

BUCHBESPRECHUNGEN

Heinrich Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1971, 368 S.

1. Was für ein Buch?

Kein Zweifel. Die Strukturontologie ist eines der wenigen wirklich wichtigen Bücher. Aber ist sie überhaupt ein Buch? Jedenfalls nicht so, wie „normalerweise“ philosophische Bücher sind. Einesteils mag dieses Urteil erstaunen; denn vom Aufbau und von der Gedankenführung her sind Konsistenz und Konsequenz in hohem Maße gegeben. Aber sie sind anders gegeben als gewohnt. Das wirkt in die Fügung des Textes. Er spielt auf drei Ebenen. Er ist einmal eben „Text“, der Kategorien gewinnt, entfaltet und in ihr Zusammengehören bringt. Er wird zugleich aber begleitet von Modellen, die als einzelne und in sich stehend dennoch „dasselbe“ und das „Ganze“ sind. Und nochmals dasselbe und das Ganze kommt vor in den Bildern, die den Text begleiten. Rombach selbst weist in der Vorbemerkung zu den Indices (360) darauf hin, daß die Modelle nicht „Beispiele“ und die Bilder keine „Abbildungen“, daß aber auch die Kategorien nicht allgemeine „Begriffe“ sind. Um bei den Indices zu bleiben, die in der Tat etwas wie erste Indices des Gedankens zu sein vermögen: „Kategorien“, „Modelle“ und „Bilder“ sind durch einen (knappen) weiteren Index „Namen“ ergänzt. Diese Namen weisen nur nebenbei auf „Zitierungen“ hin, die R. eigenwillig abgekürzt und doch in einer scharfen, der Sache jeweils angemessenen Präzision gibt. Sie stellen jedoch ein anderes, Fundamentaleres heraus: Es handelt sich bei der Strukturontologie ebenso sehr um einen einzigen aus sich selbst aufbrechenden Gedanken wie um ein ungemein weit geführtes Gespräch (vgl. 292).

In diesem zugleich von Gespräch und aus sich aufbrechendem, wenn man so will, in sich geschlossenem Gedanken erreichen wir bereits die Eigenart dessen, worum es in der Strukturontologie geht und was sie leistet, sozusagen ihr „Innen“. Bleiben wir indessen noch einen Augenblick „außen“, vor dem Gedanken stehen. Eine Zwischenbemerkung: Daß das Außen zum Innen gehört ist seinerseits für R.s Buch keine Äußerlichkeit, sondern die Konsequenz dessen, daß sein Gedanke die Einheit von innen und außen, ihr Zusammengehören als solches erhellt (vgl. z. B. 50, 325/6; Index 362). Und nun die Bemerkung: R. will selbst nur so zitiert werden, wie er zitiert. Genauer gesagt, „Zitieren“ seines Buches hält er für „ein Unding. Es sei denn, man zitiere den Gedanken, nicht das Wort“ (22). Dies rührt daher, daß das Buch eben ein Gespräch ist und daher in seiner Aussage ungemein mobil. „Widersprüchliches ist . . . nicht vermieden.“ (ebd.) Im Grunde deswegen nicht, weil an der jeweiligen Stelle des Gesprächs, in der jeweiligen Phase der Selbstkorrektur des Gedankens die bestimmte Hinsicht, in der gesprochen und gedacht wird, mit dem zusammenzusehen ist, was sie als diese Hinsicht konstituiert. Ein Gespräch geht eben weiter, man kommt im Gespräch auf Neues oder neu aufs selbe, und in diesem Augenblick ist es unsinnig, die Positionen des Gesprächsstandes zuvor als Positionen zu konservieren (vgl. etwa 94). Das ganze Buch ist – auch darin manifestiert sich das zugleich von „Gedanke aus sich selbst“ und „Gespräch“ – ein einziger Korrekturvorgang. Somit aber ist es, was es sagt; denn nicht umsonst sind im Index „Kategorien“ unter dem Stichwort „Korrektur“ die meisten Stellen vermerkt (362, bs. 66, 80 ff.). Korrektur ist nicht nur ein Schlüsselwort, um ins Verstehen von Struktur im Sinn R.s hineinzukommen, es ist auch ein Schlüsselwort, um das Buch überhaupt lesen zu können.

R. selbst bezeichnet das Lesen als eine Zumutung (22). Man könnte es auch als eine Befreiung bezeichnen. Denn das Lesen nimmt einen mit. Es läßt einen nicht so denken wie zuvor, und zwar derart, daß man hernach nicht dauernd *an* das Buch denken muß, sondern daß man *mit* ihm, von sich und von ihm weg auf die Dinge und Probleme, auf längst Gedachtes oder eben erst Bemerktes hinschaut. Man kann sich – und genau das will R. – nicht festmachen im Lesen (vgl. 77); man muß sich vom Gedanken in die Bewegung mitnehmen lassen, die er ist und die er denkt. Gerade darin widerfährt einem – oder, was nach R. wiederum dasselbe ist, leistet man – das Gedachte des Gedankens selbst. Er denkt, Struktur denkend, Bewegung, und zwar

in einem radikaleren und fundamentaleren Sinn, als dies in den bisherigen Formen abendländischen Denkens gelang (vgl. z. B. 75 f., 221).

2. Was für eine Rezension?

Das Bisherige wollte eine Entschuldigung dafür sein, daß diese Rezension keine ist. Denn damit, daß man die Inhalte – bei der Aufhebung der Differenz von Inhalt und Form, die R. für die Denkbarkeit von Struktur und als das ihr Eigene erhellt, ohnehin hier eine unangemessene Vokabel (vgl. 25) – referiert, sagt man wenig. Man könnte bestenfalls die „Strukturverfassung“ des Buches und seines Gedankens damit wiedergeben, das heißt im Blick auf das im Buch Gedachte insgesamt das leisten, was innerhalb des Buches der erste Hauptabschnitt (25) unternimmt, der diesen Titel trägt. Doch er ruft aus dem in ihm Gedachten her zum korrigierenden Neuansatz, dazu, die gewonnenen Fixpunkte der Bestimmung in ihrem Prozeßcharakter, als Bewegung zu denken (II. Strukturdynamik) (75), die ihrerseits der Selbstüberholung bedarf, der Einholung aus ihrer Genese (III. Strukturgenese) (221). Denn nur aus ihr, nur in der Durchsichtigkeit ihrer Ursprünglichkeit hört Struktur auf, ein „Trick“ zu sein, um mit mehr denkerisch fertig zu werden als andere begriffliche Grundansätze. Erst in solcher genetischer Radikalität erfaßt, leistet der Strukturgedanke aber auch das Zugleich, das Ineinander und Miteinander von Strukturen, ihren Plural innerhalb der Einzigkeit und Ausschließlichkeit von Struktur (IV. Strukturkombinatorik) (299).

Mit anderen Worten: Wer über den ersten Abschnitt, über die „Strukturverfassung“, hinausliert, der ist dabei, den Boden zu verlieren, von dem aus er Inhalte des Buches referieren könnte. Eine gute Rezension wäre dennoch möglich. Sie sähe vermutlich folgendermaßen aus: Sie konjugierte den gesamten Gedanken, das ganze Buch, in den vier Ansätzen durch, die durch die vier Abschnittstitel bezeichnet sind. Nach der Skizze des Gesamtgedankens käme die Dynamik zur Sprache, in der das Gedachte als der Gedanke geschieht, der es denkt. Dann freilich müßte der Gedanke, der das Gedachte und seinen Gedanken erhellt, sich aus sich selbst, aus eigener Ursprünglichkeit, erheben – und dann hätte er sich von R.s Buch gelöst. Sodann freilich käme er wieder ins Verhältnis zu R. – ins Gespräch mit ihm, ins Gespräch freilich auch mit seinen Partnern, in eine neue „Epoche“ (vgl. etwa 131) des Gesprächs, das R. seinerseits führt. Genau genommen, müßte dieser Weg jedoch schon gegangen sein, ehe ein Rezensent diese Rezension schriebe, so daß sie dann also doch anders aussähe.

In den vorliegenden Hinweisen auf R.s Strukturontologie ist das Gespräch mit R. noch keineswegs ausgestanden. Sie wollen daher auch nicht mehr sein als eine Aufforderung, als eine Einladung zu diesem Gespräch.

Dem dienen Hinweise darauf, worum es in der Strukturontologie geht, Abweisungen von Mißverständnissen, die Strukturontologie so verstehen, wie es nicht geht, schließlich die Frage: Geht es so? Dabei erhebt sich solche Fragestellung nach dem „Gehen“ unmittelbar aus dem Mitgehen mit R.s Gedanken, der sich als Weg versteht und der seine eigentümliche Stringenz darin hat, daß „es geht“ (wichtiges Stichwort im Index „Kategorien“) (361; bz. 228, 158).

3. Worum es geht?

„Es geht“, diese Formel weist auf das hin, worum es in R.s Buch geht, zumindest auch geht. Es geht darum, Alternativen, die bislang philosophisches Denken beherrschten, die ihm ein Problem waren, auf ein neues Niveau zu heben, sie zu überholen in eine neue Ursprünglichkeit, in der bislang Unmögliches die Evokation neuer Möglichkeit, den Durchbruch zu ihr bedeutet (bs. 223–229). Was in der Kontraposition etwa von Wirklichkeit und Möglichkeit nicht ging, das geht jetzt in der Strukturontologie. Es geht, indem Aufbruch, Ursprünglichkeit selber geht, geht als das nicht aus Denkelementen statischer Gegebenheit zu Gewinnende, sondern als das sie erst, wenn auch in ihrer Deriviertheit gerade mittelbar, Ermöglichende. Möglichkeit hat ihre Ermöglichung im Aufgang, in dem Ursprung sich als solcher konstituiert. Sie ist nicht vorher da, in einem leeren Horizont von Möglichkeiten, innerhalb dessen Wirkliches sich punktuell befindet, dessen Möglichkeit sie wäre; Möglichkeit ist aber auch nicht Enthalten-Sein in einem Wirklichen als dessen extrapolierbares verwirklichtbares Vermögen; Möglichkeit ist verwandelte Unmöglichkeit, die als solche sich vorfindet und verwandelt wird im Aufbruch. Möglichkeit ist das Geschehen des „es geht“, das als solches von

der Ursprünglichkeit geleistet, freilich zugleich und unscheidbar davon von ihr gefunden wird (vgl. etwa 228), so daß sie als Ursprünglichkeit darin erst auf sich zurück und so erst zu sich kommt.

Dies ist der Differenziertheit des R.schen Gedankens gegenüber sehr vergrößert, seiner elementaren Härte gegenüber sehr abgeflacht gesagt. Es soll jedoch Verweis darauf sein, daß es in der Strukturontologie um nichts weniger als um Ursprünglichkeit, ja um Freiheit (Index 362; bs. 252) geht. Die Ontologie statischer Elemente – um es einmal so allgemein und abgekürzt zu sagen – ist die museale Anordnung der Petrifakte von Freiheit, in der eines gerade nicht zum Vorschein kommt: ihre Beziehung, die sie zueinander und in eines stiftet. Nur aus dieser Beziehung, die sie stiftet, nur aus dem Geschehen von Freiheit sind sie miteinander verbunden. Ihr Verbund ist nur so, nur als genetischer, ihre Ermöglichung. Nachträgliche denkerische Vereinbarung ihrer losgelösten Gegebenheit hingegen grenzt sie ab gegen einen Horizont, der sie zwar umfängt, der sie „ermöglicht“; doch das Ermöglichte *solcher* Ermöglichung läßt ihre Wirklichkeit und ihr Verhältnis zueinander als Problem zurück, das bestenfalls in der Dialektik als Problem genetischer Einheit offenbar wird, ohne daß diese genetische Einheit geleistet würde. (zum Ganzen: 294–298, bs. 295.)

Daran kann indessen offenbar werden, daß Struktur im Sinn der Strukturontologie gerade das Gegenteil von dem ist, was ein alltägliches Sprechen von Struktur darunter vermutet: Struktur ist gerade nicht ein Leerstes, Allgemeinstes, von der Konkretheit, vom Quale Abgezogenes (wenn auch der Unterschied von Qualität und Quantität zu den in der Struktur überholten zählt [vgl. 38; auch 295]), sondern der Weg der Freiheit, der Konkretion bedeutet. Konkretion, nicht Verwirklichung (vgl. 51, 54); denn Verwirklichung verhielte sich zu vorgegebenen Möglichkeiten, Konkretion zeugt sie.

Hier sei eine Frage gestellt, die dem Strukturgedanken R.s gerade unangemessen ist, deren Unangemessenheit aber herauskommen muß, damit herauskommt, worum es in der Strukturontologie geht. Es ist die Frage: Was ist das, Struktur? Wird hier Struktur als ein Allgemeinbegriff ausgearbeitet, der andere Allgemeinbegriffe neben sich hat? Ist Struktur ein erhellendes Phänomen oder ein wichtiger Begriff, um vielerlei denken und verstehen zu können, doch derart, daß daneben andere Begriffe und Phänomene ebenfalls wichtig sind? Oder ist Struktur der umgreifende, alles einbegreifende Ansatz überhaupt, aus dem alles rührt, abgeleitet, verstanden werden soll? Oder aber ist Struktur gar kein Allgemeinbegriff, sondern seinerseits etwas Konkretes? Wenn konkret, dann aber wie? Wird exemplarisch „eine“ Struktur erhellt, neben der es andere geben kann? Oder ist das Entwickelte ein Schema von Struktur, das zwar nicht Allgemeinbegriff ist, aber in seinen modellhaften Verhältnissen doch anpaßbar an alles mögliche? Ferner: Bezeichnet Struktur einen Denkansatz, ein Verstehensmodell, die außerhalb anderer Ansätze und Modelle liegen, oder werden andere Ansätze und Modelle in Struktur mitinterpretiert? Sieht man davon ab, daß Struktur im Sinn von R.s Strukturontologie in der Tat konkret (vgl. bs. 44 f.) ist und interpretative Kraft (vgl. 138 f., 140 f.) entwickelt, so muß gesagt werden: Alle diese Fragen verfehlen im Ansatz, was zu denken ist. Sie verfehlen es deswegen, weil in ihnen zu Denkendes einerseits und Struktur als ein Mittel, es zu denken, andererseits auseinandergehalten werden. Im Strukturgedanken, den R. entwickelt, ist aber gerade diese Scheidung unterlaufen. Der Gedanke Struktur ist nicht aufgeblendet auf ein unabhängiges Substrat. Daher kann er nichts „Allgemeines“ im Gegensatz zu Einzelheitlichem sein (vgl. 44 f., auch 131). Er ist aber auch nicht als ein Prinzip dem Seienden oder dem Gedachten oder sonstwie sich zu denken Gebenden unterlegt, aus dem dieses zu derivieren wäre. Struktur ist vielmehr Vorgang, der Verhältnis und im Verhältnis Wirklichkeit stiftet. Dies darf freilich nicht als eine Definition von Struktur gefaßt werden; denn sie definiert sich nur in ihrem eigenen Vollzug, in ihrem Aufgang und Zum-Abschluß-Kommen.

Hier wird die Revolution des Strukturgedankens noch schärfer deutlich als an der Stelle, wo nach Möglichkeit und Wirklichkeit gefragt und auf den Weg des „es geht“ verwiesen wurde. Es handelt sich indessen um dieselbe Sache. Struktur ist einzelheitlich. Struktur ist ihre konkrete Konstitution, die immer als Rekonstitution (vgl. Index 363; bs. 80 ff.), somit als Zu-Sich-Kommen, als Selbstinterpretation und Selbstkorrektur geschieht. Sie ist somit auch ihr Gedanke (vgl. 77).

Als Struktur ist sie geschehende Selbstkonstitution. Sich selbst konstituierend konstituiert sie

aber zugleich ihre Ordnung (vgl. etwa 65 f., 130 f.), das Außen, das nicht zusätzlich zu ihr und außerhalb von ihr ist, sondern so außen, daß dieses Außen gerade zu ihrem Innen hinzugehört. Verkürzt gesagt: Struktur erbringt sich und ihre Welt. Sogar noch die Andersheit des anderen, die Abweisung des Abweisenden, die Fremdheit des Fremden, die Rätselhaftigkeit des Rätselhaften und die Entzogenheit des Entzogenen gehören *in* die Struktur hinein, gehören so sehr zu ihr, daß sie ohne dieses ihr Außen, ihr Entzogene, ihr Fremde nicht sie selbst wäre. Das „ich bin“ (bs. 334 f.) ist nicht mehr derart, daß es alle Vorstellungen im kantischen Sinn begleiten können muß; das „bin“ vollbringt seine Vorstellungen (vgl. 232). Daher ist Struktur, sich vollbringend, Einzahl. Aber ihr Singular ist umfassend, ist Verhältnis, und zwar nicht nur Verhältnis in sich, *als* Struktur, sondern Verhältnis zu Strukturen (vgl. 345 ff.; auch 139 f.).

Um an dieser Stelle bereits einem Mißverständnis vorzubeugen: Die Erzeugung der in der Struktur mitgesetzten Ordnung mit der Struktur, und auch (das ist nicht einfachhin dasselbe) die Setzung der zugehörigen Welt im „bin“, ist keine Repetition eines Fichteschen oder Schellingschen transzendentalen Idealismus, erst recht kein Solipsismus (vgl. 330, 105). Das andere, das Umfeld, wird nicht aus einem Ichprinzip deduziert und ist auch nicht nur logische Station auf dem Weg des Subjekts aus sich und wieder zu sich. Die Genese der Struktur ist Stiftung von Beziehung, die das freigibt, was sie einbehält.

In der Strukturgenese wird anderes nicht verarbeitet, sondern erarbeitet. Gerade darin aber ist es nicht Element im System, das mit anderem fertig wird, somit aber vom anderen immer bedroht ist, weil seine Andersheit in der Bearbeitung durchs System nicht aufgeht – das System hat von seinem Wesen her Grenzen, die es zur Selbstbehauptung und Selbstfixierung drängen (vgl. etwa 28–32, 217 ff.). Struktur hat nicht Elemente, sondern Momente (bs. 25). Was in ihr ist, ist ihr derart vereignet, daß es, als Moment, nichts anderes ist als die Struktur selbst, als seine Präsenz in diesem Punkt des Geschehens, so aber gerade ist das Moment nicht dem Ganzen „unterworfen“, sondern als das Moment zugleich das Ganze, die Struktur selbst. R. weist auf die cusanische Spur seines Gedankens (bs. 40–44).

Er ist, in der Tat, Schöpfungsgedanke. Eine kühne und von ihrem Wesen her ganz neue Reprise mittelalterlicher Schöpfungsmetaphysik (298) (Reprise, so weist R. auf, ist als solche etwas wesenhaft anderes als die Exposition, die sie wiederholt [vgl. 82]). Die R.sche Reprise kann indessen im Ernst nicht in den Verdacht kommen, „neuscholastisch“ zu sein oder auch nur eine moderne Neuinterpretation theologischen Schöpfungsglaubens darzustellen. Beinahe im Gegenteil. Sie könnte oberflächlich die Vermutung nahelegen, Schöpfung sei nun einfach vom menschlichen Ego her gedacht; Modelle mittelalterlichen Denkens, die an seinen Spitzen bei Eckhart, Bonaventura und auch Thomas den Gedanken zu Präzision und Konkretion einziger Art anhoben, würden hier nur für sich selbst, für ihre eigene und ausschließliche Ursprünglichkeit usurpiert. Das widerspräche jedoch der phänomenologischen Präzision des R.schen Gedankens: Die Selbstkonstitution der Struktur kennt das Struktural der Abhebung (Index 361, bs. 97–102). Die Struktur erfährt jene Steigerung, daß das Geschehen nicht mehr vom sich in ihr konstituierenden Selbst ausgeht, sondern daß dieses Geschehen selber Macht gewinnt, Anwesenheit von Absolutem wird, von Absolutem, das freilich so absolut ist, daß es weder als „darüber“ loziert noch als „Träger“ hypostasiert wird (vgl. 97 f., 241).

Die Antwort auf die Frage, worum es in der Strukturontologie gehe, ist in den bisherigen Hinweisen noch nicht hinreichend deutlich. Soviel ist klar: Es geht um einen fundamentalen Neuansatz des Denkens, der Weg und Bewegung nicht von fixierten Punkten der Faßbarkeit, sondern diese aus dem Weg ihrer Genesis versteht. Es ist auch klar, daß das Neue solchen Denkens aus dem Ursprung her nicht eine „allgemeine“ Überlegung darstellt, sondern selbst konkretes Geschehen ist. Horizontal verfaßtes Denken, Denken, das von den Vorfindlichkeiten ausgeht und sie verarbeitet, ist deriviert. Weiter ist klar, daß das Denken der Strukturontologie sich abhebt von einem Systemdenken, das aus einem Prinzip Zusammenhänge ableitet bzw. das Verhältnisse unter einer sie umgreifenden Formel stabilisiert, wobei solche Stabilisierung durchaus auch Bewegung und Genese zu Inhalten haben kann, die stabilisiert werden sollen (vgl. etwa 166 f.).

Sehr aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die kritische Auseinandersetzung R.s mit „Systemtheorien in Geschichte und Gegenwart“ (173–216): Kybernetik (180), Informationstheorie (185) und Allgemeine Systemtheorie (181) bleiben hinter dem gewonnenen Maß

von Struktur zurück. Auch der als solcher geläufige „Strukturalismus“ (194) stößt nicht zur Radikalität des Strukturgedankens durch. Strukturgesetzlichkeit ist nicht ein allgemeines Gesetz, sondern zeigt Bedingungen, die den Vorgang fördern, in dem Struktur sich erzeugt. Diesem Vorgang kann das Selbargeschehen nicht abgenommen werden; er hat kein anderes Gesetz als seine eigene Genese (vgl. 215).

Derlei Abhebung vom Systemgedanken macht System nicht in sich schlecht und unbrauchbar. Der Strukturgedanke umgreift trotz seiner Konkrettheit und Einzelheitlichkeit den Systemgedanken, aber nicht umgekehrt. Daher haben auch Systeme innerhalb von Strukturen möglicherweise ihren Sinn (vgl. 217–220).

Die Frage, die offen geblieben ist, indem Hinweise auf das Proprium von Struktur und Strukturdenken im Sinne R.s gegeben wurden, soll in aller Naivität gestellt werden: Was ist dann aber R.s Gedanke selbst, was ist R.s Buch selbst für eine Struktur? R.s Buch vollbringt, was es sagt, es ist die Genese seiner selbst, es ist Struktur, die sich aus sich selbst erbringt und aus sich selbst die Ordnung des zu Denkenden und zu Verstehenden insgesamt in seiner neuen Hinsicht erbringt. Insofern geht es in R.s Buch um alles, aber zugleich nur um dieses Buch selbst. Wer nicht einsteigt in das Geschehen dieser Struktur, gewinnt den Eindruck, es gehe darin um alles mögliche. Da ist viel die Rede von Kunstwerken; konkrete Kunstwerke, aber auch Zeugnisse derer, die Kunst schaffen, werden als Modelle analysiert; der Prozeß des Entstehens des Kunstwerkes wird in sich bedacht. Da ist ebenso die Rede von biologischen Vorgängen, von Geburt und Tod, von Zeugungszusammenhängen. Da ist die Rede von Geschichte. Viel kommt die Rede auf religiöse Modelle und Motive. Und wiederum handelt es sich um die Wissenschaften, darum, wie sie in ihrer Verschiedenheit und Zusammengehörigkeit je „gehen“, wie sie sich in strukturelem Denken neu verstehen und gewinnen. Und schließlich ist die Rede von großen Gedanken der Geschichte, die neu verstanden, deren Strukturen aufgehellt, die in ihren Bezug zu strukturelem Denken gebracht werden. Eben: Alles mögliche – und dieser Eindruck verstärkt sich noch dadurch, daß diese „Bereiche“ nicht nacheinander, nicht in einer säuberlichen Ordnung abgehandelt werden, hie Natur, hie Geschichte, hie Ästhetik, hie Religion, sondern in einem eigentümlichen Durchgriff durch das ansonsten Geschiedene, in einer eigentümlichen „Identität“. Doch genau darum geht es, um solche Identität. Der in der „Strukturverfassung“ zuerst vorgestellte „Grundgedanke der Identität des Ganzen mit jedem Moment in ihm“ (32), der die „Identität der Momente“ (33) und ihre „Identität mit dem Ganzen“ (34) umfaßt und sich im gesamten Vollzug der Strukturontologie durchhält und korrektiv steigert, tritt hier in sein Licht. Beinahe unnötig zu bemerken, daß derlei Identität nichts mit ontischer Einerleiheit, mit Nivellierung der Spannungen und Unterschiede zu tun hat. Die Struktur, die R.s Gedanke von Strukturontologie ist, ist mit sich selbst identisch, indem sie Struktur in den genannten Bereichen und Richtungen überall erhellt, indem sie diese Bereiche und Richtungen in ihr je Eigenes freigibt und in solcher Freigabe doch nur eines, nur sich selbst entfaltet. Noch einmal: Der Gedanke wird so gerade nicht zum System, in welchem die einzelnen Bereiche und Richtungen aus dem Prinzip Struktur abgeleitet, entwickelt würden. Der Gedanke findet sich als Struktur, indem er in alledem Struktur, alles das als Struktur findet, findet gerade ohne es zu verarbeiten, findet vielmehr in der Zuwendung zum Phänomen.

In diesem Sinne geht es in der Strukturontologie um alles, ums Ganze. Es geht – so darf man vielleicht sagen – um eine totale Phänomenologie (hierzu etwa: 15 ff.). Das Beiwort „total“ meint dabei nicht etwa nur eine Entschränkung „gegenständlicher“ Bereichsgrenzen, die in so etwas wie Phänomenologie konsequenterweise ohnehin mitgegeben ist. Es geht um jene innere Totalität des Ansatzes, die nicht mehr von anderen Fragen und möglichen Frageweisen „absieht“, indem sie sich auf sich selbst beschränkt. Das Erscheinenlassen, das Zum-Vorschein-Kommen-Lassen phänomenologischen Hinblicks konstituiert nicht etwas vom Ding oder am Ding, es ist Konstitution schlechthin, die als solche identisch ist mit Freigabe, Findung (vgl. auch etwa 154 f.). Sie ist ebensowohl das Gegenteil von Willkür wie von einer ihr in einer Konstitution des Subjekts vorgegebenen, über es verhängten und von ihm nicht zu durchbrechenden Notwendigkeit. So verstandene Phänomenologie ist nichts anderes als Freiheit. Der Untertitel des Buches, „Phänomenologie der Freiheit“, gibt den Schlüssel für den Obertitel „Strukturontologie“, einen Schlüssel, der einem freilich erst am Ende des Weges der Strukturontologie zufällt, den er doch erschließt. So aber entspricht es – und so entspricht der Gang des Buches – dem Geschehen von

Struktur, die sich in der Rekonstitution (Index 363; 83), in der Rückkunft auf sich selbst konstituiert, wobei Konstitution gerade nicht heißt, daß sie sich schliesse, sondern daß sie geht, sich entschließt in ihren Gang, in ihr Leben, in ihre Freiheit. Der Genitiv „der Freiheit“ ist im Titel „Phänomenologie der Freiheit“ genitivus objectivus *und* genitivus subjectivus; gerade das macht ja Freiheit aus und gehört, so oder so herum, in ihre Phänomenologie.

Aus diesen Verhältnissen springt auch deutlich genug heraus, daß Kategorien wie Ich, Selbst, Leben, Freiheit nicht Bereichstitel sind, sondern struktural weiterreichen als das Feld von Gegebenheiten, dem sie gängigerweise zugesprochen werden (vgl. bs. 102 ff., 117 ff.).

Solche Ausspannung von gängig eingrenzenden Kategorien bedeutet nicht, daß es hierdurch zu einem „Panegoismus“, „Panvitalismus“ oder dergl. käme. Die Identitäten sind jeweils Weisen der Freigabe, wie schon vermerkt. In einseitiger Verzerrung, die geradezu eine Sprechbedingung im Kontext der Strukturontologie darstellt, könnte man sagen: „Projektionen“ sind nicht Selbsttäuschung, nicht Erzeugung von bloßem Schein, sondern Wege der Findung, Koinzidenz von Leistung und Gabe, somit Konstituentien von Beziehung, in welcher Wirklichkeit allein ist.

[Anmerkung: In äußerster Zuspitzung (die dem theologischen Interesse des Rezensenten anzulasten ist): Gott als „Projektion“ könnte – recht verstanden – als Bedingung und nicht als Bestreitung der Offenbarung Gottes gedacht werden, so daß in solcher Projektion nichts, gar nichts von der Totalität des Anspruchs, der Gabe und der Wirklichkeit – nichts vom „Gegenübersein“ – Gottes verschwände. Theologie wäre dann, als christliche, als Offenbarungstheologie, etwas wie „Drehung“ der Struktur in sich selbst; das strukturelle Geschehen, das in seiner Steigerung zur Abhebung, zum Sprechendwerden von Absolutheit wird, geht von diesem Sprechendwerden aus, gewinnt in ihm seinen Ursprung: Absolutheit des Absoluten. Der ursprüngliche strukturelle Kontext mit sich selbst vollbringender Freiheit wird dadurch verwandelt, aber zugleich rekonstituiert. Denn Theologie heißt gerade nicht: von einer Gott-Substanz oder zumindest einem Gott-Prinzip aus das leisten, was Freiheit, aus sich selbst aufbrechend, leistet und zugleich geschenkt erhält. Solches zerstörte gerade das Geschenk. Eine Theologie, die von Gott her alles „machen“ kann, wäre nicht nur Verwechslung mit Gott, sondern auch latente Verwechslung Gottes mit der Ursprünglichkeit menschlicher Freiheit; sie würde zum System, das sich gegen die Freiheit des Menschen behaupten müßte, der es strukturell ohnehin unterlegen wäre. Die Drehung der Struktur auf die Ursprünglichkeit Gottes hin kann nur im verdankenden, gedenkenden und verhoffenden Verwandeltsein menschlicher Ursprünglichkeit zu sich selbst artikuliert werden. Das ist die Perspektive, in der die Theologie ihre – notwendigen und eigentlichen – Aussagen über Gott und sein Handeln vermag. Sie erwächst einem sich allem gebenden und darin alles freigebenden Zuerst-Lieben, *weil* Zuerst-Geliebtein.

Die Skizzenhaftigkeit dieser Andeutungen, ja die gesamte Aussage über die Theologie soll indessen nicht dem Autor der Strukturontologie angelastet werden, sie geht allein auf das Konto des Rezensenten.]

4. Wie geht es nicht?

In einem abschließenden Abschnitt „Beiseite gesprochen“ (358 f.) weist R. zu einem entschiedenen letzten Male auf die vielfältige Möglichkeit des Mißverständnisses hin, die sein provozierendes, geschehendes, in ständiger Korrektur begriffenes Buch einschließt. R. fürchtet sich nicht vor den Mißverständnissen (vgl. etwa 22), er nimmt sie als den Preis in Kauf, der für das Mitgenommenwerden auf einem Weg bezahlt werden muß, welcher nicht ohne die Gefahr ist, daß man „auf der Strecke bleibt“, will sagen, daß man sich an der Einzelheit festmacht und von ihr her das Ganze zum System pervertiert. Strukturontologie ist durch und durch „einzelheitlich“, aber ihre Einzelheiten sind die eines Weges, sie sind da, um verlassen zu werden. Sich einlassen auf . . . und jede Stelle im Vollzug dieses Sich-Einlassens wieder verlassen sind eines.

Wenngleich diese Rezension so wenig von den einzelnen „Stellen“ des Weges berührt, ausdrücklich macht, daß sie ihn nicht wiedergibt, gehört es zu ihr, knapp auf einige Mißverständnisse hinzuweisen, die das Mitgehen erschweren oder die es von dem Weg abdrängen könnten, der mitgegangen sein will. Es geht ja in ihr um nichts anderes als um die Einladung zu diesem Mitgehen, nicht um seinen Ersatz, um sein Ergebnis oder um seine „Kurzfassung“ – eine solche hieße ja gerade den Weg nicht gehen.

Ein Mißverständnis, das schon wiederholt berührt wurde, ist mit den Worten wie Solipsismus, dialoglose Einsamkeit, bloße Leistung, Subjektivismus bezeichnet. Das Ich bleibt nicht allein, ja es geht nicht einmal von sich aus auf dem Weg der „Strukturontologie“. Es kommt erst zu sich – wobei es sich jedoch gerade nicht um „das“ Ich (103), sondern um mich handelt. Und ich komme zu mir im Weggang, im wirklichen, Wirklichkeit zugleich stiftenden und findenden Weggang von mir, der so freilich Rückgang auf mich ist, Rückgang aber ins Hinauskommen über mich. Das „bin“ solcher Bewegung ist das Vollbringen der Totalität seiner Bezüglichkeiten. Beziehung wird nicht aufs Ego und seine Selbstdarstellung reduziert; vielmehr wird das „ich bin“ durch seine Bezüglichkeiten gerade konstituiert, verwandelt.

Verwandlung – und um Verwandlung geht es andauernd in R.s Buch (Index 364; 89–95; 92 f.) – läßt das Verwandelte dem ähnlich, manchmal schier gleich erscheinen, was verwandelt wurde. Nichts aber ist fataler als die Verwechslung des Verwandelten mit dem, dem sie geschah.

Genauso „verwandelt“ wie Solipsismus oder erkenntnistheoretischer Idealismus (man könnte natürlich auch die Kontrapositionen hier einsetzen, da sich R.s Gedanke ebenso auf sie hin mißverstehen ließe) ist der Relativismus (dazu etwa 157), den gewiß nicht wenige hinter vielen Stellen des Buches wittern, ehe (oder auch nachdem?) sie R.s „Anhaltspunkte für die Lösung des Relativismusproblems“ (317–319) gelesen haben. Für R., nein im Vollzug des Strukturgedankens, kann man die Sache nicht so oder so ansehen, wenigstens nicht derart so oder so, daß es egal wäre wie. Struktur erbringt sich im Gehen eines Weges und dieser Weg ist fürs Gehen der einzige; sonst geht es nicht. Das schließt freilich zweierlei mit ein, was einem starren Dogmatismus, einer Versteinierung von Positionen radikal widerspricht. Einmal gehört zur Entschiedenheit des Weges seine andauernde Korrektur und die andauernde Überholung seiner Etappen. Er ist in seiner Entschiedenheit reine Mobilität. Zum ändern gehört zum Weg die Landschaft, alle Landschaft, da auch die in dieser Landschaft entzogene sie zu dieser macht. Und in dieser Landschaft gibt es die Kommunikation des Blicks, der Konvergenz, der Differenz zu anderen Wegen. Aber Umwege werden dadurch nicht zu Wegen, Umwege sind als solche sichtbar, Wegen, auch Kreuzwegen eignet in der Logik des Gehens keine Gleichgültigkeit. Damit sind Entschiedenheit, Kontinuität, Jeweiligkeit zugleich gegeben – freilich auch die Verwandlung der Landschaft im Gehen und somit eine radikale Endlichkeit des Ganges, die der Anwesenheit von Absolutem nicht widerspricht, die sie nicht relativiert, die vielmehr mit ihr in strenger Identität koinzidiert (vgl. 241). Gewiß, die Fülle des bei R. hierzu Gedachten ist in derlei Anmerkungen simplifiziert, und umgekehrt verzichtet er oft genug auch seinerseits auf Ausarbeitung des Gedachten in alle Konsequenzen; aber diese können im Mitgehen gesehen werden.

Mißverständnissen eines Theologismus, Ästhetizismus, Antropomorphismus oder Biologismus (dazu 358 f.) war bereits im Vollzug der Frage, worum es in der Strukturontologie gehe, zu begegnen. Nachzutragen bleibt, daß die Totalität des Ansatzes, die den Ausgriff aus dem Moment und im Moment aufs Ganze ernötigt und rechtfertigt, gerade nicht zu einer Konfusion der Hinsichten führt. Konvertibilität, Übersetzbarkeit bedeutet gerade keine Gleichgültigkeit und Gleichartigkeit. Auf köstliche Weise wird dies etwa sichtbar in der Gegenübersetzung von „Totalitarismus und Ausschließlichkeit“ (69–74).

Ein äußerstes Mißverständnis muß noch berührt werden. Es liegt auf der Hand, daß R. seinen Weg nicht, wenigstens nicht so, ohne die Phänomenologie (als philosophische Bewegung und Richtung) und ohne Heidegger hätte gehen können (vgl. 15 ff., 18). Es liegt aber auch auf der Hand, daß R.s Weg keineswegs nur eine „Verlängerung“ der hier liegenden Voraussetzungen darstellt. Ja die Frage liegt nah, ob nicht sogar in solchem Weitergehen „Verlustranzeige“ zu erstatten wäre im Bezug auf äußerste Fragestellungen, wie sie beim späten Heidegger aufgebrochen sind. Diese Frage darf nicht vorschnell mit Ja beantwortet werden. Zumindest, so scheint es dem Rezensenten, wäre es ein Mißverständnis, wollte man in R.s Strukturontologie einen Rückfall hinter die ontologische Differenz vermuten (vgl. 164 f.). Die Konkretion, in welcher das Strukturdenken verläuft, stiftet eine Identität von Ontologischem und Ontischem, die *im* „Ontischen“ aufscheint. Doch geht gerade die Struktur nicht – und geht noch weniger das Bild, das auf dem Weg des Strukturdenkens wie ein Künftiges bereits vor-scheint (vgl. 165 und vor allem 321 f.) – auf in dem, was sich sagen und machen läßt. *Indem* Struktur den Vollzug, diesen Vollzug fordert, um Struktur zu sein, und indem Bild einfach da ist, entgehen sie

dem sie leistenden Gedanken oder Tun. Der Gedanke selbst wird Anweisung, das Tun selbst Bereitung. Der Spruch XI aus dem Tao-Te-King, der das Buch R.s eröffnet, weist auf das, was es leistet. Es leistet, gerade nicht mehr zu leisten als solche Anweisung und Bereitung. Im Ungesagten ist das Wesen des Buches. Die Ungesagtheit des Ungesagten verändert sich freilich in R.s Strukturontologie gegenüber den Weisen, wie Ungesagtes sonst anwesend war. Das Ungesagte hört auf, Thema zu sein. Gerade so scheint aber sein „Einbau“ vermieden zu werden, der es ins System verfremdet.

Diese Aussage mutet sich zu, letztendlich kein Mißverständnis des Endes zu sein, in dem R. auf den Anfang zurückgreift. Dort, am Anfang, ist vom Wesen die Rede, das nicht in den Dingen sitzt, sondern dort ist, wo sie nicht sind, in ihrem Zusammengehören. Wesen erscheint wie die „leere“ Mitte, die alles aneinander vermittelt (vgl. 10–12). Am Ende steht folgender Satz: „Aus der Mitte, die überall sein kann, aber nur hier ist, wird alles zu sich hin befreit. Für ein solches kosmisches Befreiungsgeschehen ist freilich ein Zustand vorausgesetzt, der noch nicht bei sich selber ist. In diesem Zusammenhang ist vom ‚Menschen‘ die Rede, oder es ist davon die Rede, daß an der Stelle der Mitte ein bestimmtes Wesen seiner nur scheinbaren Bestimmtheit entkleidet und als das Wesen selbst offenbar wird. Das, so scheint es, ist der Sinn von Sinn.“

5. Nachtrag.

Die Rezension bricht hier ab. Sie unterläßt es, weiter auszuführen, was R.s Strukturontologie leistet. Hinweise sollen genügen: Strukturontologie weist einen Weg, wie Wissenschaft heute gehen kann (vgl. 13, 144 ff., 152–154). Die Einheit, der Zusammenhang der Wissenschaften, die Freigabe ins je Eigene, ihre „Autonomie“ und ihre humane, ja gesellschaftliche Relevanz, ein neuer Begriff ihrer Exaktheit, der jeweiligen Exaktheit einer jeden Wissenschaft werden grundgelegt. Verstehen und Interpretation (z. B. 136–141, 301 ff., 339–345) werden neu verstanden und interpretiert, Aporien einer bloß hermeneutischen Hermeneutik werden über sich selbst hinaus geöffnet. Die Zweiheit von Theorie und Praxis (z. B. 145) wird unterlaufen. Die Differenz zwischen immanenter und kontextueller Interpretation wird eingelöst. Mehr noch: Es deutet sich ein Weg an, wie anstelle einer Vollstreckung der abendländischen „Logos“-Welt und anstelle einer Auswanderung aus ihr eine Begegnung mit dem Denken des *Weges* möglich wird, das nicht als fernöstliche Rarität, sondern als neuer Zuspruch bei R. hörbar ist (9 ff.).

Einwände an den ungezählten Punkten jeweiliger Einseitigkeit erheben sich beim Lesen fort und fort. Im Mitgehen und Weitergehen zeigt sich immer wieder: Es geht dennoch. Es geht, ohne daß andere Gedanken, andere Erfahrungen verfremdet werden müßten. In der Tat, kein System. Also ein Weg, aber kein Ende. Mitgehen kann nur als Selbergehen geschehen. Dabei verwandeln sich Ansätze. Neue Möglichkeiten, andere Grunderfahrungen sind nicht nur nicht ausgeschlossen; sie werden in dem Maß wahrscheinlich, wie das Gespräch, wie Selbergehen als Mitgehen, Mitgehen als Selbergehen einsetzt. Es geht, wie die „Strukturontologie“ geht. Es geht vermutlich auch anders. Aber wenn man ihr begegnet, kaum an ihr vorbei. Das bestätigt sie, das verändert sie. Gerade für sie ist beides dasselbe.

Klaus Hemmerle (Bochum)

Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969, 562 S.

„Die Geschichte des Wahnsinns schreiben, wird also heißen: eine Strukturuntersuchung der historischen Gesamtheit – Vorstellungen, Institutionen, juristische und polizeiliche Maßnahmen, wissenschaftliche Begriffe – zu leisten, die einen Wahnsinn gefangenhält, dessen ungebändigter Zustand in sich selbst nie wiederhergestellt werden kann.“ (13)

„Eine Kultur über die Grenzerfahrungen zu befragen, heißt, sie an den Grenzen der Geschichte über eine Abspaltung, die wie die Geburt ihrer Geschichte ist, zu befragen.“ (9)

Dafür „war (...) eine Sprache ohne Unterstützung notwendig, eine Sprache, die mit in das Spiel eintrat, jedoch den Austausch ermöglichte, eine Sprache, die, indem sie sich ständig wiederbesann, in einer ununterbrochenen Bewegung bis zum Kern vordrang. Es handelte sich darum, um jeden Preis das *Relative* aufrechtzuerhalten und *absolut* verstanden zu werden.“ (15 f.)

Grenzen sind Zäsuren. An ihnen kommt etwas zu seinem Ende, jenseits von ihnen findet etwas seinen Anfang: Foucault schreibt eine Geschichte von „Veränderungen“ in der Geschichte. Seine „Strukturuntersuchung der historischen Gesamtheit“ verfällt mit diesem substanzialistischen Ansatz (Grund – Veränderung) zu einer chronologisch-systematischen Reihung historischer Vorgegebenheiten. Gotik, Renaissance, Barock und Klassik liegen historiographisch als vorgefertigte Interpretationssysteme fest. Mit dem Wahnsinn wird lediglich eine neue Substanz in sie eingefügt. Zum Objekt der Betrachtung deriviert, verliert er seine Korrekturfunktion, wird zum Instrument der Information.

Was Foucault die „Absplitterungen an den Grenzen der Geschichte“ (9) nennt, sind die sukzessiven Veränderungen des Irrsinn in Wahnsinn, Krankheit und Geisteskrankheit. Die Renaissance ist eine Zeit der Narrentänze und -feste. „In den Narren- und Possenspielen gewinnt die Gestalt des Narren, des Toren und des Tropfs immer mehr an Bedeutung. Er ist nicht mehr einfach die vertraute und lächerliche Gestalt am Rande, sondern nimmt die Hauptrolle ein, als sei er im Besitz der Wahrheit . . .“ (31 f.) Es gibt eine ausgeprägte Literatur und Malerei des Wahnsinns (Brant, Erasmus, Bosch, Bruegel). Der Wahnsinn wird erfahren im Zustand einer „imaginären Freiheit“. (98) „Für den Menschen des fünfzehnten Jahrhunderts haben die Freiheit, selbst wenn sie erschreckend ist, seiner Träume und die Phantasmen seines Wahnsinns mehr Anziehungskraft als die begehrten Realitäten des Fleisches.“ (39) (Syntax vgl. Nachbemerkung!) Sporadische medizinische Praktiken sind auf arabische Einflüsse zurückzuführen. „Durch einen eigenartigen Gewaltakt bringt dann das Zeitalter der Klassik den Wahnsinn, dessen Stimmen die Renaissance befreit, dessen Heftigkeit sie aber bereits gezähmt hat, zum Schweigen.“ (68) 1656, mit dem Dekret der Gründung des Hôpital général in Paris, beginnt die „Geschichte der Internierung“. „Als Maßnahme der Ökonomie“ (billige Arbeitskräfte) „und sozialer Vorsicht“ (gegen Agitation und Aufstand) hat die Internierung den Charakter einer „Erfindung“. (97) Es entsteht eine Welt der „Gefangenschaft“ und „Verbannung“, die bestimmt wird durch das Zuchthaus ohne medizinische Aufgabe. „Eines ist von Anfang an klar: das Hôpital général ist keine medizinische Einrichtung. Eher ist es eine halbjuristische Struktur, eine Art administrativer Einheit, die neben den bereits konstituierten Gewalten und neben den Gerichten entscheidet, richtet und exekutiert.“ (72) Als „krank“ gilt derjenige, der mit Moral und Ordnung der Gesellschaft in Konflikt gerät. Ins Schweigen verbannt, wird der Wahnsinn durch Ausschließungsverfahren erfaßt, die ganz allgemein jede Integrationsunfähigkeit betreffen: Müßiggang (die „Arbeitspflicht“ als „ethische Übung und moralische Garantie“, 93), Libertinertum, Verbrechen etc. „Die Staatsordnung duldet nicht länger die Unordnung in den Herzen.“ (94) Im 18. Jahrhundert kommt der Wahnsinn wieder „ins Gespräch“. „Der natürliche Ort der Heilung ist nicht das Hospital, sondern die Familie oder wenigstens die unmittelbare Umgebung des Kranken. (...) Die Krankheit soll in der Pflege, die das natürliche Milieu des Menschen ihm bieten kann, verschwinden.“ (432) Auch das Zuchthaus wird zunehmend einer öffentlichen medizinischen Fürsorge geöffnet. Doch „nicht das ärztliche Denken hat die Pforten der Internierung aufgestoßen“. (454) Die Revolution mit ihren Aufklärungsmechanismen ist der „Befreier“. An Stelle der Internierungshäuser entsteht das Irrenhaus, das bedeutet die „Befreiung“ des Irren zu ausschließlich seiner „Krankheit“. Mit der Hospitalisierung ist jedoch keine Humanisierung verbunden und der ärztliche Auftrag ein spezifischer Akt der Unterdrückung. Der Arzt als ethische Überwachungsinstanz bezeichnet die Verinnerlichung des Wahnsinns (Schuldbewußtsein) zur psychologischen Kategorie. „Der ‚homo psychologicus‘ ist ein Nachfahre des ‚homo mente captus‘.“ (550)

Anhand einer verwirrenden Fülle von Quellenmaterial entsteht eine Wirkungsgeschichte, in der zahllose Hintergrunds- und Umfeldphänomene des Wahnsinns ausgearbeitet werden. (Foucaults „historische Gesamtheit – Vorstellungen, Institutionen, juristische und polizeiliche Maßnahmen, wissenschaftliche Begriffe“, 13). Doch das erbringt nur ein umfangreiches „Ansichten“-Material und verbleibt auf der Ebene substanzialer Verfassungen. Der vermeintlich strukturelle Gedanke ist eine Ansammlung formelhafter Verkürzungen: Wahnsinn und: Geschichte, Religion, Medizin, Ökonomie, Justiz, Revolution, Humanität, Sprache, Schweigen etc. Auf ähnliche Weise werden die „wissenschaftlichen Begriffe“ gewonnen. Cusanus, Montaigne, Descartes, Pascal („Die Menschen sind so notwendig verrückt, daß nicht verrückt sein nur hieße, verrückt sein nach einer anderen Art von Verrücktheit“, 7), Diderot u. a. sind Zitationen, die einen „Zeit-

geist“ lediglich belegen. Ausgedeutet und durch eine Geschichte der Philosophie inthronisiert, bilden sie gleichsam die „schönen Gemächer“ unbeweglicher „Denkgebäude“.

Foucault läßt die positive Wissenschaft der Medizin erst spät, im 19. Jahrhundert, beginnen. Er weist ausführlich auf die durchgängige Abhängigkeit der Medizin von juristisch-behördlichen, kirchlichen, gesellschaftlich-normativen Diagnosen hin. Das unterscheidet seine Arbeit von jeder herkömmlichen „Geschichte der Medizin“, deren allgemein anzutreffender positivistischer Ansatz eine unkritische Irreführung ist. Gemeinsam mit diesen Arbeiten ist Foucaults „Geschichte des Wahns“ jedoch das grenzenmarkierende Setzen von Philosophie. Bei Foucault zum Beispiel trägt der cartesische Dualismus weiter – bis ins 19. Jahrhundert hinein in der von der Medizin streng aufrechterhaltenen Scheidung von psychischen und physischen „Krankheiten“ –, und Kants „Von der Macht des Gemüths . . .“ ist nur eine Vokabel „zur Orientierung“: „Was Zaccchia . . . der Autorität der ärztlichen Wissenschaft zugestand, können anderthalb Jahrhunderte später Kant ihr streitig machen und Régnault ihr bald völlig verweigern.“ (122) Bei einem Medizinhistoriker hingegen sind die „Gewichte“ umgekehrt verteilt. Descartes' Substanzbegriff wird einer belehrenden Spinoza-„Kritik“ unterworfen und Kant höchste Autorität zugewilligt: „. . . hat Kant zweifellos ohne praktische Kenntnisse, ohne experimentelle Grundlagen auf der Vermögenspsychologie fußend innerhalb der Anthropologie eine allgemeine Psychopathologie systematisiert.“ (Leibbrand – Wettley, *Der Wahnsinn*, Freiburg/München 1961, 361)

Sartre hat in einem Interview über Foucaults „Les Mots et les Choses“ gesagt: „Les Mots et les Choses“ ist keine „Archäologie der Geisteswissenschaften“. Was Foucault uns vorlegt, ist, wie Kanters es gut beobachtet hat, eine Geologie: die Serie von aufeinanderfolgenden Schichten, die unseren „Boden“ bilden. Jede dieser Schichten definiert die möglichen Bedingungen eines bestimmten Denktypus, der in einer bestimmten Periode vorherrschte. Doch Foucault verschweigt uns das Interessanteste: wie nämlich jedes Denken von diesen Bedingungen aus aufgebaut ist und wie die Menschen von einem Denken zu einem anderen übergehen. (. . .) Er unterscheidet Epochen, ein Vorher und ein Nachher. Aber er ersetzt das Kino durch die *Laterna magica*, die Bewegung durch aufeinanderfolgende Immobilitäten. („alternative“, Heft 54, 10. Jahrgang, 1967, 129). „Wahnsinn und Gesellschaft“ soll eine „Archäologie“ des „Schweigens“ (8) sein. Entstanden ist auch hier eine „Geologie“. Durch das gesprächige Freilegen der „Schichten“ entfernt sich Foucault immer weiter von der „Seite des Schweigens“, entdeckt wird nicht „das obstinate Gemurmel einer Sprache, die von *allein* spricht, ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner . . .“ (12) Das Sprechen *über* den „Gesprächspartner“ macht das „Schweigen“ zu einer unwesentlichen „Bereicherung“ des Gegenstandes. Ein Schweigen, das Sprache ist, hebt sich nicht einfach „vom Lärm des Hintergrundes“ (12) ab, „erst im Augenblick des Schweigens zeigt sich, ob Schweigen etwas sagt“. (Rombach, *Strukturontologie*, Freiburg/München 1971, 46) Diesen „Augenblick“ muß Foucault verpassen, weil Schweigen für ihn ein vorgegebenes „anderes“ ist. Sprache „unterhalb der Geschichte“ (12) setzt genau die Grenze, die das Schweigen vertieft.

Foucaults Interesse, „um jeden Preis das *Relative* aufrechtzuerhalten und *absolut* verstanden zu werden“ (16), entspricht seiner „Technik“ des Be-fragens. Das um „*jeden Preis*“ verhindert ein notwendiges Er-fragen. Erst dadurch kann das zu entdeckende „zwischen“ sichtbar gemacht werden. Be-fragen geht auf Bestätigen; er-fragen zielt auf Selbstheit, z. B. „einer Sprache, die von *allein* spricht“. (12) Das „Relative“, das möglicherweise „Offenheit“ meint, äußert sich bei Foucault in Materialfülle, Definitions-„Wut“, begriffsgeschichtlichen Ableitungen; das intendierte „absolute Verstehen“ stößt mit dem Fragwürdigmachen einer überkommenen Psychiatrie offene Türen auf und ist von ihm bereits in „*Maladie mentale et Psychologie*“, 1954 (dt. „*Psychologie und Geisteskrankheit*“, 1968) behandelt worden. (Die Absage an ein psychologisches Weltbild ist ihm überdies dort weit überzeugender gelungen.) Damals konnte er ganz unverfänglich formulieren: „Den historischen Horizont der psychologischen Regressionen bildet (. . .) ein Konflikt kultureller Themen, deren jedes durch bestimmte chronologische Kennzeichen auf seinen geschichtlichen Ursprung hinweist.“ (124) Seine „Strukturuntersuchung der historischen Gesamtheit“ in „*Wahnsinn und Gesellschaft*“ scheitert am selbst gestellten Anspruch.

Anmerkung zur deutschen Übersetzung:

Editorische Angaben in der deutschen Ausgabe:

Titel der Originalausgabe: *Histoire de la Folie*, Paris 1961. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Die deutsche Ausgabe wurde im Einverständnis mit dem Autor geringfügig gekürzt.

Der ungekürzte Titel der Originalausgabe heißt: *Folie et Déraison, Histoire de la Folie à l'âge classique*. Zwei Fragen sind zu stellen.

1. Wie kommt es zu dem deutschen Titel „Wahnsinn und *Gesellschaft*“? Ist das möglicherweise eine künstliche „Aktualisierung“ (Originalausgabe 1961; deutsche Ausgabe 1969)?

2. Ist die Übertragung von „*Histoire de la Folie*“ in „*Eine Geschichte des Wahns . . .*“ Irrtum oder Absicht? Ersteres entspräche der im ganzen miserablen Übersetzung. Letzteres könnte nur eine „ironische“ Stellungnahme zum Buch selbst bedeuten.

Foucault war 1959/60 Direktor des Institut Français in Hamburg (Klappentext). Das und ein umfangreiches Quellenmaterial in deutscher Sprache lassen vermuten, wie gut er sich in ihr „auskennt“. Es ist deshalb anzunehmen, daß er die Übersetzung nicht sehr sorgfältig geprüft hat. So erscheint die deutsche Ausgabe nicht nur „geringfügig gekürzt“, sondern teilweise gröblich ver-kürzt. Dafür einige typische Beispiele mit unterschiedlichem Stellenwert. Sie ließen sich mühelos vermehren.

1. „Et cet autre texte, de Dostoiewski, dans le ‚Journal d'un écrivain‘: ‚Ce n'est pas . . .“ 1)

„Und Dostojewskij schreibt einmal: ‚Man wird sich seinen eigenen . . .“ (7)

2. „causalité linéaire maintenant où l'altération du cerveau est un événement considéré en lui-même comme un phénomène qui a ses propres valeurs locales et quantitatives, toujours repérables dans une perception organisée.“ (266)

„Jetzt ist sie eine lineare Kausalität, in der die Veränderung des Gehirns ein in sich selbst wie ein Phänomen, das seine eigenen lokalen und quantitativen, in einer organisierten Wahrnehmung stets auffindbaren Werte hat, betrachtetes Ereignis ist.“ (219)

3. „L'hystérie apparaît ainsi comme la plus réelle et la plus trompeuse des maladies;“ (348)

„Die Hysterie erscheint so als wirklichste und täuschendste der Krankheiten.“ (297)

4. „La visite de Delarive à la Retraite date de 1798.“ (557)

„Der Besuch von de La Rive in der Retreat geschah 1798.“ (482)

5. „C'est pourquoi, si elle règne, elle *devra* de plus, régner.“ (593)

„Deshalb *muß* sie, wenn sie herrscht, herrschen.“ (517)

6. „Le cinquième des enchaînés délivrés par Pinel était un ancien ecclésiastique que sa folie avait fait chasser de l'Église;“ (595)

„Der fünfte der von Pinel Angeketteten in Bicetre war ein früherer Kirchenmann, der wegen seines Wahnsinns aus der Kirche vertrieben wurde.“ (519)

Stephan Engelhardt (München)

Wegbereiter heutiger Theologie. Hrg. Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl. Verlag Styria, Graz 1969 ff.

Erwin Keller, Johann Baptist Hirscher, Graz 1969, 396 S.

Johann Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger, Graz 1969, 401 S.

Paul-Werner Scheele, Johann Adam Möhler, Graz 1969, 374 S.

Bernhard Casper, Friedrich Pilgram, Graz 1970, 333 S.

Franz Wiedmann, Martin Deutinger, Graz 1971, 315 S.

Friedrich Hartl, Franz von Baader, Graz 1971, 346 S.

Die philosophische Literatur des 19. Jahrhunderts ist für den Interessierten seit langem durch vorzügliche Ausgaben erschlossen. Das kommt nicht von ungefähr. Sondern es ist Folge der Einsicht, daß die gegenwärtige Situation des Denkens sich ohne das, was im 19. Jahrhundert philosophisch erschlossen wurde, nicht verstehen läßt. Um so mehr verwundert es, daß die Theologie des 19. Jahrhunderts, vor allem die katholische, heute allenfalls noch Spezialisten zugänglich ist. Seit der vorbildlichen, aber heute kaum mehr greifbaren Reihe „Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit“ erschien lediglich Geiselmanns kritische Möhlerausgabe,

die jedoch unvollendet blieb und auch nicht dazu angetan ist, einen breiteren Leserkreis zu finden. Dennoch ist es jedem, der sich mit dem 19. Jahrhundert beschäftigt, klar, daß hier die Wechselwirkungen von Philosophie und Theologie bedeutend sind. Und daß vor allem der heutigen Theologie daran gelegen sein muß, zu erfahren, welche theologischen Antworten die philosophischen Herausforderungen erfuhren, die in dem Philosophieren seit Kant und Hegel aufstanden. Eine erste Handreichung, Einblick in diese Antworten zu gewinnen, bietet die Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie“. Sie stellt zwölf der wichtigsten katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts jeweils mit einer repräsentativen Auswahl aus ihren eigenen Texten vor. Erschienen sind bis jetzt die Bände J. B. Hirscher, I. v. Döllinger, J. A. Möhler, Fr. Pilgram, Fr. v. Baader und M. Deutinger.

Der von Erwin Keller bearbeitet und vorzüglich gelungene Band über den Tübinger und Freiburger Moralthologen J. B. Hirscher interessiert dabei äußerlich gesehen unter dem Gesichtspunkt der Rezeption der Philosophie in die Theologie des 19. Jahrhunderts am wenigsten. Dem genauer Zuschauenden werden aber die Zusammenhänge zwischen der Reich-Gottes-Theologie Hirschers und dem, was das Denken seit Hegel bewegte, bald aufgehen. Die zumeist der praktischen Theologie angehörenden Texte, die das Ringen um eine neue Gestalt christlichen Lebens unmittelbar nach der Säkularisation zeigen, werden auch für jeden an der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts Interessierten aufschlußreich sein.

Johann Finsterhölzl, der leider allzu früh verstorbene Assistent von Heinrich Fries, der mit diesem zusammen die ganze Reihe konzipierte, hat selbst noch den zweiten Band bearbeiten können. Aus seiner reichen Kenntnis des Werkes Döllingers gestaltet er eine überaus differenzierte Darstellung jenes Theologen, dessen Leben das ganze 19. Jahrhundert umspannt und der mehr als alle anderen dazu beigetragen hat, daß das geschichtliche Bewußtsein in der katholischen Theologie Fuß faßte. Es werden sowohl in der Einleitung wie in der Textauswahl alle Epochen, welche die katholische Theologie im 19. Jahrhundert durchlief, sichtbar; angefangen von der von der Aufklärung bestimmten Theologie – Döllinger begann seine Lehrtätigkeit an Dalbergs Aschaffener Lyzeum – über den Aufbruch der 30er Jahre und die innerkirchlichen Kämpfe, die um die Jahrhundertmitte einsetzen, bis hin zu der römischen Theologie des 1. Vatikanums. Wie sehr in all diesen Epochen ein von der Philosophie des 19. Jahrhunderts evoziertes neues Selbstverständnis der Theologie um seinen Durchbruch rang, zeigt Döllingers bereits 1845 ausgesprochener Satz, daß Philosophie und Geschichte die beiden Augen des menschlichen Geschlechtes seien (153). Döllinger hat diesen Satz auf der Versammlung katholischer Gelehrter 1863 in München wiederholt, welche dann allerdings zum Markstein einer Spaltung wurde, die erst heute überwunden zu werden beginnt.

Die Textauswahl aus dem Werk des bekanntesten unter den Theologen der katholischen Tübinger Schule, Johann Adam Möhler, hat der Würzburger Dogmatiker Paul-Werner Scheele besorgt. In den Texten Möhlers tritt unmittelbar die Vermittlung der Theologie mit den philosophischen Aufbrüchen vor allem des Idealismus und der Romantik zutage. Deshalb hat denn Möhlers theologische Anthropologie eine philosophisch auch heute noch nicht erschöpfte Relevanz. Scheele bemüht sich deshalb mit Recht darum, den hermeneutischen Vermittlungsprozeß dadurch ausdrücklicher zu machen, daß er bereits in seiner Einleitung die Möhlerschen Texte unter die Stichworte: Geschichte, Gemeinschaft, Existenz, Ökumene, Welt stellt (24). Man darf dabei wohl voraussetzen, daß die für die Vermittlung in die heutige theologische Situation unerläßlichen Gesichtspunkte „Wissenschaft“ und „Vernunft“ dem Ansatz nach unter „Existenz“ und „Welt“ mitbegriffen sind. Freilich werden bei den großen Systematikern der Tübinger Schule auch am ehesten die Grenzen einer Anthologie sichtbar. Die „Sprache des Systems“, die erst im ganzen etwa des Jugendwerkes Möhlers „Die Einheit in der Kirche“ spricht, läßt sich durch einzelne Textstücke allein kaum wiedergeben.

Sehr zu begrüßen ist es, daß unter die „Wegbereiter heutiger Theologie“ auch Franz von Baader aufgenommen wurde. Dem Bearbeiter, Friedrich Hartl, ist es dabei gelungen, ein deutliches Bild der Persönlichkeit Baaders voller Farbe und Fülle zu zeichnen, welches den prophetischen Charakter des Baaderschen Denkens klar zutage treten läßt. Die wichtige Schrift von 1835 „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Societät“ ist, mit Ausnahme einiger längerer Anmerkungen, vollständig abgedruckt (270–284). Dem Titel der Reihe entsprechend bevorzugt Hartl aufs Ganze der

Auswahl gesehen aber Texte, in denen Theologisches unmittelbar zur Sprache kommt. So stammen allein elf Textstücke aus den „Vorlesungen über spekulative Dogmatik“. Dagegen fehlen Texte aus den „Fermenta cognitionis“ ganz; wie denn Hartl überhaupt die erste Epoche Baaders als die „für die heutige Theologie am wenigsten bedeutsame“ (14) ansieht. Was die direkte Aussage der Texte anlangt, mag das in etwa stimmen. Wenn Hartl sich jedoch an anderer Stelle der Meinung Fuhrmanns anschließt, daß Schelling ab 1806 unter dem Einfluß Baaders eine Rückwendung ins Christliche vollzog (19) und wenn er in seiner Textauswahl das Wort Baaders bringt: „So sage ich, daß es wieder besser gehen werde in der Kirche, wenn unsere Theologen, wie früher, philosophieren würden“ (269), dann kann man sich fragen, ob das scheinbar weit vor Themen der Fachtheologie sich vollziehende philosophische Denken Baaders nicht doch theologisch von höchster Bedeutung ist. Liegen die tiefsten und wirksamsten Wurzeln der Baaderschen Theologie nicht in der Spekulation über Freiheit und Notwendigkeit, über das Wesen des Bösen und die zweite Geburt? Allerdings wäre es wohl gemäß dem Plan der vorliegenden Anthologie schwer gewesen, solche Texte in den Mittelpunkt zu stellen. Für den Historiker ist an den von Hartl ausgewählten Texten interessant, daß sie deutlich werden lassen, wie sehr Baader (freilich aus anderen Motiven als die spätere Neoscholastik) die Thomasrenaissance vorbereitet hat.

Über den Band, der Friedrich Pilgram darstellt, jenen Laien, der von Hegel her kommend und den späten Schelling rezipierend aus Hegels Denken eine Lehre von der Kirche entwickelte, möchte der Rezensent deshalb nichts im einzelnen sagen, weil dieser Band von ihm selbst bearbeitet wurde.

Die Reihe schließt vorerst mit dem Band „Martin Deutinger“. Der Bearbeiter, Franz Wiedmann, hat bei diesem stark von Baader beeinflussten Theologen, der freilich schon einer ganz anderen Epoche angehört, ähnlich wie Fr. Hartl die frühen und philosophischen Texte zugunsten der späteren und direkt theologischen hintangestellt. Man kann sich fragen, ob die Schriften Deutingers, die Wiedmann vernachlässigt, wie etwa „Über die wahrscheinliche Zukunft der Philosophie und ihr Verhältnis zum Christentum und zur Theologie“ oder „Die Propädeutik des philosophischen Studiums“ heute ein mehr als bloß historisches Interesse haben. Wahrscheinlich könnte die Frage erst entschieden werden, wenn über die theologische Bedeutung der Philosophie Deutingers eine ähnlich gründliche Arbeit erstellt würde wie die W. Henckmanns über Deutingers Ästhetik.

Man darf nun mit einiger Spannung dem Erscheinen der weiteren Bände entgegensehen. Für den philosophisch interessierten Theologen werden vor allem die Bände über den Gründer der Tübinger Schule, Sebastian von Drey, über Anton Günther und über Johannes von Kuhn von großem Interesse sein. Im ganzen dürfte die Reihe vorzüglich geeignet sein, wichtige theologische Texte, die unabdingbar mit zur Wirkungsgeschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts gehören, zugänglich zu halten. Und solange die Epoche, die mit Kant, Hegel und Marx begann, noch nicht beiseite gesetzt ist, wird die Beschäftigung mit diesen Texten eine Notwendigkeit bleiben.

Bernhard Casper (Augsburg)

Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis. Hrg. B. Gerner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, VI, 466 S.

Für die verdienstvolle Reihe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft „Wege der Forschung“ stellte Berthold Gerner einen Band über das Thema „Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis“ zusammen. Welche Lücke ein solcher Band füllt, geht schon aus der Tatsache hervor, daß in dem jüngst erschienenen von Joachim Ritter neu herausgegebenen Historischen Wörterbuch der Philosophie der für die existenzphilosophische und dialogische Anthropologie entscheidende Begriff „Begegnung“ fehlt. Gerner, der eine hervorragende Einleitung zu dem Band geschrieben hat, baut die Sammlung so auf, daß er zunächst in einem allgemeinen Teil durch den Wiederabdruck eines Aufsatzes von Ludwig Englert das sprachliche Bedeutungsfeld von „Begegnung“ abklärt und ebenso den Psychologen (Paul Christian) und den Psychiater (Walther von Baeyer) zu dem Phänomen der Begegnung zu Wort kommen läßt. Der unter philosophischen Gesichtspunkten wichtigste im I. Teil wieder abgedruckte Aufsatz

dürfte jedoch der von Detlev von Uslar über das Wesen der Begegnung im Hinblick auf die Unterscheidung von Selbstsein und Sein selbst bei Heidegger sein. In diesem wenig bekannten Aufsatz wird in aller Deutlichkeit auf dem Grunde des Ansatzes von „Sein und Zeit“, jedoch so, daß dieser Ansatz in die Spätphilosophie Heideggers hinein weitergeführt wird, die sich im Ereignis der Begegnung manifestierende *Zeitlichkeit des Seins selbst* in das Licht gestellt. V. Uslars These, daß in „Sein und Zeit“ unter dem Titel der Fürsorge gerade die Begegnung mit dem Du, in welcher dem Dasein das Sein zur Frage wird, nicht thematisiert worden sei, ist aller Beachtung wert und bietet einen Schlüssel für das spätere Werk Heideggers. Ob v. Uslars Unterscheidung zwischen uneigentlicher und eigentlicher Für-Sorge glücklich ist, mag dahingestellt sein. Jedenfalls gelingt es ihm in seiner kurzen Analyse sehr gut, deutlich zu machen, „wie das Dasein als Mitsein eigentlich selbst sein kann“ (99). „Das, was das Dasein in der Begegnung ruft, ist das Sein des Du selbst, denn es geht ihm als eigentlichem um das Sein-Können des Du und es erfährt den Ruf in ihr als Ruf in *sein* eigentliches Seinkönnen *zum* Du . . .“ (103). Über die *Zeit* des Rufes aber verfügt das Dasein nicht (101). Wenn v. Uslar später dann betont, daß das Sein selbst nicht als ein Drittes neben dem Selbstsein meines und deines Daseins vorgestellt werden dürfe, so hat er damit einerseits Recht. Andererseits muß aber wohl gerade um des Ereignisses und des Geschickes des Seins in der Begegnung willen die Differenz gesehen werden, in der das Selbstsein (meines und deines) zu dem Sein selbst steht. Es mag von daher auch bezweifelt werden, ob es sinnvoll ist, die Termini der „Übertragung“ und der „Wiederholung“ (112–113) in die Beschreibung des Phänomens „Begegnung“ einzuführen.

In dem II., weitaus größeren Teil des Buches, der sich dem Titel nach unmittelbar auf die pädagogische Fragestellung bezieht, druckt Gerner zunächst die denkwürdige in vier Gesprächsgängen sich vollziehende Kontroverse zwischen Bollnow und Derbolav über das Wesen der Begegnung ab (ursprünglich in: Zeitschrift für Pädagogik 1955–1957). Es ist nicht nur in der historischen Rückschau überaus interessant, diese Kontroverse zwischen dem von Platons Maiteutik ausgehenden Nachdenken über Begegnung, wie es Derbolav vollzieht und Bollnows entschieden geschichtlich-existentialen Verständnis mitzuverfolgen. Die Sache, um die es geht, ist bis heute nicht zu Ende gedacht. Auch das „absolute Vernunftinteresse“ der sozialkritischen Schule bedeutet hier keine Vermittlung. Die klare Konfrontation der beiden Positionen durch Bollnow und Derbolav macht aber zumindest die Bezugshorizonte deutlich, in denen einerseits in einem griechisch-ontologischen, andererseits in einem existentialen Verständnis gedacht wird.

Über ein Drittel des Buches nehmen sodann wichtige Auszüge aus der bisher unveröffentlichten Dissertation von Werner Loch, „Der Begriff der Begegnung in der Pädagogik des 20. Jahrhunderts“ (Tübingen 1958), ein. Loch bietet zunächst eine sorgfältige geistesgeschichtliche Deskription des Begegnungsdenkens in der Pädagogik von den 20er Jahren unseres Jahrhunderts an. Und er führt sodann eine aufschlußreiche Analyse der „Struktur der Begegnung im Horizont der Erziehung“ durch, die sich auf Phänomenbeschreibungen aus der Dichtung stützt. Wenn Loch sich auch (darin das geschichtliche Denken für sich selbst ernst nehmend) in einem Nachwort von der Durchführung der Analyse in bestimmten Punkten distanziert und sie den von Kybernetik und objektivierender Soziologie beeinflussten Strömungen, die seither in die Pädagogik Einzug hielten, gegenüberstellt, so bleibt die Analyse dennoch wertvoll. Denn sie zeigt eben jenes „geschickliche“ Wesen des Begegnungsereignisses und seine alle verwandelnde Bedeutung für den Lebensweg des Menschen an einem sehr konkreten Material auf. Sie hält damit aber den Blick offen für die heute in der Tat erneut notwendige Korrektur eines bloß technologischen Denkens durch „die Wiedereinführung der historischen Dimensionen“ (402) und den Menschen, der aus der Rolle fällt, welche die Gesellschaft von ihm erwartet (404). Daß Loch in dem Nachwort selbst darauf hinweist, daß sein 1958 vorgetragenes Verständnis von „Vorkommen“ auf Irrwege führen kann, sollte als eine wichtige Warnung zur Kenntnis genommen werden.

Den Band beschließen ein kurzer Auszug aus einer ebenfalls unveröffentlichten Dissertation von Arnold Schäfer (Das pädagogische Problem in der Begegnung in Hermann Hesses Glasperlenspiel. Saarbrücken 1962) und eine sehr reiche Bibliographie. Der Band scheint mir vorzüglich geeignet, die pädagogische Reflexion über das Instrumentale hinaus in den Bereich der philosophischen Besinnung zu führen.

Bernhard Casper (Augsburg)

Paul Weingartner (Hrsg.), *Grundfragen der Wissenschaften und ihre Wurzeln in der Metaphysik. Fünftes Forschungsgespräch des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg-München 1967, 256 S.*

Dieser Band enthält acht Beiträge verschiedener Autoren zur Problematik der metaphysischen Voraussetzungen in den Wissenschaften; es geht dabei insbesondere um Fragen aus dem Gebiet der Logik, der Mathematik und der Physik. Die Beiträge wurden ursprünglich als Referate bei einem Forschungsgespräch im Jahr 1965 in Salzburg vorgetragen. Im Anschluß an diese Referate fanden Diskussionen statt, die im vorliegenden Band ebenfalls wiedergegeben werden und eine wertvolle Ergänzung zu den Referaten selbst darstellen. Ein Resümee des Herausgebers und ein Namensregister beschließen den Band.

Der bedeutendste Beitrag des Bandes stammt wohl von Czesław Lejewski: „A Theory of Non-Reflexive Identity and its Ontological Ramifications“ (65–102). Es geht in diesem Beitrag – grob gesprochen – um die in letzter Zeit immer wieder diskutierte Frage der Existenzvoraussetzungen in der Logik. Lejewski unterscheidet vier Typen von Sprachen:

L_1 : Aristotelische Sprache

L_2 : Frege-Russellsche Sprache

L_3 : Leśniewskische Sprache

L_4 : Lejewskis eigene Sprache, die im vorliegenden Beitrag beschrieben wird.

In L_4 werden Propositionen und singuläre Namen als die beiden einzigen primitiven semantischen Kategorien angenommen. Dabei wird für die singulären Namen in L_4 nicht gefordert, daß es dasjenige, was sie bezeichnen bzw. zu bezeichnen vorgeben, tatsächlich gibt; die singulären Namen in L_4 zerfallen also in zwei Gruppen, in die „referential singular names“ (z. B. ‚Nixon‘ oder ‚der derzeitige Präsident der USA‘) und in die „non-referential singular names“, die bloß so aussehen, als ob sie etwas bezeichnen würden, obwohl sie in Wirklichkeit nichts bezeichnen (z. B. ‚Polyphem‘ oder ‚der einäugige Riese, der von Odysseus geblendet wurde‘).

Anhand von vier einfachen Beispielsätzen arbeitet Lejewski (71) ein paar wesentliche Unterschiede zwischen den Sprachen L_1 , L_2 , L_3 und L_4 heraus, die wir in der folgenden Tabelle zusammenstellen wollen (w^f soll dabei für ‚wahr‘, f^f für ‚falsch‘ und s^f für ‚sinnlos‘ stehen):

	L_1	L_2	L_3	L_4
(1) Socrates is the same individual as Socrates	w	w	w	w
(2) Pegasus is the same individual as Pegasus	s	s	f	f
(3) man is the same individual as man	f	s	f	s
(4) centaur is the same individual as centaur	s	s	f	s

Um (2) in einen sinnvollen Satz der Sprache L_1 oder der Sprache L_2 zu übersetzen, müßte man zu ‚Pegasus‘ ein entsprechendes Zeitwort (‚to Pegasise‘) einführen, und ähnlich könnte man dann auch (4) aus L_3 in L_1 , L_2 oder L_4 übertragen, wenn man ein Zeitwort zu ‚centaur‘ bildet (‚to centaurise‘).

Lejewski baut also in der Sprache L_4 seine Logik der Namen bzw. seine Theorie der Identität auf. Er gibt dafür drei miteinander äquivalente axiomatische Systeme an, von denen jedes einen anderen primitiven Term voraussetzt; Lejewski beschreibt noch ein weiteres System, welches eine Expansion der genannten Systeme darstellt. In Lejewskis Theorie ist nun – das ist das Besondere an ihr! – die Identität nicht total-reflexiv. Eine Relation R ist genau dann total-reflexiv, wenn für jedes x gilt, daß x in der Relation R zu sich selbst steht; normalerweise gilt für die Relation der Identität immer, daß sie total-reflexiv in diesem Sinne ist, für die Identität in Lejewskis Theorie trifft dies jedoch nicht zu. Genauer gesagt: Es gibt in L_4 zwei Arten von Identität, von denen die eine nicht total-reflexiv ist; Lejewski führt jedoch in seinem System bzw. seinen Systemen auch noch eine schwächere Art von Identität ein, die wiederum wie üblich total-reflexiv ist. Wir wollen versuchen, diese Eigenheit von L_4 dadurch zu verdeutlichen, daß wir L_4 mit L_2 oder genauer mit den in der Sprache L_2 formulierten PM (= *Principia Mathematica*) vergleichen. In den PM ist die Identität total-reflexiv, es gilt hier also für jedes x , daß x mit sich selbst identisch ist:

*13·15 $\vdash x = x$

Aus diesem scheinbar so selbstverständlichen Satz folgt nun aber auf Grund der bekannten Schlußregel EG (= *Existential Generalization*) das keineswegs mehr so selbstverständliche Theorem:

*13·19 $\vdash (\exists y). y = x$

Nun kann aber ein Satz von der Form des Theorems *13·19 nur dann wahr sein, wenn an der Stelle des ‚ x ‘ ein *referential name* steht; wenn also nach PM die Satzform *13·19 allgemeingültig ist und daher alle Einsetzungsinstanzen von *13·19 wahr sein sollen, dann dürfen hier für ‚ x ‘ und für alle anderen Variablen desselben Typs nur *referential names* eingesetzt werden und keine *non-referential names*. Das System der PM bzw. die Sprache L_2 im allgemeinen untersteht somit ganz strengen Beschränkungen hinsichtlich der Einsetzungsbedingungen für die Individuenvariablen ‚ x ‘, ‚ y ‘, ... Es dürfen hier nämlich für die Individuenvariablen keine Kennzeichnungen (Deskriptionen) wie z. B. ‚der gegenwärtige Präsident der USA‘ eingesetzt werden, sondern nur echte Eigennamen wie z. B. ‚Nixon‘ bzw. deren symbolsprachliche Repräsentanten; und außerdem können in PM bzw. L_2 nur *referential names* Eigennamen sein. ‚Polyphem‘, ‚Pegasus‘ und ‚Apollo‘ sind also in PM bzw. L_2 keine Eigennamen, obwohl sie genauso aussehen wie Eigennamen; bezüglich ‚Homer‘ hängt es sogar von gewissen bisher noch nicht restlos geklärten historischen Fragen ab, ob es sich hier um einen Eigennamen handelt (sofern es Homer nämlich gar nicht gegeben haben sollte oder aber sofern sich nicht nur eine, sondern mehrere Personen unter diesem Namen verbergen, wäre ‚Homer‘ kein Eigename). Solche Namen dürfen in PM bzw. L_2 nicht für die Individuenvariablen eingesetzt werden; ob ein Name ein echter Eigename im Sinne des Systems ist und ob er somit für eine Individuenvariable eingesetzt werden darf oder nicht, hängt also unter Umständen von faktischen Fragen ab; damit scheint aber auch gewissermaßen der Anwendungs- oder Geltungsbereich von gewissen logischen Gesetzen von Empirisch-Faktischem abhängig zu sein, und dies ist zumindest für einen „puristischen“ Logiker doch wohl ein Mangel oder, wie Russell es selbst einmal (in *Introduction to Mathematical Philosophy*, London 1960, 203) nennt, „a defect in logical purity“. Weil nun L_4 im Gegensatz zu L_2 auch *non-referential singular names* enthält, muß *13·19 in L_4 ungültig sein. Wenn aber *13·19 in L_4 ungültig ist, dann muß auch der Satz, aus dem *13·19 abgeleitet wurde (d. i. *13·15), oder aber die Regel, mit deren Hilfe *13·19 abgeleitet wurde (d. i. EG), in L_4 ungültig sein. In L_4 ist *13·15 ungültig, d. h. daß die Identität (bzw. eine Art der Identität) in L_4 nicht total-reflexiv ist. Zusammenfassend können wir zum Beitrag Lejewskis festhalten:

1. In L_4 werden zwei Arten von Identität unterschieden, von denen die eine nicht total-reflexiv ist.

2. In L_4 wird die Quantifikation vom Begriff der Existenz getrennt.

3. Historisch ist zu beachten, daß sich L_4 nicht nur von L_1 und L_2 , sondern auch von L_3 unterscheidet; Lejewski knüpft zwar in manchem an Leśniewski an, doch weicht er andererseits in wesentlichen Punkten von ihm ab.

4. Lejewski gibt hier ein Beispiel dafür, daß man auch die selbstverständlichsten Voraussetzungen, die uns noch so sehr „in Fleisch und Blut übergegangen“ sind, immer wieder kritisch überprüfen muß. Das vorliegende Beispiel zeigt wieder einmal mehr, daß manchmal scheinbar ganz selbstverständliche Voraussetzungen, wie sich oft erst später herausstellt, zu Konsequenzen führen, die gar nicht mehr so selbstverständlich, sondern eher unangenehm oder befremdlich sind und uns zwingen, die scheinbar einsichtigen Voraussetzungen, auf denen sie beruhen, aufzugeben. Auch die Annahme der totalen Reflexivität der Identität dürfte also eine solche nur scheinbar selbstverständliche Voraussetzung sein.

5. In L_4 sind etwa gegenüber L_2 Differenzierungen möglich, die insbesondere auch für die Interpretation traditioneller philosophischer Lehren interessant sind. Dies zeigt sich gerade etwa im Beitrag von Paul Weingartner über „Ontologische Fragen zur klassischen Wahrheitsdefinition“ (37–64). Weingartner geht von der traditionellen Formulierung aus

(I) ‚ p ‘ ist wahr genau dann, wenn ‚ p ‘ mit der Wirklichkeit übereinstimmt.

Diese Formulierung muß jedoch erst noch präzisiert werden. Bekanntlich hat Tarski gefordert, daß eine Definition des Wahrheitsbegriffs der folgenden materialen Adäquatheitsbedingung genügen müsse:

(II) ‚ p ‘ ist wahr genau dann, wenn p .

Diese Adäquatheitsbedingung (II) kann als Präzision von (I) aufgefaßt werden.

Weingartner will nun eine „Fortsetzung“ zu (II) finden: Es soll eine Verbindung geschaffen werden zwischen dem rechten Teil der Äquivalenz (II) (d. i. p) und dem rechten Teil der Äquivalenz (I) (d. i. p' stimmt mit der Wirklichkeit überein). Weingartner stellt sich dies so vor, daß man eine Äquivalenz von der Form

(III) p genau dann, wenn $q \wedge r$ angibt, wobei an Stelle von q' ein Satz von der Art „ a existiert (nicht)“ zu stehen hätte. Aus (II) und (III) erhält man

(IV) p' ist wahr genau dann, wenn $q \wedge r$

Durch (IV) wird nun ein Zusammenhang hergestellt zwischen dem Seienden im Sinne des Wahren und dem Seienden im eigentlichen Sinn: Mit Hilfe von (IV) könnte ‚wahr‘ auf ‚wirklich‘ bzw. ‚ p' ist wahr‘ auf ‚ a existiert (nicht)‘ zurückgeführt werden. Eine solche Rückführung wäre möglich, wenn es zu jedem wahren Satz einen mit ihm äquivalenten Satz gibt, in dem von etwas ausgesagt wird, daß es existiere bzw. nicht existiere. Weingartner untersucht hier also die Frage, ob es tatsächlich zu jedem wahren Satz eine solche mit ihm äquivalente Existenzaussage gibt. Es tauchen hier eine Reihe von Schwierigkeiten auf, die im einzelnen diskutiert werden; es zeigt sich dabei, daß man zur Lösung der von Weingartner gestellten Aufgabe ein System braucht, das fiktive Namen (d. s. Namen für nicht existierende Dinge) nicht ausschließt. Hier stoßen wir also auf jene Probleme, die Lejewski in seinem Beitrag behandelt und durch L_4 zu lösen versucht. Auch die Relevanz von Leśniewskis Ontologie bzw. von L_3 für Weingartners Problemstellung wurde in der Diskussion von Lejewski eigens aufgezeigt (211 ff.). Ein sinnstörender Druckfehler im Beitrag Weingartners sei hier noch korrigiert: Auf p. 53, Zeile 26, ist „eine kontingente Eigenschaft (Relation) zuge-“ zu ersetzen durch „(oder mehreren real existierenden Individuen)“.

„Das menschliche Fundament der Mathematik“ heißt der Titel des Beitrages von Paul Lorenzen (27–36), in dem die Eigenheit der geometrischen „Ideen“ gegenüber anderen Gegenstandsarten (wie etwa Begriffen und Zahlen) herausgestellt werden soll: Die geometrischen „Ideen“ beschreiben nicht wirkliche Gegenstände, sie beschreiben also nicht Ebenen, Kreise usw., wie sie in der Wirklichkeit unvollkommen realisiert sind, denn in der Geometrie hat man es ja mit vollkommenen Ebenen, Kreisen usw. zu tun. Die geometrischen „Ideen“ sind daher nach Lorenzen als Vorschriften zu verstehen, die angeben, wie man solche Gegenstände immer besser und vollkommener herstellen kann. (Dadurch erhalten auch die Platonischen Ideen eine zumindest interessante, wenn auch historisch wohl nicht unanfechtbare Deutung.)

Die Sätze der Geometrie sind infolgedessen bei Lorenzen nicht irgendwelche Beschreibungen wirklicher Gegenstände, die durch Erfahrung bestätigt oder widerlegt werden könnten, sondern es handelt sich hier um Forderungen. Im Beitrag von Lorenzen ist auf Seite 34, Zeile 1, das Oder-Symbol (\vee) durch ein Und-Zeichen (\wedge) zu ersetzen; und auf derselben Seite ist in Zeile 15 das Oder-Zeichen (\vee) durch einen Wenn-dann-Pfeil (\rightarrow) zu ersetzen, wobei dann der Teil nach dem ersten Wenn-dann-Pfeil in Klammern zu setzen ist.

Die fünf weiteren Beiträge des Bandes seien nur noch kurz zusammengefaßt:

Rudolf Haller, „Metaphysik und Sprache“ (13–26): Es geht um die Frage, ob erfahrungsunabhängige Aussagen über die Wirklichkeit sinnvoll sind; unter anderem wird hier auch das Problem einer Primärsprache behandelt.

Gerhard Frey, „Können die Naturwissenschaften ontologische Aussagen machen“ (103–119): Es werden verschiedene Wahrheits- und Existenzkriterien der Naturwissenschaften unterschieden; zum Referat von Frey sind insbesondere auch die scharfen kritischen Bemerkungen von Feyerabend zu vergleichen (219 f.).

Béla Juhos, „Absolutbegriffe als metaphysische Voraussetzungen empirischer Theorien und ihre Relativierung“ (120–135): Juhos untersucht gewisse für die Physik bedeutsame Grundbegriffe wie „Substanz“, „Kausalität“, „Raum“, „Zeit“, „Stetigkeit“ und „Wahrscheinlichkeit“, bei denen er eine absolute und eine relative Verwendungsweise getrennt wissen will.

Paul K. Feyerabend, „Bemerkungen zur Geschichte und Systematik des Empirismus“ (136 bis 180): Der Beitrag von Feyerabend ist primär historisch orientiert und beinhaltet eine Menge interessanter geschichtlicher Details, insbesondere zu Galilei. In den abschließenden methodologischen Betrachtungen stellt Feyerabend zwei wichtige methodologische Forderungen auf:

1. Prinzip der Beharrlichkeit: Man soll widerlegende Instanzen nicht sofort zum Anlaß neh-

men, die Theorie gänzlich aufzugeben, sondern man soll sich dadurch angespornt fühlen, die Theorie weiter zu analysieren und zu entwickeln.

2. Prinzip des Theorienpluralismus: Um die durch das erste Prinzip geschützten Theorien zu kritisieren, sollen alternative Theorien aufgestellt werden.

Arne Naess, „Physics and the Variety of World Pictures“ (181–189): Hier wird das Problem einer wissenschaftlichen Weltanschauung angeschnitten und die Frage aufgeworfen, ob es eine Synthese gibt, die alle wissenschaftlichen Ergebnisse zusammenfaßt.

Edgar Morscher (Salzburg)

Wolfgang Janke, Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft, Walter de Gruyter & Co. Berlin 1970, XVI und 428 S.

Die Wirkungsgeschichte der Fichteschen Philosophie ist bis heute weithin eine Geschichte von Mißverständnissen. Den Gründen dieses geistesgeschichtlich merkwürdigen Vorgangs auf die Spur zu kommen, wäre eine interessante und lohnende Aufgabe. Sie hätte sich nicht nur der Polemik Schellings hinsichtlich des wahren Verhältnisses der eigenen Naturphilosophie zur „verbesserten Fichteschen Lehre“ und der für die spätere Philosophiegeschichtsschreibung maßgeblich gewordenen Fichte-Rezeption durch Hegel sowie des durch ihn anscheinend ein für allemal festbegründeten Vorurteils, Fichtes Denken sei subjektiv-idealistische Reflexionsphilosophie, zu erinnern, sie müßte ebenso der biographisch merkwürdigen Tatsache Rechnung tragen, daß Fichte von 1800 ab nur noch populäre und d. h. Schriften angewandter Philosophie veröffentlichte, während seine theoretischen Überlegungen zur Grundlegung des Systems der Wissenschaftslehre aus dieser Zeit selbst ungedruckt blieben und der philosophischen Diskussion erst über die Veröffentlichung des Nachlasses zugänglich wurden. Als mindestens ebenso lohnend, jedoch ungleich wichtiger müssen indessen Versuche beurteilt werden, die wie derjenige Jankes sich einer konsistenten Interpretation der verschiedenen Darstellungen der Wissenschaftslehre zuwenden, um allererst den Maßstab eines richtigen Verstehens zu gewinnen und damit das Ausmaß tatsächlichen Mißverstehens beurteilen zu können.

In diesem Sinne besteht die Bedeutung von Jankes neuem Fichte-Buch – Vorläufer in dieser Richtung war seine umsichtig eingeleitete und kommentierte Edition der ersten 15 Vorträge der Wissenschaftslehre 1804 (2. Darstellung), in: Quellen der Philosophie (Texte und Probleme. Hrg. von Rudolph Berlinger) Bd 2, Frankfurt am Main 1966 – in der Korrektur tatsächlich aufgetretener und möglicher Mißverständnisse der Fichteschen Intention durch eine bis in die einzelnen Details korrekte, sogar bis in die Methodenweisungen Fichtes hinein konsequent nachkonstruierte, teils paraphrasierende, teils aus der Distanz Heideggerscher Terminologie rekonstruierende Interpretation der für Grundriß und immanenten Fortgang von Fichtes Wissenschaftslehre entscheidenden Texte: der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre aus den Jahren 1794/95; der Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 und der zweiten Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804. In jeder dieser Schriften wird, wenn auch in modifizierter Weise, den Versuch unternommen, das fundamentum inconcussum des menschlichen Wissens zu eruieren, welches – je nach Kontext – als Identität von Vorstellung und Gegenstand, von Subjekt und Objekt, als Wechselverhältnis von absolutem Wissen und Sein, schließlich als Identität und Differenz von Absolutem und Erscheinung des Absoluten Wahrheit und Wirklichkeit des endlichen Wissens garantiert. Es ist das Verdienst Jankes, die in diesen drei Schriften jeweils anders formulierte und modifizierte Identität von Denken und Sein als Etappen eines Reflexionsprozesses verständlich gemacht zu haben, der in der Selbstdurchdringung der notwendigerweise sich absolut setzenden Reflexion bis zur Anerkennung des Seins fortschreitet und zur Selbstvernichtung des Begriffs am Licht des Absoluten führt.

Es ist dieser einheitliche Gedanke der sich in ihrer eigenen Endlichkeit durchschauenden und vergewissernden Reflexion, der sowohl dem ganzen Buch wie seinen einzelnen Partien, nach Inhalt wie nach Form, Einheit verleiht: sowohl das Vorwort (IX–XV) als auch die Einleitung über „Sinn und Grenze philosophischer Reflexion“ (1–66) wie auch die drei Teile des Hauptteils zusammengenommen (Teil 1: „Das Wesen des Ich“, 67–204; Teil 2: „Das absolute Wissen“, 205–298, und Teil 3: „Wahrheit und Erscheinung“, 299–417) formulieren in jeweils eigener

Perspektive und in je fortschreitender Ausführlichkeit den Gang der sich aus anfänglicher Absolutsetzung zurücknehmenden und im Aufstieg zur Wahrheit des Absoluten sich selbst vernichtenden Reflexion, die gleichwohl durch den ihr immanenten Bezug auf das Sein als dessen Erscheinung ihr, wenn auch nunmehr eingeschränktes Recht behält. In jeder dieser selbständigen Partien erhärtet sich die Einsicht, daß Fichtes Philosophie weder im Sinne des Vorwurfs von Jacobi als nihilistisches Reflektiersystem noch als schwärmerischer Mystizismus zu beurteilen ist, sondern als sich zu Ende reflektierende und damit – im genauen Gegensatz zu Hegels den Begriff verabsolutierender Spekulation – als sich vollendende kritische Vernunftphilosophie gedacht werden muß. Gleichzeitig erweist es sich, daß der Weg vom negativen, als Gegenständlichkeit konzipierten Sein zum Absoluten derselbe ist wie der Weg von der äußeren zur absoluten Reflexion, die sich in der absoluten Abstraktion zum wahrhaft Absoluten übersteigt; ein Weg, der von der Selbstsetzung des absoluten Ich über das absolute Wissen zur Selbsteinschränkung des Ich-Wesens als Bildform der absoluten Erscheinung führt. In jedem der drei Zyklen findet sich auf diese Weise dasselbe Ergebnis: „So enthüllt sich das Geschick der Reflexion. Sie wird im Aufstieg zum Sein mit der Methode der absoluten Abstraktion fallengelassen. Sie wird im Abstieg zur Erscheinung des Seins rehabilitiert, weil es eben doch die Prinzipien der Freiheit und Reflexion unter dem Gesetze des Soll sind, auf welchen alle Welterscheinung beruht. Die Analyse der Reflexibilität also eröffnet die wissenschaftlich-kritische Ausarbeitung einer Phänomenologie des absoluten Geistes. . . Die Philosophie vollbringt ihre wissenschaftliche Arbeit als Bild- und Erscheinungslehre. Sie ist Phänomenologie des absoluten Geistes in den Maßen der kritischen Vernunft“ (Einleitung, 46); oder wie es im Kontext des Vorwortes heißt: „Fichtes Überdenken von Reflexion, Sein und Wahrheit vollendet das Geschäft der kritischen Vernunft.“ (XV) Diese Vollendung kritischer Philosophie besteht in der Einsicht, daß weder das Sein im Sinne der Objektivität noch die Identität des Selbstbewußtseins, d. h. das Ich als Einheit von Subjektivität und Objektivität, noch das absolute Wissen, sei es als Begriff, als Idee, als Verstand bzw. als Vernunft, als das wahrhaft Absolute gedacht werden können. Ichform und absolutes Wissen sind vielmehr nur Erscheinung des Absoluten; in der Formulierung der späten Wissenschaftslehre von 1813: „Der Verstand versteht sich als Bild des absoluten Seins.“ (6. Vortrag, NW II, 40) Dieses Sichbegreifen des ichhaften Verstandes als Bild und Erscheinung des Absoluten ist es, was Janke mit Recht als den zentralen und abschließenden Gedanken der Transzendentalphilosophie herausstellt. Nur in dem Sinne ist philosophische Vernunft kritisch, als sie Reflexion nicht selbst zum Absoluten erhebt, sondern als jene Bildform begreift, in der das absolute Sein sich zugleich offenbart und verbirgt. Mit diesem Ergebnis, in dem die Grenze zwischen Fichte-Interpretation und eigener philosophisch-systematischer Aussage des Interpreten aufgehoben ist, endet ein systematisch nachkonstruierendes Fichte-Buch, das zugleich als grundlegendes Werk transzendentaler Theorie des Wissens verstanden werden kann und daher zu Recht den systematischen Untertitel „Grundlagen der kritischen Vernunft“ für sich in Anspruch nimmt.

Janke in drei Zyklen durchgeführte Analyse der sich in ihrer Endlichkeit am Absoluten begreifenden Reflexion ist darum in ihrer Gattung als philosophische Interpretation – als Interpretation, die zugleich Philosophie realisiert – paradigmatisch. Gerade deshalb stellt sie eine wertvolle Bereicherung der Fichte-Literatur dar. Anlage, Ergebnis, wie auch die trotz der Schwierigkeit Fichtescher Vorlesungstexte didaktisch vorzüglichen Interpretationen erheben dieses Werk ohne Zweifel in den Rang eines Grundbuches freilich weniger der Fichte-Forschung als des für diese unverzichtbaren Fichte-Studiums. Sein Wert liegt vor allem in der in dieser Ausführlichkeit erstmaligen und in ihrer Klarheit kaum zu übertreffenden Interpretation von bislang weithin noch nicht einmal zur Kenntnis genommenen Quellschriften nicht nur der Fichteschen, sondern der kritischen Philosophie überhaupt. Auf Grund der jedem Leser dieser Schriften bekannten Schwierigkeiten der Fichteschen Texte erscheint es darüber hinaus fast ratsam, Jankes Buch nicht allein als Parallel-, sondern auch als Voraus-Lektüre zu diesen Schriften zu empfehlen. Der durch es gesetzte Maßstab eines genuinen Fichte-Verständnisses ist wohl ebenso beispielhaft wie seine Methode behutsamer Nachkonstruktion; an ihm werden sich darum nicht nur künftige Auslegungen Fichtescher Texte, sondern philosophische Interpretationen überhaupt zu bewähren haben.

Hans Michael Baumgartner (München)

F. W. Schmidt, Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel, J. B. Metzlersche Verl. Buchhdlg., Stuttgart 1971, XII u. 139 S.

Die Arbeit hat die Absicht, wie sofort in der Einleitung mitgeteilt wird, Elemente der materialistischen Dialektik, wie sie später bei K. Marx ausgebildet erscheint, schon bei Schelling vor- oder auch ausgeformt zu finden. Das Besondere ist dann, einen betont nicht-hegelianischen Ansatz in der begrifflichen Genealogie der materialistischen Dialektik aufzuzeigen: Hier bietet sich naturgemäß innerhalb der idealistischen Tradition, die als entwicklungsgeschichtlicher Hintergrund des jungen Marx ja nicht gut auszuklammern ist, am ehesten Schelling als der Kontrahent Hegels an, der sowohl mit dem genuin eigenen Ansatz einer Naturphilosophie als auch mit der dezidierten Kritik an Hegel sozusagen eine „zweite Linie“ oder ein zweites Reservoir für die in der strengen Hegelnachfolge etwas in eine Sackgasse geratene jüngere Marxrezeption bereitzustellen in der Lage ist. Die marxistischen Bemühungen um die Philosophie Schellings sind ja in der jüngsten Vergangenheit über die durchaus einseitige Stellungnahme von Marx und Engels hinausgegangen – der Anhang bietet dazu einen kurzen Hinweis von Lukács und E. Bloch hin zur „kritischen Theorie“ M. Horkheimers, Adornos und J. Habermas'; offensichtlich ist das Interesse an Schelling von dieser Seite zumindest in entfernterer Weise durch die neo-marxistische Umformung der orthodoxen Auffassung oder sogar durch die Revision des Marxismus überhaupt bedingt. Die neuerdings sich zu Wort meldende Eigenkritik innerhalb des Marxismus zielt ja u. a. vor allem auf eine Neukonzeption der Anthropologie (vgl. XII). Die Revision von Marx verlangt dann anscheinend folgerichtig, wenn man nur die Abhängigkeit Marxs von Hegel gemäß der Formel des „Vom-Kopf-auf-die-Füße-Stellens“ philosophiegeschichtlich rückverlängert und anwendet, die Zuwendung zu dem Denker, der selber schon das später bei Marx nicht mehr voll befriedigende Instrument der Dialektik an seinem Ursprungsort der Kritik unterzogen hat (vgl. z. B. 103).

Das Interesse der vorliegenden Schellinginterpretation hat in diesem skizzierten Horizont sozusagen seine ideelle Heimat, es bedingt die spezielle Option und den Standpunkt des Verfassers, die Bedrohlichkeiten der von Hegel grundgelegten, von Marx ausgebauten Theorie der Negativität durch das Aufzeigen einer Alternative aufzuheben, auch wenn diese Alternative gewissermaßen nur in ihren Grundelementen ausgearbeitet, ihre Anwendungsmöglichkeit als insbesondere praxisbezogene Theorie mehr nur angedeutet wird. Der Weg „vom Idealismus zum historischen Materialismus“, das ist des Verf. Überzeugung, die in dieser Arbeit zu belegen versucht wird, „geht über Schelling und Feuerbach zu Marx – Hegel war für Marx ein so fruchtbarer wie verhängnisvoller Umweg“ (X). Thematisch wird damit ein Aspekt im Gesamtwerk Schellings, nicht nur diese oder jene Periode seines Denkens. Methodisch versteht sich Schmidts Arbeit als Verbindung von historischer und systematischer Interpretation, die dann aber zum Ergebnis die Freilegung eines verschütteten Horizonts zur Rettung der Menschenwürde und zum Protest gegen die gesellschaftlich transformierte Macht des Negativen hat (vgl. z. B. 7, 63 unten, 73, 105 ff. 120). Hegels Denken dient dann sozusagen als dialektische Gegenposition. Im Zuge dieser Perspektive werden alle Ausarbeitungen der Naturphilosophie interessegemäß auf ihre Brauchbarkeit als Vorläufer eines materialistischen, aber gleichwohl durch seine idealistische-transzendentalphilosophische Herkunft womöglich für menschliche Freiheit offenen Systementwurfs abgetastet; vom latenten, ja gelegentlich sogar „verzweifelten“ Materialismus Schellings ist denn auch des öfteren die Rede (XII, 32, 62, 63 ff., 70). Freiheit umgekehrt als notwendigermaßen in der gesellschaftlich-politischen Dimension zu bewährender und so allein durch das Medium der nur in materialistischer Sicht voll zu würdigenden Realität zu sich selbst kommender Faktor der wirklichen Geschichte kommt zwar in dieser Deutung von Schelling ansatzweise in den Blick; es gelingt Schelling jedoch nicht, zwischen den sog. materialismusträchtigen und idealistisch bestimmten Elementen zu einem systematischen Ausgleich zu kommen (vgl. z. B. 33 ff., 56 f., 59, 63, 65 ff., 68 u. ö.). Ein weiteres Mal ist damit Schelling zwar nicht mehr als der Proteus des Idealismus – dafür kennt der Verf. die neuere Literatur: etwa W. Schulz und W. Kasper, denn doch zu gut –, aber doch als ein in sich, von seinem Grundansatz her, uneinheitlicher Denker qualifiziert, wenn auch darin gerade eine verdienstliche, auf die kommende Philosophie hinweisende Rolle gesehen wird. – Die für die Interpretation tragende Mitte der ganzen denkerischen Bemühung Schellings ist nun gerade dasjenige,

was der Aporie der zu entwerfenden Systematik der wahren Wirklichkeit, und d. h. ihren tragischen, absurden Charakteristiken, kurz ihrer universalen Negativität auf der einen Seite und dem idealistisch-transzendentalen Ansatz der Methode auf der anderen Seite, zugrunde liegt: Dies ist nun gerade der Begriff einer in dynamischem Prozeß begriffenen Materie und vor diesem Hintergrund eine, wie schon erwähnt, besondere, genuine Ausprägung menschlicher Freiheit. Negativität charakterisiert die so umrissene Problemlage dann insofern, als die Bedingungen und der Grund der Möglichkeit überhaupt von menschlicher Selbstbestimmung: sowohl gegen die Übermacht des Naturprozesses und den Zwangscharakter aller geschichtlichen Entwicklungen als auch darin die Bestimmung zur Aufhebung der eigenen Entfremdung bzw. der Emanzipation des wahren und freien Selbst, durch ein höchst komplexes Gefüge differenzierender Bestimmungen charakterisiert sind. – Es sollen hier nicht die einzelnen Stufen dieser sich jeweils durch komplizierte Wechselbezüge ein- und abgrenzenden konstitutiven Bestimmungen in der Sicht des Verf. nachgezeichnet werden. Wesentlich ist, daß diese jeweiligen Eingrenzungen als Phasendurchgänge eines dynamisch sich gestaltenden Weltganzen begriffen werden, dessen Ursprünge allerdings von Schelling dann teils noch ganz voremanzipatorisch metaphysisch, und hier wiederum im Sinn einer philosophischen Theologie begriffen worden sein sollen, teils jedoch auch als Selbstkonstitution eines radikal diessseitig zu denkenden, teleologisch wirksamen Prinzips (vgl. bes. 59–73, 130 ff.). Der Sinn und, wenn dies einmal so zu formulieren erlaubt ist, der Wert der in Frage stehenden Emanzipation artikuliert sich dann schließlich in der Konsequenz eines prämaterialistisch interpretierten Schellingschen Denkens darin, daß das menschliche Subjekt als der Träger aller in der Unerlöstheit von Materie und geschichtlichem Übel angelegten Rechtfertigungs- und Gerechtigkeitsansprüche zugleich auch als der Inbegriff einer möglichen Einlösung, und deren Garantie wenigstens der Möglichkeit nach erscheint, insofern es alle ehemals göttlichen Titel von potentieller und aktueller Rechtfertigung, d. h. also auch den Anspruch des Leidens und seiner Aufhebung als Ausdrucks menschlicher Würde, „auf sich zieht“ und übernimmt (vgl. bes. 102–104, 131 f., 134 ff.).

Dem Anliegen des Verf. wird man, sondert man einmal die sog. systematische Komponente, und hier noch einmal alle Bezüge auf die historische Systematik Schellings aus, zustimmen können, wenn auch mit einer sehr wesentlichen Einschränkung: Es mag berechtigt sein, auf die unaufgebbaren Implikationen menschlicher Freiheit und Würde gerade mit Bezug auf den Menschen als Weltwesen, und dann weiter mit Bezug auf die Strukturen seiner intramundanen geschichtlichen Selbstausprägung, hinzuweisen. Daß ferner die Weltgeschichte ihrem sinngestaltenden Grund gemäß auf das Ideal einer möglichst vollkommenen Selbstverwirklichung oder Gesamtmanzipation der Menschheit hinstrebe, wie im einzelnen das auch immer gedacht sein mag, dem wird man auch gerne zustimmen wollen. Gefährlich wird das Ganze nur dann, wenn in einem Versuch der prinzipialen Grundlegung gerade in den Prinzipienbestimmungen unzulässige Vereinfachungen stattfinden. Die Integrität des im Hintergrund wirksamen humanitätsfördernden Interesses zugeben, so ist dies kein Ersatz für ungenügendes Problembewußtsein hinsichtlich des Grundansatzes oder auch einfach für mangelnde Sachkenntnis. – Um zum Zuletzt erwähnten nur eine kurze Anmerkung beizusteuern: der Verf. kennt zwar die aufgeführten Quellen, also vorab Schelling und Hegel, dem Anschein nach gründlich genug; doch erscheint sein Blickwinkel, wie schon ein einfacher Blick auf das Literaturverzeichnis nahelegen dürfte, recht eingengt: die marxistischen oder neo-marxistischen Autoren überwiegen bei weitem. – Schwerwiegender aber sind Unzuträglichkeit im sog. systematischen vor-interpretativen Ansatz selbst: Hier steht an erster Stelle die, in der Diskussion um den Marxismus heute nun doch ausgiebig genug diskutierte, Gleichsetzung nicht nur von Materie und Realität schlechthin, sei es nun in erkenntnistheoretischen, ethischen, geschichtsphilosophischen oder wissenschaftstheoretischen Zusammenhängen. Entsprechend wird natürlich auch in der Reflexion auf die Prinzipienstrukturen von Realität schlechthin – bzw. ihrer Erkennbarkeit, ihrer inneren Konstituiertheit, der ethischen und geschichtlichen Relevanz ihrer Strukturen, den Legitimitätsansprüchen und dem Emanzipationstreiben eines proportionalen Subjekts – gemäß dieser Gleichsetzung verfahren, wobei dann folgerichtig die Materie als Prinzip eine Privilegierung gegenüber dem übrigen Prinzipienkomplex erfährt (XII, 32 f., 34 unten, 62, 63, 67 f., 73, 74, 80, 82 oben, 93, 102): Realität, Wirklichkeit, das Seiende und das Sein in der Begrifflichkeit des späten Schelling einfachhin mit dem Begriff von Materie gleichzusetzen so wie es sich im Ablauf der Inter-

pretation jeweils der eigenen These dienlich erweist, muß dann natürlich, abgesehen von der Deklaration des Materialismus' Schellings, zu den absonderlichsten Folgerungen führen, die der Autor (nicht nur gelegentlich) zu ziehen sich nicht scheut. Im Zuge der genannten Gleichsetzung gerät ihm so der Begriff des allgemeinen Seins bzw. von Wirklichkeit oder Faktizität, die er ja als Materie deklariert hat, in eins mit dem Schellingschen Begriff eines materialen Prinzips für Schöpfung in Gott –, eine der Potenzen des Absoluten in der Spätphilosophie (z. B. 102).

Es paßt weiter ganz in diese Linie, daß die spätere Trinitätsspekulation Schellings, die sich freilich in den ‚Weltaltern‘ schon anbahnen will, sich der ursprünglich „primär historisch bedingten Sympathie des Idealismus zu dem politischen Postulat der Freiheit der Person“ zu verdanken habe (55). Es ist ganz klar, daß eine so angelegte – jedenfalls in der Interpretation! – Trinitätsspekulation nur in schlimmen Aporien enden kann (65 f., 83 u. ö.). – Es verrät endlich etwas vom hinter der Interpretation stehenden Ethos, wenn die Schellingsche Aufrollung des Theodizeeproblems in der Spätphilosophie und dann die Anspielung Schellings an den Gott, der der Gottlosen lacht (Ps. 2, 4 ff.) – für den Bibelkenner mit Schelling eine Sache mit ganz eindeutigem Kontext – dem Verf. mit tiefer und keinesfalls künstlicher Exaltation zum Anlaß wird, die innere Brüchigkeit und Unhaltbarkeit der Schellingschen Gotteslehre anzuprangern: „Gott amüsiert sich über die Menschen . . . , Gott lacht über den Sohn seiner Ironie, der in höchster Todesnot am Kreuz ausruft . . . ; dieser . . . perfiden Auflösung des aporetischen Gottesbegriffs bleibt . . . dieser grauenvolle Prozeß“ Anlaß zu „jenem makabren Vergnügen, seine Einheit nicht tangiert“ zu sehen (84 f.). Dies Pathos, das den systematischen Versuch, die durch und durch „korrumpierte“ – wohl das meistgebrauchte Wort eines Jargons, der sich aus neomarxistischen, nicht zuletzt auch marcusischen Lesefrüchten speisen dürfte – idealistische Metaphysik in ihrer Widersprüchlichkeit zu enthüllen, begleitet: dies Pathos kann freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß fast der gesamte ideen- und geistesgeschichtliche Hintergrund, den man mittlerweile als zum Verständnis des Schellingschen Denkens als unerläßlich erarbeitet hat, außer der marxistischen Literatur und einigen wenigen anderen Autoren, darunter so umstrittenen wie K. Jaspers, ausgeblendet ist. Es ist klar, daß das Fehlen aller, aber auch aller Bezüge Schellings zur platonischen Tradition, zum Neuplatonismus, auf die Kant- und Aristotelesrezeption seiner Spätphilosophie, auf seine Aufarbeitung der patristischen und z. T. scholastischen Theologie, dies verbunden mit der rein thetisch eingeführten neomarxistischen (allerdings eher implizit zu findenden) Axiomatik, alles dies muß dann zwangsläufig zu den manchmal grotesken Deutungen führen, die ihre innere Mitte in der Maxime ausgedrückt finden, daß „es angebracht zu sein scheint“, weil Schelling selber das „kritische Potential seines Begriffs von Materie, Existenz oder Objektivität“ – dies ist für den Verf. z. B. offensichtlich im Grunde nur ein und dasselbe! – „selbst so gründlich korrumpiert“ hat und so „die Einen seine Transzendentalphilosophie beerben und die Andern seine späte Ontologie ausbeuten . . . , die kritischen Gehalte seiner Philosophie vor ihm selbst zu retten“ (103).

Bedarf es einer abschließenden Charakterisierung der hier vorgelegten Schellinginterpretation, so wird man, parallel zur bestimmenden ‚Basis‘ des im übrigen nigrendwo weiter gerechtfertigten begrifflichen und systematischen Interpretationsrahmens, im sprachlichen ‚Unterbau‘ das Spiegelbild des hier herrschenden Geistes finden: Besagter Jargon ist reich an Termini, welche die Herkunftsmerkmale teils aus der Tiefenpsychologie, teils aus der Sozio-Ökonomie, teils der Kriminologie noch an sich tragen: Da wird hypostasiert, sublimiert, korrumpiert, revolutioniert, Utopisches durchschaut, da wird potenziert und wieder herabgesetzt, revoltiert und objektiviert, emanzipiert, regressiv Konsequenz gezogen und fatal suspendiert, Absurdes auf die Füße gestellt, verzweifelt, und schließlich alles im Namen des besagten Konzepts von Philosophie- und Bewußtseinsgeschichte Schelling immer wieder unterstellt. Das manipulierende Element verrät sich schon in der ‚deutenden‘ Sprache. Das Sachgesetz aber, dem eine solche Weise der Deutung gehorcht, läßt sich etwa wie folgt umschreiben: Es kommt nicht so sehr darauf an, einen Denker wie Schelling zu verstehen, sondern darauf, ihn – durch Interpretation – zu verändern.

Harald Holz (Bochum)

Klaus Oettinger, Phantasie und Erfahrung. Studien zur Erzählpoetik Christoph Martin Wielands, Wilhelm Fink Verlag, München 1971, 151 S.

Jan-Dirk Müller, Wielands späte Romane, Wilhelm Fink Verlag, München 1971, 207 S.

Chr. Martin Wieland ist eine unbequeme Figur. Er war, was Lessing und Goethe ihm bescheinigten, ein glänzender Schriftsteller. Doch mochte ihn schon der Hainbund nicht, Schiller waren seine „Ideale“ nicht recht, und die Romantiker waren ihm vollends böse. Er entsprach nicht den Vorstellungen, die man von einem echten deutschen Dichter hatte. Er gebärdete sich weder sinnig-einfältig noch tief sinnig, sondern war, wie es der Schriftsteller Arno Schmidt, der ihn bewundert, formuliert hat, ein „reiner Intellektueller“¹. Er übersetzte Cicero, Horaz, Lukian, Shakespeare, war überhaupt von stupender Belesenheit und machte hiervon regen Gebrauch, was ihm bald den Vorwurf des Elektizismus, des völligen Mangels an Originalität eintrug. Er hatte es mit der Philosophie; so sehr, daß sein Verhältnis zu ihr und seine Auffassung von ihr für das Verständnis seiner erzählenden Prosa essentiell sind. Aber die Philosophie, mit der er es hielt, geriet bald ebenso in Verruf und Vergessenheit wie die Erzählkunst Wielands. Die Germanistik beugte sich dem Diktat der Romantiker; die Philosophiehistorie besinnt sich auch erst seit kurzem in größerem Maße wieder darauf, daß zwischen Leibniz und Kant einiges vorkam, das einer Untersuchung wohl wert ist; die andauernde Entfremdung zwischen Philosophie und historischen Einzelwissenschaften schließlich das ihre dazu beigetragen, Texte wie die „Philosophenromane“ Wielands unzugänglich zu machen.

So wurde Wieland, nach einer Bemerkung Fr. Sengles, zu einem „negativen Symbol“². Seit Sengles großer Biographie ist zwar so etwas wie eine „Wieland-Renaissance“ in Gang gekommen, doch wird die Forschung des Schriftstellers, den sie zu „retten“ trachtet, bis heute nicht recht froh. Das bezeugen auch die beiden Arbeiten, die hier anzuzeigen sind. Daß dem so ist, hängt zum einen mit der erwähnten Entfremdung der Einzelwissenschaften, der Germanistik nicht zuletzt, von der Philosophie zusammen. Hiervon wird noch zu reden sein. Zum anderen aber rührt es daher, daß die lange geübte Vernachlässigung Wielands und der Aufklärung überhaupt (mit Ausnahme Lessings) für die neue deutsche Literaturhistorie mehr bedeutet, als eben nur das Faktum, daß einige Texte nicht berücksichtigt wurden. Während man Klassik, Romantik und Realismus, die erstere zumal, zu kanonischen Würden erhob und sich gleichzeitig der Illusion hingab, „wertfrei“ und „unvoreingenommen“ forschen zu können, bildete man Begriffe und Vorstellungen aus, deren Herkunft aus einem bestimmten historischen Kontext – etwa den poetologischen Überlegungen Goethes und Schillers – der Forschung bis heute immer noch nicht hinreichend deutlich ist. Werden solche Vorstellungen und Begriffe auf Texte übertragen, die nicht wie die Modelle gebaut sind, an denen Terminologie und Auffassung ursprünglich gewonnen wurden, müssen sie notwendig den Blick auf die Sache verstellen. Daß etwa bei Wieland so etwas wie „Entindividualisierung“ stattfindet, wie Oettinger meint (Oettinger, 30), kann einem nur beifallen, wenn man vorher aus einem Text wie dem von Gottfried Keller, den Oettinger zu Rate zieht, eine bestimmte Auffassung von Individualität bezogen hat und diese dann gegen Wieland einsetzt. Der Vorgang ist für das spezifische Vorverständnis, durch das sich die Wieland-Forschung bis heute den Weg zur Sache verbaut, ebenso symptomatisch wie der Vorsatz J.-D. Müllers, „die Romane wirklich als Romane zu verstehen, nicht aber als pseudo-epische Einkleidungen für philosophische und historische Traktate“ (Müller, 14). Die Vormeinung, die in diesem Vorsatz zur Sprache kommt, ist für Müllers Arbeit überaus folgenreich. Eben sie bewirkt, daß es auch Müller nicht gelingt, die „Notwendigkeit dieser Form“ zu zeigen, was er einer früheren Arbeit als Fehler vorwirft (13), und daß er seinem eigenen Vorhaben, Wielands Spätwerk „aus seinen eigenen Voraussetzungen zu verstehen“ (14), immer wieder im Wege steht. Die in Müllers Vorsatz enthaltene Meinung, man könne Wielands Romane einer bekannten Gattung subsumieren, ist ebenso fragwürdig wie die Unterscheidung zwischen Romanen und „pseudo-epischen Einkleidungen“. Vorausgesetzt ist eine Auffassung von Roman und Epik, deren Anwendung auf Wieland unter dem dringenden Verdacht

¹ Arno Schmidt: Wieland / oder die Prosaformen, in: Schmidt, Dya na Sore, Karlsruhe 1958, 252.

² Fr. Sengle, Wieland, Stuttgart 1949, 10.

der unangemessenen Übertragung im oben bestimmten Sinne steht. Fruchtbarer wäre vermutlich die Annahme, daß es sich bei Wielands Romanen, deren exzeptionell philosophischen Charakter Müller durchaus im Blick hat, um ein „genre independent of the novel“³ handelt, gewissermaßen um eine Romanform *sui generis*.

In diesem Hinweis steckt ein weiteres Problem, das die Wieland-Forschung behindert. Die mangelnde Fähigkeit, zur Entwicklung in der eigenen Disziplin die nötige kritische Distanz zu gewinnen, zeigt sich nicht nur daran, daß von Arbeit zu Arbeit Begriffe mitgeschleppt werden, die im angezeigten Sinne sachlich unangemessen sind. Auch wird sie nicht nur an dem an sich freilich gravierenden Sachverhalt sichtbar, daß die Auseinandersetzung mit früherer Forschung – wie zumal in der Arbeit Müllers – nicht als Diskussion mit den Voraussetzungen und Methoden früherer Arbeiten geführt wird, sondern sich darin erschöpft, Urteile wiederzugeben. Sie zeigt sich vor allem an der fachwissenschaftlich bornierten Fixierung auf germanistische Sekundärliteratur, die an den Bibliographien abzulesen ist. Sowohl Oettinger als auch Müller hätten, um ihrer Aufgabe gerecht werden und den Aporien der bisherigen Forschung entgegen zu können, Anlaß gehabt, sich mit der neueren Forschung zur englischen und französischen Aufklärung, überhaupt zur Philosophie zwischen Descartes und Hegel, zu beschäftigen, wie der Hinweis auf die Arbeit von Bottiglia andeutet. Sie hätten ferner Arbeiten zu Platon, Aristoteles und der hellenistischen Philosophie hinzuziehen müssen. Letzteres gilt vor allem für Müllers Arbeit. Obzwar die Beziehungen Wielands zu Xenophon, den Kyrenaikern, der Stoa, Cicero etc. etc. nicht nur biographisch längst bekannt und quellengeschichtlich erforscht sind, sondern ja auch tatsächlich in den Texten selbst, die Müller behandelt, allenthalben in die Augen springen, hat er, wofern man seiner Bibliographie trauen darf, nicht einmal jahrzehntealte Standardwerke wie das von Max Pohlenz über die Stoa konsultiert. Das Ergebnis solcher Beschränkung ist häufig ein terminologisch unbeholfenes und sachlich fragwürdiges Drauflosphilosophieren, das sich bei Müller etwa in der Rede von „Platons totalitärem Staat“ (75 u. 133) oder in mühseligen Wendungen wie der von der „gedanklichen Durchdringung von Erlebnissen“ (71) bekundet. Für Sachverhalte, wie sie diese verquälte Formel zu treffen sucht, hätte die Philosophie – in mancher literarhistorischen Philippika wegen ihrer Sprache gescholten – wohl eine sachlich präzisere und stilistisch flüssigere Terminologie anzubieten. Überhaupt mangelt es beiden Arbeiten an konsistenter Begrifflichkeit. Das beeinträchtigt besonders die Arbeit Müllers. So arbeitet er z. B. durchgängig, z. T. Meinungen früherer Arbeiten unkritisch reizipierend, mit einem kruden Begriff von Subjektivität, demzufolge Subjektivität das schlechte Besondere ist, das es abzustreifen und auf „Objektivität“ hin zu überwinden gilt. Dieses Vorurteil nun hindert ihn daran, zu sehen, daß z. B. die „Tendenz zur lückenlosen Motivation“, die er im Agathon zu Recht feststellt, keineswegs der „Subjektivierung des Erzählens“ zuwiderläuft (22 f.). Auch an der Position des Erzählers, bzw. des „Philosophen“ in Wielands Romanen ist keineswegs abzulesen, daß hier versucht wird, Subjektivität zugunsten einer vermeintlich „objektiven“ Wahrheit zu überspringen, die selber nicht mehr vom Subjekt gesetzt wäre. Gerade der Verstand, auf den sich die Texte gegen den „subjektiven Wahn“ in Märchen, Wunderglauben etc. berufen, ist Vermögen des Subjekts, das im Begriffe ist, sich von der falschen Objektivität überkommener Dogmen und Vorstellungen zu emanzipieren.

Oettinger hat sich offensichtlich ähnliche Beschränkungen auferlegt wie Müller. Obwohl für ihn die Rezeption der Poetik des Aristoteles im 18. Jahrhundert thematisch wird, führt er nicht einmal diese selbst, geschweige denn Arbeiten über sie oder zur Ästhetik der Antike im allgemeinen auf. In der Vermutung, daß solche bibliographischen Lücken auch hier mehr oder weniger Kenntnis- und Erkenntnislücken sind, wird man bestärkt, wenn man die ebenso großzügig allgemeinen wie sachlich unscharfen Bemerkungen liest, die Oettinger zu diesbezüglichen Problemen macht. Den Wandlungen der aristotelischen Grundbegriffe, vor allem des Begriffs der *mimesis*, dessen Übersetzung als „Nachahmung“ ja allein schon eine Auslegung enthält, historisch-genetisch nachzugehen, wäre durchaus eine notwendige Voraussetzung für die Abhandlung dessen gewesen, was für Oettinger im engeren Sinne Thema ist. Was besagt es z. B., daß in der Poetik des Aristoteles *mimesis* an keiner Stelle als *mimesis* der *physis*, sondern stets als *mimesis* der Praxis des *Spoudaios* gefaßt ist, während in den Poetiken (Gottscheds, Bodmers,

³ William F. Bottiglia, *Voltaires Candide. Analysis of a Classic*, Genève 1964, p. 65.

Breitingers), mit denen es Oettinger zu tun hat, wie auch bei Wieland selbst von Nachahmung immer als von Nachahmung der Natur die Rede ist? Von dieser wiederum – wenn provisorisch Nachahmung einmal als angemessene Übersetzung von mimeses gelten darf – ist bei Aristoteles in der Physik⁴ die Rede in bezug auf technai, deren Aufgabe es ist, Gegenstände, also Handwerkerzeugnisse, herzustellen. Der in der Poetik vorkommende Begriff von mimesis als mimesis der Praxis des spoudaios seinerseits verweist zurück auf die Nikomachische Ethik, deren Gegenstand diese Praxis ist. Der Ausgang von Erwägungen dieser Art wäre im Hinblick auf Wieland keineswegs weit hergeholt, ganz abgesehen von der Bedeutung, die ihnen für die Klärung der tatsächlichen philosophischen Fundierungsverhältnisse in den Poetiken des 18. Jahrhunderts zukommt. Die Praxis des Tugendhaften nämlich – quid virtus et quid sapientia possit, wie das Motto des Agathon lautet – ist es, was Wieland in seinen Romanen faktisch darstellt. Was in Ansehung dieses Sachverhaltes Nachahmung der Natur, ja was über-haupt in solchen Zusammenhängen die Rede von Natur besagt, sind Fragen, zu deren Klärung Oettinger wenig beiträgt.

Wo solche Probleme ungeklärt liegen bleiben, besagen generelle Formeln wie die, Wielands Poetik stünde im „Zeichen des Nachahmungsprinzips“ wenig (Oettinger, 95). Im Zeichen der Nachahmung von was? Und welcher Art von Nachahmung? Überhaupt bietet Oettinger zu wenig sachlich fundiertes und kritisches Mitdenken und zuviel Referat in der Manier einer anderwärts längst totgesagten „Einflußphilologie“. Das bloß historische Referat philosophischer Meinungen verbürgt aber weder das Verständnis dessen, was in ihnen gedacht wurde, noch vermag es dies zu vermitteln. Darüber hinaus wäre zu Oettingers Verfahren grundsätzlich zu sagen, daß man sich, wenn man schon vorhat, Beziehungen zwischen Autoren historisch-genetisch zurückzuverfolgen, nach Möglichkeit vergewissern sollte, daß man der Genese eines Begriffs, Gedankens, etc. auch tatsächlich bis zu seinem historischen Ursprung nachgegangen ist. Gerade bei einem Schriftsteller wie Wieland, bei dem mit einer ungeheuren Weitläufigkeit historischer Beziehungen zu rechnen ist, wäre in diesem Sinne Vorsicht geboten. Ein Beispiel mag das belegen:

Oettinger zitiert Breitingers „Critische Dichtkunst“, in der gesagt wird, es komme für den Dichter darauf an, daß er, „was die Natur von verschiedenen Arten der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit in verschiedenen Gegenständen mit ungleichen Maasse vertheilet hat, aufmerksam und sorgfältig zusammensuche, und diejenigen Arten, die er zu erhöhen gedenket, in seinem vorzustellenden Bilde geschickt vereinige“ (44). Diese Auffassung, die Oettinger auf Leibniz-Wolff zurückführt, hat Wieland unstreitig beeinflußt und zwar nachhaltiger, als Oettinger vermutet, der nach Wielands Schweizer Art eine Abwendung von Leibniz-Wolff und damit von den Schweizern konstatiert. Damit mag es seine Richtigkeit haben. Dennoch heißt es z. B. im Agathon, der zeitlich nach der von Oettinger postulierten Wende entstand und nach Oettinger unter dem „Einfluß“ Lockes stehen soll: „Agathon war von einer so wunderbaren Schönheit, daß die Zeuxis und Alkamenes seiner Zeit, weil sie die Hoffnung aufgaben, *eine vollkommene Gestalt zu erfinden oder aus den zerstreuten Schönheiten der Natur zusammensetzen*, die seinige zum Muster zu nehmen pflegten...“ (Hervorhebung von mir, H.)⁵. Die „Quelle“ des von Breitinger empfohlenen und von Wieland im Roman zitierten Verfahrens ist vermutlich Xenophon. In den Memorabilien (III, 10, 1) kennzeichnet Xenophon das Verfahren des Künstlers beim Formen eines schönen Bildes als „Zusammenordnen des in der Natur verstreuten Schönen“⁶. Mit einem „Menschenbild, das von der Rangstufenleiter der Monaden geprägt ist“ (Oettinger, 44), haben solche Vorstellungen wenig zu tun.

Die Gerechtigkeit gebietet es, beiden Arbeiten zu bescheinigen, daß sie Befunde zutage gefördert haben, die weiterer Forschung überaus nützlich sein können. So trägt die Differenz von Phantasie und Erfahrung, mit der Oettinger arbeitet, bei zugleich historisch und systematisch schärferer Fassung der Grundbegriffe vermutlich viel weiter, als an Oettingers Arbeit in der vorliegenden Form zu sehen ist. Die Arbeit Müllers bringt, zumal im Hinblick auf die bisher besonders vernachlässigten ganz späten Werke Wielands, eine ganze Reihe von Sachverhalten

⁴ etwa 194 a 23.

⁵ Wielands Werke, anonym hrg. v. H. Düntzer, Berlin o. J. T. 1, 72.

⁶ Übers. n. E. Grassi, Die Theorie des Schönen in der Antike, Köln 1962, 55.

in den Blick, die zentrale Probleme der Klärung näher bringen. Allein die Insistenz, mit der Müller darauf hinweist, daß Wielands Hauptfiguren – und nicht nur sie – Philosophen sind, und daß dieser Sachverhalt Relevanz für die Struktur der Romane im ganzen hat, ist in Kenntnis der bisherigen Forschung als beachtlicher Fortschritt zu werten. Doch herrscht in beiden Arbeiten mangelhafte Klarheit über den eigenen theoretischen Ansatz, bzw. über die Notwendigkeit, einen solchen ausarbeiten zu müssen. Als Folge davon stellt sich vor allem in Müllers komplizierterer und schon vom Umfang des behandelten Materials her anspruchsvollere Arbeit methodische Inkonsequenz ein. Hierzu kommt die Tendenz, einerseits an sachlich unangemessenen Begriffen des eigenen Faches festzuhalten, andererseits in Bezug auf philosophische Terminologie den Nordpol noch einmal entdecken zu wollen. Diese Fehler beeinträchtigen immer wieder die Qualität der Arbeiten und verdunkeln gewonnene Einsichten. Wer sich auf einen Autor wie Chr. M. Wieland einläßt, begibt sich auf ein Terrain, auf dem die Sachgrenzen allemal quer zu den anerkannten Abgrenzungen der Fächer gegeneinander verlaufen. Zu fordern ist, daß der Interpret solcher Texte zugleich historisch und philosophisch-kritisch verfahren sollte. Die Texte selbst sperren sich gegen einzelwissenschaftliche Beschränkung und erschließen sich nicht dem Interpret, der solche sich auferlegt.

Gerd Hemmerich (Erlangen)