaus häufen sich zusehends die Arbeiten, Monographien und Studien zum Neuplatonismus und insbesondere zu Plotin. Eine kleine Probe davon: 1964 erschien die Habilitationsschrift von H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*; 1965 die Habilitationsschrift von W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*; 1966 meine eigene Habilitationsschrift, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie.* Bd. I, hrsg. v. J. Hirschberger in Verbindung mit B. Lakebrink; im gleichen Jahr die hier zur Diskussion stehende Habilitationsschrift von H. R. Schlette. Ebenfalls 1966 sind erschienen W. Theilers „Forschungen zum Neuplatonismus“, hrsg. v. P. Wilpert, in: *Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*, Bd. X. Sie enthalten u. a. den sehr wichtigen Aufsatz: *Ammonios der Lehrer des Origenes. Plotin wird Mode!* so könnte man meinen. Hoffentlich *nicht!* Aber die Situation hat sich entscheidend gewandelt. Das zeigt ein Blick auf das 1930 von R. Harder geschriebene Wort im ersten Band seiner ersten Plotinübersetzung: „Wenn heute vielleicht nur zwanzig oder dreißig Menschen leben, die diesen Autor einigermaßen lesen können, so liegt das vor allem an der Situation der Plotinforschung, die sich in dem Stadium befindet, wo die Platoforschung vor Jahrhunderten stand. Es gibt hier keine zureichende Ausgabe des Textes, keinen Kommentar, keine Grammatik, kein Lexikon; kein anderer großer Autor der Antike ist in diesem Grade vernachlässigt“ (S. VII).

Mit der Wiederbelebung und Zurückgewinnung des plotinischen und überhaupt neuplatonischen Gedankengutes beginnen Forschung und Denken eine in mehrerer Hinsicht empfindliche Lücke zu schließen: 1. die Vervollständigung unseres Bildes von der antiken Philosophie, das bisher durchweg in Platon und Aristoteles kulminierte und den dritten Brennpunkt, nämlich Plotin, sozusagen überhaupt nicht wahrte. Plotin hat sich zwar selbst bloß als Interpret der alten, bes. der platonischen Philosophie betrachtet (V 1, 8, 12 f.), aber er ist bedeutend mehr. 2. Im Hinblick auf die heutige Diskussion über die griechische Denkform und Denkstruktur bzw. das griechische Seinsverständnis, das allzu leicht mit dem aristotelischen gleichgesetzt wird, und dann noch mit einem naturalistisch gedeuteten Aristoteles, bedeuten Plotin und die Neuplatoniker eine erhebliche Ausweitung des griechischen Denkhorizontes. Gerade die modisch werdende Identifizierung von griechischer und christlicher Denkform mit kosmozentrischer und anthropozentrischer erweist sich als zu einfach. Damit stoßen wir gleich auf einen 3. Problembereich: Die unter dem Schlagwort „Hellenisierung des Christentums“ geführte Diskussion bedarf einer gründlichen Revision, wobei ein genuines Verständnis Plotins und der Neuplatoniker unerlässlich ist. Es wird sich hierbei zeigen, daß das griechische Denken auch noch in seiner Spätphase des Neuplatonismus sich als ein entwicklungsfähiges Denken auszeichnet. Die hier üblich gewordenen Darstellungen und Vorstellungen sind schon im Hinblick auf den genuinen

Platonismus und Aristotelismus ungenügend, erst recht im Hinblick auf den Neuplatonismus. Daß eine Revision nicht Nivellierung bedeutet, sei nur nebenbei bemerkt. 4. Nicht zuletzt wird die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie entscheidend von einem genuinen Verständnis Plotins und des Neuplatonismus abhängen. Gerade die Größten des Mittelalters sind bei ihm, auf welchen Umwegen dies auch immer geschehen sein mag, in die Schule gegangen. Die Forschung steht hier erst am Anfang.

All dies wird schließlich nicht nur philosophie- und theologiegeschichtlichem, philologischem und religionswissenschaftlichem Interesse dienen, sondern ebenso die philosophische Sachproblematik erhellen helfen. Denn Plotin ist ein hervorragender Führer zu „den Sachen selbst“!

## II

Angesichts dieser Problemsituation trifft *Schlettes* Plotinarbeit mitten in die plotinische Aktualität. *Thema* und *Ziel* dieser Arbeit ist: „Wie verhält es sich mit der Negativität, mit ihrer metaphysischen Beschreibung und Begründung in den *Enneaden* Plotins“ (8; vgl. auch 62, 69, 156, 163, 222)?

Die Arbeit gliedert sich in 6 Kapitel: Das erste setzt sich mit der hermeneutischen Situation eines geschichtlichen Verstehens auseinander, das nicht bloß referieren, sondern zugleich wahrhaft philosophieren möchte. Kapitel 2 behandelt den Hervorgang des Nus aus dem Hen, Kapitel 3 den der Seele aus dem Nus in der Metaphysik Plotins, die als eine henozentrische und monistische (58; 153, 187, 197, 225<sup>88</sup>) charakterisiert wird. Monismus wird dabei lediglich im Gegensatz zum metaphysischen Dualismus verstanden, der zwei Ursprünge der Dinge annimmt, einen guten und einen bösen (bes. 225–30). Henozentrik und Monismus sind in diesem Zusammenhang austauschbare Begriffe (225<sup>88</sup>). Kapitel 4 fragt nach der plotinischen Anschauung über die Hyle, insbesondere über das Verhältnis von Hyle und *κακόν*, und Kapitel 5 erörtert die Negativität im sinnlich-menschlichen Bereich. Kapitel 6 schließlich versucht anhand dieser aus Plotins Spekulation gewonnenen Einsichten sachphilosophische Konsequenzen für Begriff und Wesen der Negativität zu gewinnen.

Welches ist das *Ergebnis* dieser Arbeit? Negativität bedeutet für Plotin nichts anderes als Andersheit, Vielheit und Differenziertheit; innerhalb des noetischen Bereichs gibt es überhaupt nur diese Form von Negativität (204), die im Grunde genommen eine positive Negativität darstellt (219). Das gilt auch noch für die Hyle, den äußersten Rand der Wirklichkeit, die lediglich die höchste Steigerung dieser Art von Negativität bedeutet (218). Auch wenn die Hyle als das Urböse und Schlechte an sich betrachtet wird, und alles an ihr Teilhabende – der sinnliche und menschliche Bereich – somit in die Dimension des Bösen gerät (185 f.; 204, 219; 221; 225), so „bleibt selbst die für Plotin höchste Form der Negativität von der metapositiven Einheit ihres Grundes und Ursprungs her umgriffen“ (218). Denn die Hyle ist kein zweites Prinzip neben dem Einen im Sinne eines metaphysischen Dualismus (85, 102, 104, 124 f., 131, 143, 146 f., 149, 172 f.), sondern im Emanationsprozeß letztlich aus dem Einen selbst hervorgegangen (146 f. und öfters). „Der plotinische ‚Monismus‘ deutet schon die ‚erste‘ metaphysische Differenz und Vielheit als Negativität und legt dieser auf der Ebene von Welt und Mensch mit Hilfe des Begriffs oder der Vorstellung von der Materie den Charakter des ‚Bösen‘ bei, wengleich auch das so interpretierte Böse nichts spezifisch anderes als Negativität bedeutet“ (225). „Wirkliche Negativität“ (217), die als das Böse der endlichen Freiheit des Menschen entspringt (197 f., 204, 213 f., 216 f., 224, 226), gibt es bei Plotin nicht und kann es auch nicht geben, da „Plotin die ursprunghafte, sich selbst gehörende, über sich verfügende und das Böse als prinzipiell-antagonistische Realität setzende Freiheit metaphysisch schlechterdings nicht abzuleiten vermag“ (198). Die Freiheit, von der Plotin spreche, sei eine lediglich postulierte (186, 219, 225 und öfters), da sie schon immer von der Notwendigkeit verschlungen sei (225, 168, 196, 198<sup>89</sup>, 201, 219). Im Begriff der *Notwendigkeit* überhaupt erblickt Verf. den „Schlüsselbegriff“ der plotinischen Metaphysik (146, 172, 186, 197, 201, 220, 224). – *Aber* ist dem wirklich so?

## III

Für Verf. ist es eine ausgemachte und daher keiner weiteren Reflexion bedürftige Sache, daß die einzelnen Hervorgänge bzw. ProzeSSIONen innerhalb des plotinischen Seins sich *notwendig* ereignen (72 f., 76, 83, 90, 147 f., 168 und öfters). Tatsächlich läßt sich im Zusammenhang der „Hervorgänge“ der Begriff der Notwendigkeit (bzw. Synonyma) häufig genug anführen, so daß rein verbal gesehen Verf. im Recht ist. Aber ebenso unmißverständlich klingt im Zusammenhang der „Hervorgänge“ auch das platonische Motiv von der Güte durch (vgl. z. B. IV 8, 5 f.; V 4, 1; V 1, 6; V 1, 7; V 2, 1; V 5, 12; II 9, 3; V 3, 15): Hen, Nus und Seele zeugen, *weil sie gut sind*. In diesem Motiv haben wir nämlich zugleich die plotinische Antwort auf die Frage, warum es außer dem Einen noch ein Anderes gebe. Verf. hingegen ist der Ansicht, Plotin habe diese Frage nicht beantwortet (76) bzw. sei in Bilder und apriorische Gedankengänge ausgewichen. Die Güte Gottes ist nun auch das dominierende Schöpfungsmotiv in der christlichen Philosophie und Theologie (Auch wo man glaubt, das bonum diffusivum sei in einen amor diffusivus umgewandelt worden, wird ersteres notwendig vorausgesetzt!), ohne daß jedoch darin ein Widerspruch zu einer frei gewollten Schöpfung empfunden werde. Warum soll nun das bonum diffusivum, das im christlichen Denken die Freiheit Gottes nicht aufhebt, diese im plotinischen Denken vernichten? Nur deshalb, weil Plotin den Begriff der ἀνάγκη etwas forciert? Aber dieser Begriff ist ja nicht über einen Kamm zu scheren, was man besonders gut bei Leibniz nachlesen kann, der eine metaphysische (auch geometrische, logische und absolute geheißen), eine physische und moralische Notwendigkeit unterscheidet. Nur die erstere ist mit der Freiheit unvereinbar, nicht dagegen die letztere, und nur im Sinn der moralischen Notwendigkeit schafft Gott die „beste Welt“. Meint Plotin nicht auch diese bloß moralische Notwendigkeit? Zumal er urgiert, daß Hen, Nus und Seele nicht deshalb schöpferisch tätig werden, weil sie des von ihnen Hervorgebrachten in irgendeiner Weise bedürften. Und gerade weil das Gute schafft, ohne des Geschaffenen irgendwie zu bedürfen, ist es nach *Thomas von Aquin* am meisten frei. Eine Plotininterpretation sollte nicht an Worten kleben bleiben, sollte sich aber noch viel mehr dem Diktat landläufiger Plotinvorstellungen zu entwinden versuchen.

## IV

Die zentrale Stellung, die Verf. dem Notwendigkeitsbegriff für das Verständnis des Negativen und überhaupt der plotinischen Metaphysik einräumt (186), überschattet sein ganzes Plotinbild. Sie wirkt sich ebenso auf die Anschauungen aus, daß Plotins „Hervorgänge“ keine wirklichen Schöpfungen seien (67, 85<sup>117</sup>, 146 f.), erst recht keine freien Schöpfungen (61, 82, 95, 148, 151, 168 und öfters), daß Plotin keine echte Transzendenz Gottes kenne (190 f.), daß die drei intelligiblen Hypostasen bloß „Aspekte“ der einen Gottheit seien (Verf. übernimmt hier die Ansicht von *P. V. Pistorius*, Plotinus and Neoplatonism, Cambridge 1952), daß Plotin, wenn auch in einem sehr zu differenzierenden Sinn, Pantheist sei (59 f., 175<sup>99</sup>, 201, 223 f.), wie auf die Vorstellung von der Unfreiheit des Menschen (168, 185 f., 193 f., 196 f., 198, 201, 204, 214, 216 f., 219 f., 224). Lediglich die konkrete Welterfahrung, der Gegenpol zur Einheitserfahrung im plotinischen Denken, setze Freiheit voraus, die aber von der alles beherrschenden Notwendigkeit illusorisch gemacht werden muß.

Im Rahmen einer Besprechung derart prinzipielle Probleme mit der gebotenen Begründung und Absicherung gegen mögliche Mißverständnisse zu behandeln, ist nicht möglich. Aber einige Punkte seien doch angemerkt.

1. Der Hervorgang des Nus aus dem Hen (ebenso der Seele aus dem Nus und der Welt aus der Seele) wird häufig unter den Bildern der Emanation veranschaulicht, aber noch häufiger wird von einem Schaffen (ποιεῖν), von einem sozusagen Zeugen, ins Dasein bringen usw. gesprochen. Von einer „Schöpfung“ (κτίσις) spricht Plotin allerdings nicht. Der Nus ist aber nun kein Teil des Einen, weil keine Masse, und weil das Eine beim Hervorgang weder eine Verringerung noch überhaupt eine Veränderung erfährt. Daher ist der Nus *nicht* „aus dem Einen“. Die Emanation darf ja bei Plotin niemals wörtlich aufgefaßt werden. Der Nus ist auch nicht ein Moment am Einen, etwa ein bloß innergöttlicher Vollzug, sondern etwas *wesentlich Anderes* als das Eine. Das wird durchgehend gelehrt, ist in klassischer Form in V 1, 7, 1–6 ausge-

sprochen. Man kann diese Andersheit des Nus gegenüber dem Einen als eine Einheit von Identität und Differenz auffassen, wie es Verf. tut (83 f., 94, 96 f., 178, 190 f.), vorausgesetzt, es bleibt der prinzipielle Unterschied, die ontologische Cäsur des Nus gegenüber dem Einen erhalten. Gemeint ist mit der Andersheit nichts anderes, als daß der Nus ein Abbild des Einen ist, nicht allerdings so Abbild, wie etwa gemalte Bilder Abbilder eines Gegenstandes sind; denn diese haften an einem Substrat, das gerade nicht Abbild des Gegenstandes ist, während der Nus in seiner Totalität Abbild des Einen ist. Es gibt nichts im Nus, was nicht Abbild des Einen wäre, womit zugleich seine Identität wie Differenz gegeben ist: Identität mit dem Einen deshalb, weil er das Eine *abbildet*; Differenz gegenüber dem Einen, weil er es bloß *abbildet*. Es verhält sich also derart, daß der Nus sich von dem Einen genau in dem unterscheidet, was er von ihm hat. Und da nichts in ihm ist, was er nicht vom Einen hat, wird man hier schwerlich an dem Gedanken einer Schöpfung aus dem Nichts vorbeikommen können. Das Wort fehlt zwar, aber die Sache ist vorhanden. Wenn Verf. erklärt: „Die im Hervorgang des Geistes aus dem Einen entstehende Differenz darf also nicht mit dem durch die christlich-theologische Lehre von der Schöpfung gesetzten Unterschied zwischen Gott und dem (geschaffenen) Sein verglichen werden . . . Wenn man überhaupt einen Vergleich anstellen will, so wäre hier die Zeugung des ewigen Logos aus dem göttlichen Urgrund, Gott-Vater . . . heranzuziehen“ (85<sup>117</sup>), so ist zu erwidern: Genau umgekehrt verhält es sich. Ein Vergleich zwischen der Zeugung des Nus und der des göttlichen Logos in der christlichen Trinitätslehre scheidert einfach daran, daß der plotinische Nus *notwendig* von ontischer Inferiorität gegenüber dem Einen ist, was der ewige Sohn Gottes gerade nicht ist. Die für Gott-Vater und Sohn charakteristische Identität im Wesen gibt es zwischen Hen und Nus nicht. Die ontische Inferiorität des Nus gegenüber dem Einen erweist sich deshalb als *notwendig*, weil Gott keinen Gott mehr, weil das Eine kein Eines mehr, sondern lediglich etwas hervorbringen kann, was geringer ist als es selbst. Darin offenbart sich kein Mangel an Gottes Güte, auch keine Ohnmacht Gottes, sondern das liegt einfach in der Natur der Sache. Das ist auch der Sinn der ganzen Abstiegsbewegung bei Plotin, die dem Verf. ebenfalls Schwierigkeiten zu bereiten scheint (72, 76 f., 83, 85, 90, 184, 189, 217, 219, 224). Sie gilt jedoch auch für den christlichen Schöpfungsbegriff.

2. Mit dieser ontologischen Inferiorität des Nus gegenüber dem Hen bzw. der Superiorität des Hen über Nus und damit über Seele, Welt und Mensch ist nun auch die Transzendenz des plotinischen Gottes gegeben, auf den wir im Hen stoßen. Der Transzendenzbegriff hat bekanntlich eine recht wechselvolle Geschichte hinter sich. Er steht heute erneut im Mittelpunkt heftiger Kontroversen, wobei er zum Teil überstrapaziert wird. Im Grunde genommen verbirgt sich dahinter ein schlechter Gedanke: nämlich daß Gott in seinem Sein wesentlich von allen weltlichen Gegebenheiten unterschieden und verschieden ist. *Nicht* geschieden! Denn damit trägt man eine räumliche Trennung in das Gott-Welt-Verhältnis hinein, die hier überhaupt nicht am Platze ist. Auch im innerweltlichen Bereich gibt es bereits Arten der Transzendenz: etwa der Seele gegenüber dem Leib oder der Idee gegenüber dem Ideat. Ihre letzte Aufgipfelung erfährt sie im Verhältnis Gottes zu allem Nichtgöttlichen. Plotin hat sie in aller Eindringlichkeit herausgearbeitet. Man lese etwa nur einen Satz wie folgenden: „Nicht weit und nicht fern ist Göttliches von irgendeinem Ding, und doch wieder fern durch seinen Wesensunterschied und dadurch, daß es sich nicht mischt, sondern bei sich selbst ist und mit sich beisammen ist, ohne im örtlichen Sinn gesondert zu sein.“ (IV 3, 11, 21–23.) Verf. hingegen scheint aufgrund der über Gebühr herausgestellten Notwendigkeit (z. B. 61) und der von P. V. Pistorius übernommenen Ansicht, daß die drei Hypostasen nur verschiedene „Aspekte“ der Gottheit seien, so daß im Einen zwar Gott vorliege, aber nicht „the whole Godhead“ (67, 67<sup>36</sup>, 77<sup>80</sup>, 82<sup>102</sup>, 83 f., 94, 97), zur Ablehnung der Transzendenz des plotinischen Gottes geführt zu werden. Beide Motive dürften auch ihr Gewicht bei der Frage geltend machen, ob Plotin Pantheist sei. Verf. hat selbst gefühlt, daß es zu simpel sei, Plotin einfach als Pantheisten abzutun, ganz abgesehen von der Subtilität dieses Begriffs und dem ihm immanenten verschiedenartigen Gefälle. Diese Bedenken vermögen sich aber leider nicht über die Formel zu erheben, Plotin sei ein „Pantheist wider Willen“ (224).

3. Ein letztes, die Freiheit bzw. Unfreiheit des Menschen und das Böse! Analysiert man speziell die drei Schriften Plotins über das „Schicksal“ und die Vorsehung, III 1 (3), III 2 (47) und III 3 (48), die eine sehr frühe und eine sehr späte Phase des plotinischen Denkens darstellen,

dann wird man den Ausführungen und Einzelinterpretationen des Verf.s nicht zustimmen können. III 1 gipfelt in dem Ergebnis, das es zwar nichts Grundloses gebe, die lückenlose Verursachung also gewahrt sei, daß aber deswegen nicht alles notwendig verursacht sei. Denn die Seele ist von anderer Kausalität als der Körper. Sie ist eine erstbewegende Ursache (*πρωτοργός αἰτία*), die sich gegen Leidenschaften und Affekte zu stemmen vermag, sie eher verwandelt, als daß sie selbst verwandelt werde (III 1, 8). Alles geschieht also nach Ursachen, aber nach zweierlei Ursachen: ein Teil des Geschehens ist durch die Seele, ein Teil durch die äußeren Ursachen veranlaßt (III 1, 10). Wir haben also, um mit Kant zu sprechen, Kausalität aus Naturnotwendigkeit und Kausalität aus Freiheit. Beide Formen von Kausalität sind auch in den Vorschungsschriften III 2 und III 3 vorausgesetzt, und die Freiheit ist weder durch die Vorsehung noch durch die angebliche Notwendigkeit der Hypostasenmetaphysik (185, 197 f., 201, 218–20, 224) bedroht. Damit bleibt auch Raum bestehen für das in der menschlichen Freiheit wurzelnde und ihr entspringende Negativ-Böse, das nicht notwendig ist, auch nicht durch die Vorsehung (vgl. z.B. III 3, 5, 46–54), sondern für das der Mensch allein die Verantwortung trägt (z.B. III 3, 4, 4 f.). III 3, 3, 1–3 ist so zu verstehen, daß auch die freie Entscheidung des Menschen von der Vorsehung in Rechnung gestellt, aber nicht außer Kraft gesetzt ist. Und wenn III 2, 10 gefragt wird, ob nicht eine Notwendigkeit die Menschen zwingt, böse zu werden – seien es die Gestirne, das stoische Kausalitätsprinzip oder der Weltplan –, so wird geantwortet, daß damit keine von außen kommende Notwendigkeit gemeint sei (III 2, 10, 11), sondern lediglich die Unvermeidlichkeit des Übels in unserer Welt ausgedrückt werde, wie es auch Platon im Theaitet 175a 5 tut (vgl. dazu auch Harder<sup>2</sup>, V b, 348). Was aber unvermeidlich ist, hebt die Freiheit nicht auf, sondern setzt sie gerade voraus. In Wahrheit, sagt Plotin, liegt die Ursache bei den Menschen selbst. Denn der Mensch ist eine Grundursache und vermag sich daher aus wesenseigener Anlage auf das Edle hin zu bewegen. Und dies ist ein Urbeginn, der in seiner freien Entscheidung liegt (III 2, 10, 15–19).

Zustimmen wird man Verf. darin, daß für Plotin das Hen das Woher des Bösen, weil jeglicher Negativität überhaupt, ist (184, 201, 221, 229). Das ist übrigens keine überraschende These und wohl auch christlichem Denken nicht unangemessen. Der göttliche Verstand ist, wie Leibniz es einmal formuliert hat, „nicht nur die Urform des Guten, sondern auch der Ursprung des Übels: Die Region der ewigen Wahrheiten muß man an die Stelle der Materie setzen, wenn es sich darum handelt, die Quelle der Dinge zu suchen. Diese Region ist sozusagen die ideale Ursache des Übels“ (Theodizee, Ausg. Krüger, nr. 20). Es gibt schon vor der Sünde eine ursprüngliche Unvollkommenheit im Geschöpf, nämlich seine Endlichkeit, Kontingenz und Begrenztheit. Kraft dieser ursprünglichen Unvollkommenheit wird das Böse zwar nicht notwendig, aber doch möglich gemacht. Diese ursprüngliche Unvollkommenheit des Geschöpfes wird bei Plotin zum erstenmal sichtbar in der Andersheit und Vielheit des Nus, also in der ersten Form von Negativität, die Verf. so eindrucksvoll herausgearbeitet hat.

Was überrascht – und hier liegt nun eine entscheidende Differenz gegenüber christlichem Denken – ist, daß die Hyle als das Urböse dargestellt wird, obwohl sie letztlich vom Hen selbst stammt und kein zweites dualistisches Prinzip neben diesem bedeutet. Das dürfte eins der Rätsel im plotinischen Denken sein. R. Beutler und W. Theiler haben im Kommentar zu Enn. I 8 angemerkt, daß bereits Porphyrius, der Schüler des Plotin, stärker dazu neige, einen solchen ontologischen Charakter des Bösen (seine φύσις, natura) zu leugnen (Harder<sup>2</sup>, V b, 403). Sieht man jedoch davon ab, dann stehen sich die plotinische Konzeption von der Andersheit als dem metaphysischen Grund der Negativität und die christliche Auffassung vom metaphysischen Ursprung des Bösen bedeutend näher als Verf. es wahrhaben möchte (213 f.).

*Abschließend:* Verf. hat die große Anstrengung auf sich genommen, das Problem des Negativen bei einem Denker sichtbar zu machen, zu dem der Zugang weder leicht noch von anderen genügend erschlossen ist. Der Referent kann sein Bedauern nicht unterdrücken, daß hier ein Plotinbild gezeichnet wurde, das dem wirklichen Plotin in nicht wenigen Punkten leider nicht entspricht. Und das trotz der ständigen Heranziehung der Texte und eines Einleitungskapitels zur hermeneutischen Situation einer philosophischen Interpretation Plotins!

Klaus Kremer (Trier)

Klaus Kremer: *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin.* Leiden (E. J. Brill) 1966, XXI, 474 (508); in: *Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie in Verbindung mit B. Labebrink herausgegeben von J. Hirschberger. Band I.*

W. Windelbands philosophiegeschichtliche Auffassung, nach Problemen den historischen Stoff zu ordnen und so die Problematik der *Philosophia perennis* unter entwicklungsgeschichtlichem Aspekt in den Griff zu bekommen, scheint in etwa bei der Gründung dieser neuen Reihe philosophischer Monographien Pate gestanden zu haben, möchte aber darüber hinaus die Sachfrage selbst stellen und, indem man Altes mit Neuem konfrontiert und dadurch die Bedeutung des Alten für das Neue herauszustellen trachtet, zugleich zum Neubedenken der Sachprobleme anregen.

Das Thema des Verfassers lag schon lange in der Luft, weil man immer mehr eingesehen hat, daß es nicht angeht, die Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts in aristotelisch-thomistische und augustinish-franziskanische Richtungen aufzuspalten.

Will man nun den Einfluß des Neuplatonismus bei Thomas unter Beweis stellen, wird man notwendigerweise zum wenigsten mit Plotin (Teil I) beginnen müssen, wird die Zwischenstufe zu Dionysius, dem Pseudo-Areopagiten, nämlich Proklus (Teil II) behandeln, dann Dionysius selbst (Teil III) und könnte von da aus den Sprung zu Thomas von Aquin (Teil IV) wagen. Damit hätten wir die vier Hauptteile des Buches von K. Kremer angegeben. Das durchgehende Thema bei der Behandlung und Verbindung der vier genannten Autoren ist die Seinsphilosophie.

Nun wissen wir, daß die ersten Lehrer des jungen Thomas in Neapel vorzüglich neuplatonisch ausgerichtet waren, daß Albert des Großen Aristoteleskommentare mit der neuplatonisierenden Aristotelesauffassung der Araber einiggehen. Wir wissen auch seit Ph. Merlan, daß Aristoteles bereits den Übergang zum neuplatonischen Denken eingeleitet hat, daß also einerseits manch Aristotelisches (!) im Neuplatonismus stecken muß und daß andererseits der Stagirite im Grunde, wofern wir nur von seinem energischen Widerstand gegen den Chorismos, den ontischen Eigenstand der Ideen und gegen dessen unmittelbare Denkfolgen absehen, stets irgendwie Platoniker geblieben ist. Wie sollte nun Thomas bei all dem ein so einseitiger Aristoteliker gewesen sein, wie fast alle neuscholastischen Thomisten noch bis tief ins zwanzigste Jahrhundert annahmen? – Gibt es nun eine gewisse Zweispurigkeit bei Thomas, wie sie heute für den Stagiriten proklamiert wird? Und wenn es sich etwa so verhält, in welchem Sinne? Diese Frage drängt sich dem aufmerksamen Leser des Buches von selbst auf.

Der I. Teil bringt die *Seinsphilosophie Plotins* und wird in vier Kapitel eingeteilt. 1. *Die metaphysische Struktur des plotinischen Weltbildes* (Emanation mit den drei Hypostasen und der sinnhaften Welt sowie Rückwendung zum Einen). Daß die Rückkehr zum Einen – abgesehen von der noetisch-ethischen Anagoge der menschlichen Seele – im Sinne Plotins auch einen genetischen Entwicklungsverlauf von unten nach oben zulassen könnte, ist eine interessante Bemerkung (20), scheint jedoch mit nachfolgenden Seiten des Buches (21, 23, 38) sich nicht recht decken zu wollen. – 2. *Der Nus als mundus intelligibilis*. Treffend wird hier der Ternar ‚Denkakt, Denkender [Geist], Gedachtes‘ zur Darstellung gebracht. An ihn schließt ja Augustin eine seiner Dreifaltigkeitsmeditationen an, und von hieraus muß auch die Lehre R. Lulls von den *Correlativa innata* gesehen werden. Wichtig ist hier im plotinischen Geistbezirk die Frage nach dem Verhältnis von der Einheit der so dreigeformten Wesenheit des Geistes zur Vielheit der Ideen im Gedachten. Es ist gewiß eine ‚totalitas ante partes‘, aber wohl-gemerkt bereits ein ‚totum‘, also etwas, was Vielheit schon zuläßt oder bedingt. Dies kann man vom absolut Einen Plotins in keiner Weise aussagen. – 3. *Der Nus als die Identität von Denken und Sein*. Der Nus ist ‚ipsum esse‘ als lebendiger Geist. Der Nus ist das Sein schlechthin, die Sinnendinge haben das Sein, haben teil am Sein. Hier spricht Verf. von der Keimzelle des ontologischen Gottesbeweises, auf den wir gleich bei Thomas eingehen möchten. Bedeutsam ist die Feststellung der Prävalenz des Seins vor dem Denken, so wie es später auch im *Liber de Causis*, also im Sinne Proklus‘ zum Ausdruck kommt. – 4. *Das Eine und das Sein*. Das Eine ist vollends der Ort der *Theologia negativa*, von dem man begrifflich Definierbares nicht aussagen darf. Wenn also vom Einen dennoch behauptet wird, daß es ‚ist‘, daß es eine

Art ‚Denken‘ hat, daß es ‚alles enthält‘, daß es ‚lebt‘, daß es ‚im Wirken‘ steht (Energieia), daß es ‚Wille‘ ist und ‚Selbstbewegung‘, so sind dies alles uneigentliche Bezeichnungen, die ebensogut abgesprochen werden können, denn Gott, der Eine, ist seinem Wesen nach für menschliches Denken absolut unbegreifbar. Die Transzendenz des Einen (17) wird von Kremer erfolgreich dargetan, nur müßte das ‚früher‘ (21–23) ‚gemäß der Wahrheit‘, wie Plotin sagt, (also nicht gemäß der Zeit) sogleich deutlich betont werden und nicht erst an späteren Stellen. – Aufs Ganze gesehen, ist die Plotindarstellung des Verf. durchaus sorgfältig und wegen der mannigfachen, leider oft zu kurzen Hinweise zu Autoren des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts gewiß nicht uninteressant.

Der II. Teil des Buches handelt von *Plotins Seinsbegriff in der Philosophie des Proklos*. Das erste Kapitel behandelt die *Fundamentalgesetze in der Ontologie des Proklos*, das zweite Kapitel das *protos on* als *ipsum esse* und das dritte Kapitel die *ontische Stellung des Einen oder Guten*. Eine Quintessenz der prokleischen Schau gibt der *Liber de Causis*, den Albert der Große noch als die Krone der aristotelischen Metaphysik angesehen hatte, während Thomas – ohne aber irgendwie daran Anstoß zu nehmen(!) – bereits um die prokleische Herkunft wußte. – Aus Seite 354, wo von des Dionysios Gleichnissen von Kreiszentrum und Peripherie, von Punkt und Geraden die Rede ist, geht hervor, daß Verf. den Euklidkommentar des Proklos nicht zu Rate zog. Er steht auch nicht im Quellenverzeichnis, zudem war er dem lateinischen Mittelalter (R. Lull muß wohl hier ausgenommen werden) unbekannt. Immerhin wäre gerade hier ein Vergleich zwischen Proklos und Dionysios aufschlußreich gewesen, um zu sehen, inwieweit Albert der Große in seinem Kommentar zu *De divinis nominibus* des Dionysios indirekte Kenntnis von der betreffenden Proklos-Schrift hatte.

Der III. Buchteil ist dem *Seinsbegriff in der Philosophie des Pseudo-Areopagiten* gewidmet. Das erste Kapitel stellt den *historischen Standort des Corpus Areopagiticum mit Rücksicht auf Proklos* fest. Das zweite Kapitel spricht von den *drei Urideen des mundus intelligibilis*. Hier bringt der Verf. bereits das Problem des ‚esse commune‘ in Verbindung mit Thomas, worauf wir aber erst bei Besprechung des vierten Buchteiles eingehen wollen. Das dritte Kapitel handelt vom *Verhältnis Gottes (!) zur Welt*. Den Leser könnten die Ausstellungen, die Verf. an Ivankas Auffassungen vornimmt, interessieren. Besonders jedoch sei hervorgehoben, daß mit Dionysios das *unum* mehr von der Wirkung der unteren Seinsstufen betrachtet zu werden beginnt, während Plotin und Proklos es mehr von der Ursächlichkeit aus ins Auge fassen (316).

Der IV. Buchteil ist das Ziel, auf die die ganze bisherige Darstellung hinsteuert: die *neuplatonische Seinsauffassung in der Philosophie des Thomas von Aquin*, ein Thema, dessen gründliche Behandlung Rez. seit über zwanzig Jahren bereits als vordringlich angesehen und gewünscht hat. Dieser Schlußteil umfaßt zwei Kapitel: 1. *Der Seinsbegriff [des Thomas] und seine Anwendung auf Gott* – 2. *Das Verhältnis von ipsum esse und entia*.

Nachdem Rez. pflichtgemäß – d. h. wie es stets sein sollte (!) – den Inhalt des Buches in großen Zügen wiedergegeben hat, möchte er aus der Fülle der Diskussionsmöglichkeiten, die der Buchtext anbietet, einige Punkte herausgreifen, die vielleicht nicht nur ihm persönlich, sondern auch allgemein wichtig erscheinen.

1. Geht man dem Gedankengang von Plotins Enn. VI, 8 nach, so kommt man unweigerlich zu dem Schluß, für das Eine gilt: „*summa necessitas est summa libertas*“. Fragt man, was hier Freiheit des Einen, die Verf. so dringlich verteidigen möchte, heißen kann, so wird wahrscheinlich nur folgende Antwort möglich sein: Das Eine ist frei von äußerem moralischen Zwang seitens eines unteren Seins (das wäre ja für Plotin Knechtschaft zum Bösen hin) und seitens eines höheren Seins, das es für das Eine nicht geben kann. Sodann ist das Eine frei von innen her, insofern es völlig seiner eigenen Wesenheit Herr ist und andererseits keines anderen Draußen zur Aufwertung seines Selbstandes und seiner inneren ‚Seins- und Wertfülle‘ bedarf. Das Eine ist aber nicht frei in der Setzung der Emanationsstufen, denn das Eine und das Gute sind identisch, und die Gutheit kann wegen dieser Identität nach Plotin unmöglich nicht wirken. Also ist der Drang der Gutheit zu wirken ein ontologischer und kann in keiner Weise mit dem anthropomorphen Stichwort ‚moralische Notwendigkeit‘ bezeichnet werden. Bei genauerem Durchdenken des hier kurz Skizzierten ergibt sich auch, daß innerhalb des plotinischen Systems, innerhalb des Bereichs seiner definierten Termini ein logischer Widerspruch zwischen der *summa necessitas* und der *summa libertas* im Einen nicht vorliegt. Wahlfreiheit gibt es allerdings da

nicht, weder zwischen Gut und Böses noch innerhalb des möglichen Teilguten. Das Universum der Emanationsstufen ist nach Plotin notwendigerweise (!) so, wie es ist. Ein anderes Universum ist unmöglich. Die Wahlfreiheit muß vielmehr für Plotin eine Minderstufe des Seins, eben des Seelischen bedeuten. Weil K. Kremer ausdrücklich auch auf seinen Beitrag *Das „Warum“ der Schöpfung* (in: *Parousia, Festschrift für J. Hirschberger*, Frankfurt 1965) hinweist, sei in bezug auf das Eine noch Folgendes hervorgehoben: *Prohairesis* muß nicht ohne weiteres ‚bewußter Wille‘ sein (l. c. 244), denn sie kann z. B. entweder ein das Streben ausrichtender Logos oder auch ein den Logos drängendes Streben sein. Ferner würde ich mir den Hardschen Ausdruck ‚gleichgültig‘ für die Haltung des Einen der ‚Weltschöpfung‘ gegenüber nicht zu eigen machen, denn die Negation der Sorge, deutlicher: die Negation der Besorgtheit, die im griechischen Texte vorliegt, ist noch keine Gleichgültigkeit. Das sich selbst genügende Eine braucht selbstverständlich keine innere Besorgtheit für ein Draußen seiner selbst wegen zu haben, aber es verhält sich damit noch nicht gleichgültig den unteren Seinsstufen gegenüber, sondern handelt laut Plotin aus Gutheit und – mit Vorsehung.

2. Ein weiterer Punkt der Plotindarstellung betrifft die Entsprechungen zwischen den Emanationsstufen. Die Bezeichnung ‚Isomorphie‘ wird kurz erwähnt. Sie ist nicht unrichtig, aber ein Sonderfall von Analogie. Inges Bild von der Kettenkontinuität trifft das Größer- und Kleinersein der Emanationsstufen nicht. Der vom Verf. vorgeschlagene Ausdruck ‚Kontinuität‘, der in der antiken Philosophie bereits einen recht eingegengten Begriff erhielt und bei den modernen Mathematikern noch enger gefaßt wird, ist leider noch weniger zulässig. Wie wäre es mit dem Bilde, das C. F. Meyer in seinem Gedicht ‚Römischer Brunnen‘ uns vorlegt? Rez. braucht für seine Plotinvorlesung ein noch verdeutlichendes Bild: Der Punkt (prokleisch ein Kreis in der höchsten Konzentriertheit) als Bild des Einen, den vollen Kreis um den Punkt des Einen herumgezogen als die *totalitas* des *ipsum esse*, eine regelmäßig unterbrochene Kreislinie, die Punkt und Geistkreis umfaßt, als Bild der diskursiv denkenden, aber am Kreissein noch teilhabenden Seele und im äußersten Umfang ein in lauter Pünktchen aufgelöster Größtkreis als Bild der sinnlichen Materie, wobei man sich die Emanationsakte durch Radialstrahlen vom Punkt-Einen her in stufenweise geschwächer Dichte bis zum Materie-Kreis hinzudenken mag. – Auffällig ist, daß Verf. den gegebenen Ausdruck ‚Analogie‘ geflissentlich meidet und im Register auf ‚Ähnlichkeit‘ verweist. Rez. möchte dies diplomatische Ausweichen bei dem verwirrenden Wust der Literatur über Analogie nicht zu stark als Mangel anrechnen. Dennoch muß man das Problem der Analogie, das von Anaxagoras über Platon, Plotin, Proklos, Dionysios zu Thomas kam und die ganze Scholastik beschäftigt und für alles Philosophieren sowie für jegliche Wissenschaft ein fundamentales Sach- und Methodenproblem ist, ins Auge fassen. Dann würden die Ausdrücke des Verf. wie Heterogenität und Homogenität ihre unerläßliche und völlig einsichtige Bindung erhalten. Ähnlichkeit ist eine Qualität, die alle Realwesen bindet, und Analogie ist die Aussage über diese Ähnlichkeit, die sowohl Heterogenes wie Homogenes umfaßt, aber meistens mehr auf Grund des Homogenen oder Teilgleichen prädiert wird.

3. Zur Thomasdarstellung: Ich fragte zu Beginn, ob die Lehre des Thomas vielleicht zweigleisig verläuft. Der Verf. wird diese Frage wohl bejahen und Rez. möchte ihn darin nur noch bestärken. Allerdings sollte doch nach Möglichkeit für jede Thomasaussage aus seinen Kommentaren zum *Liber de Causis* und zu *De divinis nominibus* des Dionysios eine Parallelstelle in seinen systematischen Schriften beigegeben werden; denn der Selbsteinwand (375), daß die Stellen aus jenen Kommentaren mehr diesen Autoren folgen als die eigene Meinung des Aquinaten wiedergeben, ist berechtigt, und die vom Verf. selbst gegebene Antwort wird vielleicht nicht jeden Leser völlig beruhigen. Immerhin, Worte wie ‚participatio‘, ‚esse-ipsum‘, ‚esse participatum‘ usw. können gar nicht anders als neuplatonischem Boden entwachsen sein. Hätte Verf. das Buch von L. B. Geiger: *La participation dans la philosophie de Saint Thomas* (Paris 1953, 2. Aufl.) ernstlicher zu Rate gezogen – es wird nur in der Literatur aufgeführt und der Name Geiger im Vorwort erwähnt –, so wären seine Ausführungen über Neuplatonismus bei Thomas im Gegensatz zum rein aristotelischen Gut vielleicht noch entschiedener zu Tage getreten. Geiger wies nach, daß Thomas für Gott und das Wesen der reinen Geister das *genus platonium* (das separate, also für sich bestehende ‚Allgemeine‘, das vieles in sich begreift) und für die Wesen der sichtbaren Welt das *genus aristotelicum* im bekannten Sinne abstrakter Auffassung und nur im Einzelding konkretisiert annimmt. Die Ausführungen Kremers über das *esse*

*ipsum* im göttlichen Intellekt als *esse universale* und *esse commune* (weil Ursache aller Dinge) – man könnte hier auch die augustinische *Ars aeterna* erwähnen – stimmen mit Geigers Resultaten bestens überein. Von nicht geringer Bedeutung wäre es allerdings, den Einbezug des *esse ipsum* ins *Unum*, den der Christ Thomas (wie bereits Augustinus) vornehmen mußte, in seinen Folgen für die natürliche Gotteserkenntnis eingehender zu beleuchten. – Die Zweigleisigkeit des thomasischen Denkens wird auch dadurch sichtbar, daß er neben Gott dem *esse ipsum et commune* (im erklärten Sinne) das *esse commune* als abstraktes Transzendente nach aristotelisch-scholastischer Ansicht im menschlichen Geiste bejaht. Nur sollte man hier nicht vom ‚bloßen ens rationis‘ reden, welchen Ausdruck Verf. im Grunde auch wieder zurücknimmt, indem er für Thomas (und für Johannes Duns Scotus gilt das gleiche) gewissenhaft die Rückbezogenheit auf das reale Sein anerkennt. Alles ‚Abstrakte‘ ist ja dem realen Sein verpflichtet, und das *ens rationis* ist die menschliche Antwort auf das, was das Sein an Allgemeinbezügen in der Wirklichkeit aufweist. Weder Thomas noch Scotus sind im entferntesten Nominalisten. – Ob man etwa wegen jener Rückbezogenheit auf das *esse reale* noch eine dritte Auffassung des *esse commune* aus Thomas herauslesen kann, die weder ein *ens rationis* noch Gott bezeichnet, sondern real übergreifend alles Sein umfaßt, ist heute eine aktuell gewordene *quaestio disputata*, die vielleicht eher von Scotus (Ens-Begriff in Relation zum *esse-possesse*) als von Thomas her zur Entscheidung geführt werden könnte. Doch führt uns auch der scotistische Ens-Begriff zu Schwierigkeiten, die hier nicht erörtert werden können, weil die angeschnittene Frage außerhalb des zu rezensierenden Buches liegt.

4. Einen besonders wertvollen Teil des Buches bilden die Ausführungen des Verf. über den ontologischen Gotteserweis, deren Quelle Verf. schon in Plotin erkennt. Die Darstellung bei Thomas ist hier leider viel zu kurz geraten, aber der Grundgedanke auf Seite 387, daß nämlich das ontologische Argument stets die Existenz eines endlichen Seienden voraussetzt, ist durchschlagend. Es sei mir gestattet hier anzumerken, daß der Denker, der den anselmianischen Gottesbeweis in dieser Richtung vollends klarlegte, Johannes Duns Scotus ist, dessen Gottesbeweis wohl auch der beste des gesamten Mittelalters genannt werden muß.

5. Großes Gewicht legt Kremer auf die Feststellung, daß entgegen E. Gilson weder für Augustin noch für Thomas die Exodusstelle „Ich bin, der Ich bin“ die wahre Quelle christlicher Metaphysik war, sondern Plotins *ipsum esse*. Thomas geht es zu allererst um das *esse* als Form, und die Form gibt das Dasein. Blieb Aristoteles übrigens hierin nicht Platoniker? Allerdings ist der Ausdruck ‚Form‘ aristotelisch. Ihm entspricht im platonischen Felde der Ausdruck ‚Idee‘. Form ist die Übersetzung für *morphé* und nicht für *idea*. Darum ist strenggenommen ‚*forma formarum*‘ und ‚*idea idearum*‘ nicht dasselbe, denn die aristotelische Form ist auf Materie bezogene Ziel-, Wesens- und Wirkursache eines Dinges der sichtbaren Welt. Doch geht hier nicht nur bei Thomas, sondern auch bei andern Scholastikern die Terminologie durcheinander. –

Der Leser wird erkannt haben, daß Kremers Schrift nicht nur eine großangelegte, klare Linie durchläuft, sondern bei der fleißig herangebrachten Fülle des Materials zu weiterem Nachdenken der Problematik anregt. An einigen, wohl nicht unwichtigen Stellen hätte man allerdings gewünscht, daß Verf. selbst bohrender noch in diese Problematik eingedrungen wäre, gemäß dem Vorwort, das Hirschberger und Labebrink der Eröffnung der neuen Buchreihe für Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie auf den Weg gaben: vorstoßen zu den Sachfragen selbst.

Erhard-W. Platzeck (Rom)

Rudolf Boehm: *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung „Über das Sein und das Seiende“ (Metaphysik Z). Den Haag 1965, 226 S.*

Nach E. Tugendhats 1958 erschienerer Abhandlung über das Buch Z der aristotelischen *Metaphysica*<sup>1</sup> ist das vorliegende Buch von R. Boehm (der Verf. ist vor allem als Herausgeber der ‚Gesammelten Werke‘ Husserls bekannt) die jüngste Interpretation von Buch Z, die in heideggerischem Geist geschrieben ist<sup>2</sup>. Der I. Abschnitt (S. 3–92, betitelt: Das Problem: Vorrang und Unzulänglichkeit des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden) geht von einer neuartigen Deutung von Z 3 aus, wonach Aristoteles seine Betrachtung über die Substanz<sup>3</sup> damit beginne, „dem Wesensbegriff des ‚Zugrundeliegenden‘ (τὸ ὑποκείμενον) einen Vorrang zuzusprechen – und die Zulänglichkeit abzusprechen. Der Vorrang eignet einem Wesensbegriff, der unzulänglich bleibt. Der Wesensbegriff, dem der Vorrang eignet, ist unzulänglich. Diese Sätze nennen das Problem der vorliegenden Studie“ (S. 4). Das „Problem“ wird im vorliegenden Buch in einem „systematischen Zusammenhang dargestellt“: Der II. Abschnitt behandelt den „Grund der Unzulänglichkeit“, der III. Abschnitt den „Grund des Vorranges des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden“.

Boehm beginnt also seine Interpretation mit dem 3. Kap., sein Augenmerk ist dabei gänzlich auf zwei Textstellen gerichtet, die in offenbarem Widerspruch zueinander zu stehen scheinen: Nach der ersten (1029 a 1) „scheint am meisten Substanz das ὑποκείμενον zu sein“, „von dem das andere ausgesagt, das aber selbst nicht von anderem ausgesagt wird“, d. h. das letzte Aussagensubjekt. (Vorangegangen ist eine Aufzählung von vier Bedeutungen der Substanz, τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ καθόλου, τὸ γένος, τὸ ὑποκείμενον, deren letzte das 3. Kap. zuerst behandelt.) Nach der zweiten Stelle (1029 a 9) „darf man nicht nur so“ (sc. als letztes Aussagensubjekt) die Substanz bestimmen; „denn es ist unzulänglich“. Zwischen beiden Textstellen (1029 a 2–7) liegt ein kurzer, aber wichtiger Hinweis des Aristoteles, wonach das ὑποκείμενον entweder Stoff oder Form oder das Aus-beiden ist. Anschließend an die zweite Textstelle („denn es ist unzulänglich“) heißt es: „Denn dies selbst ist unklar, und es würde danach der Stoff zur Substanz werden.“ Dann folgt ein Gedankengang (1029 a 10–26), von uns späterhin kurz das „Stoff-Argument“ genannt, der von allen qualitativen und quantitativen Bestimmungen an „den Körpern“ zu abstrahieren und zu dem Schluß zu kommen versucht, das letzt-verbleibende Zugrundeliegende, der Stoff, sei die Substanz: „Das andere wird von der Substanz ausgesagt, diese aber vom Stoff . . . Aus dieser Betrachtungsweise ergibt sich, daß Substanz der Stoff sei“ (1029 a 23–27). Diesen Schluß verwirft jedoch Aristoteles (1029 a 26–33) mit der Begründung, die Substanz sei ein „Abtrennbares und Dies-da“, das sie nicht als Stoff, sondern nur als Kompositum oder besser: nur als Form sein könne. „Die Form aber (als Substanz) ist am meisten aporetisch“ (1029 a 33).

Der Verf. geht zunächst auf die traditionelle Interpretation zu Z 3 ein (S. 3–16), wobei er Textstellen aus Thomas, Zeller, Hamelin, Robin, Jaeger, Ross, Bröcker, Arpe, Cousin und Mansion anzieht (das Standardwerk von J. Owens bleibt unberücksichtigt!), und hebt dann (S. 17–39) die „Struktur und Hauptmomente“ dieser traditionellen Interpretation hervor: Hiernach wird der durchgängige (durch die „Unzulänglichkeit“ nicht wieder aufgehobene) Vorrang des ὑποκείμενον als Substanz-Bestimmung im 3. Kap. behauptet, und zwar 1. durch Verbindung der den Vorrang aussprechenden Stelle 1029 a 1 mit den Categoriae, Kap. 5, 2. durch Beziehung des τοιοῦτον (1029 a 2) und somit der Einteilung in Stoff, Form und Aus-

<sup>1</sup> *Ti kata tinos*, Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe, Symposium 1958.

<sup>2</sup> Besonders in Anlehnung an folgende Heidegger-Schriften: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1958; Vom Wesen und Begriff der φύσις, Aristoteles, Physik B 1, Milano–Varese 1960; Vom Wesen des Grundes, Frankfurt/M. 51965.

<sup>3</sup> Boehm lehnt die von Boethius (In Categoriae Aristotelis, P. L. Migne, LXIV, col. 160–81) für οὐσία festgesetzte Übersetzung „substantia“ ab, die der οὐσία nicht in der Wortbildung, sondern nur in der Bedeutung entspricht, und zwar in der Categ. 5 gegebenen. Gerade diese aber lehnt Boehm (s. u.) als fragwürdig ab. Seine eigene Übersetzung schwankt zwischen „Wesen“ und „Sein“ (vgl. im Untertitel des Buches).

beiden auf τὸ ὑποκείμενον (1029 a 1), 3. durch Auslegung des „Stoff-Arguments“ als eines Mißverständnisses des ὑποκείμενον-Begriffes und 4. durch Verdeutlichung des (zunächst unklaren) ὑποκείμενον-Begriffes in der neuen Substanz-Bestimmung als Form (Eidos). Zum 4. Punkt macht Boehm mit Recht auf ein „unsicheres Schwanken“ der genannten Forscher aufmerksam hins. der Frage, ob Aristoteles den Gesichtspunkt des ὑποκείμενον über das „Stoff-Argument“ hinaus (1026 a 20 ff.) noch aufrechterhalte, ob dieser also in den neuen Gesichtspunkt des Eidos ein-gehe oder als ein von diesem verschiedener aufgegeben werde.

Gegen die traditionelle Interpretation übt nun der Verf. (S. 40–69) eine scharfe Kritik: 1. Es dürfe die Bedeutung des ὑποκείμενον in den Categ. 5 (letztes Aussagensubjekt, verstanden als Einzelding) für Z 3 nicht übernommen werden (vgl. aber dagegen denselben Wortlaut dort wie hier und in Δ 8!); denn die Echtheit der Categoriae sei zu bezweifeln. 2. Das τοιοῦτον solle nicht auf ὑποκείμενον, sondern auf οὐσία (!) bezogen werden. 3. Die Bedeutung des ὑποκείμενον dürfe nicht (nach den Categoriae) als Einzelding, sondern müsse (nach dem „Stoff-Argument“) als stoffliches Zugrundeliegendes verstanden werden. 4. Die Annahme des ὑποκείμενον als „Eidos“ finde sich bei Aristoteles nicht (S. 49) und „führt in wahrhaft absurde Konsequenzen“ (S. 50). Die traditionelle Interpretation erweise sich „als bodenlos, gewaltsam, verworren und widerspruchsvoll“ (S. 53).

Merkwürdigerweise bemerkt der Verf. bei den angezogenen Textstellen aus den genannten Forschern nicht, daß diese mehrmals und ausdrücklich einen Bedeutungswechsel des ὑποκείμενον im 3. Kap. betonen, der auf einem Wechsel des philosophischen Gesichtspunktes selbst beruht, nämlich vom Logischen zum Ontologischen, vom ὑποκείμενον als letztem Aussagensubjekt zum ὑποκείμενον als Kompositum aus Stoff und Form (bzw. als Stoff oder Form selbst). Bereits Thomas trennt deutlich beide verschiedenen Gesichtspunkte (definitio logica einerseits und principia rei andererseits) und kann so widerspruchsvoll die 1029 a 9 erwähnte „Unzulänglichkeit“ (des ὑποκείμενον als Substanz-Bestimmung) erklären: „Opportet non solum ita cognoscere substantiam et alias res, scilicet per definitionem universalem et logicam: hoc enim non est sufficiens ad cognoscendum naturam rei . . . non enim huiusmodi definitione tanguntur principia rei“<sup>4</sup>. Ebenso heben auch D. Ross und J. Owens<sup>5</sup> den Wechsel des Gesichtspunktes vom Logischen zum Ontologischen und die Unzulänglichkeit des logischen Gesichtspunktes für den ontologischen hervor. Wie ist es möglich, daß der Verf. diesem Wechsel des Gesichtspunktes keine Beachtung schenkt? Offensichtlich dadurch, daß er das „Stoff-Argument“ für Aristoteles' eigenen Gedanken hält<sup>6</sup>, und infolgedessen für ihn das ὑποκείμενον als Stoff, „von dem die Substanz ausgesagt wird“ (1029 a 23–24: αὐτῆ <sc. ἡ οὐσία> δὲ τῆς ἕλης <κατηγορεῖται>) identisch ist mit dem ὑποκείμενον als logischem letztem Aussagensubjekt, „von dem das andere ausgesagt wird“ (1028 b 36 καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται) (S. 85 ff.). Sonach wäre auch das „Aussagen“ in beiden Fällen dasselbe, sowohl das der übrigen Kategorien von der ersten, als auch das der Form vom Stoff. Diese Identifizierung von logischem und ontologischem ὑποκείμενον, von logischer und ontologischer Aussage (die sich bereits bei Tugendhat findet und wahrscheinlich von Boehm aus Tugendhat übernommen worden ist) läßt sich aber kaum aufrechterhalten: Bereits Thomas und jüngst wieder Owens machen ausdrücklich zu 1029 a 23–24 darauf aufmerksam, daß die ontologische „Aussage“ der substantialen Form vom Stoff gänzlich anderer Art ist als die logische<sup>7</sup>. (So wird z. B. die Seele des Sokrates vom Leib in ganz anderer Weise „ausgesagt“, als das logi-

<sup>4</sup> Metaphysicorum expositio, Marietti, Turin 1964, § 1280.

<sup>5</sup> D. Ross, Aristotle's Metaphysics, Oxford 1953, S. XCII ff., mit der Unterscheidung zwischen „individual things“ und „substantial element in individual substances“. – J. Owens, The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, Toronto 1957.

<sup>6</sup> Daß Aristoteles hier eine nicht-eigene Ansicht vorträgt, zeigt er 1029 a 19 und 26 an: οὕτω σκοπομένους, ἐκ τούτων θεωροῦσι. Sie ist verwandt mit der in B 5 (zur 14. Aporie) vorge-tragenen vorsokratischen Ansicht hins. der natürlichen Festkörper bzw. der geometrischen Ele-mente als Substanzen. Das Argument in Z 3 reicht zwar bis 1029 a 26. Doch beginnt Aristote-les' Stellungnahme zu ihm bereits in Zeile 20, wenn er mit λέγω δ' ἕλην . . . das oben Z. 3 Ge-sagte (λέγω δε τὴν μὲν ἕλην . . .) und somit den ontologisch-ursächlichen Gesichtspunkt wieder aufnimmt.

sche Allgemeine „Mensch“ von Sokrates ausgesagt wird: Der Leib „ist“ nicht die Seele, sondern „hat“ sie, aber Sokrates „ist“ Mensch.) Zwar verwendet Aristoteles auch für das ontologische „Aussagen“ denselben Begriff *κατηγορεῖν* (vgl. B 1, 995 b 35), ist sich aber bewußt, daß dieses hinter das letzte logische Aussagensubjekt zurückgeht und Verhältnisse *innerhalb* desselben ausdrückt (Δ 8 nennt die Substanz in 2. Bedeutung als *αἴτιον τοῦ εἶναι, ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιοῦτοις, ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου*). Aristoteles spricht also dem *ὑποκειμένον* nicht in *derselben* Hinsicht den Vorrang zu und (wenn überhaupt) die Zulänglichkeit ab. Vielmehr ist das *ὑποκειμένον* in logischer Hinsicht vorrängig, in ontologischer aber (vielleicht) unzulänglich. Der logische Gesichtspunkt reicht nur bis zum letzten Aussagensubjekt, dem Einzelding (*ὑποκειμένον*, vgl. auch Z 1, 1028 a 27), der ontologisch-ursächliche trägt weiter, nämlich zum Formprinzip innerhalb des Einzeldinges.

Im II. Abschnitt (S. 95–173) interpretiert der Verf. ohne Berücksichtigung der traditionellen Interpretation das 4. und 5. Kap., denen er eine zentrale Bedeutung für Buch Z zuspricht (S. 199). Bestehen bleibt aus dem I. Abschn. die Identifizierung logischer und ontologischer Verhältnisse: Seiendes trete stets als eine Zweifaltigkeit auf (vgl. die „Zweifältigkeit“ bei Tugendhat) von Zugrundeliegendem und Zukommendem, als ein „Etwas-von-etwas“ bzw. als „katallele Verhältnismäßigkeit“ (der terminus nach 1041 a 33 τὰ καταλλήλας λεγόμενα gebildet). Zwischen der Substanz-Bestimmung als *ὑποκειμένον* (im 3. Kap.) und der als τὸ τί ἦν εἶναι im 4. Kap. vermittelte der Begriff des An-sich (*καθ' αὐτό*) gemäß dem Satz zu Beginn dieses Kapitels: *ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκαστον* (codd.: *ἐκάστου* Bonitz, *ἐκάστου* Ross) *ὃ λέγεται καθ' αὐτό*. Nach Boehm (S. 149–156, Viertes Kapitel: Der Grund der Unzulänglichkeit des Wesensbegriffes des Zugrundeliegenden und das Sein-was-es-war) bezeichne das An-sich das nicht mehr katallele Ausgesagte. Das *ὑποκειμένον* sei „an sich“ nichts (1029 a 24), und darin liege der Grund seiner Unzulänglichkeit; denn es könne nur „in der Weise des Anderes-von-anderem-sagens“ angesprochen werden (S. 155–56). Demgegenüber werde nun ein An-sich gefordert, das etwas „ist“. Gerade dies aber soll der zitierte Eingangssatz des 4. Kap. besagen, den Boehm so übersetzt: „... daß ein Jegliches, das an ihm selbst angesprochen wird, das Sein-was-es-war *ist*“. Zur Verteidigung der Übersetzung dieses und der folgenden Sätze (bis 1029 b 19), die ständig das grammatische Subjekt und Prädikat miteinander vertauscht, schickt der Verf. eine „Vorbereitung“ von 30 Seiten (S. 95–126) voran. Ihre Ausführungen stehen im Gegensatz zur traditionellen Interpretation<sup>7</sup>. Das Ergebnis ist, daß Aristoteles auch den per se gesagten Definitionen den

<sup>7</sup> Thomas, § 1288–89 . . . Non est ergo intelligendum, quod substantia . . . de materia praedicatur praedicatione univoca, sive quae est per essentiam . . . – Owens, S. 201: The predication of the form in regard to the absolutely undetermined matter is a type of predication entirely unknown to the logical works. It can hardly have any logical sense, for there is no ‚what‘, no logical ‚primary Entity‘, to receive the predication . . .

<sup>8</sup> Nach traditioneller Interpretation werden in 1029 b 14–19 nicht-eigentliche (nicht per se gesagte) Definitionen angeführt und für das τὸ τί ἦν εἶναι ausgeklammert, also solche, die Akzidentien (*μουσικόν* zu *σὺ*) und Wesenseigenschaften (*λευκόν* zu *ἐπιφάνεια*) nennen oder das Definiendum fälschlich einbeziehen (*ἐπιφάνεια λευκῆ* zu *ἐπιφάνεια*)., Ross, II, S. 168–71, Owens, S. 213–15. Über den Abschn. 1029 b 22–30 a 2 gehen die Ansichten der Interpreten im einzelnen auseinander, doch dürfte m. E. soviel feststehen: Die genannten Bestimmungen über das Definiens wirken auf die Bestimmung der Natur des Definiendum selbst zurück, das sonach weder ein *σύνθετον* (aus Gegenstand und Akzidenz, *λευκός ἄνθρωπος* oder *ἡμάτιον*), noch ein Akzidenz allein (*λευκόν*) sein darf, da dann auch seine Definition eine nicht-eigentliche (*οὐ καθ' αὐτό*) sein müsse, nämlich entweder eine ex additione (*ἐκ προσθέσεως, ἄνθρωπος λευκός* zu *λευκόν*) oder eine durch Auslassung (*λευκόν* zu *ἄνθρωπος λευκός* oder *ἡμάτιον*). Nach Boehm steht nun *ἡμάτιον* als Prototyp aller Einzeldinge, seine Definition durch *ἄνθρωπος λευκός* sei eine eigentliche (per se) Definition. Und so deutet er, von den parenthetischen Zeilen 1029 b 29–30 a 2 zu 1029 b 14–19 zurückkehrend, diese ganze Stelle um: Durch Vertauschung des grammatischen Subjekts und Prädikats wird nun *λευκόν* das Definiendum, *ἐπιφάνεια* und *ἐπιφάνεια λευκῆ* werden die Definiencia. Für Aristoteles sei *ἐπιφάνεια λευκῆ* zu *λευκόν* eine per se Definition wie auch *λευκός ἄνθρωπος* zu *ἡμάτιον*. Daß sie dann doch nicht das Sein-was-es-war ihrer Definienda seien, dies

Charakter des Seins-was-es-war ihrer Definienda abspreche. So ende der erste Teil des 4. Kap. in der Frage: „Ist somit überhaupt ein Sein-was-es-war oder gar nicht?“ Auch diese Übersetzung erfolgt nach Umänderung des griechischen Textes<sup>9</sup>. Der Schluß des II. Abschnittes (S. 165 bis 173), als Zusammenfassung der Interpretation des 4. und (hier nicht mehr zu referierenden) 5. Kap., stellt das Sein-was-es-war als Lösung des Zwiespaltes des Seienden in Zugrundeliegendes („bloßes Sein“) und Wesen (bestimmtes Was) vor: Es sei die Identität von Sein und Wesen (Was) selbst, das Sein *des* Was-etwas-war<sup>10</sup>. Das Sein-was-es-war sei die Anwesenheit des Seienden selbst, das Dieses-sein (S. 170) oder Daß-sein (S. 173). Für Boehm „ist“ ein Jegliches das, „was“ es ist.

Es sei eine kritische Anmerkung zu den zwei Übersetzungen gestattet: 1. „daß ein Jegliches, das an ihm selbst angesprochen wird, das Sein-was-es-war ist“ und 2. „Ist überhaupt ein Sein-was-es-war oder gar nicht?“ Das Jegliche oder Einzelne (ἕκαστον) ist für Aristoteles weder per se Gesagtes, noch in allen seinen „Teilen“ mit sich selbst per se identisches Sein<sup>11</sup>. Was ein Einzelnes per se „ist“, wird ihm als Allgemeines zugesprochen (Δ 9, 1017 b 33 – 18 a 1), und dieses Allgemeine (das Wesenssein, d. h. das An-sich in eigentlichster Bedeutung; dies gegen Boehm) wird einem „Teil“, einer Komponente *im* Einzelnen zugesprochen, nämlich der Formursache. Dementsprechend „ist“ auch nicht das Einzelne sein Wesenssein, sondern „hat“ dieses. Das Wesenssein ist ontologischer Erklärungsgrund des Einzelnen und wird bei Aristoteles nicht wiederum befragt. Das Einzelne wird befragt und bestimmt.

Der III. Abschnitt (S. 177–222) versucht durch Interpretation von Textstellen aus Z 17 den Grund des Vorranges des ὑποκειμενον (als Substanz-Bestimmung) nachzuweisen. Er liege darin,

mache das Problem aus, dessen Lösung darin bestehe, daß das Sein-was-es-war überhaupt nicht in „katalleler Verhältnismäßigkeit“ (nach Art von ἀνθρωπος λευκός) ausgesagt werden könne. Vermutlich ist Boehm von C. Arpe (Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, Hamburg 1938) beeinflusst, der (freilich aus anderen Motiven) bereits jene falsche Vertauschung des grammatischen Subjekts und Prädikats vornimmt. Gegen Boehm ist zu bedenken, daß die aristotelische Definition mit genus und differentia durchaus ein „katalleles“ Verhältnis bildet, jedoch nicht ein logisches (wie λευκός ἀνθρωπος) sondern ein ontologisches, indem das genus den stoffbezogenen Aspekt der Form, die differentia die Form selbst als formursächlichen Aspekt, beide zusammen aber zwei „Teile“ (die zwei Aspekte) der ontologischen Form im Einzelding zur Sprache bringen (s. Z 12). Definition wie ἀνθρωπος λευκός hingegen führen noch nicht einmal an das Einzelding heran, geschweige denn zu seiner ontologischen Form.

<sup>9</sup> 1030 a 2–3: ἀλλὰ τὸ ἰματίῳ εἶναι ἄρα ἐστὶ τί ἦν εἶναι τι ὅλως; ἢ οὐ; Boehm trennt ἀλλὰ τὸ ἰματίῳ εἶναι vom Satz ab, ohne den prädikativen Charakter des artikellosen und mit enklitischem τι ergänzten τί ἦν εἶναι zu beachten. Sollte Aristoteles diese „Hauptfrage“ der Metaphysik, als die sie Boehm ansieht, nur einmal und ohne Hervorhebung erwähnt haben? Boehm setzt sie mit der heideggerschen Frage in Parallele: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ In Wirklichkeit greift 1030 a 3 auf 1029 b 25–27 zurück: σκεπτόεν, ἄρα . . . ὑπάρχει καὶ τοῦτοις τὸ τί ἦν εἶναι, οἷον λευκῶ ἀνθρώπων. Die Frage wird dann 1030 a 3 verneint mit der Antwort: ὅπερ γὰρ <τὸδε> τι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι. Das Wesenssein bezieht sich auf das Einzelding, auf dessen substantielles Sein.

<sup>10</sup> Grammatikalisch gesehen, ist in τὸ τί ἦν εἶναι das εἶναι Prädikatsinfinitiv, nicht Subjekt des τί ἦν (s. Owens, S. 93–95). Es geht daher nicht an, das τί ἦν von τὸ εἶναι abhängig zu machen, wie in der Wiedergabe „Das Sein des Was-etwas-war“. Gegenüber einer bloß logischen Bedeutung des τί ἦν εἶναι bei C. Arpe wird bei Tugendhat (S. 13 ff. und 153 ff.) und Boehm (S. 169–70) der ontologische Bezug des τί ἦν εἶναι zum einzelnen Seienden mit Recht hervorgehoben, nun aber wieder übersteigert zu ontologischer Identität des Einzelnen mit sich selbst (genauer: seines ὑποκειμενον mit seinem εἶδος). Doch scheint uns diese Identität, dergemäß das Zugrundeliegende ein bestimmtes Wesen identischerweise „ist“, höchstens bei Artefakten zuzutreffen, nicht aber bei Naturdingen, bei denen die ontologische Form mehr „ist“ als der geformte Stoff, d. h. als die Zusammensetzung der stofflichen Teile (vgl. Z 17, 1041 b 11–31).

<sup>11</sup> Hierin liegt auch die Notwendigkeit, das überlieferte ἕκαστον, 1029 b 14, nach den Beispielen 1029 b 20 und 26 abzuändern.

daß das Wesenhafte der Substanz, wenn es selbst (sc. als Grund) befragt werde, nicht anders als in „katalleler Verhältnismäßigkeit“, d. h. nur in bezug auf ein Zugrundeliegendes aufgezeigt werden könne. Der Verf. beruft sich dabei auf die Stelle 1041 b 2–3, doch wird weder hier noch im ganzen 17. Kap. das ὑποκείμενον erwähnt<sup>12</sup>. Die Wesensbefragung und ihre Beantwortung durch Aussage der Formursache vom Stoff verschüttet nach Boehm ebendieses Wesentliche. „Das Sein-was-es-war von Wesenhaftem im Seienden ist aber wesenhaft gerade ein offenbar Fragloses“ (S. 207), und so ist das Ergebnis der Untersuchung, daß „das Grundlegende und das Wesentliche“ sich zwar als unvereinbar gezeigt haben; „im Faktum der Metaphysik jedoch ist dieses Unvereinbare Wirklichkeit, erscheint nicht die ‚wirkliche‘ Unvereinbarkeit, sondern das Faktum einer unvereinbaren ‚Wirklichkeit‘“ (S. 207). Das Faktum sei aber, „daß Seiendes ist“, „das Wunder aller Wunder“, „als welches die Metaphysik es fragend entdeckt“ (S. 208).

In dem vorliegenden Buch wird meines Erachtens die Richtung des aristotelischen Erkenntnisweges verkehrt: Bei Aristoteles ist der Ausgangspunkt das Einzelding (Z 1, 1028 a 27), dessen Sein erkennbar (6, 1031 a 18, 31 b 2–6) und deshalb befragbar ist. Die Untersuchung steigt dann zurück zu den Prinzipien des Einzelnen, zur Stoff- und vor allem zur Formursache, die im τί ἦν εἶναι zur Sprache kommt (7, 1032 a 25; 8, 1033 b 7; 10, 1035 b 16 u. 32; 11, 1037 a 1; 17, 1041 a 28, vgl. 41 b 6). Am Ende von Z 17 steht die letzt-erreichbare Einsicht: Die Substanz ist Formursache und als solche „erste Ursache des Seins“ des Einzeldinges (1041 b 28; diese, wie alle anderen in Klammern angeführten Stellen sind bei Boehm nicht berücksichtigt). Demgegenüber ist bei Boehm (wie auch bei Tugendhat) der Ausgangspunkt die „ontologische Differenz“, „Unvereinbarkeit“ oder „Zwiefältigkeit“ zwischen zwei Prinzipien des Seienden, dem Zugrundeliegenden und dem Zukommenden. Den Endpunkt bildet dann das einzelne Seiende in seinem Daß-Sein, seiner Anwesenheit, und ist als solches nicht weiter befragbar. Auf Grund dieser ganz anderen Erkenntnisrichtung trägt das vorliegende Buch in Z 3 ein „Problem“ hinein, das sich dort in dieser (an heideggerscher Seinsproblematik orientierter) Form nicht vorfindet und die eigentlich aristotelischen Probleme, die in Buch B formuliert und teilweise in Z gelöst werden, nicht berührt.

*Horst Seidl (München)*

<sup>12</sup> S. 195: „Jedoch ist es notwendig, aufgliedernd zu fragen, wenn nicht, entsteht Gemeinsamkeit des Etwas-fragens und des Nicht-fragens“ (1041 b 2–3). Mit diesem Satz spricht... Aristoteles nunmehr entschieden den Grund des Vorrangs des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden aus.“

Wilhelm Pöll: *Religionspsychologie. Formen religiöser Kenntnisaufnahme. München 1965. Kösel-Verlag, 523 S.*

Die Religionspsychologie ist ein Stiefkind der deutschen Psychologie. In dem umfassenden Handbuch der Psychologie, das von Lersch, Sander und Thomae mit anderen deutschen Psychologen herausgebracht wurde, ist kein besonderer Abschnitt über das religiöse Erleben vorgehen. In den meisten Bänden sucht man das Wort „Religion“ im Stichwortverzeichnis vergebens. Es ist auch nicht in dem Band 4 über die Persönlichkeitsforschung enthalten, und in der Pädagogischen Psychologie (Band 10) findet sich nur ein winziger Abschnitt über die Notwendigkeit der Gewissenserziehung durch religiöse Formen und Inhalte. Um so notwendiger ist die Darstellung der Religionspsychologie von anderer Seite. Wir haben in dem Werk von Pöll ein Buch, das sich um die umfassende Darstellung aller Probleme bemüht, die innerhalb des religiösen Erlebens eine Rolle spielen. Zunächst wird Eigenart der Religionspsychologie gegenüber der Theologie klar abgegrenzt. Die in der Religionspsychologie vorliegende Gegenstandsproblematik, die in der Form der Ehrung des Heiligen durch die ganze Menschheit verbreitet ist, wird in einer historisch-didaktisch sehr geschickten Darstellungsweise entwickelt, so daß auch der dem Stoff ferner stehende Leser die Probleme kennenlernt.

Innerhalb der religionspsychologischen Forschung lag zu Anfang die Führung bei den Amerikanern (z. B. bei Starbuck und W. James). In Deutschland wurden die Formen der Hochreligion zunächst nicht beachtet. Noch Wilh. Wundt fragte ausschließlich nach den religiösen Verhältnissen der Frühkultur und ordnete die Religionspsychologie der Völkerpsychologie unter. Erst Wilh. Schmidt und Friedrich Heiler mit seinem weithin wirksamen Buch über das Gebet, haben hier Wandel geschaffen. Die „Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie“, die auf K ülpe's denkp sychologischen Forschungen vor dem ersten Weltkrieg methodisch weiterbauen konnte, hatte sehr unter den wirren Zeiten des 20. Jahrhunderts zu leiden. Viel zuwenig ist diese Gesellschaft, deren langjähriger Präsident Adolf Dyroff († 1943) war, in den Kreisen der Philosophen und Psychologen bekannt. Sie hatte für ihre Zeit ein weit nach der Zukunft weisendes Programm. Dies erhellt schon aus der Tatsache, daß sie katholische, evangelische und auch orthodoxe Christen in einträchtiger Forschung vereinigte. Vielfältige Anregung verdankt die moderne Religionspsychologie auch dem Wandel des philosophischen Geistes seit dem Jahre 1900: Husserls Phänomenologie mündet schon bei Edith Stein in die Probleme des Personseins ein. Heute hat die über Freud weit hinausgeschrittene Tiefenpsychologie mit V. Frankl einen entscheidenden Schritt nach dieser Richtung getan. Nicht unerwähnt darf in diesem kurzen Überblick die Tätigkeit von Georg Wunderle bleiben, dessen Schüler Josef Hasenfuß die Probleme nach der soziologischen Seite hin weiterentwickelt hat. Vor allem aber gebührt das Verdienst der Erneuerung der religionspsychologischen Fragen dem Münchener Theologen Wilhelm Keilbach, der das „Archiv für Religionspsychologie“ wieder zu neuem Leben erweckt hat.

Was die Methoden der Religionspsychologie betrifft, so bespricht Wilhelm Pöll zunächst die Einstellung früherer Epochen und geht dann zur phänomenologischen Forschung weiter, wobei Scheler, Pfänder, Dietrich von Hildebrand und vor allem die auch persönlich tief religiöse Edith Stein gewürdigt werden. Wie aber hat sich die Religionspsychologie entwickelt, seitdem die Experimentalpsychologie mit ganz anderen Methoden aufgetreten ist? Hier ist zu sagen, daß auch in der Experimentalpsychologie die Selbstbeobachtung die entscheidende Rolle spielt. Oswald Külpe, der zu den Mitbegründern der „Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie“ gehörte, hat Girgensohn den Weg gewiesen, der eigens zur Erlernung dieser Methoden als Professor im Jahre 1909 nach Bonn gekommen war. Girgensohn's Protokolle sind in dem umfassenden Werk „Der Aufbau des religiösen Erlebens“ (1921, 1930<sup>2</sup>) niedergelegt. Sie sind wegen ihrer Genauigkeit der Beschreibung auch heute noch dem Psychologen unentbehrlich. Auch das wertvolle Buch von Pöll nimmt häufig darauf Bezug (vgl. bes. S. 67 ff.). Die Fremdbeobachtung und die Selbstbeobachtung schließen sich nicht aus: Wo das fremde Gebaren nicht die eigene Gefühlsstruktur zum Anklingen bringt, ist jedes Verstehen ausgeschlossen. Auch für die Fremdbeobachtung gilt, daß die sorgfältige Beschreibung (wie in der gesamten Ausdruckspsychologie) erlernt sein will. In der Anwendung auf die religiösen Erlebensweisen bedeutet dies, daß nur ein homo religiosus überhaupt in der Lage ist, diese Wertwelt zum Sprechen zu bringen.

Wilhelm Pöll geht im zweiten Teil seines Buches auf das Göttlich-Heilige näher ein. Die Persönlichkeit innerhalb des religiösen Erlebnisses wird wichtig. Dies wird an Rud. Ottos Buch über das Heilige gezeigt. Eingehend wird auch im Anschluß an die Hl. Schrift das Erleben des persönlichen Gottesverhältnisses des Menschen geschildert. Diese Analysen echter Heiligkeit sagen nicht bloß dem Theologen, Philosophen und Psychologen etwas, sondern sind von allgemein menschlichem Interesse.

Der dritte Teil des Buches zeichnet die Erkenntnis heiliger Inhalte. Was diese Fragen der Erkenntnis betrifft, so geht der Verfasser noch weitgehend den früheren Weg von den Sinnesempfindungen zur Wahrnehmung, von da zur Vorstellung und zum Denken. Es fragt sich, ob nicht die gestaltpsychologische Fragestellung hier fruchtbarer werden könnte, wie ich es in dem Artikel über „Das Personsein im Lichte gestalthafter Betrachtungsweise in Hinblick auf das religiöse Erleben“ (Arch. f. Religionspsychologie VIII) dargelegt habe. In der Tat steht die Anwendung der aus Kruegers Schule hervorgegangenen Gestaltfragen auf die religiösen Wertprobleme noch aus. Diese Methode erscheint uns um so wichtiger, als sie wiederum zur aristotelischen Formbetrachtung in der Anwendung auf die Wertfragen zurückführt. Pöll selber kommt dieser Problematik ganz nahe: Er führt die wertbestimmten Grundfunktionen nach dem religiösen Bereich im Anschluß an Kruegers Gefühls- und Wertlehre weiter: Gebet und Wertstruktur der Seele werden in einem sehr fein gezeichneten Zusammenhang gesehen. Alle Gefühle, die mit dem Erleben des Wahnen, des Guten, des Schönen und Heiligen verbunden sind, kommen in der in der rechten Weise liebenden, d. h. letzten Endes auf die Urlicbe Gottes ausgerichteten Seele zum Durchbruch. Man lese unter diesen wichtigen Gesichtspunkten die Seiten 245 bis 251 des Pöllschen Buches! Nach allen Aspekten wird sodann die Auswirkung dieser erlebten Gefühle auf die Kenntnisnahme religiöser Inhalte erörtert. Zugleich ergibt sich der Durchblick nach den religiösen Grundstimmungen. Die Zuwendung zu den religiösen Gehalten ist davon abhängig. Der Verf. zeigt darüber hinaus, wie ein fehlerhaftes religiöses Verhalten vermieden, ja sogar ausgeschaltet werden kann. Dies ist auch für die Seelsorge wichtig, wenn man daran denkt, wie leicht sich eine primitive Magie auch in die Hochreligion bei religiös nicht besonders durchgebildeten Menschen einschleicht. Im Anschluß an die schon längst kritisch gereinigte und weitergeführte Tiefenpsychologie, wenn wir den auf falsche Vorstellungen führenden Begriff der Psychoanalyse vermeiden, werden sodann die Fragen der Darbietung des religiösen Glaubensgutes dargelegt. Religionspsychologie und Religionspädagogik verbinden sich auf diese Weise, was insbesondere für die heutige Seelsorgspraxis von Bedeutung ist.

Mit Recht läßt der Verf. die Probleme der Wunderheilungen zurücktreten. Schon Georg Wunderle war ihnen als Religionspsychologe mit kritischer Vorsicht gegenübergetreten. Hier gilt ja die Regel, daß die natürliche Erklärung soweit wie nur möglich Platz zu greifen hat. Und doch ist hierin ein vielfach nicht gesehenes Problem verborgen: Echt religiöses Erleben wirkt steuernd bis in die biologischen Gestaltungen. Daß hier die bildhaften Vorstellungen prägend wirken, hat schon Görres gewußt. Die heutige Psychologie hat diese Prägekraft der Bilder bis zum leiblich-biologischen Ausdruck bei den dafür empfänglichen seelischen Typen bestätigt. Wichtig ist dabei die Integration der seelischen und geistigen Abläufe und Erlebnisse, was sich aus der Ganzheitsschau des Seelischen ohne weiteres ergibt.

Sehr kritisch steht der Verf. den angeblichen Botschaften aus dem Jenseits gegenüber. Und dies mit Recht! Dagegen liegt die außersinnliche Wahrnehmung nicht außerhalb jeder seelischen Möglichkeit. Die Sphäre des Seelischen ist in sich über den Raum und sogar über die Zeit hinausgehoben, wenn wir die Seele in ihrer geistigen Befähigung nehmen. Eine Frage freilich wäre hier noch der Erörterung wert: Wie steht es um den Kontakt der Seelen, der durch die innerste Hingabe an Gott vermittelt wird? Dem echt religiösen Menschen ist dies keine innere Unmöglichkeit.

In Pölls Religionspsychologie haben wir ein Werk, das die Probleme allseitig und gründlich behandelt. Es ist, wie der kritische Leser sieht, aus einer langen und intensiven Arbeit an den Problemen des religiösen Erlebens hervorgegangen. Der Einblick in die religiösen Zusammenhänge wird sehr fruchtbar werden, wofern es, wie man es wünschen muß, von denen genau studiert wird, die als Theologen die Vermittlung des religiösen Gutes zur verantwortungsvollen Lebensaufgabe erwählt haben. Möge dieses sorgfältig durchdachte Werk viele besinnliche Leser finden, die es für die seelsorgerliche Praxis fruchtbar werden lassen!

Vinzenz Rűfner (Bonn)

J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Band I, 3: Werke 1794–1796. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Richard Schottky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966. Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).

Die Schriften Fichtes im vorliegenden Werke-Band I, 3 der Akademie-Ausgabe beleuchten sehr instruktiv das Spezialproblem der Applikation innerhalb der Transzendentalphilosophie. Sie bieten sich dabei zugleich als Modellfall für die kritische Sichtung des Fichteschen Gesamtwerkes dar.

Das Gesamtwerk Fichtes zeigt nicht nur Unterschiede in der Qualität der einzelnen Teile, sondern basiert im einzelnen auf einer systematischen Gliederung der Arbeits- und Problembereiche. Die Akademie-Ausgabe bringt Fichtes literarisches Vermächtnis aus gerechtfertigten Gründen in der chronologischen Reihenfolge seiner Entstehung. Durch diese Anordnung ergeben sich allerdings von Beitrag zu Beitrag oft beträchtliche Sprünge in den Sachbereichen. Eine sachgerechte Würdigung muß sich darum über die systematische Grundkonzeption klar sein, nach der sich für Fichte das Gesamtfeld der Philosophie darbot. Eine derartige Orientierung liegt nicht allein im Interesse sauberer historischer Forschung, für die aktuelle Auseinandersetzung mit Fichtes Werk ist sie völlig unerlässlich. In der Schrift „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ von 1794 unterscheidet Fichte drei generelle Arbeitsbereiche: 1. den rein „philosophischen“, 2. den „philosophisch-historischen“, 3. den bloß „historischen“ (I, 3 S. 53). Aus dem Kontext geht hervor, daß er die Ausdrücke abweichend vom heute üblichen Gebrauch anwendet: (1) „Philosophische“ Daten sind für ihn alle Kenntnisse von rein transzendentalen, apriorischen Momenten im Wissen; (3) „historische“ Daten sind ihm schlechthin all jene Kenntnisse, in denen nicht apriorische Momente, sondern *empirische* Fakten bewußt sind. Zwischen beiden steht der eigenständige Problembereich (2) der Verbindung des Empirisch-Besonderen mit dem Transzendental-Allgemeinen, der in der *Theorie der Applikation* zu behandeln ist. Fichtes schlechthin geniale und epochale Leistung lag im ersten Bereich der obigen Einteilung: in der Aufdeckung der vollständigen transzendentalen Grundstruktur des Wissens. Bloß „empirische“ Forschung gehörte für Fichte nicht zum eigentlichen Aufgabenkreis eines Fachphilosophen, sie steht darum auch in seinem Gesamtwerk nur beiläufig am Rande, wenn er sich ihr überhaupt einmal zuwandte. Die Grundlegung der Applikationsbeziehungen war in seinen Augen jedoch legitimes Aufgabengebiet des Philosophen. Während Fichte die reinen Transzendentalstrukturen in seiner „Wissenschaftslehre“ vollständig behandelte, wurde der Bereich der Applikation von ihm nur in Fragmenten in Angriff genommen. Nach Fichtes Tod hat die Philosophie – sofern sie überhaupt transzendental orientiert war – das spezifische transzendente Applikationsproblem so gut wie nicht beachtet und auf keinen Fall über den von Fichte erreichten Stand hinaus verfolgt. Insofern stellt eine umfassende Applikationstheorie das eigentliche Hauptproblem der gegenwärtigen Transzendentalphilosophie dar, das sich mit systematischer Stringenz an die Fichtesche Aufdeckung der transzendentalen Grundstrukturen anschließt.

Unter die markantesten Dokumente der Fichteschen Applikationsarbeit rechnet die „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ (I, 3 S. 311) von 1796, das sowohl klassische Lösungen wie problematische Konklusionen birgt. Fichte geht es in dem Werk um die transzendente Theorie des Rechts überhaupt: Unter welchen Bedingungen ist „Recht“ möglich und wirklich? Bei der Bearbeitung dieser Grundfrage stieß Fichte auf die vorgängige Notwendigkeit einer zureichenden *Theorie der Interpersonalität*. Das Phänomen „Recht“ kann nur sichtbar werden, wenn es eine gemeinsame Sphäre mehrerer vernünftiger Wesen gibt, in der – eben durch konkretes Recht – die Verhältnisse dieser Wesen zueinander zu regeln sind. Daß jedoch ein Mensch dazukommt, „vernünftige Wesen seines Gleichen außer sich anzunehmen“, kann nur durch Einbeziehung *empirischer Daten geschehen*, „da doch dergleichen Wesen in seinem reinen Selbstbewußtseyn unmittelbar gar nicht gegeben sind“ (I, 3 S. 34 in „Über die Bestimmung des Gelehrten“). Umgekehrt kann aber eine Erkenntnis anderer Subjekte nie auf bloß empirischem Wege zustande kommen, da sie im erkennenden Subjekt die Kenntnis seiner selbst als eines vernünftigen Wesens voraussetzt. Sich selbst als Vernunftwesen zu erkennen, ist per definitionem ein transzendentaler Akt. Somit liegt in der gegenseitigen Erkenntnis vernünftiger Wesen eine ursprüngliche Verknüpfung von transzendentaler und empirischer Er-

kenntnis vor, d. i. ein *ursprünglicher Applikationsakt*. Die Erkenntnis einer empirisch gegebenen Erscheinung als eines „vernünftigen Wesens“ hat eine bestimmte, charakteristische Struktur, durch die sie sich von andern möglichen Erkenntnissen prinzipiell unterscheidet. Ein Subjekt kann von einem andern Ich nicht unmittelbar als ein „Ich“ erkannt werden; denn die *unmittelbare Erkenntnis* von Bewußtheit ist Strukturmerkmal des jeweiligen *Selbstbewußtseins* im Subjekt. Sobald Vernünftigkeit *unmittelbar* bewußt ist, ist sie bewußt als eigene und gerade nicht als Vernünftigkeit eines *andern* Wesens. Die gegenseitige Erkenntnis vernünftiger Wesen untereinander muß darum die Struktur einer *mittelbaren Erkenntnis* haben. Springender Punkt dieser mittelbaren Erkenntnis ist, daß im empirischen Bewußtsein des Subjekts ein Phänomen auftritt, das nur dann erklärbar wird, wenn es als von einem vernünftigen Wesen bewußt bewirkt betrachtet wird. Die eigene Spontaneität des Subjekts kann dabei nicht als Ursache in Frage kommen, denn ein solches bewußtes Wirken wäre ihr unmittelbar bewußt. Es muß demnach ein anderes vernünftiges Wesen existieren, soll das Phänomen vernünftig interpretierbar sein. In diese interpersonale Grundüberlegung schaltet sich für die Rechtstheorie noch entscheidend der Faktor der *Freiheit* ein. ‚Ich habe ein Recht, das und jenes zu tun‘ bedeutet in der konkreten Realität, ‚ich habe die Erlaubnis, das und jenes zu tun‘. Ob ich von diesem Recht Gebrauch mache, bleibt eine andere Frage. Das Recht eröffnet jedenfalls eine Sphäre konkreter Möglichkeiten, welche der Freiheit offen zur Verfügung stehen.

Systematisch betrachtet konstituiert sich das Rechtsproblem im *Bereich der Vermittlung* zwischen den vernünftigen Wesen. Die unmittelbare Freiheit eines Subjekts kann durch ein anderes Subjekt nicht beeinflusst werden; das wäre eine *contradictio in adjecto*, denn wo Freiheit ist, ist der Begriff der Beeinträchtigung ausgeschlossen. Anders steht es mit dem Bereich, in dem sich die Freiheit der vernünftigen Wesen *mittelbar* äußert und nicht unmittelbar herrscht. Dies wäre u. a. der Bereich der interpersonalen Kommunikation; er steht generell nicht nur einem, sondern allen vernünftigen Wesen zur Verfügung.

Fichte definiert das Organ, mit dem das vernünftige Wesen auf den Mittelbereich zwischen sich und den andern einwirkt, als den „Leib“ des Subjekts (I, 3 S. 55 ff.). Das Organ des „Leibes“ ist zugleich das Organ, mit dem es das Geschehen in dem Mittelbereich wahrnimmt. Sinnvollerweise unterscheidet Fichte dabei auch zwischen dem „Leib“ als der Grenze des Selbstbewußtseins und jener empirischen Konfiguration des materiellen Körpers, deren Substanz bereits dem Mittelbereich zwischen den Subjekten angehört und ihrerseits die Grenze des Mittelbereichs darstellt, mit welcher er dem individuellen Selbstbewußtsein verbunden ist. Am Phänomen des materiellen Körpers wird das Problem der Rechte sichtbar, welche das Subjekt im Mittelbereich zwischen den Subjekten, der „Welt“, geltend machen kann. Das Problem des „Eigentums“ taucht hier in seiner ursprünglichen Gestalt auf. Der Mittelbereich, die „Welt“ als solche, gehört durchaus nicht einem einzelnen Individuum, denn sie liegt *per definitionem* *zwischen* seiner urenigsten Freiheitssphäre und der Freiheitssphäre der anderen Individuen, sie „gehört“ also gerade nicht zu seiner unmittelbaren Verfügungssphäre. Nicht zu bestreiten ist aber, daß die spezifische Grenze zwischen Individuum und Welt allein „seine“ Grenze ist. Die materielle Konfiguration des Körpers ist auf den „Leib“ des Selbstbewußtseins zugeschnitten und als direkter Vermittlungsträger der Äußerungen des Subjekts auch mit ihm verbunden.

In der Erörterung des „Urrechts“ beantwortet Fichte die aufgeworfene Frage durchaus richtig (vgl. I, 3 S. 409). Dennoch bleibt seine Theorie von diesem Punkt an ungenügend, und vor allem die konkreten Ausführungen über das „Staatsrecht“ (I, 3 S. 432 ff.) entbehren der durchschlagenden Evidenz. Der transzendente Grund dieser Unzulänglichkeit liegt in einem Verharren bei bloß formalen Kriterien, die in dieser Form keinen vollständigen Übergang zur konkreten Applikation erlauben. Sichtbar wird der Mangel daran, daß die Abgrenzung von „Recht“ und „Moral“ nur negativ geklärt wird, während ihr positiver Zusammenhang nicht ausreichend dargelegt wird. Durchaus richtig ist, daß sich der Rechtsbegriff nicht aus dem Moralbegriff ableiten läßt (vgl. I, 3 S. 320 ff.). Ebenso gilt aber auch, daß beide in der Realität in unlösbarem Zusammenhang stehen. Recht und Moral sind in der Realität nicht zwei Räume, zwischen denen man nach Belieben hin und her wechseln kann. Sie stellen vielmehr zwei konstitutive Dimensionen des Wirklichen dar. Und wie in einer geometrischen Ebene jeder reale Punkt durch jede ihrer zwei Dimensionen bestimmt ist, so gibt es keinen Teil des Wirklichen, der nicht von beiden Faktoren des Rechts und der Moralität zugleich bestimmt wäre. Daß Fichte im „Natur-

recht“ keine analytische Formulierung für die unlösbare wechselseitige Durchdringung der Dimensionen Recht und Moral bringt, hängt damit zusammen, daß er zu jener Zeit noch nicht über die durchgearbeitete transzendente Theorie des Absoluten verfügte. 1796 fehlt das Moment eines vom Absoluten her vorgegebenen Bildes, nach dem die Freiheit ihr Wirken gestalten soll; es sieht in Fichtes Erörterungen so aus, als hätten die Individuen mit Hilfe bloß formaler Kriterien sich über Versuch-Irrtum zu immer besseren Verhältnissen untereinander emporzuarbeiten. Eine derartige „Annäherung ins Unendliche“ bleibt ein im Grunde deprimierender Ungedanke. Das Bild von Vollendung wäre ein lügenhaftes Bild, wenn es nicht reale Vollendung gäbe. Von der transzendentalen Theorie des Absoluten her läßt sich jedoch auch das Verhältnis von Recht und Moral in einer einfachen Formel darstellen: Das individuelle Subjekt hat ein absolutes Recht, das zu tun, was es tun soll; es hat zugleich ein absolutes Recht, sich der Mittel zu bedienen, deren es sich absolut bedienen soll. Damit ist das Recht transzendental nicht aus der Faktizität von Interpersonalbeziehungen begründet, sondern aus dem dieser Faktizität vorausgesetzten absoluten Soll-Sein. Nicht weil Interpersonalbeziehungen empirisch existieren, existiert Recht – sondern damit ihre absolut geforderte Existenz konkret möglich ist, deshalb existiert das Recht. Von dieser Basis aus wäre die aufgeworfene Frage nach dem Recht eines Subjekts auf seinen materiellen Körper so zu lösen: Der Körper steht dem Individuum rechtmäßig soweit und nur soweit zur Verfügung, als es seiner zur Verwirklichung dessen bedarf, was es absolut tun und sein soll. Einen anderen Rechtsanspruch auf seinen materiellen Körper besitzt es nicht.

In dem angeschnittenen Zusammenhang bedarf auch Fichtes Konzeption der „freien Tätigkeit“ in der „Grundlage des Naturrechts“ einer kritischen Behandlung. Nach Fichte ist ein Zusammenleben mehrerer vernünftiger Wesen „nur dadurch möglich, daß jedes freie Wesen es sich zum Gesetz mache, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken“ (I, 3 S. 389). Ein solcher Satz hat nur Sinn unter der Voraussetzung defizienter Willkürfreiheit, nicht unter Voraussetzung der im absoluten Soll geforderten Freiheit. Was absolut sein soll, ist zugleich das absolut Mögliche. Das Ich kann schlechterdings nicht mehr wollen, als ihm zu wollen möglich ist. Insofern ist undenkbar, daß es sein Wollen je einschränken muß, solange es das absolut Geforderte tun will. Gefordert ist vom Absoluten die Verwirklichung vollkommener Interpersonalbeziehungen. Sie werden verwirklicht, indem alle Individuen frei realisieren, wozu sie – als zur äußerst möglichen Manifestation ihrer Freiheit – absolut aufgefordert sind. Mit andern Worten: Die Interpersonalsphäre ist solange unmittelbar in Ordnung und bedarf keines einschränkenden Zwanges, weder freiwilliger noch unfreiwilliger Natur, solange jedes Individuum frei tut, was es absolut tun soll. Der im absoluten Soll niedergelegte, quasi prästabilisierte Plan garantiert gerade dann die vollkommene Verwirklichung der Interpersonalbeziehung, wenn jedes Individuum im Einklang mit seinem im absoluten Soll beschlossenen vollkommenen Möglichkeiten lebt. Folgt das Individuum den in ihm absolut liegenden Möglichkeiten, so äußert es sich *vollkommen frei*. Folgt es ihnen nicht, so schränkt es selbst seine Freiheit ein und lebt in diesem Augenblick nur noch in einer *unvollkommenen* Freiheit.

Die Möglichkeiten eines Individuums sind in absoluter Übereinstimmung auf das hin angelegt, was es tun und sein soll. Eine „Abweichung“ vom absolut Geforderten ist darum nur so möglich, daß es anstatt seiner vollen konkreten Freiheit nur einen Teil seiner freien Möglichkeiten verwirklicht. Das liegt im Belieben der individuellen Freiheit: nur teilweise zu tun, was sie tun soll – ihre absoluten Möglichkeiten „einzuschränken“. Eine derartige Selbstverminderung auch nur eines einzigen freien Wesens stört automatisch das Gesamtgefüge der Interpersonalbeziehungen. Dieses Gefüge ist im selben Augenblick in seiner Gesamtheit nicht mehr so, wie es absolut sein soll. Die Störung greift auch im konkreten Detail um sich. Denn sobald sich ein Individuum von der vollen Interpersonalbeziehung willkürlich abschließt, so hindert es zugleich ein anderes Individuum, mit ihm in vollkommene Verbindung zu treten. Dadurch schneidet es dem andern die Möglichkeit ab, konkret zu tun, was dieser andere absolut tun soll. Insofern der andere ein absolutes Recht hat, zu tun, was er tun soll, raubt es ihm damit dies sein Recht; der andere kommt somit schuldlos in die Lage, nicht tun zu können, was absolut von ihm gefordert ist. Er muß sein Recht, das ihm vorher quasi automatisch widerfuhr, nun ausdrücklich geltend machen und einklagen.

Auf diesem Hintergrund zeigt sich, daß die Fichtesche Bestimmung einer „Einschränkung“

der individuellen Freiheit keine ursprüngliche Bestimmung der Rechtssphäre darstellt, sondern auf einer historisch-empirisch geschehenen Störung der Rechtssphäre basiert, d. h. von einem defizienten Modus des Rechtsverhaltens abgeleitet ist.

Kritische Einwände dieser Art sind auch gegen die Applikationen in Fichtes Aufsatz „Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache“ (I, 3 S. 97) zu erheben. Dabei sei ganz davon abgesehen, daß die Untersuchung auch sonst zu den weniger gelungenen Arbeiten Fichtes zählt. Auch dieses Thema ist unablösbar von der Interpersonaltheorie. Denn Sprache ist dann erforderlich, wenn sich vernünftige Wesen eines Mediums zur gegenseitigen Verständigung bedienen müssen. Streng genommen ist es nur durch „Sprache“ – im umfassendsten Sinn – möglich, daß ein Mensch einen andern „als vernünftiges Wesen seines Gleichen“ erkennt und behandelt. Der vorliegende Rahmen erlaubt es nicht, näher zu Fichtes Ansätzen Stellung zu nehmen. Fichte verweilt auch nur (viel zu) kurz bei der Grundtheorie und verliert sich dann in historischen, z. T. sehr naiven Mutmaßungen über einen konkreten Entwicklungsprozeß der menschlichen Sprache.

Unvergleichlich sicherer ist Fichtes Hand beim „Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen“ (I, 3 S. 143), das 1795 als Handschrift für seine Kollegenhörer erschien. Der Inhalt schließt direkt an ein Stück der „Wissenschaftslehre“ an. Guérout<sup>1</sup> setzt die Untersuchungen in direkte Parallele zu den ersten drei Synthesen der „Deduktion der Vorstellung“ in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794. Jedoch ist bei Fichte diese unmittelbare Anknüpfung motiviert durch die Absicht einer Applikation: Ziel der Untersuchung ist, die Anschauungsformen „Raum“ und „Zeit“ den ihnen zugehörigen abstrakten Formstrukturen der WL zu applizieren.

Eine bedeutsame Dokumentation des Fichteschen Wirkens vor einem großen Hörerkreis aus den Anfängen seiner Jenaer Lehrtätigkeit stellen die von Fichte in den Druck gegebenen Vorlesungen „Über die Bestimmung des Gelehrten“ vor (I, 3 S. 25). Auch hier bleibt der Übergang von gesicherten transzendentalen Überlegungen in die empirische Anwendung generell problematisch. Diese Problematik steigert sich vor allem dort, wo Fichte auf eine empirische Fortschrittskonzeption hintendiert, die transzendental nicht haltbar ist.

Als Beitrag zu Schillers schöngeistiger Zeitschrift „Die Horen“ verfaßte Fichte den Artikel „Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit“ (I, 3 S. 83). Schillers ästhetisierenden Lesern erschien der Aufsatz zu hoch und anspruchsvoll. Man versteht darum gut, weshalb die Zeitgenossen mit dem späteren Fichte noch um vieles weniger anzufangen wußten – denn im Vergleich zu dem, was er später an tiefster und leidenschaftlichster Erkenntnis über die Wahrheit zu sagen wußte, wirkt dieser Beitrag doch als Feuilleton, trotz profunder Bemerkungen.

Daß Fichte in den Jenaer Anfangsjahren bei ungewöhnlicher literarischer Produktivität und Arbeitslast im Lehramt noch energische und vernichtende Fehden führen konnte, zeugt von seiner außerordentlichen Vitalität. Über die Form seiner Auseinandersetzung mit dem Jenaer Kollegen Schmid (I, 3 S. 209 und 229) kann man geteilter Ansicht sein. Auch hatte er sich bereits 1796 gegen eine Gegnerschaft zu verteidigen (I, 3 S. 273), die ihn später um sein Jenaer Amt bringen sollte.

Das Bild seiner Veröffentlichungen zwischen 1794–1796 rundet eine Rezension über Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“ ab, in der er viele verwandte Gedanken fand und die zudem im Zusammenhang seiner Arbeit am Naturrecht sein gesteigertes Interesse fand.

*Joachim Widmann (Erlangen)*

<sup>1</sup> Martial Guérout, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Paris 1930. Bd. I S. 226.