

Heinrich Schepers, *Holkot contra dicta Crathorn*

Corrigenda zu dem im 1. Halbband dieses Jahrgangs (79/I) S. 106–136 veröffentlichten Beitrag
Durch ein redaktionelles Versehen, das nicht zu Lasten des Autors geht, enthält die genannte
Veröffentlichung eine Reihe von Fehlern, die im folgenden nach Angaben des Verfassers ange-
führt und verbessert sind:

Korrekturen zum Textteil

(Die erste Ziffer bezeichnet die Seite, die zweite die Zeile; „o“ vom oberen bzw. „u“ vom
unteren Rand des Textes her gezählt. Das Zeichen „>“ bedeutet: „muß heißen“.)

- | | |
|--------------------------------------|---|
| 112, 6 u die > das | 131, 9 u Instanz, > Instanz |
| 5 u diese > und | 7 u Caesar“ > Caesar, |
| 113, 6 o ihm > ihr | 132, 9 o ist > est |
| 116, 6 u Crathorns > Crathorn | 133, 9 u nur > nun |
| 121, 1 o ungedeuteten > umgedeuteten | 135, 17 o widersprechenden > widersprechen- |
| 122, 8 o Crathorns > Die | den |
| 8 o und sollten > bei Crathorn | 27 o steht. > steht ¹⁸⁷ . |
| 9 o Er > Crathorn | 5 u von > von den |
| 130, 11 o brauche > brauchte | |
| 16 o quot > quod | |

Korrekturen zu den Anmerkungen

(Die erste Ziffer bezeichnet die Anmerkung, die zweite die Zeile innerhalb der Anmerkung,
„o“ vom Anfang bzw. „u“ vom Ende der Anmerkung her gezählt.)

- | | |
|---|---|
| 3, 2 u werden > wurden | 3 u lapidis > lapidis |
| 4, 1 Vgl. > Vgl. E. A. Moody, A Quo-
libetal Question of Robert Holkot,
O. P., on the Problem of the Objects
of Knowledge and of Belief (Specu-
lum 39, 1964, S. 15—40) und | 2 u Sie > Si |
| 6, 3 o creditum > creditum | 1 u punctali > punctali |
| 8, 6 o Significabile > Significabile | 45, 6 u Sie > Si |
| 14, 3 o (Scholastik . . . 529) > vgl. oben S. 339 | 46 4 u Alido > Alio |
| 16, 2 u Themeta > Themata | 47, 1 o cognos- centis > cogno- scentis |
| 19, 1 o quo > quod | 6 o similitudo > similitudo |
| 2 o vooando > vocando | 52, 1 o liis > hiis |
| 20, 5 o horno > homo | 53, 4 u amnibus > omnibus |
| 24, 3 o cognoscitur, > cognoscitur | 55, 3 u ist > est |
| 3 o calor > calor, | 62, 2 o scribat > scribat |
| 4 o nun > non | 4 u scripte > scriptae |
| 25, 6 o anima 1.2 > anima 1.2 | 73, 3 o nllam > nullam |
| 26, 1 o terminum > nominum | alterei > alteri |
| 2 o magis > magis, | 78, 3 o di > die |
| 29, 2 o diximus > dixi | 98, 1 u rest > res |
| 3 u a genita > a notitia genita | 108, 2 u sec > sic |
| 3 u vero a > vero nec a | 113, 3 o Smiliter > Similiter |
| 31, 2 u volanté > voloncé | 114, 1 o der > des |
| 36, 3 o auddita > audita | 2 und 1 u antichristi > Antichristi |
| 6 o veritate > veritatem | 117, 1 o opionem > opinionem |
| 3 u ciso > viso | 7 o significatio > significato |
| 37, 2 o lapis > lapidis | 120, 2 o protest > potest |
| 39, 2 o siut > sicut | 122, 5 u Homo > „Homo |
| 44, 7 u Eiusdem > eiusdem | 4 u significator > significatur |
| | 135, 3 o deus > deus) |
| | 136, 2 o Alexander > Alexanders |
| | 137, 2 o insbesondere > , insbesondere |
| | 2 u den neuen > den, neuen |

In den Anmerkungen 2,3; 13,3; 17,2; 72,4; 73,1 und 105,2 ist im Sinne von Anm. 2 stets ein S
für das S. zu lesen.

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Zur Philosophie konkreter und kritischer Subjektivität

Von Stephan OTTO (München)

Th. Adorno hat in seinen *Studien zu Hegel* den treffenden Satz geschrieben: „Die Hegelsche Selbstreflexion des Subjektes im philosophischen Bewußtsein ist in Wahrheit das dämmernde kritische Bewußtsein der Gesellschaft von sich selber“¹. Muß man indes Adornos gezielte Deutung dazu übernehmen, die darauf hinausläuft, im Dämmern des kritischen gesellschaftlichen Bewußtseins verlören Kategorien wie Einzelheit, Individualität und Personalität an Kontur? Kann man ferner der Meinung Adornos Glauben schenken, daß Hegel „das individuelle Bewußtsein, Schauplatz der geistigen Erfahrung, die sein Werk beseelt, der Zufälligkeit und Beschränktheit zieh“, um „das kritische Moment zu entmächtigen, das mit individuellem Geist sich verknüpft“²?

Folgen wir einmal der *Wissenschaft der Logik*, dann finden wir hier alles andere als eine „Entmachtung“ der Kategorie des Einzelnen und Individuellen vor. Das ontologische Fürsichsein des Etwas geht in der objektiven Logik keineswegs unter in einer Teilhabe am abstrakten Einssein, sondern „das unmittelbar Fürsichseiende . . . das Eins geht in die Vielheit der Eins über – Repulsion“³, und zwar so, daß es heißen kann: „Das Eins ist somit Werden zu vielen Eins“⁴. Demnach hebt die Logik des Begriffs die Einzelheit und Subjektivität in Allgemeinheit auf, und zwar in konkrete, nicht in Verstandesallgemeinheit, weil „die Besonderheit . . . das eigene immanente Moment des Allgemeinen“⁵ ist, und dieses Allgemeine „in der Besonderheit nicht bei einem Andern, sondern schlechthin bei sich selbst“⁶ bleiben muß; „Das Besondere enthält die Allgemeinheit, welche dessen Substanz ausmacht“, und darüber hinaus: „Das Besondere enthält also nicht nur das Allgemeine, sondern stellt dasselbe auch durch seine Bestimmtheit dar; dieses macht insofern eine Sphäre aus, welche das Besondere erschöpfen muß“⁷. Die Einzelheit aber ist einerseits durch die Besonderheit gesetzt und damit diese „bestimmte Allgemeinheit“, und andererseits ist die Einzelheit mit der Besonderheit gesetzt und so das „bestimmte Bestimmte“⁸. Die Allgemeinheit also in ihrer höchsten Form, der spekulativen, löscht die Besonderheit und Einzelheit, das Fürsichsein in realer und logischer Form, nicht aus. Auch versenkt sie diese nicht in irgendeinen Dämmererschein, sondern verleiht ihnen „Substanz“. Auf der letzten Stufe der *Wissenschaft der Logik* bedeutet „jede neue Stufe des Außersichgehens, d. h. der weiteren Bestimmung“ des Begriffs, zugleich ein „Insichgehen“, Prozesse, die Hegel in die Worte kleidet: „Das Reichste ist daher das Konkreteste und Subjektivste“, und er steht nicht an, dessen „höchste, zugeschärfte Spitze“, die Einzelheit in ihrer spekulativen Form, als „reine Persönlichkeit“⁹ zu bezeichnen.

Das Besondere, Individuelle und damit Subjektive wird demnach von Hegel weder einem bloß abstrakten objektiv Allgemeinen, einer schlechthin transindividuellen Gattung noch dem ominösen System des „Anamnesisbannes“¹⁰ dergestalt überantwortet, daß es in diesem diffe-

¹ Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt 1963, 91.

² Ders., *Negative Dialektik*, Frankfurt 1970, 53.

³ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Hamburg ³1967, I, 147.

⁴ I, 158.

⁵ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Hamburg ³1969, II, 245.

⁶ ebd.

⁷ II, 245.

⁸ II, 259/60.

⁹ II, 502.

¹⁰ E. Bloch, *Subjekt – Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt 1962, 473 ff. – Vgl. dazu

renzlos und machtlos „unterginge“. Ein gewisses Moment des Scheins haftet zwar an jeglicher Individuation, weil das Individuelle für das spekulativ-begriffliche Denken nie bloß ein hypostasiiertes „es selbst“ ist, sondern immer auch schon das „Allgemeine“; doch wird dem Schein der Trug genommen, da das spekulative Allgemeine nie ein „bloßes“ Allgemeines ist, sondern wesensgemäß das aufgehobene Einzelne, Besondere und Individuelle, deren „Substanz“ es ist. Platon hat diesen Gedanken in der Idee der *κοινωνία εἰς τὸ κοινὸν* des allgemeinen Schönen und des schönen Dinges dargestellt¹¹, Hegels Logik ist das „Insichgehen“¹² dieser Idee der Parusie: „Wie das Anfangende das Allgemeine, so ist das Resultat das Einzelne, Konkrete, Subjekt; was jenes an sich, ist dieses nun ebensowohl für sich, das Allgemeine ist im Subjekt gesetzt“¹³. Die Parusie von Allgemeinem und Einzelnem als Koinonie der Gegensätze zu denken und deren Gegensätzlichkeit, sie aushaltend, zu vermitteln, ist die Leistung des spekulativen Denkens. Einerseits ist nämlich alles Individuelle unter dem Bann des Allgemeinen und der Gesellschaft befindlich, andererseits kann doch das Allgemeine und die Gesellschaft sich nur – wie Adorno richtig konzidiert – „durch die Individuen hindurch“¹⁴ realisieren. Das heißt: Das Gesellschaftliche bricht sich immer am Individuellen, es wird – als „Allgemeines“ – im Individuum notgedrungen „subjektiv“; das Individuum bringt seine subjektiv-kritische Potentialität in die Bewegung des Begriffs ein, und damit hebt das „Dämmern“ des kritischen gesellschaftlichen Bewußtseins an.

Eine Befragung Hegels hinsichtlich der Kategorie des Einzelnen und Individuellen ist heute dringend erforderlich, weil keine Gesellschaftsphilosophie, Wissenschaftstheorie und Anthropologie auf die Hegelsche Logik des Allgemeinen und Besonderen verzichten kann; darüber hinaus ist sie unabdingbar, um der einseitigen Akzentuierung des Allgemeinen und der Reduktion des Allgemeinen auf das Gattungshafte in der Sozialphilosophie zu wehren, und um ihr den angeblich geradlinigen – in Wirklichkeit empiristischen und positivistischen – Rekurs auf Hegel zu „ersparen“. Wenn jede Zeit den Hegel hat, den sie verdient, dann kam unserer Zeit nicht nur Th. Litts Hegeldeutung zu, die das Subjekt der unwidersprechlichen Macht des Allgemeinen anheimfallen läßt¹⁵, sondern auch – zeittypisch genug – ein gesellschaftsphilosophisches Denken, das unter Berufung auf die „gattungsgeschichtlich konstitutiven Erfahrungen“¹⁶ in der *Phänomenologie des Geistes* die Emanzipation der Menschengattung zur Mündigkeit über alles stellt – und das so in der Intention handelt, die Spannung zwischen den beiden Mündigkeiten der Gattung und des Individuums nicht aushalten zu müssen. Wer wollte schließlich bestreiten, daß gesellschaftliche Mündigkeit nachgerade die Verifikation der *beatitudo terrestris* oder das „Gattungsglück“ wäre – und demnach hat die Gesellschaftsphilosophie von J. Habermas bis zum heutigen Tag den ihr gegenüber sich einstellenden Verdacht nicht ausgeräumt, sie lasse das individuelle Subjekt in dem von ihr konstruierten Gattungssubjekt untergehen, überspringe individuelle Verstehensinteressen und verbanne das kritische Potential der selbstreflektorischen Individualität in ein Schattenreich der Wirkungslosigkeit. Man trachtet, alle Theorie des „einsamen“ Individuums in Richtung auf eine „Dialektik von Gesellschaft und Geschichte“ hin zu überwinden, um sich jener „kritischen Schwelle“ zu nähern, „an der das vom Marxismus spezifisch gestellte Problem im Ernst aufgenommen werden kann“, das heißt: um sich die Perspektive einer „letzten Philosophie überhaupt“ zu eröffnen¹⁷. Dieses Trachten zeigt Spuren des Schreckens – nicht des Respekts – vor dem Subjekt, des Schreckens nicht vor dem transzendentalen, sondern vor dem konkreten und konkret verantwortlichen Subjekt, etwa dann, wenn es die Person und deren kritisches Vermögen gleichsam entsinnlicht: scheinen doch die empirischen

S. Otto, Symbolik und Utopik – Ernst Bloch als Theoretiker der symbolisierenden Vernunft, in: Hochland 62 (1970), 67–77, bes. 74.

¹¹ Phaidon 100 D.

¹² Logik II, 502.

¹³ II, 499.

¹⁴ Th. W. Adorno, Drei Studien zu Hegel, 58.

¹⁵ Th. Litt, Hegel, Heidelberg 1953.

¹⁶ J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, 29.

¹⁷ Ders., Theorie und Praxis, Neuwied 1967, 301.

Handlungswissenschaften die Ohnmacht des Individuums eindrucksvoll zu belegen. Dieser schreckhaften und angstvollen Erfahrung kommt ein antiindividualistisches Hegelverständnis nicht von ungefähr entgegen – letzteres dürfte nicht zuletzt von daher seinen Ausgang nehmen. Wenn H. G. Gadamer feststellt, wir müßten erst wieder „lernen, Hegel zu buchstabieren“¹⁸, so gilt das in besonderem Maß von dem Abschnitt über „Das Einzelne“ in der *Wissenschaft der Logik*¹⁹, in dem es heißt: Die von der Abstraktion „verschmähte Einzelheit ist die Tiefe, in der der Begriff sich selbst erfaßt“, und Hegel so fortfährt: „Leben, Geist, Gott sowie den reinen Begriff vermag die Abstraktion nicht zu fassen, weil sie von ihren Erzeugnissen die Einzelheit, das Prinzip der Individualität und Persönlichkeit, abhält, und so zu nichts als leb- und geistlosen, farb- und gehaltlosen Allgemeinheiten kommt“²⁰.

Das Modell einer Verkürzung der Hegelschen Philosophie des Fürsichseins, die mit Notwendigkeit ein unkritisches Verstehen von Geschichte und Gesellschaft nach sich zieht, stellt Dilthey dar. Guter Absicht, den Weg zu einer Kritik der historischen Vernunft zu bahnen, muß er doch alsbald innehalten; nachdem er das individuelle Subjekt, das allein die geforderte kritische Versteheleistung erbringen kann, der überindividuellen Kategorie „Leben“ eingeordnet hatte, war dieses nur mehr als „erlebendes Selbst“ bestimmbar, und darstellbar als ein seines noetisch-reflexiven Selbstandes beraubtes. Eine Kritik der historischen Vernunft wäre – gelänge sie – gewiß auch schon eine der gesellschaftlichen Vernunft, insofern sich letztere in der historischen Dimension anzusiedeln fähig und gewillt ist. Da es Dilthey jedoch nicht gelang, den Zugang zum reflektierenden Subjekt als kritischer Instanz gegenüber den historischen Prozessen freizulegen, war es ihm nicht möglich, die gesellschaftskritische Funktion der reflektierenden Subjektivität zu skizzieren. J. Habermas hat also mit Recht von dem „Desengagement“ und dem Mangel an „Erkenntnisinteresse“ in der Diltheyschen Hermeneutik gesprochen²¹. Denn die interessierte Erkenntnisleistung eines reflektierenden Ich ist mehr und anderes als das passive „Verstehen“ eines erlebenden Selbst, das Dilthey beschreibt; ein kritisches Verstehen von Geschichte und Gesellschaft geht über ein passives Erleben hinweg – dieses ist mit jenem inkommensurabel. Die richtige Feststellung, Desengagement und Erkenntnisinteresse seien inkommensurabel, dient Habermas nun dazu, die Instanz der gesellschaftskritischen Individualität zu unterlaufen und deren Kompetenz für Kritik und Mündigkeit auf die Gattung übergehen zu lassen, da angeblich sie allein das erstrebte Gattungsglück, die emanzipatorische Mündigkeit, garantieren könne. Verglichen mit Dilthey: Hermeneutica generica rediviva! Dem lebensphilosophischen Holismus Diltheys wird der Holismus einer nebulos vorverstandenen mündigen Menschengattung an die Seite gestellt – und beide Male, bei Dilthey wie bei Habermas, sieht sich das Individuum dem Moloch Gattung geopfert, jenes Individuum, in dem sich (wie der Platoniker Hegel sehr wohl wußte) die Gattung darstellt wie das Allgemeine im Besonderen. Auch Habermas, so scheint es, eilt zu schnellen Fußes über jenen Hegel hinweg, dem der in dieser Hinsicht unverdächtige Adorno immerhin attestiert, er habe gerade „an der Entfremdung zwischen Subjektivität und verdinglichter, falscher, abstrakter Objektivität gelitten“ und darum auf die Selbstreflexion des Subjektes wenigstens einen „Dämmerchein“ kritischen Bewußtseins fallen lassen²².

Es wäre der Überlegung wert, ob eine Aufhellung dieses Dämmerseins nicht zu den vorranglichen Aufgaben augenblicklichen Philosophierens gezählt werden muß, und zwar im Sinne jener selbstreflektorischen Emanzipation der konkreten Subjektivität, die ein wirklich „kritisches“ Verstehen von Geschichte und Gesellschaft überhaupt erst ermöglicht. Paul Ricoeur hat hierzu einige Hinweise gegeben. Befragt, was in der Philosophie heute Zukunft habe, erklärt er: „Es ist die Frage nach dem Subjekt, die sich heute durch verschiedenartige, aber

¹⁸ Vgl. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, VIII.

¹⁹ II, 259 ff.

²⁰ II, 260/61.

²¹ *Erkenntnis und Interesse*, 243.

²² *Drei Studien zu Hegel*, 90.

konvergente Einwände stellt“²³. Der Sinn des Aktes, durch den sich das Subjekt als Subjekt begreift, werde heute schwankend; darum müsse die Philosophie einerseits jene Art und Weise zu denken in Frage stellen, „die aus der Reflexion des Subjektes über sich selbst und der Selbstsetzung des Subjektes einen eigenständigen, grundlegenden und gründenden Akt“ macht – andererseits müsse sie „das Ich-denke, Ich-bin auf eine die berechtigten Einwände des modernen Denkens befriedigende Weise neu formulieren“²⁴. Ricoeur prüft nun die Einwände der Psychoanalyse und des Strukturalismus. Den Zweifel am „Ich denke“ setzt die Psychoanalyse um in die Topik des Ich, des Es und des Überich; an die Stelle des Bewußtseins rückt die Bewußtwerdung – das Cogito des naiven Bewußtseins ist zerbrochen. Wahr bleibt, daß ich bin, problematisch wird, was ich bin und was ich werden kann. Das bedeutet: Das naive Bewußtsein des „Ich denke“ wird aufgegeben, damit das Subjekt gefunden werde, das die Frage stellen kann: Was bin ich? „Daraus ergibt sich eine Interpretation des Cogito, die weniger idealistisch und stärker ontologisch ist“²⁵. Es wird also eine ontologische Dimension des „Ich denke“ neu erschlossen, die in den transzendentalen Theorien des Bewußtseins verloren worden war. Ricoeur deutet einen Sachverhalt an, dessen Erkenntnis zu einer für eine kritische Hermeneutik des menschlichen und gesellschaftlichen Seins erst noch zu findenden Prämisse führen könnte: daß eine Theorie der Gesellschaft in einer Ontologie der Person gründen muß.

Kann sich das Philosophieren dem Einwand der Freudschen Lehre nur stellen, indem es die Frage nach dem ontologischen Sein des Individuums aufgreift, so wird es auch dem Einwand des Strukturalismus mit einer Philosophie des Subjektes entgegenzutreten müssen. Die strukturelle Semiologie bestimmt die Sprache in ihrem Objektcharakter als autonome Entität innerer Abhängigkeitsverhältnisse; die Philosophie des Subjektes hätte die Frage zu beantworten: „Wer spricht“²⁶? Angesichts der modernen Sprachentheorien wäre somit eine Philosophie des Subjektes geradezu „die Rückkehr zum ego cogito . . . als eines sprechenden Subjektes“²⁷, das sich vom objektiven Sprachzeichen methodisch – nicht nur skeptisch-epochal – distanziert, um die Welt durch das „Mittel“ des Zeichens darstellen, rezipieren und kritisieren zu können.

Eine Philosophie des Individuums, seiner Erkenntnisleistung und seines kritischen Emanziationsvermögens – also eine Philosophie des konkreten Subjektes oder, nach Ricoeur, eine „Hermeneutik des Ich-bin“²⁸ – wäre nun aber desgleichen jener Art von Gesellschaftsphilosophie entgegenzustellen, in welcher die intersubjektiven Funktionen der Individuen nur mehr in ihrem Gattungsbezug reflektiert werden, und in der daher für die kritische Distanznahme der individuellen Subjektivität kaum noch Spielraum bleibt. Dabei ist zu beachten, daß J. Habermas sein Modell der gesellschaftlichen Interaktion unausgesprochen von Schelling herleitet und ausgesprochen aus einer Hegelinterpretation gewinnt, die man als Verkürzung des Hegelschen Denkens wird bezeichnen müssen. Habermas stützt seine These von dem durch Interaktion der Individuen gesteuerten Bildungsprozeß der Menschengattung²⁹ auf Hegels Jenenser Schriften, deren „ursprüngliche Einsicht“ dahingehend zusammenzufassen sei, „daß Ich als Selbstbewußtsein nur begriffen werden kann . . . , wenn es von der Subjektivität zur Objektivität eines Allgemeinen übergeht, in dem auf der Basis der Gegenseitigkeit die als nichtidentisch sich wissenden Subjekte vereinigt sind“³⁰. Weil Hegel die Konstitution des Ich „aus Prozessen . . . der kommunikativen Einigung entgegengesetzter Subjekte“³¹ begreift, könne also „Individuierung

²³ P. Ricoeur, Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt, in: Die Zukunft der Philosophie, hrg. von H. R. Schlette, Olten/Freiburg 1968, 130.

²⁴ ebd.

²⁵ ebd. 139.

²⁶ ebd. 148.

²⁷ ebd. 156.

²⁸ ebd. 164.

²⁹ Nach N. Lobkowicz, Interesse und Objektivität, in: Philosophische Rundschau 16 (1969) 261 eine „seltsame jungmarxsche Remineszenz“.

³⁰ J. Habermas, Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankfurt 1968, 15.

³¹ ebd. 23.

... nur als ein Vorgang der Sozialisierung³² verstanden werden, wobei Sozialisierung ihrerseits „nicht als Vergesellschaftung eines gegebenen Individuums gedacht werden“ dürfe, denn Sozialisierung bringe „vielmehr ein Individuiertes erst hervor“³³ – die Anregung zu diesem Schluß wird, bemerkenswerter Weise, nicht mehr Hegel, sondern der Autorität E. Durkheim verdankt³⁴. Marx jedenfalls habe, „ohne Kenntnis der Jenenser Manuskripte“, eben deren Schema der Interaktion „in der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ... wiederentdeckt“³⁵, von dem „der Bildungsprozeß des Geistes wie der Gattung“³⁶ wesentlich abhängt.

Hegel ist indes nicht bei dem Jenenser Denkmodell, was immer auch dessen exakter Sinn sein mag, stehengeblieben. Erst die *Wissenschaft der Logik* thematisiert den Begriff des Einzelnen unter dem Aspekt des Fürsichseins³⁷ als eines „Für-Eines-Seins“³⁸: Das Einzelne als Fürsichseiendes ist konstituiert durch das Sein-für-Eines, und dieses Eine, auf welches sich das Sein-für-Eines bezieht, ist das Fürsichseiende; das Fürsichseiende bezieht sich „in seinem Andern nur auf sich“³⁹. „Für sich“ sind Ich, Geist und Gott, und indem sie für sich sind, sind sie „für Eines“. An dem Für-Eines-sein Gottes partizipiert alles Fürsichseiende und Für-Eines-Seiende Einzelne. Hier wird offenbar, über die Jenenser Schriften hinaus, eine neue Logik der Einzelheit erarbeitet; von ihr sagt B. Lakebrink, sie sei „schwierig zu wiederholen und deshalb nicht von ungefähr auf geradezu groteske Weise mißverstanden worden“⁴⁰. Die höchste, weil begriffliche, Darstellung der Einzelheit ist jenes absolute Fürsichsein und Für-Eines-sein, das als „schöpferische Macht“⁴¹ alle Allgemeinheit setzt und damit „sich frei bestimmt“⁴² – es ist „freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die Persönlichkeit hat“, „der aber ebenso sehr nicht ausschließende Einzelheit, sondern für sich Allgemeinheit und Erkennen ist und in seinem Andern seine eigene Objektivität zum Gegenstande hat“⁴³.

Dieser Begriff spekulativer Einzelheit⁴⁴, begründender Grund der Freiheit und des individuellen (dabei aber nicht in sich selbst verschlossenen) Fürsichseins, könnte richtungweisend sein für die Ausarbeitung einer Philosophie des Subjektes, die den Bann einer bloßen Verstandestheorie des Allgemeinen, der Gattung und des nur quantitativ Besonderen zu durchbrechen vermöchte. Denn nur aufgrund einer Teilhabe an der begrifflichen Einzelheit gibt es Unmittelbares, sei es das Besondere, sei es die Gattung⁴⁵: „Die absolute Bestimmtheit, die Einzelheit ... ist Grund und Quelle aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit“⁴⁶. Allein von hier aus wird auch jene Bestimmung der „einzelnen Subjektivität“ in Hegels Religionsphilosophie verständlich, die Hegel im Hinblick auf die Reichgottesidee vornimmt: „Die einzelne Subjektivität hat eine unendliche, ewige Bestimmung: Bürger im Reiche Gottes zu sein. Dies ist eine Bestimmung und ein Leben, das der Zeit und Vergänglichkeit entrückt ist, und

³² ebd. 15.

³³ ebd. 16.

³⁴ Habermas zitiert E. Durkheim, *De la division du travail social* (1893).

³⁵ Technik und Wissenschaft, 45.

³⁶ ebd. 47.

³⁷ Logik I, 147 ff.

³⁸ I, 149 ff.

³⁹ I, 149.

⁴⁰ B. Lakebrink, *Studien zur Metaphysik Hegels*, Freiburg 1969, 103.

⁴¹ Logik II, 244/45.

⁴² II, 244.

⁴³ II, 484.

⁴⁴ Vgl. H. Fischer, *Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit*, München 1928, 224: „Vom Allgemeinen durch das Besondere hindurch wird die Einzelheit gewonnen“ als „die zur Fruchtbarkeit ... entbundene coincidentia oppositorum, die die logische Formkraft ausmacht“.

⁴⁵ Vgl. B. Lakebrink, *Studien*, 108.

⁴⁶ Logik II, 227.

indem es dieser beschränkten Sphäre zugleich entgegen ist, so bestimmt sich diese ewige Bestimmung und zugleich als eine Zukunft⁴⁷.

Analysieren die Jenenser Vorlesungen gleichsam nur die *horizontale Bedingungsstruktur* des Einzelnen und Allgemeinen⁴⁸, d. h. soziologisch gewendet: die interaktiven Relationen von Individuum und Gesellschaft⁴⁹, so arbeitet die *Wissenschaft der Logik* die *vertikale Begrün-*

⁴⁷ Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Suhrkamp Werkausgabe Bd. 17, Frankfurt 1969, 303.

⁴⁸ Vgl. Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, hrg. von G. Lasson, 2¹⁹⁶⁷, 156: „Die Gattung ist der Grund der existierenden Einzelheiten sowie ihrer Beziehung, oder vielmehr ihre Beziehung selbst; aber nicht nur dies, sondern die Beziehung ist in der Tat die absolute Einheit, denn das Bezogene, die Einzelheiten, sind nicht an sich, sondern schlechthin sich einander aufhebend.“

⁴⁹ Dem von Habermas entwickelten soziologischen Denkmodell der gattungsnormierten „Interaktion“ dürfte – neben den ohne Frage romantisierenden Jenenser Vorlesungen Hegels – die romantische Gattungsidee zugrunde liegen, mit der Schelling dem Problem der Geschichte beizukommen sucht: „Geschichte . . . (ist) nur da, wo ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm kongruiert. Nun kann aber ein solches sukzessives Realisieren eines Ideals . . . nur durch solche Wesen als möglich gedacht werden, welchen der Charakter einer Gattung zukommt, weil nämlich das Individuum eben dadurch, daß es dies ist, das Ideal zu erreichen unfähig ist, das Ideal aber . . . doch realisiert werden muß. Wir sehen uns also auf einen neuen Charakter der Geschichte geführt, nämlich, daß es nur eine Geschichte solcher Wesen gibt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann“ (System des transzendentalen Idealismus, in: Ausgewählte Schriften von 1799–1801, Darmstadt 1967, 588/89). Schelling nennt das gattungshafte Ganze aller individuellen geschichtlichen Handlungen die „absolute Synthesis, in welcher alle Widersprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben sind“ (ebd. 598). Aus dieser Konzeption der Geschichte als generischer Synthesis oder „Synthesis aller Handlungen, aus welcher alles, was geschieht . . . sich entwickelt“ (ebd. 598), bildet Schelling die Metapher von der Geschichte als Spiel oder Schauspiel – eine Metapher, die nicht nur Marx, sondern auch der neomarxistische Geschichtstheoretiker Karel Kosík freudig aufgreift, um das logische Problem des Verhältnisses von Partikularem und Universalem im Geschichtsprozeß unterlaufen zu können. „Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran teilhat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß“ (ebd. 602). Marx (Elend der Philosophie, Kap. 2 II, § 1) will ebenfalls mit Hilfe der Spielmetapher die Rolle des Einzelnen in der Geschichte bestimmen: „Von dem Augenblick an, wo man die Menschen als Schauspieler und Verfasser ihrer eigenen Geschichte darstellt“, sei man zum Brennpunkt des Geschichtsproblems vorgestoßen. Kosík, auf Schelling und Marx verweisend, sieht in der Spielmetapher die einzige Möglichkeit, den „metaphysischen Charakter der antinomistischen Konzeptionen“ – nämlich der universalistischen Geschichtskonzeption, die das Individuum dem Geschichtsablauf unterordnet, und der partikularistischen Geschichtskonzeption, die Geschichte aus individuellem Handeln ableitet – zu überwinden (Karel Kosík, Individuum und Geschichte, in: Club Voltaire Bd. III, Hamburg 1969, 101–115): „Im Spiel als einem das Individuum und die Geschichte vereinigenden Prinzip“ seien der Einzelne und die Geschichte „nicht mehr voneinander unabhängige Größen“ (ebd. 106). –

Die hier wiederkehrende Schellingsche Spielmetapher, gewonnen aus dem Konzept einer generischen „Synthesis aller Handlungen“, und der Habermassche Begriff der gattungsorientierten Interaktion sind nicht allzu weit voneinander entfernt; aber weder die eine noch der andere dürften sonderlich geeignet sein zu einer Analyse der Relationen, die zwischen dem handelnden Individuum einerseits und der Geschichte bzw. dem gesellschaftlichen Prozeß anderer-

dungsstruktur von Einzelheit und Allgemeinheit heraus, indem sie die Einzelheit, Besonderheit und Gattung am „Mächtigsten und Umgreifendsten“ – Hegel nennt es die „reine Persönlichkeit“⁵⁰ – festmacht; diese ist „einzigiger Gegenstand und Inhalt der Philosophie, indem sie alle Bestimmtheit in sich enthält“⁵¹. Um eine kritische Bemerkung von G. Rohrmoser zu zitieren: Alle „Trivialitäten“ einer lediglich abstrahierend verfahrenen Theorie, welche „die Gattung . . . als Subjekt des Geschichtsprozesses substituiert“⁵², erweisen sich vor dem spekulativen Begriff der bestimmten Einzelheit als letztlich immer noch positive und gegenständliche Gedankenkonstrukte. Der von U. Anacker geäußerte Verdacht, die von Habermas entwickelte Theorie der Gattung und der Gattungsmündigkeit sei eher „erscheinendes Wissen“ als überhaupt „Theorie“, nämlich spekulative, ist begründet⁵³. Die Folgen jedenfalls, die sich aus dieser Theorie einer ihr Leben konstituierenden Gattung ergeben, sind – weil widersprüchlich – unannehmbar, und – was das „kritische“ Anliegen der Theorie selber betrifft – bedenklich. Wenn nämlich Habermas Dilthey zum Vorwurf macht, das Problem der Individuation durch eine Explikation des Teiles „im Lichte eines diffus vorverstandenen Ganzen . . . eskamotiert“⁵⁴ zu haben, so fällt dieser Vorwurf auf ihn selber zurück. Habermas geht bei dem Versuch einer Bestimmung des Verstehensinteresses zwar richtig vom Begriff der Selbstreflexion aus, denn nur die Selbstreflexion vermag sich auf jenen Interessenzusammenhang zurückzubeugen, der Subjekt und Objekt verknüpft⁵⁵; indem er aber die Selbstreflexion des Subjektes *von vornherein* in den Konstitutionsprozeß der Gattung bindet⁵⁶, kann er auch das Interesse an Mündigkeit nur durch die mündige, emanzipierte Gattung garantiert sein lassen – keine Dialektik, sondern ein *circulus vitiosus*⁵⁷, in dem das Interesse an Mündigkeit gar nicht mehr von einem

seits bestehen. Spielmetapher und Interaktionsbegriff verschleiern vielmehr den Charakter der hier herrschenden *relatio relatorum*. Das handelnde Individuum ist natürlich nie „unabhängig“ von der Geschichte wie diese nicht von jenem – aber das damit anstehende Problem wechselseitiger Dependenz birgt weder schon von vornherein eine Frage der für Kosík so anrühenden „Metaphysik“ in sich, noch kann es mit Hilfe eines „Spielprinzips“ gleichsam im Handstreich aufgelöst werden. Was zur Diskussion steht, ist vielmehr zunächst einmal eine *Logik der Funktoren* „für“ und „in“. Denn das Individuum handelt zwar – entsprechend seiner ontologischen Struktur als Fürsichseiendes – „für“ sich, aber zugleich immer auch „für“ die Geschichte und die Gesellschaft; es handelt als Subjekt, aber nie als isoliertes, einsames Subjekt, sondern immer schon „in“ der Geschichte und „in“ der Gesellschaft. Die Funktoren „für“ und „in“ bestimmen dabei die Abhängigkeit und zugleich die Unabhängigkeit des Individuums vom geschichtlichen und gesellschaftlichen „Ganzen“ – und sie tun das exakter, als die Metapher des Spiels oder der Begriff der Interaktion es vermögen.

⁵⁰ Logik II, 502.

⁵¹ II, 484.

⁵² G. Rohrmoser, Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg 1970, 102.

⁵³ U. Anacker, Erkenntnis und Interesse. Ein Diskussionsbeitrag zu Jürgen Habermas, „Erkenntnis und Interesse“, in: Ph. Jb. 78 (1971), 394–401, hier 401.

⁵⁴ J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, 231/32.

⁵⁵ Ders., Technik und Wissenschaft, 163.

⁵⁶ ebd. 161/62.

⁵⁷ In einem *circulus vitiosus* bewegt sich Habermas auch, wenn er „Arbeit“ und „Interaktion“ unterscheiden will, um den petrifizierten Marxschen Praxisbegriff aufzubrechen. Praxis, Handeln, ist bei Marx nach dem Modell von Produktion, Arbeit gedacht (vgl. die erste These zu Feuerbach). Habermas will Arbeit oder Produktion von gemeinschaftsbildendem Handeln oder „Interaktion“ abgrenzen. Da er aber den Begriff des Handelns nicht aus einer Philosophie des handelnden Individuums gewinnt, sondern den Ermöglichungsgrund des Handelns in der herrschaftsfreien intersubjektiven Kommunikation erblickt, verschiebt er wiederum das eigentlich zur Diskussion stehende Problem auf die Ebene antizipativen und transzendentalistischen Entwerfens. „Die Bedingung der Möglichkeit von Praxis tritt damit unbemerkt an die Stelle des von ihr erst zu Ermöglichenden“, bemerkt zutreffend Rüdiger Bubner (Theorie und Praxis – eine nachhegelsche Abstraktion, Frankfurt 1971, 25). Auf diesem transzendentalistischen Zirkel-

Individuum erbracht wird, sondern als sogenanntes „transzendentes“ Interesse die Funktion eines willkürlich gesetzten Apriori erfüllt. Die Apriorisierung des emanzipatorischen Interesses und dessen Identifizierung mit der Mündigkeit der nicht weniger transzendental begriffenen Gattung hat zur Folge, daß die kritische Instanz der individuellen Subjektivität unterlaufen und deren individuelles, „naturales“ Interesse entmacht wird. Denn die Frage ist doch, ob jenes Gattungssubjekt, welches bei Habermas das individuelle Subjekt – unter dem Tenor „Fortschritt der Menschengattung zur Mündigkeit“⁵⁸ – absorbiert, nun wohl auch die kritische Instanz des Geschichtsverstehens und des Verstehens der gesellschaftlichen Prozesse abgeben soll. Mit anderen Worten: Das seit Dilthey liegengelassene Problem einer Kritik der historischen Vernunft erhebt neu als Postulat einer Philosophie des Subjektes; neu, allerdings unter bedrohlichen Auspizien. Denn würde die Kritik der gesellschaftlichen und historischen Vernunft einem diffusen Gattungssubjekt überlassen, so müßte in dessen Interessenfeld ein individuelles Verstehensinteresse als solches unreflektiert und ein personales kritisches Vermögen wirkungslos bleiben. Für die Gattung oder Gesellschaft ist indes ein naturales individuelles Interesse an Emanzipation und Mündigkeit unverzichtbar; nur eine Philosophie des Subjektes allerdings wird dessen Freiheitsraum auch ontologisch absichern können.

Die postulierte Philosophie des konkreten und kritischen Subjektes wird ihren Ausgang nehmen von der Frage nach der Selbstreflexion. Sie wird freilich Selbstreflexion nicht von vornherein als intersubjektiven Akt ansetzen, der das Subjekt von der Last seines Eigenseins befreit, indem er seine Standards, gleichsam als vorfabrizierte Einzelteile, aus einer Teleologie des Gattungswissens bezieht. Sie wird Selbstreflexion vielmehr begreifen als *reditio subiecti super seipsum*, als Sichzurückbeugen eines daseienden Ich oder „Ich bin“ auf sein *eigenes* „Ich denke“. Dieser restitutive Akt konstituiert gewußte individuelle Subjektivität dadurch, daß er individuelles Dasein als Fürsichsein und Für-Eines-Sein reflektiert. Die Bewegung der Selbstreflexion ist also eine Verstehensbewegung innerhalb der ontologischen Einheit des „Ich bin“ oder der Person, die anhebt bei der daseienden Erscheinung des Ich, um dessen noetischen Grund und Subsistenzpunkt im „Ich denke“ auf dem Wege eines transzendentalen Regresses zu erreichen – eines Regresses freilich nicht auf ein „Ich denke überhaupt“, sondern auf ein „Ich denke“, das immer das „Ich denke“ eines individuellen Fürsichseienden ist. Das heißt: Das reflektierende Subjekt will im Akt der Selbsterkenntnis bei sich bleiben; es will die Spannung seines Fürsichseins – die im Denken reflektierte Spannung zwischen dem „Ich bin“ und dem „Ich denke“ –, und das bedeutet: sein „Innen“ ertragen, um die Frage nach der Objektivität des „Außen“ stellen zu können. Denn das Außen ist immer das Außen eines Innen. Die Logik des Außen und Innen strukturiert den Akt der Selbstreflexion nicht nur in der Weise, daß das reflektierende Subjekt, um in sein Innen einzukehren, sich von allem Außen abstößt; sondern der selbstreflektorische Akt ist selber der Gang des Denkens von einem innerlichen und subjektiven Außen zu einem innerlichen und subjektiven Innen. Ausgehend von seinem die Außenwelt erfahrenden „äußerlichen“ Selbst beugt sich das Subjekt auf sein „innerliches“ Ich zurück. Ontologisch heißt das: Das Subjekt entdeckt in der Selbstreflexion, sich abhebend von seiner bloß „äußerlichen“ Individualität⁵⁹, sein eigenes Innen: seine Persönlichkeit, die am noetischen

schluß beruht darum auch die Habermasche Theorie der „Antizipation des gelungenen Lebens“ (Technik und Wissenschaft, 164). Vgl. ferner Erkenntnis und Interesse, 76: „Antizipiert ist damit ... die Organisation der Gesellschaft auf der ausschließlichen Grundlage herrschaftsfreier Diskussion.“

⁵⁸ Technik und Wissenschaft, 164.

⁵⁹ Das Problem der „äußerlichen Individualität“ der Person kann auch bezeichnet werden als die Frage nach deren „Leiblichkeit“. Das Verhältnis des Denkenden zum Leib ist, wie Gerhard Krüger zutreffend urteilt, „in der modernen Zeit zu einer Aporie geworden“ (Grundfragen der Philosophie, Frankfurt 1965, 235); „da sich der Denkende a priori der gesamten Welt (einschließlich seines eigenen innerweltlichen Menschseins) gegenübergestellt hatte, vermochte er, als das Subjekt, nicht mehr zu begreifen, wie der Leib, als ein Objekt unter anderen, ihm besonders angehören und ein Element seines eigenen Selbst bilden könne. Im Gegensatz dazu müssen wir den Denkenden so verstehen, daß er sein Denkersein a priori als identisch mit dem

Selbstand des „Ich denke“ festgemacht ist, und die mehr ist als „quantitative“ Individualität, nämlich „qualitative“ Ichhaftigkeit. Die Selbstreflexion hat also einen restitutiven Sprung vom Quantum zum Quale zu wagen; dieser Sprung ist ein emanzipatorischer Akt, kraft dessen das Subjekt in einer aktiven Ichkonstitution sich von aller nur erlebenden, passiven und selbstischen Individualität emanzipiert. Alle Emanzipation ist – vorgängig zu ihrer gesellschaftlichen Darstellung und Verwirklichung – in einem wahrhaft philosophischen Akt des Individuums begründet und begonnen. Ist es richtig, daß das erscheinende Individuum immer quantitativgattungsmäßig determiniert ist und darum dem geschichtlichen Gattungszusammenhang nie entrinnen kann, so ist auch wahr, daß das Subjekt im Akt der Selbstreflexion sich von seiner Gattungsbestimmtheit zu distanzieren vermag, um seine qualitative Ichhaftigkeit freizulegen; das Subjekt „restituiert“ sich selber seinen Personcharakter. Wir haben es hier mit dem Modell einer *Zweistufenindividuation* zu tun, das die Dialektik der trennenden und einenden Relationen zwischen quantitativ-generischer Menschennatur und qualitativ-subsistenter Ichhaftigkeit der Person beschreibt⁶⁰. *Das Strukturgefüge dieser Relationen ist das Koordinatensystem für die innersubjektiven Akte selbstreflektorischer Emanzipation und weltzugewandten Interesses*: Kann man nämlich den Sprung, den die Selbstreflexion wagt, indem sie sich von der quantitativen, naturhaften Individualität auf die qualitative Ichhaftigkeit des Subjektes zurückbeugt, als emanzipatorischen Akt von einem subjektiven „Außen“ zu einem subjektiven „Innen“ bezeichnen, so ist die Rückwendung des „Ich denke“ zu dem ganzen „Ich bin“, also zu der weltverhafteten Totalität des Subjektes, ein Akt des Interesses eines „Innen“ an seinem „Außen“ zu nennen. Nur das weltinteressierte „Ich denke“ vermag den Bezug vom innerlichen Innen zum innerlichen Außen und zum äußerlichen Außen zu stiften. Die subjektiven Akte der Emanzipation und des Interesses lassen nun auch das reflektierende Subjekt zu einer Instanz der Kritik am Außen werden, die – zum Beispiel in der Autobiographie⁶¹ – den rekapitulierten Lebenslauf wie ein Außen beurteilt, das von dem Innen einer kritischen Instanz erinnert und beurteilt wird. Das Beispiel der Autobiographie verdeutlicht, daß Selbstreflexion die Geschichte nicht „reprivatisiert“, wie H. G. Gadamer meint⁶², sondern das Subjekt zur kritischen Instanz gegenüber Geschichte und Gesellschaft werden läßt. Urteile über Geschichte und Gesellschaft sind nur dann überhaupt möglich, wenn das Subjekt in der Selbstreflexion seine noetische Subsistenz gewinnt und sich dadurch *qualitativ* ausgrenzt aus den *quantitativen* generischen Verflechtungen von Geschichte und Gesellschaft. Das bedeutet aber nicht, daß das

innerweltlichen Menschsein anerkennt“. Hier wäre freilich anzumerken, daß dieses „Identischsein“ ein Identischsein des Nichtidentischen beinhaltet, d. h.: Die Einheit der Person kann immer nur als „gebrochene Einheit“ des Ich-bin und des Ich-denke, des ganzen Menschen und seines Cogito, beschrieben werden.

⁶⁰ Vgl. dazu S. Otto, *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz*, München 1968, 51–55 und 79–85. – Ein Durchbruch durch die von der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie der Subjektivität geschaffenen Engpässe auf dem Feld der philosophischen Anthropologie kann nur unter Zuhilfenahme einer Logik und Ontologie der Einzelheit gelingen. Materialien hierfür stellen nicht nur Hegel und die mittelalterlichen Logiken, sondern bereits die spätantike Aristotelesrezeption bereit. In der Spätantike werden zur spekulativen Aufbereitung der christlichen Inkarnationslehre logische und ontologische Modelle des individuellen Fürsichseins erprobt, die genuin funktorenlogische Strukturen tragen; zu erklären war ja das „In“-sein, „Für“-sein und „Mit“-sein zweier hypostatisch geeinter Usien. Boethius hat diese Modelle dem Mittelalter tradiert (zu Boethius s. S. Otto, *Person und Subsistenz*, 171–180). Mit der kritiklosen Übernahme der heute üblicher- und irrigerweise herrschenden Ansicht, „Wissenschaftstheorie“ gebe es erst seit dem „Zusammenbruch“ der spekulativen Metaphysik, verbaut man sich die Möglichkeit eines Rückgriffs auf wertvolle wissenschaftstheoretische Entwürfe, die in der „alten“ Philosophie erarbeitet wurden.

⁶¹ Vgl. S. Otto, *Zum Desiderat einer Kritik der historischen Vernunft und zur Theorie der Autobiographie*, in: *Studia humanitatis* (Festschrift für Ernesto Grassi), hrg. von E. Keßler, München 1972.

⁶² *Wahrheit und Methode*, Tübingen 2¹⁹⁶⁵, 261.

Subjekt sich aus der Geschichte „herausreflektiere“⁶³. Wer so spricht, muß damit rechnen, daß das unqualifizierte Spiel mit Wörtern sich an der philosophischen Aussage rächt. Das Subjekt kann sich aus Geschichte und Gesellschaft nicht davonstellen – aber es kann sich, reflektierend, distanzieren vom Geschichts- und Gesellschaftsprozess als solchem, nämlich vom quantitativen Geschehen, um im Rückgang auf sein „Ich denke“ seinen Selbststand zu finden. Die Philosophie des konkreten Subjektes wird demgemäß immer nur mit der gebrochenen Einheitsrelation von individueller, erfahrender Selbstheit und denkender, selbstreflektorischer Ichheit argumentieren können – mit einem innersubjektiven Innen und Außen. Aber daß das Subjekt im Aushalten des Bruches zwischen seinem eigenen Innen und Außen leben muß und nur im Aushalten des Bruches bewußte und verantwortliche Person wird, das ist zugleich die Brücke des Subjektes zum äußerlichen Außen, zur Geschichte und zur Gesellschaft. In dem Bruch zwischen innersubjektivem Innen und Außen gründen die innersubjektiven Akte der Distanznahme und des Interesses; ein personales kritisches Interesse an Geschichte und Gesellschaft wird immer von jenem Grad an subjektiver Bewußtheit abhängen, in dem die subjektive Spannung im Menschen selber ausgehalten und bewältigt wird. Eine Kritik der historischen und gesellschaftlichen Vernunft kann nur von einem Subjekt erbracht werden, das den mühsamen Prozeß der Personwerdung durchgestanden hat. Die hier geforderte Hermeneutik des „Ich bin“ ist weder Rückzug auf „bürgerliche Ideologie“ noch Flucht in „einsame“ Egoität; sie ist hingegen die Beschreibung jenes „Innen“, das schon logisch von allem „Außen“ gefordert wird. Eine kritische Theorie, die sich mit der „Antizipation des *gelingenen* Lebens“⁶⁴ motiviert, bleibt – undialektisch – bei einem Außen ohne Innen, denn sie rückt das erst zu Ermöglichende an die Stelle des Ermöglichungsgrundes für das *Gelingen*. Diesen transzendentalen Zirkelschluß will die Ontologie des konkreten Subjektes vermeiden, indem sie das subjektive Innen als „Grenze“ alles Außen markiert. Es sollte zu denken geben, daß auch der Antihermeneutiker Wittgenstein mit seiner Ablehnung einer Philosophie intentionaler Subjektivität⁶⁵ nur zum Ausdruck bringen will, daß das denkende Subjekt in der erfahrbaren Welt nicht wie ein dinglich Seiendes vorkommt, und zwar mit der Begründung: „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt“⁶⁶. Gemeint ist: Das Subjekt ist „nicht ein Teil der Welt“, sondern: „Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß die ‚Welt meine Welt ist‘“⁶⁷. Das Subjekt als Grenze ist Subjekt der sinnaufdeckenden Sprache, ist Grenze des Verstehens, ist kritische Grenze der Welt, der Geschichte, der Gesellschaft.

Zur Begründung einer Theorie der Zivilisation geht auch der Kulturphilosoph H. Fischer von einer zweigestuften Individuation aus. Ist das psychosomatische, erlebende Ich oder Selbst „ratiobestimmt“, so ist demgegenüber das Ego „ratiobestimmend“, und zwar kraft der Selbstreflexion, in der es sich als „selbstverantwortliches Agens“ konstituiert⁶⁸. Auch bei Fischer fungiert das Ego als Grenze: der mathematische, von Proklos in seinem Euklidkommentar entworfene Limitbegriff steht Pate. „Durch progressive Reduktion oder ‚Entgegenständlichung‘ des leibhaft-dinglichen, sinnlich sich repräsentierenden Ich wird die Grenze zur Punkthaftigkeit des sich selbst als mathematisch-logisch, als Monas und Selbstdenken setzenden und reproduzierenden Ego gewonnen“, einer Punkthaftigkeit, „die nie vom Denken und Erfahren als Objekt erfaßt werden kann“⁶⁹. Im Rückgriff auf Leibniz bestimmt Fischer das Ego als „sich selbst fortzeugende Monas, die sich einen eigenen exakten Ordnungsbereich bereitet, algebraisch als ‚einfache Eins‘“⁷⁰. Dieses funktionale Ego produziert Ordnung in der Welt und in der Ge-

⁶³ So W. Löser, Hermeneutik oder Kritik? Die Kontroverse zwischen H. G. Gadamer und J. Habermas, in: Stimmen der Zeit 1971, Heft 7, 50–59, hier 51.

⁶⁴ J. Habermas, Technik und Wissenschaft, 164. – Vgl. oben Anm. 57.

⁶⁵ L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, edition suhrkamp 12, Frankfurt 1969, 90: 5.631 „Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht“.

⁶⁶ ebd., 5.632.

⁶⁷ Tractatus, 91: 5.641.

⁶⁸ H. Fischer, Vernunft und Zivilisation: die Antipolitik, Stuttgart 1971, 18.

⁶⁹ ebd. 31.

⁷⁰ ebd. 30.

sellschaft⁷¹. Um sich für die Gesellschaft operationsfähig zu halten, „muß die Person in sich selbst ihren monadenhaften Kern aufspüren, um ihn in kooperativem Bemühen zu festigen“⁷². Wie der ‚biologische Punkt‘, das Gen, ist auch das Ego „Agens und Baustein zugleich, aber nie passiver Baustein, mit dem etwas angefangen wird, sondern erster Anstoß, der sich selbst aufgreift und weitergibt“⁷³. Fischer nennt die aktive Ordnungsstiftung „Egofunktion“, in welcher „die kognitive Rekonstruktion und Transformation alles Realen“⁷⁴ geleistet wird. Auf einem eigenwilligen Weg, von der Monadologie Leibnizens her, wird hier ein mathematischer Ego-begriff entworfen und für eine politische Philosophie fruchtbar gemacht, insofern gezeigt wird, daß das Ego „über die Schlüsselposition zwischen Natur und Kultur verfügt“: es holt denkend seine eigene Leiblichkeit ein, befreit sich „von seiner eigenen empirischen Verstrickung in Motive und Objekte“ und „betastet die aus dem Triebleben eines Insgesamt egozentrischer Individuen herausgeborene praktische Sphäre der materiellen Interessen, wo sich hinter dem Rücken der Individuen die statistischen Elementargesetlichkeiten des Güterausstauschs, der verwandtschaftlichen Beziehungen und der Machtkonstellationen bilden“⁷⁵. Die Egofunktion ist somit auch immer zugleich kritische Funktion, denn das Ego stößt sich von seinem eigenen empirischen Selbst emanzipatorisch ab, um – ordnung- und struktursetzend – „Ehrgeiz, Besitzgier, Machtgier, Neid in kulturelle Koeffizienten“ umzuwandeln⁷⁶. Personalität im zivilisations-theoretischen Sinn ist Resultat einer Erogenese, ist Genesis eines „qualifizierten“ Ich, das nun nicht mehr als Kollektivpartikel brauchbar ist: „Als Kollektivpartikel brauchbar sind auch Subjekte ohne qualifiziertes Ich. Sie eignen sich zwar nicht zur demokratischen Teilnahme, aber der Staat zählt sie als Bürger ‚für spätere Verwendung‘“⁷⁷. Das qualifizierte Ego löst sich in der Selbstreflexion von seiner eigenen Partikelhaftigkeit – es muß immer wieder den personkonstituierenden Sprung wagen vom Quantum zum Quale. „Kollektivierung ist zivilisationswidrig“⁷⁸, weil sie die Erogenese immer wieder annullieren möchte. Fischers Zivilisationsphilosophie schöpft aus den besten Quellen europäischen wissenschaftlichen Philosophierens, von Proklos über Descartes bis zum Cusaner und zu Leibniz – wobei jetzt daran zu erinnern ist, daß Hegel in seiner Logik des Für-Eines-Seins zum Leibnizschen System bemerkt, es sei „unvollendet“, weil es „die Monaden nur durch die Abstraktion als solche“ setze⁷⁹ – weshalb Hegel das Fürsichsein aus *Repulsion* („das Eins geht in die Vielheit der Eins über“) und *Attraktion* („das Anderssein des Eins hebt sich in der Idealität desselben auf“) erklären will⁸⁰. Damit sind wir wiederum bei der Logik des Fürsichseins, die für eine Philosophie des fürsichseienden Subjektes unabdingbar ist. Die Logik des Fürsichseins muß die Ontologie des fürsichseienden Subjektes strukturieren. Die Restitution des Ego oder des „Ich denke“ muß als Regreß des ganzen „Ich bin“ auf seinen noetischen Selbststand vollzogen werden – aber nicht als transzendente Operation solcherart, daß an deren Endpunkt das Sein des Subjektes als „Rest“ oder „Rückstand einer Seins-substraktion“ erscheinen muß⁸¹. Das konkrete Subjekt in der Spannung zwischen seinem Quantum und Quale, also in seiner logischen und ontologischen Struktur, ist bereits soziostrukturiert: Die emanzipatorischen und interessierten Akte des „Ich bin“ sind die Grundmodelle jeder gesellschaftlichen Emanzipation und jedes gesellschaftlichen Interesses. Das Bewußtsein des konkreten Subjektes geht von seinem innerlichen Außen auf sein innerliches Innen zurück, und in der gegenläufigen Bewegung subjektiver Interessiertheit wendet es sich über sein innerliches

⁷¹ ebd. 49/40.

⁷² Hugo Fischer hat diese These historisch verifiziert in dem Werk *Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönchtums*, München 1969.

⁷³ Vernunft und Zivilisation, 41.

⁷⁴ ebd. 31.

⁷⁵ ebd. 61.

⁷⁶ ebd. 61.

⁷⁷ ebd. 73.

⁷⁸ ebd. 73.

⁷⁹ Logik I, 152.

⁸⁰ I, 147.

⁸¹ P. Ricoeur, *Die Zukunft der Philosophie*, 156.

Außen zum äußerlichen Außen. Das Subjekt, das bei sich bleiben will, um sich zu finden, kehrt sich zum Außen, um sich am Außen zu messen. In einen Hegelschen Gedanken gekleidet: Das Subjekt ist *Grenze – und Schranke*. Die Geschichte und die Gesellschaft liegen nicht jenseits dieser Grenze, sondern der Weg zu ihnen führt durch die Grenze, insofern diese nur Schranke ist. Die Gesellschaft, als emanzipierte und an ihrer Emanzipation interessierte, hat ihren ontologischen Ermöglichungsgrund diesseits der Schranke – in den innersubjektiven Akten der *Ichfindung* und der *Ichdarstellung*.

Beweysmöglichkeiten für die transzendente Ästhetik

Von Peter ROHS (Kiel)

Jede Interpretation der Kantischen Transzendentalphilosophie, die in systematischer Absicht unternommen wird, hat ihre maßgebliche Bewährungsprobe an der transzendentalen Ästhetik zu bestehen. Nicht nur, daß hier wohl vornehmlich die Konflikte mit der sich entwickelnden empirischen Wissenschaft liegen, in die die apriorische Philosophie geraten zu sein scheint – Heidegger hat auch aus den Problemen der Philosophie selbst die fundierende Bedeutung des Denkens über den Raum und vor allem die Zeit dargetan.

Im folgenden sollen verschiedene Möglichkeiten diskutiert werden, die transzendente Ästhetik theoretisch zu begründen. Dabei werde ich mich vor allem auf die jüngst erschienene Kantinterpretation Walter Bröckers beziehen: Walter Bröcker, *Kant über Metaphysik und Erfahrung*, Frankfurt 1970. Bröckers Buch ist ein philosophiegeschichtliches Buch, das eine systematische Absicht verfolgt. Sein letzter Satz spricht diese Absicht, die die Darstellung selbst ständig sichtbar werden läßt, mit Nachdruck aus: „Die große Linie des Kantischen Gedankenzuges soll als etwas herausgestellt werden, dem immer noch die Zukunft gehört“ (161). Um dies zu zeigen, muß Bröcker Beweise formulieren, und Beweise bedürfen der Nachprüfung, ob etwas und unter welchen Voraussetzungen etwas bewiesen worden ist. Die Einsichtigkeit und Vollständigkeit der Bröckerschen Darlegungen lassen sie in besonderer Weise geeignet erscheinen, Beweisbehauptungen im Detail auf ihre Korrektheit zu überprüfen.

Ich hoffe zeigen zu können, daß der Kern des Beweises, der aller Kritik standhält, einerseits Bröckers Diktum über die Zukunft der Kantischen Philosophie bestätigt, andererseits aber zu Aufgaben und Positionen der Kantdeutung (und weiter der systematischen Grundlegung des transzendentalen Idealismus) führt, die sich von den Bröckerschen wesentlich entfernen. –

Bröcker geht mit Kant von der Frage aus: Wie ist reine Mathematik möglich? Reine Mathematik wäre eine synthetische und apriorische Theorie. Die Sätze der Arithmetik sind jedoch, wie Bröcker im Sinne modernerer Auffassungen der Mathematik mit Recht gegen Kant einwendet, analytisch. Das berühmte „ $7 + 5 = 12$ “ ist ein analytischer, kein synthetischer Satz (19). Doch wie steht es mit der Geometrie? „Woher also weiß man, daß der wirkliche Raum dreidimensional und euklidisch ist?“ (20). Bröcker verteidigt hier – zumindest für den unmittelbar anschaulich gegebenen Raum – die Kantische These, daß unser Wissen von Dreidimensionalität und Euklidizität apriorisch und synthetisch ist. Die systematische Prüfung der Darlegungen soll an dieser Stelle einsetzen. Für die Diskussion ist es dabei zweckmäßig, Dreidimensionalität und Euklidizität gesondert zu behandeln (mathematisch handelt es sich ja in der Tat um ganz verschiedenes). Ich beginne mit dem Problem der Dimensionszahl.

„Einen Raum von mehr als drei Dimensionen kann man sich zwar denken, aber man kann sich ihn auf keine Weise anschaulich vorstellen. Wir können uns die Empfindungen unserer Wahrnehmungen beliebig variiert denken; was uns da erscheint, wird immer dreidimensional bleiben. Daher lehrt Kant: Es ist die Form unserer Anschauung selbst, die uns den Raum als dreidimensional vorstellt, eine Form, die wir nicht von den angeschauten Dingen beziehen, sondern selbst mitbringen, in die wir Empfindungen, die Kant entsprechend die Materie der Anschauung nennt, hineinempfinden. Weil die Gesetze des Raumes nicht von den Empfindungen abhängen, sind sie a priori gewiß, und weil diese Gewißheit nicht aus unserem Denkvermögen stammt,

sondern aus der Natur unseres Anschauungsvermögens, ist diese Gewißheit nicht eine solche, die sich in analytischen Sätzen aussprechen läßt, sondern in synthetischen zum Ausdruck kommen muß“ (21 f.).

Die Prämissen dieser Argumentation sind offenbar nicht anzuzweifeln: wir können uns einen mehrdimensionalen Raum zwar denken, aber nicht anschaulich vorstellen; bei beliebiger Variation der Empfindungen unserer Wahrnehmungen werden wir immer im Dreidimensionalen verbleiben. Kann man aber aus diesen Prämissen schließen: es ist die Form unserer Anschauung selbst, die uns den Raum als dreidimensional vorstellt, eine Form, die wir nicht von den angeschauten Dingen beziehen, sondern selbst mitbringen? Rein formallogisch läßt sich aus den zugestandenen Prämissen die behauptete Konklusion offenbar nicht gewinnen. Außer formaler Logik wird hierzu noch eine Evidenz benötigt, d. h. eine nichtsinnliche, intellektuelle Anschauung. Darf man sich aber an dieser Stelle zu Recht auf eine solche Evidenz berufen?

Ich behaupte, daß dies nicht der Fall ist. Die Prämissen sind richtig, die Konklusion ist so, wie sie hier formuliert ist, falsch, und der ganze Schluß wird jedenfalls zu Unrecht als evident angesehen. Ich behaupte, wir können uns einen mehrdimensionalen Raum deswegen nicht vorstellen, weil wir nie einen gesehen haben.

Wenn man von „anschaulich vorstellen“, von „Variation unserer Empfindungen“ spricht, dann bezieht man sich auf gewisse Leistungen eines Vermögens, das Kant „produktive“ bzw. „reproduktive Einbildungskraft“ nennt. Wir können uns in der Einbildungskraft etwas vorstellen, was wir nie gesehen haben, einen Kentauren z. B. Es wird nun gefragt, ob wir uns in produktiver Einbildungskraft wie einen Kentauren so auch einen vierdimensionalen Raum vorstellen können, und aus der Verneinung hiervon wird auf die Apriorität einer Anschauungsform geschlossen. Hier geht offenbar die weitere Prämisse ein, daß es keine andere Grenze für die Vorstellungsfähigkeit der Einbildungskraft gibt als eine subjektive Anschauungsform. Nur unter dieser Voraussetzung kann ja aus einem Unvermögen unserer Vorstellungsfähigkeit auf die Existenz einer subjektiven Anschauungsform geschlossen werden; dieser Satz war unbemerkt als evident angenommen worden.

Unsere Einbildungskraft hat aber auch in Beziehung auf die Sinnlichkeit selbst eine Grenze. Wir können uns zwar etwas wie einen Kentauren vorstellen, was wir nie gesehen haben. Die Einbildungskraft vermag also den Bereich des sinnlich Wahrgenommenen zu überschreiten und ist insofern nicht durch die Sinnlichkeit begrenzt. Jedoch ist sie dies nicht schlechterdings und in jeder Hinsicht. In welcher nicht, sei kurz angedeutet: sie kann zwar Daten, die uns die Sinnlichkeit gibt, in einer Weise kombinieren, die uns die Wahrnehmung nicht zeigt (dies geschieht beim Kentauren), aber sie kann keine neuen Daten, keine „sinnlichen Elemente“ gleichsam erschaffen. Das Vermögen der Einbildungskraft ist also insofern durch die Sinnlichkeit begrenzt, als an solchen sinnlichen Daten in ihr nur vorkommen kann, was die Sinnlichkeit selbst gezeigt hat, unerachtet aller „schöpferischen Phantasie“, aller Produktivität und Reproduktivität der Einbildungskraft. Jemand, der nie eine Farbe gesehen hat (ein Blindgeborener), kann sich keine in seiner Einbildungskraft vorstellen; wir alle können uns keine Farben vorstellen, die Lichtwellen außerhalb des sichtbaren Spektrums entsprächen usw. Hier liegt es zwar an leiblicher Organisation, daß der Blindgeborene oder wir alle etwas Bestimmtes nicht wahrnehmen können – aber nicht dies ist das tertium comparationis zum vorliegenden Fall, sondern etwas anderes: die Abhängigkeit der Einbildungskraft von der sinnlichen Wahrnehmung. Ein Unvermögen der Einbildungskraft, sich etwas Bestimmtes vorzustellen, erklärt sich daraus, daß dieses nicht wahrgenommen worden ist, mag letzteres an einem leiblichen Umstand oder an sonst etwas liegen. Wenn es diese Abhängigkeit der Einbildungskraft gibt, dann kann jedenfalls nicht aus einem Unvermögen der Vorstellungsfähigkeit auf eine subjektive Anschauungsform gleichsam als Grund dieses Unvermögens geschlossen werden. Aus den Daten, die die sinnliche Wahrnehmung liefert, läßt sich zwar ein Kentaure, aber nichts Vierdimensionales bilden; und da die Einbildungskraft über den Bereich dieser Daten nicht hinauskann, insbesondere sich nicht eigenständig neue Daten bilden kann, darum kann sie sich keinen mehrdimensionalen Raum vorstellen.

Jedoch, wenn nicht von dem Unvermögen der Vorstellungsfähigkeit auf ein subjektives Apriori geschlossen werden kann, erlaubt nicht vielleicht das Faktum, daß wir nie einen vierdimensionalen Raum gesehen haben, diesen Schluß (die Möglichkeiten des Vorstellens bleiben

jetzt aus dem Spiel)? Dies könnte einmal daran liegen, daß der Raum eben dreidimensional ist, es könnte aber auch in unserer leiblichen Organisation begründet sein. Bröcker bringt (22) das Beispiel eines „Flächenauges ohne Akkommodation und Muskelsinn“, dem die ganze Wirklichkeit flächig erscheint. Ein solches Wesen würde nur „zweidimensionale Daten“ erhalten (woraus wieder folgen würde, daß auch seine Einbildungskraft auf Zweidimensionalität eingeschränkt bliebe). Der „wirkliche Raum“ könnte dabei durchaus etwa dreidimensional sein. Daß wir Menschen faktisch nur die Anschauung eines dreidimensionalen Raumes haben, könnte an etwas Analogem liegen, aber natürlich auch daran, daß der Raum eben dreidimensional ist.

Die vorliegende Alternative ist offenbar eine rein empirische. Auch in dem Bröckerschen Beispiel des Flächenauges sind es ja empirische Umstände, die die Möglichkeit sinnlicher Datengewinnung für das Lebewesen einschränken, nicht anders als bei einem Blinden oder einem Menschen, für den die Breite des Spektrums des sichtbaren Lichtes auf die Hälfte eingeschränkt wäre. Mit einer apriorischen Anschauungsform hat dies nichts zu tun, wie immer die vorliegende Alternative empirisch entschieden werden mag. Die Grenzen unserer Fähigkeit, faktisch sinnliche Empfindungen zu bekommen, lassen sich empirisch feststellen; sie beruhen nicht auf „Anschauungsformen“. – Im übrigen besteht keinerlei Anlaß, die Frage anders als so zu entscheiden: wir haben nie einen vierdimensionalen Raum gesehen, weil nie einer da war.

Man kann die Frage aufwerfen, ob wir einen vierdimensionalen Raum anschaulich erkennen könnten, falls einer gegeben wäre. Daraus, daß wir uns einen solchen Raum nicht in der Einbildungskraft vorstellen können, folgt ja nicht, daß wir ihn nicht anschaulich erfassen könnten, wenn er real gegeben wäre. – Auch diese Frage ist empirischer Natur, und sie ist unbeantwortbar, da die Probe nicht gemacht werden kann. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß die Dimensionszahl in innerem Zusammenhang steht mit den Kausalgesetzen der Natur und unser sinnliches Wahrnehmungsvermögen auf solchen Kausalgesetzen beruht. Unser gegebenes Wahrnehmungsvermögen würde in einer Welt, in der ganz andere Kausalgesetze herrschen, funktionsunfähig sein. In einer vierdimensionalen Welt würde wohl dieser Fall eintreten, da eben die Änderung der Dimensionszahl die Kausalstruktur nicht unbeeinflusst lassen kann. Dies alles hat mit subjektiven Anschauungsformen nichts zu tun; es betrifft Zusammenhänge der Natur. Unsere Sinnesorganisation ist ein Teil der Natur; sie ist als solcher durch die Dreidimensionalität bestimmt, nicht aber umgekehrt die Dreidimensionalität durch diesen Teil der Natur.

Es ist also gezeigt, daß weder das Unvermögen unserer Einbildungskraft noch das Faktum, daß wir nur bestimmte sinnliche Daten erhalten, den Schluß auf eine subjektive Anschauungsform erlauben. Der Versuch, auf diesem Wege wichtige Behauptungen der transzendentalen Ästhetik zu beweisen, gelingt nicht. Man kann im übrigen auch umgekehrt aufgrund einer Analyse der Zeitlichkeit der Form zeigen, daß die subjektive Anschauungsform nicht für die Dreidimensionalität verantwortlich gemacht werden kann: die Dimensionszahl ist eine Eigenschaft der objektiven Ereignisse selbst, und solche Ereignisseigenschaften können nicht allein aus der Subjektivität stammen. Die Dimensionszahl ist also etwas, was zur erscheinenden Welt gehört, und der Satz, daß der Raum dreidimensional ist, empirisch.

Im übrigen würde die apriorische Anschauungsform weder irgendeine konkrete Bestimmung für die Vernünftigkeit der Zahl 3 erbringen, und nach Bröcker ebensowenig die Fortdauer der Dreidimensionalität notwendig machen (was das letztere betrifft, bin ich allerdings anderer Ansicht: wenn die Dimensionszahl auf einem formalen Apriori beruhen würde, wäre sie unabhängig von der objektiven Zeit). Bröcker sagt: „Wie kann ich . . . eigentlich wissen, ob ich nicht eines Morgens mit einer verwandelten Form der Anschauung aufwache, so wie der Herr Samsa bei Kafka, der eines Morgens beim Erwachen sich in einen Käfer verwandelt fand? Nun, in dem Sinne wissen, daß man beweisen könnte, daß das undenkbar ist, kann man das gar nicht, aber im Ernst rechnet mit Recht niemand mit solcher Möglichkeit . . .“ (23). Das Argument: „im Ernst rechnet niemand mit solcher Möglichkeit“ läßt sich natürlich auch ohne den Umweg über Transzendentalphilosophie zur Anwendung bringen; die subjektive Anschauungsform macht es nicht besser.

Es kann allerdings empirische Gründe geben, die die Dimensionszahl 3 als nicht bloß zufällig auszeichnen. Mir sind im wesentlichen zwei bekannt: derjenige, den Weyl aus seiner Erweiterung der allgemeinen Relativitätstheorie gewinnt (Raum Zeit Materie, Darmstadt 1961, 301), und ein Argument, das sich aus der Theorie der hyperbolischen Differentialgleichungen (die

Wirkungsausbreitungen beschreiben) ergibt. Vgl. hierzu Courant-Hilbert, Methoden der mathematischen Physik, Berlin-Heidelberg-New York ²1968, Bd. II, 407, 451-54 u. ö. Im einzelnen kann ich hier auf diese mathematisch-physikalischen Argumente nicht eingehen. Es sei nur hervorgehoben, daß sie wirklich etwas für die Vernünftigkeit der Zahl 3 sagen, aber eben empirisch sind.

Vielleicht ist es auch möglich, die Konstanz der Dimensionszahl empirisch zu rechtfertigen. Angenommen, der Raum sei einmal dreidimensional, so könnte man aus der Struktur von Naturkausalität zu beweisen suchen, daß er es immer bleiben muß, daß es also kein Kausalgesetz (keine Differentialgleichung) geben kann, das eine Änderung der Dimensionszahl zu erklären erlauben würde. Man würde so den Satz gewinnen: aufgrund der Struktur von Naturkausalität ist in einer kausal determinierten Welt die Dimensionszahl eine Konstante. –

Die Dreidimensionalität bietet also keinerlei Anlaß, den Raum als subjektiv-apriorische Anschauungsform zu begreifen, und ebenfalls nicht, mit Bröcker einen „transzendentalen“, d. h. einen unmittelbar anschaulich gegebenen Raum zu unterscheiden von einem „empirischen“, zu dem die Physik aufgrund ihrer Erfahrungen erst gelangt (22). Und die Physik hat ja auch bislang die Dreidimensionalität des Raumes nicht ernsthaft in Frage gestellt.

Anders liegen die Dinge beim Problem der Euklidizität. Hier hat die Physik in der Tat der unmittelbaren Anschauung widersprochen und behauptet, der reale Raum sei von nichteuklidischer Struktur.

Der wesentliche Unterschied dieser Frage von der der Dimensionalität liegt darin, daß sie von vornherein mit dem Problem der Messung zusammenhängt. Man kann nicht in vernünftiger Weise sagen, es sei Resultat einer Messung, daß der Raum dreidimensional sei. Dagegen ob z. B. die Winkelsumme im Dreieck gleich zwei Rechten ist, ist eine quantitative Frage; hier muß gemessen werden. Entsprechendes gilt für alle Kriterien für Euklidizität. Das ganze Problem ist also nur im Zusammenhang mit möglichen Messungen sinnvoll zu diskutieren. Geometrie ist hier wirklich eine „-metrie“. Das bedeutet zunächst, daß die Entscheidung dieser Frage über das rein Mathematische hinausgeht. Das Verhalten von materiellen Körpern, von Lichtstrahlen u. dgl. wird für sie wesentlich. Eine Entscheidung läßt sich demnach nur treffen für das Ganze, das aus Geometrie und Physik zusammengesetzt ist. – Da eine apriorische Anschauungsform keine Meßergebnisse liefern kann, kann sie zu einer Entscheidung dieser Frage nichts beitragen. Insbesondere kann ihre Existenz von hier aus nicht erwiesen werden. Die Entscheidung über die Euklidizität des wirklichen Raumes muß, auch deswegen, weil es sich wiederum um Beschaffenheiten von Ereignissen handelt, der empirischen Wissenschaft überlassen werden.

Dieses Ergebnis scheint der nicht unberechtigten Behauptung, der Anschauungsraum sei euklidisch, gar keine Rechnung zu tragen. Es bedarf darum noch der Ergänzung.

Bröcker unterscheidet wie gesagt den transzendentalen, d. h. unmittelbar anschaulich gegebenen Raum von dem empirischen, zu dem die Physiker gelangen. In der Frage der Euklidizität handelt es sich um die Größe bestimmter quantitativer Werte. Diese Werte sind uns in der unmittelbaren Anschauung ebenfalls in bestimmter Weise gegeben, und zwar so, daß der Anschauungsraum euklidisch zu sein scheint.

Auch im unmittelbar anschaulichen Raum wird gemessen, freilich ohne Meßinstrumente, sondern unmittelbar durch unsere Sinnesorgane, mit dem „Augenmaß“. Sonst könnten wir ja gar nicht wissen, daß der Anschauungsraum euklidisch ist. Da Physik auf Sinneserfahrungen beruht, ist die letzte Messung auch in der Physik immer eine solche des Augenmaßes. Dies ist ein Moment davon, daß die Physik stets in unsere Alltagswelt eingelassen bleibt. Physik wird dadurch möglich, daß sich Meßgenauigkeit echt verbessern läßt. Man muß, um ein Meßinstrument zu bauen, nicht schon so genau messen können, wie man mit Hilfe dieses Instrumentes messen kann. Auch die Ablesung eines Meßinstrumentes ist eine Messung. Auch hier gilt: man muß, um ein Meßinstrument abzulesen, nicht so genau messen, wie das Instrument mißt (natürlich muß man auch nicht dasselbe messen können, z. B. elektrische Feldstärke). Wären diese beiden Bedingungen nicht gegeben, so würde das Augenmaß offenbar unser einziges Maß bleiben; wir könnten niemals genauer messen, als es die Beschaffenheit unserer Sinnesorgane unmittelbar zuließe. Wir sind also gleichsam von der Natur unmittelbar mit einer gewissen Meßgenauigkeit versehen. Diese könnte bei besseren Sinnesorganen (einem „Falkenauge“) größer sein. Erkenntnistheoretisch wichtiger jedoch ist, daß wir diese Genauigkeit technisch verbessern können. Wer

ein erstes Meßinstrument baut, hat für die Messungen, die beim Bau dieses Instrumentes erforderlich sind, nur sein „Augenmaß“ zur Verfügung. Dies ist keine Schranke für die Genauigkeit, die sich mit Hilfe des Instrumentes erreichen läßt.

Für die Euklidizität des Anschauungsraumes bedeutet das, daß der Raum innerhalb der natürlichen Meßgenauigkeit (im großen oder kleinen) euklidisch ist. Ob die Winkelsumme in einem Dreieck kosmischen Ausmaßes gleich zwei Rechten ist, ist aber keine Frage des Augenmaßes mehr, das hierüber nichts präjudiziert. Logisch ist es so, daß ein ganzes Kontinuum von Geometrien mit der natürlichen Ungenauigkeit des Augenmaßes verträglich ist. Eine Verbesserung der Meßgenauigkeit durch Instrumente hebt aus diesem Kontinuum ein kleineres heraus. Hier entsteht kein Widerspruch, wenn die euklidische Geometrie in dem größeren Kontinuum enthalten ist, in dem kleineren jedoch nicht mehr. Insbesondere ist die euklidische Geometrie nicht in dem Sinn für Messungen vorausgesetzt, daß die Meßresultate nicht zu einem nicht-euklidischen Ergebnis führen dürften. Wenn man mit einem unter Benutzung der euklidischen Geometrie gebauten Meßinstrument die Nichteuklidizität des Raumes feststellt, so bedeutet das, daß die euklidische Geometrie mit der bei dem Bau zur Anwendung kommenden Meßgenauigkeit verträglich ist, nicht aber mit der durch das Meßinstrument erzielten usw.

Die euklidische Geometrie beschreibt also den Anschauungsraum derart richtig, daß die Anschauung (das Augenmaß) keinen Fehler feststellen kann. Das besagt nichts gegen ihre Exaktheit als mathematische Theorie, es betrifft nur die Anwendung auf den anschaulich gegebenen Raum. „Anschaulich“ hat hier faktisch den Sinn von „innerhalb einer gewissen natürlichen Fehlergrenze“.

Hier bleibt die philosophische Frage, ob nur zufällig die euklidische Geometrie innerhalb des Bereichs des mit dem Augenmaß Verträglichen liegt, oder ob hierin eine gewisse Notwendigkeit liegt. Mir scheint, daß die Untersuchungen von Paul Lorenzen und Peter Janich zeigen, daß in der Tat mit der euklidischen Geometrie angefangen werden muß, d. h. daß die euklidische Geometrie zu den vielen Geometrien gehören *muß*, die den Anschauungsraum befriedigend beschreiben, und daß sie auch aus diesen vielen notwendigerweise als *die* richtige herausgehoben sein muß – nicht im Sinne eines Konventionalismus (gar als ob hier je eine „Entscheidung“ stattgefunden hätte), sondern aus inneren, apriorischen Gründen. Diese ändern allerdings nichts daran, daß gegenüber der unmittelbaren Anschauung verbesserte Messungen widerspruchsfrei zu einer nichteuklidischen Geometrie als der wahren (empirisch wahren) Geometrie führen können.

Man könnte sich in einem Gedankenexperiment ein Wesen vorstellen, dessen Sinnesorgan so vorzüglich ausgestattet sind, das ein solches „Falkenauge“ besitzt, daß auch die genauesten Meßresultate jeder zukünftigen Physik zu seiner unmittelbaren Anschauung gehören – ein Wesen also, das z. B. noch Myriaden von Galaxien „überschaut“, aber auch im Kleinsten ohne Mikroskope von seiner Natur her zuhause ist. Würde auch für ein solches Wesen der Anschauungsraum euklidisch sein? Würde es einen nichteuklidischen Anschauungsraum haben, aber vielleicht darum zu theoretischer Physik außerstande sein?

Mir scheint, daß diese Fragen denen zu vergleichen sind, die Kant in den Einleitungen in die Kritik der Urteilskraft untersucht. Er zeigt dort, daß es ein Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur „zum Behuf unseres Vermögens, sie zu erkennen“, geben müsse. Die Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit der empirischen Gesetze, die Heterogenität der Formen der Natur könnte andernfalls so groß sein, daß theoretische Erfahrung nicht möglich wäre. Vermutlich aber wäre theoretische Erfahrung auch dann nicht möglich, wenn unsere sinnliche Wahrnehmung nicht von einer gewissen Einfachheit, und d. h. begrenzten Leistungsfähigkeit wäre. Ein Auge, das prinzipiell keiner Fernrohre und Mikroskope bedürfte, eine Sinnesorganisation, die auch alle anderen, uns gegenwärtig nicht unmittelbar gegebenen Daten der Natur direkt aufzufassen in stande wäre, würde der Sache nach dieselbe Wirkung haben wie die grenzenlose Mannigfaltigkeit der Natur, sie würde ebenso theoretische Erfahrung unmöglich machen. Die „Zweckmäßigkeit der Natur zum Behuf unseres Vermögens, sie zu erkennen“ muß sich also auch auf unsere Sinnesorganisation, die ja ein Teil der Natur ist, erstrecken. Auch hierin liegt ein gewisser Grund für eine relative Apriorität der euklidischen Geometrie für den Anschauungsraum, die wie gesagt nicht ausschließt, daß der wirkliche Raum nichteuklidisch ist (zumal die Prinzipien der Zweckmäßigkeit, wie Kant auseinandersetzt, keine objektive Bedeutung haben). Diese relative Apriorität der euklidischen Geometrie hinsichtlich unseres Erkenntnisverfahrens ist

selbst von empirischen Voraussetzungen abhängig, und sie impliziert nicht, was unmöglich wäre, eine absolut apriorische Determination von Ereigniseigenschaften.

Bröcker bringt folgendes Argument für die Euklidizität des Anschauungsraumes: „Aus dem Anschauungscharakter des transzendentalen Raumes folgt übrigens sogleich seine euklidische Struktur. Ein nichteuklidischer Raum ist ein gekrümmter Raum. Die Radien seiner Krümmung können aber in keine der der Anschauung zugänglichen drei Dimensionen fallen, so wenig, wie der Krümmungsradius einer Kugel in die Kugeloberfläche fallen kann. Diese Radien sind also für die Anschauung unzugänglich und also für sie gar nicht vorhanden, was zu beweisen war“ (22). Dies Argument beruht auf mangelhafter Vertrautheit mit den mathematischen Sachverhalten. Es müßte ja vor allem bewiesen werden, daß eine Raumkrümmung nur dann anschaulich gegeben sein kann, wenn der Krümmungsradius anschaulich gegeben ist. Seit den differentialgeometrischen Schriften von Gauß ist aber bekannt, daß die Gaußsche Krümmung eine innere Eigenschaft des Raumes ist, die nicht von seiner Einbettung in einen höherdimensionalen abhängt. Dies bedeutet gerade, daß die Krümmung anschaulich gegeben sein kann, ohne daß der Radius es ist. –

Aus allem Vorangegangenen ist der Schluß zu ziehen, daß es der transzendentalen Ästhetik keine Stütze bietet. Weder aus der Dreidimensionalität noch aus der Euklidizität ist eine solche zu gewinnen. Auch Bröcker bringt nach dem Erörterten noch einen neuen, zweiten, von allem bisherigen völlig unabhängigen Beweis für die Apriorität von Raum und Zeit. Daß ein solcher zweiter, ganz andersartiger Beweis einerseits noch erforderlich und andererseits auch noch möglich ist, sollte schon zu bedenken geben; es wäre verwunderlich, wenn ein so wesentlicher philosophischer Satz zwei ganz verschiedenartige Beweise zuließe.

„Daß das Bewußtsein von Raum und Zeit nicht aus den Empfindungen stammen kann, davon können wir uns leicht durch eine Art Gedankenexperiment überzeugen: wir, die beobachtenden Subjekte mit Zeitbewußtsein, stellen uns zu diesem Zweck ein anderes Subjekt vor, das noch gar kein Zeitbewußtsein hat, also auch noch nicht so etwas wie Erinnerung und Erwartung. Wir versuchen nun, ob wir dadurch, daß wir dieses Subjekt mit geeigneten Empfindungen füttern, in ihm so etwas wie ein Zeitbewußtsein hervorbringen können. Natürlich werden wir zu diesem Zweck einen Wechsel der Empfindungen in unserer Versuchsperson erzeugen. Aber ein Wechsel der Empfindungen ist noch keine Empfindung des Wechsels, wie überhaupt eine Veränderung im Bewußtsein nicht notwendig mit dem Bewußtsein dieser Veränderung verbunden ist. Wir könnten jetzt vielleicht meinen: Vielleicht geht es so, daß die erste Empfindung stehen bleibt und aufbewahrt wird, während die zweite kommt. Aber auch das genügt offenbar noch nicht, denn so erhielten wir einfach zwei Empfindungen zugleich, und es fehlt immer noch die Hauptsache, nämlich das Bewußtsein, daß die erste, die behaltene Empfindung jetzt ein Bewußtsein ist von etwas, was nicht ist, sondern war. D. h. es fehlt immer noch das Zeitbewußtsein, und wenn das Bewußtsein nicht schon von sich aus und im voraus offen ist für so etwas wie ein ‚ist‘ und ein ‚war‘ und ein ‚wird sein‘, dann können wir durch Empfindungen und ihren Wechsel auf keine Weise ein Zeitbewußtsein in das Subjekt hineinbringen. Ebenso wenig wären die Empfindungen imstande, die Vorstellung von einem Nebeneinander in uns zustande zu bringen, wenn nicht das Subjekt von sich aus schon die Vorstellung von Neben- und Außereinandersein mitbrächte. Damit ist bewiesen, daß Raum und Zeit keine empirischen, d. h. aus den Empfindungen stammende, sondern apriorische Vorstellungen sind“ (24).

Dieser Beweis ist richtig; er bedarf allerdings noch der Erläuterung. Zunächst ist ganz wesentlich, daß er sich auf nichts von dem Vorangegangenen stützt. Die Existenz apriorischer Evidenzen bezüglich der Dreidimensionalität oder der Euklidizität geht in das Argument nicht ein. Ebenso wenig bietet dieser Beweis irgendwelchen Anlaß, einen transzendentalen von einem empirischen Raum, eine transzendente von einer empirischen Zeit zu unterscheiden. Daß das Subjekt die Vorstellung von Nebeneinandersein mitbringen muß, damit die Vorstellung von einem Nebeneinander zustande kommt, gilt, welche Geometrie auch immer den realen Raum beschreibt. Dieses Argument hat also weder die Euklidizität als Prämisse, noch erlaubt es andererseits, auf sie zu schließen. Es ist eben ein ganz neuer, ein *zweiter* Beweis (oder, da das Vorangegangene in Wirklichkeit keiner ist, es ist ein erster Beweis). Die Unabhängigkeit dieses Beweises von dem Vorangegangenen kann nicht genug betont werden.

Des weiteren ist zu bemerken, daß die Formulierung, Raum und Zeit seien keine empirischen,

sondern apriorische Vorstellungen, mißverständlich ist. Offenbar ist nicht bewiesen worden und kann nicht bewiesen werden, daß man apriori wissen könne, daß irgend etwas aufeinander folgt oder nebeneinander ist. Der vorliegende Beweis erlaubt überhaupt nicht, auf die Existenz synthetischer Urteile a priori bezüglich Raum und Zeit zu schließen. Es ist ja vorausgesetzt, daß das, was aufeinander folgt oder nebeneinander ist, durch Empfindung gegeben ist bzw. selbst eine Empfindung ist. Da wir aber keine Vorstellung des Aufeinanderfolgens bzw. des Nebeneinanderseins haben, ohne daß da etwas wäre, was aufeinander folgt oder nebeneinander ist, haben wir kein von Empfindung losgelöstes, apriorisches Wissen von räumlichen und zeitlichen Verhältnissen. Wir bringen zwar die Vorstellung von Neben- und Außereinandersein mit, aber wir bringen nicht das mit, was neben- und außereinander ist. Wir können zwar in der Reflexion das Nebeneinandersein trennen von dem, was nebeneinander ist, aber wir haben keine räumliche Vorstellung von einem Nebeneinandersein, ohne daß da etwas wäre, was nebeneinander ist. Das bedeutet aber, daß aus dem vorliegenden Argument, obwohl es richtig ist, nicht folgt, wir wüßten irgend etwas a priori über den Raum. Es wird mit Recht gesagt, ein Wechsel der Empfindungen sei noch keine Empfindung des Wechsels, und daraus auf die Subjektivität der Zeit geschlossen. Da aber auch umgekehrt gilt: es gibt keine Wahrnehmung eines Wechsels ohne einen Wechsel der Empfindungen, ist diese Subjektivität nicht von der Rezeptivität zu trennen. Aus jenem Satz kann also nicht gefolgert werden, es gebe apriorisches Wissen bezüglich der Zeit. Der richtige Beweis für die Subjektivität der Anschauungsformen erlaubt für sich nicht, synthetische Urteile a priori anzunehmen. – Daß die Argumentation weder die Prämisse enthält, es gebe synthetische Urteile a priori, noch die Konklusion, es gebe solche, erlaubt, ist selbstverständlich verträglich damit, daß *in ihr* synthetische Urteile a priori vorkommen.

Eine ungenaue Formulierung des Resultates dieses Beweises läßt leicht den Eindruck entstehen, als sei in Wirklichkeit sehr viel mehr bewiesen worden. Z. B. in dem Beweis wird vorausgesetzt, daß das, was aufeinander folgt, nicht vom Subjekt mitgebracht wird, sondern in Empfindungen besteht. Deswegen muß die These von der Subjektivität der Zeit damit zusammen bestehen, daß das, was aufeinander folgt, nicht vom Subjekt geschaffen ist. Der ungenaue Ausdruck, die Zeit sei eine subjektive Anschauungsform, legt aber nahe, diese Voraussetzung, die der Beweis macht, bei den Anwendungen zu vernachlässigen und so zu tun, als bestünde nicht die Einschränkung: das, was aufeinander folgt, ist in Empfindungen gegeben. Bei der Auflösung der kosmologischen Antinomien z. B. (bei Bröcker 104 ff.) macht es sich bequem, diese Einschränkung, die im Beweis die wesentliche Voraussetzung war, wegzulassen. „Weil die Welt gar nichts an sich Vorhandenes ist, sind die beiden Sätze, der, daß sie einen Anfang in der Zeit habe, und der, daß sie keinen habe, beide falsch“ (110). Der eben zitierte richtige Beweis für die Subjektivität der Zeit erlaubt keineswegs die einfache Schlußfolgerung, die Welt sei nichts Ansichseiendes. Aus ihm ergibt sich vielmehr, daß in dem, was aufeinander folgt, immer Ansichseiendes enthalten ist. Genauer: das, was aufeinander folgt, abstrahiert von allem Nichtdatierbaren, ist Ansichseiendes. Dies ist uns zwar nicht als solches gegeben, weil es Empfindungen für uns nicht gibt, ohne die Wahrnehmung eines Wechsels von Empfindungen – doch kann von diesem Moment auch nicht einfach, wenn es gefällt, abstrahiert werden. Die Subjektivität dessen, was aufeinander folgt, war nicht bewiesen worden, und sie kann nicht bewiesen werden, dies ist bei jeder Anwendung des Satzes von der Subjektivität der Zeit (wie bei der Auflösung der Antinomien) mit Sorgfalt zu berücksichtigen.

Daß in dem, was aufeinander folgt, Ansichseiendes enthalten sein muß, ergibt sich nicht nur aus der Betrachtung, was eigentlich genau und unter welchen Voraussetzungen etwas in dem richtigen Beweis für die Subjektivität der Anschauungsformen bewiesen ist, es folgt ebenso aus der Erklärung der Erfahrung selbst. Es heißt bei Bröcker: „Erfahrung, sagten wir, beruht auf Empfindung. Die Empfindung ist eine Information, die wir von den Dingen, die wir erkennen wollen, selbst erhalten. Diese Dinge üben eine Einwirkung auf uns aus, sie affizieren (wie Kant sagt) unsere Sinne, Lichtwellen unsere Augen, Schallwellen unser Ohr usw.“ (29); „... Hieraus folgt, daß das erscheinende Ding ein gemeinsames Produkt des Dinges und des dieses Ding zur Erscheinung bringenden Subjekts ist. Das zur Erscheinung gebrachte Ding nennt Kant auch schlechthin die Erscheinung und das noch nicht zur Erscheinung gebrachte Ding nennt er das Ding an sich“ (30). Das Ding an sich „produziert“ also, wie es in dem zweiten Zitat heißt, das erscheinende Ding zumindest zu einem Teil, und das erste lehrt, daß dieses Produzieren ein

datierbarer Vorgang sein muß. (Bei genauerer Sprechweise könnte natürlich nicht gesagt werden, das Ding an sich produziere das erscheinende Ding. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Dinge, zwischen denen auch noch Kausalbeziehungen bestünden.) Die produzierende Wirksamkeit des Dings an sich kann nicht in vernünftiger Weise als nichtdatierbar angesehen werden. Wenn sie aber datierbar ist, dann muß auch das Ding an sich selbst datierbar sein; es kann ja nicht angenommen werden, daß etwas zu einem Zeitpunkt wirkt, an dem es gar nicht existiert. Die Annahme eines datierbaren Mitwirkens des Dings an sich an dem erscheinenden Ding impliziert also die weitere Annahme, daß das Ding an sich in gewissem Sinn auch in die Zeit fällt. Dies widerspricht nur bei nachlässiger Formulierung dem Beweis für die Subjektivität der Zeit; eine genaue Betrachtung zeigt vielmehr das Umgekehrte: der Beweis fordert aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen eben dasselbe, zu dem auch die unbestreitbar richtige empirische Annahme einer Mitwirkung des Dings an sich im Erkenntnisprozeß führt. —

Bröcker hat den zitierten Beweis als „eine Art Gedankenexperiment“ bezeichnet, weil in der Formulierung, die er ihm gegeben, ein mit Zeitbewußtsein beobachtendes Subjekt untersucht, ob das Bewußtsein von Raum und Zeit aus Empfindungen stammen kann. Bei diesem Vorgehen wird also (aufgrund des Zeitbewußtseins des beobachtenden Subjekts) eine objektive Zeit schon vorausgesetzt. Bröcker spricht von einem „Wechsel der Empfindungen“, wozu mindestens zwei Empfindungen und ein Zeitverhältnis zwischen ihnen (das nur der Versuchsperson noch nicht bewußt ist) gehören. Das Zeitverhältnis wird also als existent angenommen und nur gezeigt, daß es der Versuchsperson nicht durch Empfindung zum Bewußtsein kommen kann. Dadurch wird einerseits die Anschaulichkeit eines „Experimentes“ erreicht, andererseits aber auch manches verdunkelt.

Die Anschaulichkeit ist schon dadurch eingeschränkt, daß sie eigentlich nur den Beweis für die Subjektivität der Zeit trägt, nicht aber den für den Raum. Die Parallelität beider Fälle ist aufgrund der vorliegenden Argumentation nicht so selbstverständlich, wie Bröcker anzunehmen scheint; was es nämlich bedeuten sollte, ein Nebeneinander von Empfindungen ergäbe keine Empfindung eines Nebeneinander, wäre zumindest recht unklar. Ohne diese These aber brächte das Gedankenexperiment keine Stütze für die Subjektivität des Raumes. Daß so die Parallelität der Argumentation für die Zeit und für den Raum verlorenzugehen droht, deutet darauf hin, daß die eigentliche Beweisgrundlage, die allerdings für beide Fälle dieselbe sein muß, noch nicht wirklich explizit gemacht worden ist.

Um den Beweis genauer zu verstehen, müßte zunächst von der Zeit (und dem Raum, wenn die Parallelität beibehalten werden soll), die das beobachtende Subjekt investiert, wieder abstrahiert werden. Die unanschauliche Unbequemlichkeit dieser Abstraktion kann nicht erspart werden. Sonst könnte am Ende die falsche Meinung entstehen, das Subjekt brächte zwar die Vorstellungen des Nacheinander und Nebeneinander von sich aus mit, ein Nacheinander und Nebeneinander wäre aber auch ohne dies an sich schon dagewesen im noch nicht als solchen bewußten Wechsel der Empfindung.

Dabei ist genau zu bemerken, was zu dem anschaulichen Rahmen des Gedankenexperimentes gehört, und was zur Essenz des Beweises: daß die Versuchsperson empfindet, Empfindungen hat — mit anderen Worten, daß das, was wenigstens hernach das Aufeinanderfolgende ist, nicht mitgebracht, sondern gegeben ist, gehört zum Beweis; abstrahiert werden muß nur von dem Zeit- und Raumverhältnis darin, von dem Aufeinanderfolgen und dem Nebeneinandersein. Das, was aufeinander folgt, und das, was nebeneinander ist, bleibt weiterhin (insofern dabei von allem nicht Datierbaren und Lokalisierbaren abstrahiert wird) Ansichseiendes; diese essentielle Voraussetzung des Beweises kann nicht weggelassen werden. Das Subjekt „bringt mit“ das Nach- und Nebeneinandersein, insofern es etwas anderes ist als das, was nach- bzw. nebeneinander ist, und dieses Nach- und Nebeneinander gibt es nicht an sich und unabhängig vom Subjekt. Die Trennung fällt also zwischen das, was aufeinander folgt, und das Aufeinanderfolgen selbst, zwischen das, was neben- und außereinander ist, und das Neben- und Außereinandersein. Das Gedankenexperiment läßt sichtbar werden, daß dies so ist, das Warum kann nur eine Untersuchung der Zeitlichkeit der Form klarstellen.

Daß eine solche weitergehende Untersuchung erforderlich wird, zeigt sich ebenfalls an diesem Gedankenexperiment. Seit den frühen Schriften Heideggers wissen wir, daß zur Fundierung der Transzendentalphilosophie notwendig gehört, die Zeitlichkeit des Subjekts selbst zu be-

greifen. Was das bedeutet, läßt sich an dem Gedankenexperiment exemplarisch darlegen. Das Subjektive am Zeitbewußtsein ist danach, daß das Bewußtsein „schon von sich aus und im voraus offen ist für so etwas wie ein ‚ist‘ und ein ‚war‘ und ein ‚sein wird‘“, daß es (beim Raumbewußtsein) „die Vorstellung von Neben- und Außereinandersein mitbringt“. Die Zeitlichkeit des Subjektiven beträfe also diese Leistung. Zwei Fragen ergeben sich dabei: erstens, ob diese Leistung selbst in die objektive Zeit fallen, also datierbar sein kann, und zweitens, welche Zeitlichkeit in dem Prozeß dieser Leistung, in dem Vorgang des „Mitbringens“, des „Produzierens“ zu denken ist (ob eine objektive, so daß die Dauer des Produzierens z. B. in Sekunden zu messen wäre, oder eine andere).

Das Gedankenexperiment legt die Vorstellung nahe, das Mitbringen der Vorstellung des Nacheinander geschähe zu einem bestimmten Zeitpunkt, zu dem nämlich, an dem die Wahrnehmung des Wechsels stattfindet. Die wechselnden Empfindungen sind noch nicht nacheinander (sofern nämlich von dem Zeitbewußtsein des Beobachters abstrahiert bzw. das Nacheinandersein nicht als etwas an sich Seiendes angesehen wird), sie werden erst zu solchen, die nacheinander sind, in dem Augenblick, in dem der Wechsel der Empfindungen und damit ihr Nacheinandersein wahrgenommen wird. Dies würde für alles Nacheinander (und alles Neben- und Außereinander) gelten: Wann auch immer die beiden nacheinander seienden Ereignisse zu datieren sind, ihr Nacheinandersein würde an irgendeinem dritten, im allgemeinen von beiden verschiedenen Zeitpunkt etwas Wirkliches. Wie man sieht, führt das für das vom Subjekt Mitgebrachte auf den Idealismus von *esse = percipi*. Nacheinandersein gibt es nur in den Zeitpunkten des Als-nacheinander-wahrgenommen-Werdens. Das Nacheinandersein wird zu bestimmten Zeitpunkten mitgebracht für jeweils bestimmte Ereignisse; es gibt kein Nacheinander, ohne daß es mitgebracht würde, u. d. h. zu anderen Zeitpunkten als zu denen es mitgebracht wird. Die These *esse = percipi* verwandelt, weil Perzeptionen innerzeitlich sind, alles Sein, für das sie gelten soll, in innerzeitliches Sein. Die Wirklichkeit des Nacheinander würde selbst zu einer datierbaren Wirklichkeit, ein Nacheinander wäre (da es nicht an sich wirklich sein soll und ein datierbares Mitbringen nur eine Wirklichkeit für das Datum des Mitbringens schaffen kann) nur an den Zeitpunkten, da es als solches wahrgenommen würde, wirklich. Das Mitbringen des Nacheinander wie die Ereignisse, die nacheinander sind, fielen alle drei in die objektive Zeit, und alle Beziehungen dazwischen müßten als solche innerzeitlichen beschrieben werden. Auch für den Vorgang des Mitbringens selbst sowie für die Kausalität, die darin ohne Zweifel gedacht wird, und die ja, wenn das Mitbringen datierbar sein soll, notwendig eine schematisierte sein muß, würde das gelten. Und da es in der objektiven Zeit nur *eine* schematisierte Kausalität geben kann, die der Physik, müßte das Produzieren des Ich unter solche Kausalprozesse fallen.

Bröcker zitiert den Hegelschen Vergleich, nach Kant verfare das Erkennen ungefähr wie das Essen, im ganzen zustimmend: „Der Vergleich ist darum gut, weil Essen und Erkennen beide darin übereinstimmen, daß sie Verfahren des Sich-zu-eigen-Machens sind. . . . Das Groteske des Bildes, daß das Zur-Erscheinung-Bringen durch das Zur-Verdauung-Bringen verdeutlicht wird, ist zwar für Hegel ein Zeichen der Falschheit solcher Vorstellung – aber es ist ein solches Zeichen eben nur für Hegel und nicht für uns“ (31). Wenn die Zeitlichkeit der subjektiven Leistungen in der angedeuteten objektiven Weise verstanden wird, dann wird dieser Vergleich auch darin treffend, daß das gesamte Verfahren in empirisch erforschbare, stetige Naturkausalprozesse zerfallen muß. Das Essen besteht offenbar nur (wenn jedenfalls auf mögliche Freiheit u. dgl. dabei nicht Rücksicht genommen wird) aus solchen Naturkausalprozessen, stetig in Raum und Zeit sich ausbreitenden Wirkungszusammenhängen, die nur empirisch betrachtet werden können. Wie das Essen empirisch Ursache des Zustandes des Speisebreis ist, so müßten die Tätigkeiten des Ich empirisch erforschbare Ursache des Zustandes der erscheinenden Welt sein, und keine Kausalerklärung irgendeines erscheinenden Vorganges könnte vollständig sein, die nicht die produzierenden Handlungen des Ich enthielte, so wie man auch den Zustand des Speisebreis nicht vollständig erklären kann, ohne die Bewegungen der Zähne zu berücksichtigen. Vielleicht käme man – bei sorgfältigerer Präzisierung der verwendeten Kategorien (insbesondere der schematisierten Kausalität) – am Ende zu der These, jeder Menschenkopf sei eine Art Lampe, um die sich Raum und Zeit kugelförmig – und *in* Raum und Zeit! – ausbreiten. Wie die Speise in einem bestimmten Zeitpunkt zuerst von den Zähnen be-

rührt wird, so wird das erscheinende Ding in einem bestimmten Zeitpunkt zuerst von der sich ausdehnenden Raum-Zeit-Kugel getroffen, „fällt“ in Raum und Zeit. Sollten einmal alle diese Lampen ausgehen (z. B. durch einen Atomkrieg), so fällt es wieder daraus heraus und befindet sich „danach“ in Raum-Zeit-Finsternis usw.

Eine genauere Untersuchung der Zeitlichkeit der Form kann zeigen, daß all dieses, und schon die These von *esse = percipi*, für die *Formen* Raum und Zeit falsch ist. Die Wirklichkeit eines Nacheinander fällt nicht datierbar in den Zeitpunkt ihrer Perzeption, sie ist von der Perzeption verschieden; Form *wird* zwar wirklich, aber nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt; das Hervorbringen von Form geschieht nicht datierbar im Augenblick der Perzeption. Das Hervorbringen ist nicht „empirisch“ (d. h. datierbar), sondern „transzendental“ (d. h. nicht datierbar). Die Kausalität darin ist ebenfalls nicht die der stetigen Wirkungsausbreitung z. B. in der Elektrodynamik. Darum kann innerhalb der Physik die Transzendentalphilosophie mit ihren Kausalerklärungen vernachlässigt werden, was andernfalls nicht möglich wäre. Empirische Kausalbeziehungen aufgrund der in der objektiven Zeit schematisierten Kausalität müßten ja in der Physik berücksichtigt werden, auch wenn sie „transzendental“ zu sein vorgebe. Die vorkommenden Handlungen sind auch nicht Gegenstand empirisch-psychologischer Untersuchung, was sie sein müßten, wenn sie datierbar wären, da von Datierbarem nur empirisch Kenntnis gewonnen werden kann; sie sind Gegenstand der Transzendentalphilosophie, die eine apriorische Theorie ist.

Die Entwicklung der dem Subjekt eigenen Zeitlichkeit und die Präzisierung einer in dieser Zeitlichkeit schematisierten Kausalität muß also letzten Endes die entscheidende Beweisgrundlage für den transzendentalen Idealismus werden. Nur so kann z. B. genau und mit Gründen angegeben werden, warum die These von der Subjektivität von Raum und Zeit nicht auf die Vorstellung von dem Menschenkopf als einer Raum-Zeit-Lampe führt. Wenn man sich für die Kausalität des subjektiven Tätigseins der in herkömmlicher Weise schematisierten Kausalität bedient, ist diese Vorstellung unabweichlich. Zu dem anschaulichen Rahmen des Gedankenexperimentes, nicht zu dem Beweis gehört also auch noch dies, daß es das subjektive Produzieren als ein sich ereignendes vorzustellen nahelegt. Auch dies muß auf das Konto des objektivierenden Zeitbewußtseins des Beobachters, von dem für den Beweis zu abstrahieren ist, gesetzt werden. Der reine Gehalt des Beweises kann nur aufgrund einer fundamentalen Untersuchung der Zeitlichkeit von Form zutage kommen. Nur so können alle möglichen Mißverständnisse eines empirischen, nur datierbare Akte kennenden Idealismus – der immer für das, was vom Subjekt herrühren soll, auf den Standpunkt von *esse = percipi* kommen muß – ferngehalten werden. Was allein sie abzuwehren vermag, ist das Wissen um die fundamentale Eigenschaft der Form, sich nicht zu ereignen.

Wie oben gesagt, gilt die Subjektivität nur für das Nacheinandersein und Nebeneinandersein als solches, insofern es verschieden ist von dem, was nacheinander und nebeneinander ist. Diese Trennung würde aufgehoben, wenn das Nacheinandersein oder Nebeneinandersein selbst solches wäre, das nacheinander oder nebeneinander zu sein vermöchte. Voraussetzung des Beweises war, daß das, was nacheinander oder nebeneinander ist, nicht subjektiv ist. Wäre das Nacheinandersein oder Nebeneinandersein selbst solches, so wäre es ebenfalls nicht subjektiv; der Beweis fiel in sich zusammen.

Das Fundament eines Beweises der transzendentalen Ästhetik kann also nur die anschauliche Gewißheit sein, daß das Nacheinandersein und Nebeneinandersein selbst nicht nach oder neben etwas ist, daß es kein Ereignis ist. Daraus folgt unmittelbar, daß das Wissen davon nicht auf Affektion beruhen kann. Es ist andererseits sinnlos, von einer Subjektivität der Ereignisse selbst zu sprechen. In ihnen ist vielmehr immer Ansichseiendes gegeben. – Mit der Form ist uns eine zweite Welt, die Welt des Nichtereignishaften eröffnet. Daß dies möglich ist, beruht auf Eigenschaften der Zeit. Und das Nach- und Nebeneinandersein gehört zu dieser zweiten Welt dessen, das selbst nicht nach oder neben etwas ist, und ist darum subjektiv. Dies liegt auch dem Gedankenexperiment zugrunde, freilich nur in impliziter Weise.

Und weil der transzendentalen Idealismus die Subjektivität des Nichtereignishaften lehrt, muß er auf einer nichtereignishaften Wirklichkeit des Subjekts selbst beharren – darauf, daß das „transzendente“ Ich von dem „empirischen“ (sich ereignenden) verschieden ist. Das Ich ist nicht nur nichtdinglich, sondern ursprünglicher nichtereignishaft; seine Nichtdinglichkeit

beruht auf seiner Nichtereignishaftigkeit. Auch die Akte des „Mitbringens“ können nur so (im Zusammenhang mit einer passend entwickelten Kausalität) als „transzendental“, d. h. sich nicht erlegend begriffen werden, wie das eben gefordert wurde.

Das naheliegende Argument, das Hervorbringen von Zeit könne nicht in der Zeit geschehen, d. h. die Akte des Mitbringens von Nacheinander könnten nicht selbst nacheinander sein, beweist trotz seiner Plausibilität nicht unmittelbar die Nichtereignishaftigkeit der transzendentalen Akte, weil eben Ereigniswirklichkeit außer der subjektiven Zeit ist. Verschiedene Akte des Mitbringens von Nacheinander (wenn etwa zwei verschiedene Wechsel der Empfindungen wahrgenommen werden) müßten selbst nacheinander sein. Es müßte sich folglich auf sie ein weiterer (dritter) Akt des Mitbringens von Nacheinander richten, der seinerseits wieder in die objektive Zeit fallen könnte usw. Dies wäre ohne Widerspruch denkbar. Es folgt aber, daß diese Akte dann selbst in sinnlicher Anschauung (im inneren Sinn) gegeben sein müssen, denn anders als so sollen nach Voraussetzung Ereignisse nicht nacheinander sein können. Nun sind uns aber solche Akte nicht im inneren Sinn gegeben (das ist ein erster Einwand gegen die Datierbarkeit der transzendentalen Akte); sonst könnte man ja die These von der Subjektivität der Zeit durch bloße Befragung von Personen bestätigen. Jedermann wüßte, daß er alles objektive Nebeneinander und Nacheinander mitbringt, gerade so, wie daß er hören und sehen kann. Es gäbe dann auch *in* dem Beweis für die Subjektivität von Raum und Zeit keine synthetischen Urteile a priori. Die ganze Theorie würde ein Teil der empirischen Psychologie.

Das Argument, das Mitbringen von Zeit könne nicht in der Zeit geschehen, ergibt also zwar wegen der Nichtsubjektivität der Ereigniswirklichkeit nicht unmittelbar die Nichtdatierbarkeit dieser Akte; es zeigt jedoch, daß eine solche Handlung keine *Folge* von Ereignissen sein kann. Hier ist der Fall ganz anders als eben; wenn das Mitbringen eines einfachen Nacheinander schon in sich eine Folge von Ereignissen wäre, dann wäre in der Tat das Subjektive, das Nichtereignishafte, das Nacheinander als solches samt seiner Beziehung auf Ereignisse seinem Mitgebrachtwerden vorausgesetzt; die Zeit wäre also als an sich seiend angenommen, ihre Subjektivität aufgehoben.

Im ersten Fall wäre der Akt selbst möglich, ohne daß sich weitere Akte auf ihn richten, weil die Wirklichkeit des Sichereignens selbst unabhängig von Subjektivität ist. Daß aber die Akte des Mitbringens in sich ein Nacheinander enthalten, würde bedeuten, daß sie selbst nur möglich sind, wenn andere Akte sich auf sie richten, daß sie also nur als erscheinende möglich sind, weil die Wirklichkeit eines Nacheinander *nicht* unabhängig von Subjektivität ist. Dies würde unmittelbar auf einen unendlichen Regreß führen; dabei wäre jeder Akt nur wirklich, insofern er bewußt ist. Im ersten Fall dagegen würde nicht die Wirklichkeit eines Aktes, nur seine Einordnung in die objektive Zeit von weiteren Akten abhängen.

Das Mitbringen bringt das mit, was nicht datierbar ist. Es könnte so Datierbarkeit voraussetzen, jedenfalls aber nicht ein Nacheinander. Daraus ergibt sich (noch vor aller Explikation einer hierhin gehörenden Kausalität) ein weiteres Argument dafür, daß die zeitkonstituierenden Akte wirklich als „transzendente“, d. h. sich nicht ereignende gefaßt werden müssen: eine Handlung, die datierbar wäre, jedoch ohne alle Folge von Ereignissen, ohne jedes immanente Nacheinander, — eine solche Handlung läßt sich nicht denken.

Das, was das Subjekt in die Welt einbringt, wodurch es sie zu einer erscheinenden macht, ist das Nichtereignishafte; Nichtereignishaftigkeit ist für Subjektivität kennzeichnend. Diese Leistung läßt sich schlechterdings nicht begreifen, wenn nicht eine ursprüngliche nichtereignishafte Wirklichkeit des Ich selbst zugrunde gelegt wird gleichsam als der Quell, aus dem alles Nichtereignishafte geschöpft ist; wenn also nicht das Ich selbst auch als transzendental begriffen wird, wenn nicht von dem Selbstbewußtsein im inneren Sinn, das mir meine sich ereignende Existenz gibt, eine „transzendente Apperzeption“ unterschieden wird. Diese transzendente Apperzeption ist nicht außer aller Zeit — im Gegenteil verlangt der Charakter von Spontanität, für sie eine eigentümliche Zeitlichkeit zu entwickeln —, sie ist jedoch nicht als Ereignis wirklich und gibt mir auch kein Bewußtsein meiner Existenz als sich ereignend, kein Bewußtsein eines „Ich denke jetzt in diesem Augenblick“. Sie ist so zugleich der Grund dafür, daß das Ich kein „Stück Lava auf dem Mond“ ist, denn diese nichtereignishafte Wirklichkeit des Ich, die in der Transzendentalphilosophie erwiesen wird, ist Basis seiner Nichtdinglichkeit, seiner Nichtvorhandenheit. —

Ich darf noch einmal daran erinnern, daß alle bisherigen Betrachtungen, ungeachtet dessen, daß in ihnen synthetische Urteile a priori vorkommen, nicht auf der Prämisse beruhen, es gebe solche, und den Schluß auf deren Existenz auch nur in reflexiver Weise erlauben: man kann zwar an der Argumentation konstatieren, daß in ihr synthetische Urteile a priori vorkommen, aber man kann nicht aus ihr erschließen, daß es sie gibt.

Traditionellerweise pflegen Kantianer an die Stelle der Zeitlichkeit der Form einen anderen Beweisgrund zu setzen: die Tatsache, daß es synthetische Urteile a priori gebe, die sich nicht anders als idealistisch erklären lasse. Diese Beweise sind allesamt in vielfacher Weise inkorrekt, wie sich oben an den Beispielen von Dreidimensionalität und Euklidizität des Raumes zeigte. Sie leiden vornehmlich an dem Gebrechen, daß die Beweisprämisse nicht richtig ist. Auch das Kausalgesetz (in der Formulierung von KrV B 232) kann kein synthetisches Urteil a priori sein: es enthält inhaltliche Information über bestimmte Eigenschaften von Ereignissen (Veränderungen sind Ereignisse), und eine solche läßt sich nicht a priori bekommen. Der Satz kann nicht unmittelbar als in nichtsinnlicher Anschauung evident angenommen werden, und bei jedem Beweis muß unter den Prämissen, aus denen er logisch folgt, mindestens ein empirischer Satz vorkommen (nämlich ein Satz, der selbst schon inhaltliche Information über Ereigniseigenschaften enthält). Das würde man leicht bemerken, wenn man den Beweis einmal wirklich „more geometrico“ hinzuschreiben versuchte. Der Beweisgrund für den Idealismus, der in der Zeitlichkeit der Form liegt, kann eben nicht durch einen anderen ersetzt werden.

Das Bemühen, die falsche Voraussetzung, man müßte von dem Faktum apriorischer Erkenntnisse in irgendeiner Wissenschaft ausgehen, mit den richtigen Behauptungen des Idealismus in Einklang zu bringen, hat vielfach Unbestimmtheiten und Gewaltsamkeiten zur Folge. So heißt es z. B. bei Bröcker: „Hinsichtlich der empirischen Erkenntnis bleibt es dabei, daß sie sich nach den Gegenständen richten muß. Sofern nun aber die Erkenntnis a priori nicht einfach neben der Erkenntnis a posteriori steht, sondern diese erst möglich macht, gibt es keine Erkenntnis a posteriori, in der nicht eine Erkenntnis a priori enthalten ist. Daher gilt nun für alle Erkenntnis, daß sich die Gegenstände nach ihr richten müssen, nämlich nach den darin enthaltenen apriorischen Elementen“ (30).

Was heißt, eine Erkenntnis ist in einer anderen enthalten? Ist eine Erkenntnis b dann in einer Erkenntnis a enthalten, wenn sie von dieser logisch impliziert wird? Dies würde bedeuten, daß hier eine aposteriorische Erkenntnis eine apriorische logisch impliziert, was wohl nicht gemeint sein dürfte. Es gäbe dann ja einen aposteriorischen Beweis für den apriorischen Satz. Daß der apriorische Satz logisch notwendige Bedingung für den aposteriorischen ist, bedeutet dasselbe: der aposteriorische müßte den apriorischen logisch implizieren. – Dieser Formulierung, die nur aufgrund falscher Voraussetzungen erforderlich wird, kann also kein für den Zusammenhang genügender Sinn gegeben werden.

Das Zusammentreffen des Subjektiven und des Gegebenen ist kein Enthaltensein zweier Erkenntnisse ineinander, wie schon das Beispiel der Zeitanschauung zeigt. Wenn zwei Empfindungen als nacheinander empfunden werden, dann ist das Ganze *eine* empirische Erkenntnis, und das subjektive Moment dabei kann nicht als apriorische Erkenntnis gedeutet werden. Die Möglichkeit des Zusammenkommens von Spontaneität und Rezeptivität beruht auf Wesensmerkmalen der Zeit: darauf, daß Gegenwart uns zumal in die Welt der Ereignisse und in die der Form eingliedert. Und die Gegenstände sind Erscheinung, weil sie – obwohl als ganzes lokalisierbar und datierbar – dennoch in ihrem Gegenwärtigsein Nichtereignishaftes mit ihrem Ereignissein vereinen. –

Als Ergebnis kann also festgehalten werden, daß es im wesentlichen zwei Versuche gibt, die transzendente Ästhetik theoretisch zu begründen. Das eine Mal wird davon ausgegangen, daß nichtphilosophische apriorische Erkenntnisse (z. B. der euklidischen Geometrie) anzunehmen seien und daß diese Annahme nicht ohne die Subjektivität der Anschauungsformen zu erklären sei. Andererseits kann von der anschaulichen Gewißheit ausgegangen werden, daß Form kein Ereignis ist, daß also das Nach- und Nebeneinandersein als solches getrennt werden kann von dem, was nach oder neben etwas ist, und daß ersteres selbst nicht nach oder neben etwas sein kann. Dieser Beweis hat keine nichtphilosophischen, mathematischen oder physikalischen Voraussetzungen, er beruht ganz auf Evidenzen bezüglich Form. Diese Evidenzen kommen in apriorischen Sätzen zum Ausdruck – Sätze über Nichtereignishaftes als solches müssen

immer a priori sein –, aber in apriorischen Sätzen der Transzendentalphilosophie selbst, nicht einer anderen Theorie.

Als Resultat kann weiterhin festgehalten werden, daß nur der zuletzt genannte Beweisversuch korrekt ist und philosophisches Wissen vermittelt.

Ein drittes Resultat scheint mir das wichtigste zu sein: der als stichhaltig anzusehende Beweis betrifft nicht nur irgendwelche sogenannten wissenschaftstheoretischen Grundlagenfragen, er sagt uns, ganz anders als der andere, etwas über uns selbst: er enthüllt den Grund der Nichtdinglichkeit von Subjektivität. Dies spricht am gewichtigsten dafür, daß es auf ihn ankommt, daß in ihm der Grund der Sache gegeben ist.

Bedeutung und Problematik philosophischer Editionen

Zur Lage dieser Editionen in der Bundesrepublik

Von Wilhelm G. JACOBS (München)

I.

Zu den Selbstverständlichkeiten heutiger philosophischer Arbeit zählen die historisch-kritischen Gesamt-, Teil- oder Einzelausgaben der Texte von Philosophen der Vergangenheit. Durch diese Ausgaben werden oder bleiben Werke, Nachlässe, Briefwechsel und Vorlesungsnachschriften dieser Philosophen allgemein zugänglich. Die Ausgaben lösen den Anspruch, kritisch zu sein, durch eine genaue Prüfung des herausgegebenen Textes an den Originalen ein. Wenn auch die Bemühungen um eine angemessene Textüberlieferung weit in die Antike zurückreichen, so erscheinen doch historisch-kritische Editionen erst im 20. Jahrhundert. Sie verweisen mit dem Adjektiv „historisch“ auf ihre Entstehung aus dem Historismus. In der Tat ist der Vorsitzende der Kant-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften, die seit 1902 „Kants Gesammelte Schriften“, die erste historisch-kritische Gesamtausgabe in Deutschland, erscheinen läßt, niemand anders als Wilhelm Dilthey, einer der bedeutendsten Theoretiker des Historismus. Der historische Ansatz geht in die Zielsetzung der Kant-Ausgabe ein und wird im Vorwort von Dilthey ausdrücklich formuliert: „Die Entwicklungsgeschichte der großen Denker erleuchtet ihre Systeme, und sie ist die unentbehrliche Grundlage für das Verständniß der Geschichte des menschlichen Geistes. Überall, bei Künstlern und Dichtern, bei wissenschaftlichen Denkern und Philosophen stellt sich die heutige Forschung dies entwicklungsgeschichtliche Problem. Insbesondere kann die Geschichte des philosophischen Denkens nur durch diese Methode den Zusammenhang erfassen, in welchem ihre einzelnen Gestalten unter sich und mit den letzten Tiefen unseres Wesens verknüpft sind“¹. Die Ausgabe soll alles verfügbare Material für diese entwicklungsgeschichtliche Betrachtung sammeln und aufbereiten.

Seit der Veröffentlichung des ersten Bandes der Kant-Ausgabe erscheint eine beachtliche Anzahl von historisch-kritischen Ausgaben im deutschen Sprachraum; genannt seien hier nur die Ausgaben der Philosophen Albertus Magnus, Anselm v. Canterbury, Meister Eckhart, J. G. Fichte, A. v. Humboldt, Marx-Engels, Nicolaus de Cusa und Scheler. Einige Ausgaben deutscher Philosophen, z. B. die Husserl-Ausgabe, werden im außerdeutschen Sprachraum herausgegeben. An dieser Stelle können folgende, unten genannte Editionen genauer vorgestellt werden². Diese Ausgaben werden mit Ausnahme der Nietzsche-Ausgabe wenigstens teilweise in der Bundesrepublik erarbeitet und sind, ausgenommen die Jacobi-Briefausgabe, Gesamtausgaben. Angegeben sind jeweils:

¹ Kants gesammelte Schriften, Bd. I, Berlin 1902, VIII.

² Die Auswahl der Editionen ist rein technisch dadurch bedingt, daß es in relativ kurzer Frist gelungen ist, von diesen Editionen die angeführten Informationen zu erhalten. Für ihr freundliches Entgegenkommen sei ihnen hier herzlich gedankt.

1. Die Anschrift der Ausgabe.
2. Die Herausgeber oder Leiter der Ausgabe.
3. Die Anlage der Ausgabe.
4. a) Die erschienenen, b) die vorbereiteten Bände.

I. Bolzano-Ausgabe

1. Prof. Dr. Jan Berg, Technische Universität München, Lehrstuhl und Institut für Philosophie, 8 München 2, Theresienstr. 29/III.
2. Prof. Dr. J. Berg; Prof. Dr. Friedrich Kambartel, Konstanz; Dr. Jaromír Loužil, Prag; Prof. Dr. Bob van Rootselaar, Wageningen (Holland); Prof. Dr. Eduard Winter, Berlin (DDR).
3. Die Ausgabe ist in 4 Reihen gegliedert; innerhalb deren wird teils chronologisch, teils nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet:
 - I. Schriften,
 - II. Nachlaß (A. Nachgelassene Schriften, B. Wissenschaftliche Tagebücher),
 - III. Briefwechsel,
 - IV. Dokumente.
 Einige Bände Einleitung gehen diesen Bänden voran.
4. a) Einleitung Bd. 1.
 - b) Im Druck: Einleitung Bd. 2/I;
in Vorbereitung: Einleitung Bd. 2/II,
Reihe I: Bde. 4; 11–14; 18; 19,
Reihe II: A., Bde. 5–13,
Reihe II: B., Bde. 1–7.

II. Hegel-Ausgabe

1. Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, 463 Bochum-Querenburg, Overbergstr. 17.
2. Hauptherausgeber: Deutsche Forschungsgemeinschaft,
Herausgeber: Die jeweiligen Bandbearbeiter,
Leiter der Ausgabe: Prof. Dr. Otto Pöggeler.
3. Die Ausgabe hat drei in sich chronologisch geordnete Reihen:
 - I. Werke und Nachlaß,
 - II. Vorlesungen,
 - III. Briefe und Aktenstücke.
4. a) Bde. 4 und 7,
b) Bde. 1; 3; 5; 6; 8.

III. Jacobi-Briefausgabe

1. siehe Nr. 2.
2. Dr. Michael Brüggem, 8 München 80, Spessartstr. 8.
Prof. Dr. Siegfried Sudhof, 6231 Liederbach, Liederbachstr. 32.
3. Der Briefwechsel erscheint chronologisch geordnet.
4. Die Vorbereitung der Ausgabe hat begonnen.

IV. Kant-Ausgabe

1. Akademie der Wissenschaften, 34 Göttingen, Prinzenstr. 1.
2. Dr. phil. habil. Gerhard Lehmann, 1 Berlin 49, Gallunerstr. 7. (Korr. Mitglied der Akad. d. Wiss. in Göttingen.)
3. Die Ausgabe hat 5 Abteilungen, die in sich vorwiegend chronologisch geordnet sind:
 - I. Werke,
 - II. Briefwechsel,
 - III. Handschriftlicher Nachlaß,

IV. Vorlesungen,

V. Index.

4. a) Abt. I. Bde. 1–9, Abt. II. Bde. 10–13, Abt. III. Bde. 14–23, Abt. IV. Bde. 24, 1; 24, 2; 28, 1; 28, 2/1.
- b) Bd. 28, 2/2.

V. *Leibniz-Ausgabe*

1. Leibniz-Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek, 3 Hannover, Am Archive 1.
Leibniz-Forschungsstelle der Westfälischen Wilhelms-Universität, 44 Münster, Rothenburg 32.
2. Deutsche (vormals Preußische) Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
Leiter des Leibniz-Archives: Prof. Dr. Kurt Müller.
Direktor der Leibniz-Forschungsstelle: Priv.-Doz. Dr. Heinrich Schepers.
3. Die Ausgabe ist in sieben Reihen gegliedert, die Ordnung innerhalb der Reihen chronologisch.
 - I. Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel (betreut vom L.-Archiv, Hannover),
 - II. Philosophischer Briefwechsel (L.-Forschungsstelle, Münster),
 - III. Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel (L.-Forschungsstelle, Münster),
 - IV. Politische Schriften (Deutsche Akademie, Berlin),
 - V. Historische Schriften (L.-Archiv, Hannover),
 - VI. Philosophische Schriften (L.-Forschungsstelle, Münster),
 - VII. Mathematische, naturwissenschaftliche und technische Schriften (L.-Forschungsstelle, Münster).
4. a) I,1 (P. Ritter, W. Kabitz, E. Hochstetter) 1923 (Nachdrucke: Berlin 1970, Hildesheim 1970),
I,2 (P. Ritter) 1927 (1970),
I,3 (P. Ritter, W. v. Olshausen, K. Dülfer) 1938 (1970),
I,4 (P. Ritter, P. Schrecker, K. Müller) 1950,
I,5 (K. Müller, E. Amburger) 1954 (1970),
I,6 (K. Müller, G. Scheel) 1957 (1970),
I,7 (K. Müller, G. Scheel, G. Gerber) 1964,
I,8 (K. Müller, G. Scheel, G. Gerber) 1970,
II,1 (E. Hochstetter, W. Kabitz, P. Ritter) 1926,
IV,1 (P. Ritter) 1931 (1971),
IV,2 (L. Knabe, P. Ritter, M. Faak) 1963,
VI,1 (W. Kabitz) 1930,
VI,2 (W. Kabitz, H. Schepers) 1962,
VI,6 (A. Robinet, H. Schepers) 1962.
- b) im Satz:
I,9 (K. Müller, G. Scheel, G. Utermöhlen),
III,1 (J. E. Hofmann),
in Vorbereitung:
I,10 (K. Müller, G. Scheel, G. Utermöhlen),
I,11 (R. Grieser, A. Heinekamp),
II,2 (E. Hochstetter, H. Schepers, W. Schneiders),
III,2 (H.-J. Heß),
IV,3 (L. Knabe),
VI,3 (W. Kabitz, H. Schepers, W. Schneiders).

VI. *Nietzsche-Ausgabe*

1. Verlag Walter de Gruyter, 1 Berlin 30, Genthiner Str. 13.
2. Giorgio Colli, via delle Fontanelle 27, S. Domenico di Fiesole (Firenze).
Mazzino Montinari, via dei Della Robbia 29, I-50132 Firenze.
3. a) Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe in acht Abteilungen.

I. Jugendschriften. Philologische Schriften und Publikationen bis 1869.

II. Universitätsvorlesungen, philologische Studien und Publikationen von 1869 bis 1879.

III. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–III. Nachgelassene Schriften und Fragmente von 1869 bis 1874.

IV. Unzeitgemäße Betrachtungen IV. Menschliches, Allzumenschliches I–II. Nachgelassene Fragmente von 1875 bis 1879.

V. Morgenröthe. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft. Nachgelassene Fragmente von Anfang 1880 bis Herbst 1882.

VI. Also sprach Zarathustra. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner. (1883 bis Anfang Januar 1889).

VII. Nachgelassene Fragmente von November 1882 bis Sommer 1885.

VIII. Nachgelassene Fragmente von Herbst 1885 bis Januar 1889.

(Zu jeder Abteilung gehört ein Nachbericht-Band.)

b) Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe in drei Abteilungen.

I. Nietzsches Briefe.

II. Briefe an Nietzsche.

III. Zeitgenössische Briefe über Nietzsche und Lebenszeugnisse.

(Zu jeder Abteilung gehört ein Nachbericht-Band.)

4. a) Werke: IV/1; IV/2; IV/3; IV/4 (Nachbericht); V/1; VI/1; VI/2; VI/3; VIII/2; VIII/3.

b) Werke: III/1; III/2; V/2.

VII. Paracelsus-Ausgabe

1. Paracelsus-Edition, Gesamtausgabe der theologischen und religionsphilosophischen Werke Theophrasts von Hohenheim. 355 Marburg/Lahn, Gutenbergstr. 18.

2. Prof. Dr. Kurt Goldammer (3571 Amöneburg-Bhf. An der Winneburg 1) in Verbindung mit Walter Artelt, Heinrich Bornkamm, Lucien Braun, Gerhard Eis, Walther Mitzka.

3. Die Ausgabe erscheint in zwei Abteilungen, die zweite ist in fünf Gruppen geordnet (Einzelschriften, Bibelauslegungen, Abendmahlsschriften, Sermones, Marienschriften).

4. a) Bde. II; IV; V; VI; VII.

b) im Druck: Supplementband.
in Vorbereitung: Bd. XI.

VIII. Schelling-Ausgabe

1. Schelling-Ausgabe der Bayer. Akademie d. Wissenschaften, 8 München 22, Marstallplatz 8.

2. Priv.-Doz. Dr. Hans Michael Baumgartner (geschäftsführend), Prof. Dr. Hermann Zeltner.

3. Innerhalb folgender vier Reihen wird chronologisch geordnet:

I. Werke,

II. Nachlaß,

III. Briefwechsel,

IV. Nachschriften.

4. b) in Vorbereitung: Bde. I,1–I,3.

IX. Fr. Schlegel-Ausgabe

1. Friedrich Schlegel, Kritische Ausgabe in 35 Bänden. Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn, bzw. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

2. Herausgeber: Prof. Dr. Ernst Behler (University of Washington, Seattle, Washington 98105, Department of Germanic Languages and Literature) unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett, Hans Eichner und anderen Fachgelehrten.

3. Die Ausgabe hat vier Abteilungen:

I. Kritische Neuausgabe (Bde. 1–10),

II. Schriften aus dem Nachlaß (Bde. 11–22),

- III. Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel (Bde. 23–32),
 IV. Editionen und Übersetzungen (Bde. 33–35).
 4. a) Reihe I.: Bde. 2; 4–7; 9; 10.
 Reihe II.: Bde. 11–14; 18; 19.
 b) Im Druck sind aus Reihe I: Bde. 1; 3; 8.

X. Schopenhauer-Ausgabe

1. Dr. Arthur Hübscher, Präsident der Schopenhauer-Gesellschaft, 6 Frankfurt (M), Beethovenstraße 48.
 2. Dr. Arthur Hübscher.
 3. I. Sämtliche Werke (F. A. Brockhaus Wiesbaden),
 II. Der handschriftliche Nachlaß (W. Kramer Frankfurt),
 III. Schopenhauers Briefe,
 IV. Schopenhauers Gespräche (Fr. Frommann Stuttgart).
 4. a) I. Bde. I–VII. (2. Aufl. 1946–1950; 3. Aufl. im Druck),
 II. Bde. I–III (1966–70); V (1968),
 IV. 1971.
 b) II. Bde. IV/1; IV/2,
 III.

Obwohl die bisherige Editionstätigkeit keineswegs erfolglos war, erfreut sie sich heute keines hohen Ansehens; dies zeigt sich sehr deutlich an den Etats der Editionen. Die zur Finanzierung dieser Forschungen bewilligten Gelder reichen nicht aus, Archive zu gründen oder, wie erforderlich, auszustatten sowie Mitarbeiter in genügender Zahl einzustellen. Die Leistungen der Editionen verdanken sich im allgemeinen weit mehr persönlichem Engagement als öffentlicher Unterstützung. Diese Situation ist widersprüchlich: Einerseits werden wissenschaftliche Leistungen, auf die sich Forschung und Lehre ganz selbstverständlich stützen, erbracht, andererseits werden die Editionen nur unzureichend gefördert. Die geschilderte Situation hat sich nicht zufällig ergeben. Die historisch-kritische Editionstätigkeit war im Historismus selbstverständlich, mußte aber, insofern dieser seine Stellung als maßgebliche Methode in den Geisteswissenschaften verlor, als Relikt, als unvollendet überkommene Aufgabe erscheinen. Eine unvollendete Arbeit zu vollenden kann zwar sinnvoll, jedoch kaum attraktiv oder gar aktuell sein. Somit büßte die Editionsarbeit ihre Wertschätzung weitgehend ein.

Wenn man jedoch unterstellen wollte, der Historismus sei nicht schlechthin negiert, sondern in kritischer Auseinandersetzung aufgelöst worden, so sind doch in dem auflösenden Weiterdenken Momente des Historismus virulent geblieben. Dann dürfte es aber auch nicht unmöglich sein, das Verständnis historisch-kritischer Editionsarbeit vom Historismus in ähnlicher Weise zu lösen, wie das Denken der Philosophie überhaupt sich von diesem löste.

II.

Eine Reflexion auf die Methode des Edierens kann eine solche Überlegung stützen. Dilthey sieht gemäß seiner historistischen Konzeption Kant als einen „im Fluß der Entwicklung begriffene(n) Denker“¹. Von dieser Entwicklung zeugen die Werke, der Briefwechsel, der handschriftliche Nachlaß und die Nachschriften der Vorlesungen. Dilthey ist klar, daß ein Wissen um diese Entwicklung ein auf Grund dieser Texte erarbeitetes Resultat des (Philosophie-)Historikers ist². Unter welchen Voraussetzungen Dilthey die Arbeit des Historikers sieht, ist in diesem Rahmen nicht weiter zu erörtern; jedoch schließt das Konzept Diltheys einige für die editorische Arbeit bedeutsame Implikate ein.

Wenn das Wissen um die Entwicklung des Philosophen Kant als ein historisch erarbeitetes

¹ Kants Gesammelte Schriften, Bd. I, Berlin 1902, XIII.

² a. a. O., IX f.

gesehen wird, so findet dieses Wissen seine Einheit in seinem Gegenstand, dem in seiner Entwicklung betrachteten Individuum. Dieses wird als ein tätiges begriffen, hier als wissenschaftlich, philosophisch arbeitendes, als Denker. Das den Editoren vorliegende Material, die Drucke und Manuskripte, wird demgemäß als Zeugnis dieser wissenschaftlichen Tätigkeit des bestimmten Individuums verstanden. Wenn nun dieses Material verderbt ist, z. B. durch schlampigen Satz einer Druckerei, so orientiert sich die Edition nicht am vorliegenden Material, sondern am Willen des wissenschaftlich tätigen Individuums. „Doch hätte Kant, der die saubere Herrichtung seiner Beiträge in einer sorgsam redigierten Monatsschrift dankbar begrüßte, ein solches reinigendes und ausgleichendes Verfahren gern auf seine selbständigen Publicationen erstreckt gesehn“³. Der Wille des Autors wird Kriterium der editorischen Arbeit.

Dieser Autor wird in seiner Entwicklung betrachtet. Der Begriff einer Entwicklung ist am organischen Leben orientiert; dieses stellt sich dar als aufblühend, seine Höhe erreichend und absterbend. Wenn also der Autor in einer Entwicklung gesehen wird, so kulminiert diese an irgendeiner Stelle seines Lebens. Unter dieser Voraussetzung muß der Wille des Autors, soweit er aus den Textzeugen rekonstruierbar ist, sich in bestimmten Zeugen als im Zenit seines Lebenslaufes stehend dokumentieren. Hier hat sich also der Wille des Autors am reinsten ausgesprochen und damit maßgebend. Als maßgebende Epoche Kants werden die neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts angesetzt. „So wie er selbst auf dieser Höhe, nach den kritischen Hauptwerken noch schöpferisch, vor dem zu Beginn des neuen Jahrhunderts einreißenden Verfall seiner Geisteskräfte die Edition besorgt hätte, sie nun auszuführen, ist das Ziel“⁴. Die Ausgabe wird so veranstaltet⁵, wie Kant sie, nach Meinung der Editoren, als beste akzeptiert hätte. Es wird somit nicht unmittelbar der vorliegende Text, sondern der beste Text veröffentlicht.

Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise bringt es mit sich, daß die verschiedenen Zeugen von Kants Denken aufeinander bezogen werden und als Entstehen eines Gedankens oder Wachstums eines Werkes in Zusammenhang gebracht werden. Die Anordnung des handschriftlichen Nachlasses Kants bestimmt sich dann so: „Die Handschriften werden nicht nach ihrer Provenienz geordnet, sondern unter sachlich bestimmten Rubriken, innerhalb deren dann thunlichst eine wenigstens relative chronologische Bestimmung von Gruppen und einzelnen Aufzeichnungen und eine entsprechende Abfolge hergestellt wird“⁶. Da das Wachstum der Gedanken Kants nicht lückenlos dokumentiert und damit auch nicht restlos erschlossen werden kann, ist es selbst eine an das Material herangetragene Idee, und die Ausgabe dokumentiert ein ideales Wachstum.

Die Termini „Autorwille“, „bester Text“ und „ideales Wachstum“ finden sich in den angegebenen Texten nicht, wohl aber die Intentionen, die später zur terminologischen Festlegung dieser Begriffe und zu diesen entsprechenden Editionsprinzipien führten. Die Termini erscheinen erst in späteren Editionen und diesbezüglichen Diskussionen besonders der Neueren Germanistik⁷. Inzwischen sind die entsprechenden Begriffe, insbesondere in einem Sammelband „Texte

³ a. a. O., 512.

⁴ a. a. O., 513.

⁵ Es handelt sich hier um „Sprache, Orthographie und Interpunction der deutschen Schriften.“ a. a. O., 511–516.

⁶ a. a. O., XIII.

⁷ Zu *Autorwille* s. Hans Werner Seiffert, Edition, in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, Bd. 1, Berlin ²1958, 313–320, § 1, 313. Ders., Untersuchungen zur Methode der Herausgabe deutscher Texte, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Sprache und Literatur 28), Berlin ²1969, 42, 96, 98 f., 108.

Zu *bester Text* s. Beiträge zur Goetheforschung, hrg. von Ernst Grumach (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Sprache und Literatur 16), Berlin 1959, 6.

Zu *ideales Wachstum* s. Friedrich Beißner, Hölderlin. Reden und Aufsätze, 2. durchgesehene Aufl., Köln/Wien 1969, 273. Ders., Lesbare Varianten. Die Entstehung einiger Verse in Heines „Atta Troll“, in Festschrift Josef Quint, anlässlich seines 65. Geburtstages überreicht, hrg. v. H. Moser, R. Schützeichel und K. Stackmann, Bonn 1964, 15–23; 15 f.

und Varianten⁸ unter die Kritik genommen worden. Einige der in diesem Band ausgeführten Argumente sollen hier dargestellt werden.

Wenn der Autorwille zum Prinzip von Edition gemacht wird, argumentiert Klaus Hurlebusch⁹, so muß dieser Wille entweder erklärt vorliegen oder aus dem zu edierenden Text selbst erschlossen werden. Im letzten Fall (dem gewöhnlich auftretenden) wird also aus dem zu erklärenden Text das erklärende Prinzip gewonnen und aus dem so gewonnenen Prinzip rückläufig erklärt. Hurlebusch nennt diese Erklärung durch den Autorwillen eine Pseudoerklärung¹⁰. Seiner Argumentation folgend, darf man schließen: wenn eine Edition Textdokumentation und nicht -interpretation, sondern deren Grundlage sein soll, so kann und darf sie nicht ein durch Interpretation gewonnenes Prinzip haben, falls dieses sich sollte ausschalten lassen. Hans Zeller untersucht in seinem Beitrag¹¹ an einigen Editionen, auf welche Weise der Autorwille dem Editor bewußt werde, und findet als solche Weisen künstlerische Intuition, Intimität persönlichen Umgangs und unmittelbare Offenbarung. Diese Weisen von Bewußtwerdung sind aber alle nicht wissenschaftlich kontrollierbar. „Zudem wird das Problem damit nur von der philologischen auf die psychologische Ebene verschoben. Wir können nicht einmal bei uns selbst ohne weiteres, d. h. ohne psychologische Differenzierungen unseren ‚eigentlichen Willen‘ feststellen, noch weniger unsere vergangenen Intentionen“¹².

Der Versuch, den besten Text herzustellen, resultiert oft aus dem Bewußtsein der Editoren, Testamentsvollstrecker der Autoren zu sein, den Text also herausgeben zu sollen, wie ihn der Autor als den besten gewollt hätte¹³. Insofern reduziert sich das Prinzip des besten Textes auf das des Autorwillens und verfällt der Kritik dieses Prinzips. Zudem verstößt die Herstellung eines besten Textes gegen die Bestimmung „historisch“ der historisch-kritischen Edition. „Die Forderung an den Editor, nicht eine Textstufe mit allen ihren Besonderheiten abzudrucken, sondern – wie man gern erklärt – aufgrund der gesamten Überlieferung und unter Anwendung der Konjekturekritik den ‚besten‘ Text herzustellen, verkennt die historische Bedingtheit jeder einzelnen Fassung und führt zu einem unhistorischen Mischtext, zu einer Textkontamination“¹⁴. Die editorische Konsequenz ist für Zeller, lieber einen „vielleicht relativ ‚schlechteren‘ Text in Kauf (zu nehmen), als mit der ‚Herstellung des besten Textes‘ den historischen Boden unter den Füßen zu verlieren“¹⁵.

Zum einen nämlich gilt die jeweilige Endstufe (oder die vollendete Stufe) als Bezugspunkt¹⁶; damit aber setzt sie in einer historisch dokumentierenden Ausgabe Qualitäten. Diese festzustellen, ist aber Sache der Interpretation, die sich historischer Argumente bedienen, nicht aber aus ihnen ihre Entscheidungen legitimieren kann. Aus einem zweiten Grund aber ist das ideale Wachstum ein unhistorisches Prinzip: „Das ‚Wachstum‘ (. . .) liegt nicht vor Augen; es ist allenfalls aus der realen Textentwicklung, die nicht gleichsam übersprungen werden kann, sondern eben durch die Edition vermittelt werden muß, interpretatorisch zu erschließen“¹⁷. Das ideale Wachstum ist eine aus den überlieferten Texten erschlossene Hypothese, die der Geschichte untergelegt wird.

⁸ Texte und Varianten. Probleme ihrer Edition und Interpretation, hrg. v. Gunter Martens und Hans Zeller, München 1971. Im folgenden abgekürzt als TuV.

⁹ Zur Aufgabe und Methode philologischer Forschung, verdeutlicht am Beispiel der historisch-kritischen Edition. Eine Auseinandersetzung mit Hermeneutik und Historismus, in: TuV, 117–142.

¹⁰ TuV, 128.

¹¹ Befund und Deutung. Interpretation und Dokumentation als Ziel und Methode der Edition, in: TuV, 45–89; 54.

¹² TuV, 54 f.

¹³ TuV, 52–54; und Siegfried Scheibe, Zu einigen Grundprinzipien einer historisch-kritischen Ausgabe, in: TuV, 1–44; 34.

¹⁴ TuV, 41.

¹⁵ TuV, 73.

¹⁶ Friedrich Wilhelm Wollenberg, Zur genetischen Darstellung innerhandschriftlicher Varianten, in: TuV, 251–272; 260 Anm. 24.

¹⁷ TuV, 260.

Der Kritik an den Editionsprinzipien bester Text, ideales Wachstum und Autorwille entsprechen methodische Forderungen. Die Kritik an bestem Text und idealem Wachstum moniert, daß das vorliegende Material nicht in seiner ursprünglichen Gestalt dokumentiert werde. Besten Text und ideales Wachstum hat es in der Geschichte nie gegeben; sie sind vom Editor erzeugt und dazu noch oft in einer unkontrollierbaren Weise erzeugt. Der Kritik am Texteingriff entspricht die Forderung, den Text in seiner ursprünglich vorliegenden Gestalt zu dokumentieren. Insofern eine Arbeit des Editors an diesem Text notwendig ist, ist diese auf das Notwendige zu beschränken und eindeutig als Arbeit des Editors zu kennzeichnen.

Die Kritik am idealen Wachstum wie am Autorwillen stellt heraus, daß die tatsächliche oder vermeintliche Kenntnis beider Ergebnis von Interpretation der vorhandenen Zeugnisse ist. Die durch Interpretation gewonnene Hypothese wird dann den Zeugnissen untergelegt. Damit wird aber nicht nur die Aufgabe der Edition, nämlich zu dokumentieren, überschritten, sondern auch der Edition der Stempel der Interpretation des Editors aufgedrückt. Ebenso wird dem Benutzer verwehrt oder mindestens erschwert, selber auf Grund der vorhandenen Zeugen zu interpretieren und die Interpretation des Editors zu kontrollieren. Der Editor hat durch Ansetzen der Prinzipien von idealem Wachstum und Autorwillen die Möglichkeit, sich der rationalen Begründung seiner Entscheidungen zu entziehen. Daher korrespondiert dieser Kritik die Forderung nach rationaler Begründung der editorischen Entscheidungen und nach Enthaltung von Interpretation, soweit als möglich.

Die hier aufgezeigten methodischen Forderungen enthalten ihrerseits wieder eine Reihe von Problemen, von denen nur eines hier weiter verfolgt werden soll¹⁸. Wenn gefordert wird, die Edition solle sich der Interpretation soweit als möglich enthalten, so ist zugleich gesagt, daß ein Rest an Interpretation nicht auszuschließen ist. Wer z.B. eine Handschrift liest, geht – bewußt oder unbewußt – mit Erwartungen an diese heran. Jene Erwartungen leiten seine Entzifferungen. Hans Zeller führt ein instruktives Beispiel¹⁹ an, wie ein und derselbe Text Hölderlins, der einmal in die beginnende Irrsinnzeit, ein andermal um einige Jahre früher datiert wird, entsprechend der Erwartung, Sinn in ihm zu finden oder nicht, verschieden gelesen wird; von 25 Wörtern werden 5 anders gelesen. Der Schatten des Editors fällt notwendig auf die Ausgabe. Methodisch saubere Edition kann zwar den Schatten so klein und so schwarz als möglich halten²⁰, mit anderen Worten: die Interpretation soweit als möglich ausschließen oder zumindest anzeigen, jedoch nicht eliminieren. Damit zeigt sich, daß eine Edition kein rein objektives Abbild eines factum brutum sein kann, sondern eine Dokumentation sein muß, in welche die Subjektivität der Editoren, deren gegenwärtiges Bewußtsein (wobei hier das Unbewußte mitgemeint ist) – bei methodisch exakter Arbeit gering und deutlich – mit eingeht. Trotzdem wird Edition nicht überflüssig. Sie kann schon aus technisch-praktischen Gründen nicht durch jeweilige persönliche Lektüre der Originale ersetzt werden; außerdem hat sie bezüglich der Ausschaltung von Subjektivität keine Vorteile vor der Edition; denn Edition kann durch Ausbildung von Methoden den Spielraum von Subjektivität begrenzen. Daß die Subjektivität zu begrenzen, nicht aber aufzuheben ist, bedeutet, daß die Kenntnisnahme des Materials, aus dem die Historie konstruiert wird, selbst, soweit sie nach Regeln geschieht, eine Konstruktion und, soweit sie nicht reglementierbar ist, eine zumindest für den gegenwärtigen Moment undurchschaubare Formierung ist. Somit kann nicht mehr an objektiven Vorgängen in der

¹⁸ Die Reflexion dieser Probleme hat in Osteuropa zur Etablierung einer eigenen Wissenschaft, der Textologie, geführt; in Westeuropa wurden diesbezügliche Überlegungen bisher fast ausschließlich im pragmatischen Zusammenhang editorischer Arbeit gestellt und pragmatisch gelöst. Die bisher mitgeteilten und in „Texte und Varianten“ in größeren Zusammenhängen ausführlicher diskutierten Fragen zeigen jedoch, wieviel an Vorentscheidungen in editorische Arbeit einfließen kann, wenn diese sich nicht auf gründliche wissenschaftliche Reflexion stützen kann. Von dort her zeigt sich die Institutionalisierung der Textologie in der Bundesrepublik als Desiderat.

¹⁹ TuV, 78.

²⁰ TuV, 52.

Geschichte, die es historisch nachzubilden gelte, festgehalten werden²¹. Die Methodenkritik löst die Edition aus den vom Historismus überkommenen Hypothesen. Nicht nur die Historie als Erzählung von Zusammenhängen, sondern auch die Historie des die Erzählung stützenden Materials ist Konstruktion und Formierung.

III.

Mit dieser Einsicht leuchtet der strikte Gegenwartsbezug nicht nur der Historie, sondern auch der Edition ein. Edition kann sich somit als gegenwärtiges Wissen des Vergangenen begreifen. Dieses Wissen ist zweckgerichtete Handlung. Somit hat eine Reflexion editorischer Arbeit auch nach deren Zweck und Ziel zu fragen. Siegfried Scheibe nennt neben zwei pragmatischen Gesichtspunkten folgende: „Die Frage nach der Zweckmäßigkeit einer historisch-kritischen Ausgabe hängt zunächst von der Bedeutung des zur Edition gewählten Autors innerhalb der Geschichte der Nationalliteratur ab; aus dem allgemeinen Interesse, das die Literaturwissenschaft, aber auch andere wissenschaftliche Disziplinen einem Autor entgegenbringen, ergibt sich die Notwendigkeit, die Texte dieses Autors in einer solchen Form vorzulegen“¹. Auf die Philosophie gemünzt, rechtfertigt sich eine Edition somit aus der Bedeutung des Autors in der Geschichte der Philosophie und dem Interesse, das die Philosophie und gegebenenfalls andere Wissenschaften ihm entgegenbringen. Bedeutung und Interesse hängen insofern zusammen, als die Bedeutung nur eine solche für ein Interesse ist. Somit kann die Frage nach dem Zweck von Edition reduziert werden auf die nach dem Interesse der Philosophie an ihren vergangenen Autoren, resp. allgemeiner: an ihrer Geschichte. Diese Frage stellt sich für die Philosophie anders als für die Historie oder die anderen sprach- und kunstwissenschaftlichen Disziplinen; denn die Philosophiegeschichte beansprucht, Philosophie zu sein, d.h. aber ein über das historische-hinausgehendes Interesse an der Geschichte der Philosophie zu haben.

Wenn man Philosophie als Selbstreflexion des Wissens verstehen will, so hat diese Reflexion die dem philosophischen Wissen jeweils gegebenen faktischen Bestimmungen aufzuhellen. Bestimmungen solcher Art sind Theorien, Axiome, Begriffe, die in der wissenschaftlichen Diskussion vorgetragen werden. Diese Bestimmungen zu erhellen, gehört unter der Voraussetzung, daß der Philosophie die Reflexion des Wissens aufgegeben ist, zu deren Aufgaben. Die Bestimmungen der Philosophie sind keine solchen der Natur, sondern der wissenschaftlichen Diskussion und Kommunikation, das heißt, die Bestimmungen sind von Menschen produziert und weiterverarbeitet worden. Sich Rechenschaft über diese Bestimmungen zu geben, heißt demnach, ihre Produktion und Bearbeitung zu erforschen, oder mit anderen Worten: ihre Geschichte zu konstruieren. Somit kann man das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte darin sehen, daß sie in der Erforschung ihrer Geschichte ihr Wissen erhellt. In diesem Zusammenhang kann geltend gemacht werden, daß es zur Ökonomie wissenschaftlichen Arbeitens gehört, geleistete Reflexionen in die je gegenwärtige Diskussion einzubeziehen.

Eine weitere Überlegung schließt sich an die Abhandlung von Hans Michael Baumgartner in diesem Heft an. Wenn einerseits Historie unter der formellen Idee der Totalität steht und das Vergangene-Vergängliche in einem vom gegenwärtigen Interesse bestimmten Sinnzusammenhang aufzubewahren sucht, wenn andererseits die Intention der Philosophie auf das Ganze des möglichen Wissens, auf die Totalität der Wirklichkeit geht, so treibt die in beiden virulente Intention auf die Erstellung eines Totalzusammenhangs in der Geschichte der Philosophie hin. In der Konstruktion eines solchen Zusammenhangs bricht das Interesse durch, Philosophie nicht als ein Ruinenfeld von Denkbemühungen, sondern als – wie auch immer artikulierten – Sinnzusammenhang erscheinen zu lassen. Es ist dasselbe Interesse, das in der mittelalterlichen Philosophie zum ausführlichen Zitieren der Autoritäten führt. Die jeweils einen geschichtsphilosophischen Sinnzusammenhang formulierende Philosophie wahrt darin ihre eigene Lebens- und Überlebenschance; wenn sie nämlich imstande ist, größere Zusammenhänge in sich zu

²¹ Die Kritik der Methode des Edierens bestätigt damit das Ergebnis des Aufsatzes von Hans Michael Baumgartner: „Kontinuität als Paradigma historischer Konstruktion“ in diesem Heft.

¹ TuV, 12.

vereinen, so kann sie auf Grund der Höhe des vereinigenden Bewußtseins die Hoffnung hegen, sich selbst in erneut und später formulierten Sinnzusammenhängen kräftig zu erweisen.

Sollte es sich erhärten lassen, daß Philosophie ein zentrales Interesse an ihrer eigenen Geschichte hat – sei die Lösung in der hier angedeuteten oder in anderer Richtung gesucht –, so hat die Philosophie ebenso ein Interesse an methodisch sauberen Editionen der Texte ihrer Vergangenheit und einem adäquaten Verständnis derselben. Ob diese Ausgaben als Einzel-, Teil- oder Gesamtausgaben erscheinen sollen, ist weitgehend pragmatisch zu entscheiden.

IV.

Der gesamte Fragenkomplex von Bedeutung und Problematik philosophischer Editionen, auf den mit diesen Notizen hingewiesen werden soll, wird Gegenstand einer von der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften initiierten Arbeitskonferenz, die für März 1973 in München geplant ist, sein. Folgende Themen sollen an je einem Tag erörtert werden:

1. Die Editionen und ihr Selbstverständnis.
2. Die Editionen und ihre Technik.
3. Die Editionen und ihre Organisation.

Im Spätherbst dieses Jahres soll das Programm und eine ausführliche Dokumentation der philosophischen Edition erscheinen. Die Arbeitskonferenz hat zum Ziel, die in der Bundesrepublik betriebenen Editionen zu versammeln sowie als Gäste nahestehende Editionen, besonders die außerhalb der Bundesrepublik betriebenen Editionen deutscher Philosophen. Die Organisationsleitung hat sich bemüht, mit allen diesen Editionen Kontakt aufzunehmen. Sollte eine Edition nicht angeschrieben sein, ist sie auf diesem Wege eingeladen, ihrerseits mit der Schelling-Kommission der Bayer. Akademie der Wissenschaften – Editoren-Konferenz –, 8 München 22, Marstallplatz 8, Kontakt aufzunehmen.

BUCHBESPRECHUNGEN

System: Möglichkeit oder Ende der Philosophie?

Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Bouvier-Verlag, Bonn 1964 ff.; bisher sind erschienen: Bd. I *Die Gegenwart* (1964), 475 S.; Bd. II/1 *Der Leib* (1965), 631 S.; Bd. II/2 *Der Leib im Spiegel der Kunst* (1966), 312 S.; Bd. III/1 *Der leibliche Raum* (1967), 512 S., und Bd. III/2 *Der Gefühlsraum* (1969), 560 S.

In der Tradition des Idealismus hatte die Philosophie die Aufgabe, das Ganze denkend herzustellen. Dieser Aufgabe wurde sie im System gerecht. Kant begründete diese Tradition. In der KdrV schreibt er: „Ich verstehe unter einem System die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl als die Stelle der Teile untereinander *a priori* bestimmt wird“ (B 860). Der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen ist also die Idee, welche notwendig nach dem System verlangt. Das System darf nicht als willkürliche, nachträgliche, dem Philosophen beliebig anheimgestellte Ordnung verstanden werden, sondern zeigt sich als Ordnung *a priori* (aus der Vernunft). System ist eine notwendige Gliederung, keine zufällige Häufung. Es wächst „innerlich“, nicht „äußerlich“. Diese Kantische Bestimmung der Philosophie als System hat in Hegel ihre Vollendung gefunden. Dem Systemdenken stellt er als defizienten Modus das fragmentarische Philosophieren gegenüber. „Das unsystematische Philosophieren ist ein zufälliges, fragmentarisches Denken . . .“ (Nürnb. Schr., 443). Desgleichen Schopenhauer, auf den Schmitz sich öfters beruft: „. . . wer irgend ein philosophisches Problem erklären soll, ohne ein System der gesamten Philosophie aufzustellen, notwendig nur ein Fragment gibt . . .“ (Neue Paralipomena, 50). „System contra Fragment“ lautet die Parole des deutschen Idealismus. Diese blieb jedoch nicht lange unwidersprochen. Die schärfste Kritik am Systemdenken hat wohl Nietzsche formuliert. „Es ist Betrugerei, wenn ein Denker *jetzt* ein System hinstellt“ (Werke XIII, 72). Den Willen zum System bezeichnet er eine „Charakterkrankheit“ (XIV, 354) und bezichtigt ihn des „Mangels an Beschaffenheit“ (VIII, 64). Die Existenzphilosophie hat im Gefolge dieser Kritik den Willen zum philosophischen System mit dem Ende der Philosophie gleichgesetzt. Der Systemwille erweise sich als legitim im Bereiche der Naturwissenschaften. Er gehöre ferner als ein wesentlicher Bestandteil zur Metaphysik. Im nachmetaphysischen Denken hat er jedoch jede Berechtigung in der Philosophie verloren. Der Philosoph bekennt sich zum fragmentarischen Charakter seines Philosophierens. „Fragment contra System“ heißt die Devise einer ganzen, das existentielle Engagement bedenkenden Philosophengeneration.

Heute findet ein veränderter Systembegriff, wie er z. T. im Strukturalismus vertreten, mit Vehemenz aber von der Kybernetik vorgetragen wird, das Interesse einzelner Philosophen¹. Kybernetik als die Lehre von der Funktion dynamischer Systeme² kann selber als eine Art Philosophie der Totalität verstanden werden, welche nicht mehr wie die positivistischen Wissenschaften eine gesamte *Erklärung* der Welt liefert, aber ebensowenig im Sinne der phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie die Welt nur *verstehen* will, vielmehr – diese beiden Weisen so weit wie nötig in Anspruch nehmend – auf *Gestaltung* und *Veränderung* der Welt abzielt³. Dabei bedient sie sich der pragmatischen Methode, welche eine Integration aller andern

¹ Es sei nur an Namen wie G. Günther, M. Bense, H. Frank, G. Klaus, H. Schmidt, W. Heistermann, P. K. Schneider erinnert.

² Die Definition der Kybernetik gibt es bis heute nicht. Wer verschiedene Definitionen vergleichen will, konsultiere den Aufsatz „Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Kybernetik“ von S. Maser, in: Sonderdruck aus „IBM Nachrichten“, 18 (1968), Heft 188, 8/9.

³ Es ist klar, daß mit der Gegenüberstellung von erklären, verstehen, verändern bloß die primäre Zielsetzung der verschiedenen Richtungen anvisiert wird; daß jedoch erklären auch verstehen impliziert und verstehen immer auch schon verändern bedeutet, sei deshalb eigens betont.

methodischen Ansätze anstrebt. Die Kybernetik, die sich nicht nur in den Naturwissenschaften (Biologie, Medizin etc.), sondern teilweise auch in den Sozialwissenschaften (Psychologie, Pädagogik, Soziologie etc.) als fruchtbar erweist, enthält einen Systemansatz, der – dies sei hier als Vermutung einmal ausgesprochen! – die unergiebige Alternative Idealismus (Philosophie als System) *oder* Existenzphilosophie (System als Ende der Philosophie), Metaphysik *oder* Geschichtsdenken überwinden könnte. Dieser Kybernetik-Optimismus beruht aber ausschließlich auf dem offen-unendlich-dynamischen und gleichzeitig streng formalisierenden Ansatz, nicht auf der meist mechanistischen Anwendung des kybernetischen Denkens. In Bezug auf die Philosophie könnte man implikativ formulieren: wenn Philosophie als System durchgeführt werden soll, dann höchstens als System im kybernetischen Sinn.

Doch Hermann Schmitz lehnt diese Möglichkeit von Philosophie als dynamischem System ab⁴. Seine Konzeption von System knüpft an die Tradition des Idealismus an. Worin diese näherhin besteht, soll weiter unten dargelegt werden. Bisher hat Schmitz die Hälfte seines „Systems der Philosophie“ herausgegeben. Nach seinen eigenen Worten bildet Band III/2 das „Kernstück“ seines Systems. Diese Halbzeit gibt daher Anlaß genug, auf das anspruchsvolle Unternehmen hinzuweisen, das bisher unter Philosophen kaum Beachtung fand⁵. Dies mag am monumental Charakter des Werkes liegen. Bewunderung und gleichzeitig Ohnmacht empfindet, wer sich mit diesem Werk einläßt. Was Schmitz eigentlich zu sagen hat, geht oft in der Fülle des Materials, das er zu diesem Zwecke heranzieht, unter. Obwohl der phänomenologischen Methode verpflichtet, werden die Phänomenanalysen meist durch fragwürdige Begriffskonstruktionen und enzyklopädische Stoffanhäufungen überwuchert. Dies führt zum unüberblickbaren Umfang des Systems.

Die Leitidee des Werkes ist die Rehabilitation der Gefühle. Der Verfasser will die Gefühle von der subjektiven Befangenheit befreien und als „erregende, ergreifende Mächte“ (I, X) in der Philosophie zur Geltung bringen. Dichter haben sie stets als solche Mächte verherrlicht. Schmitz bemüht deshalb zur Rechtfertigung seiner These sehr häufig dichterische Zeugnisse. Die Philosophen hingegen interiorisierten die Gefühle, d. h. degradierten sie zu bloß subjektiven Seelenzuständen. Diese „Introjektion der Gefühle“ soll überwunden und die Gefühle sollen als „räumliche Größen“ interpretiert werden. Dies gelingt jedoch nur im Rahmen einer prinzipiellen Ablehnung der dualistischen Anthropologie. Nur so kann ihnen in der philosophischen Welt- und Menschenerklärung ihre Bedeutung endlich eingeräumt werden. Jedermann wird zugeben, daß die von Heidegger angeregte und von Bollnow auf seine Weise weitergeführte Diskussion über die Stimmungs- und Gefühlsproblematik noch in keiner Weise an ein befriedigendes Ende gebracht wurde. Die Thematik, die Schmitz gewählt hat, entbehrt also durchaus nicht der Aktualität. Hingegen stellt sich sofort die Frage, ob er nicht durch die Art der Behandlung seines Anliegens die eigene Entdeckung wieder verdeckt, indem er die Introjektion durch eine Projektion ersetzt. Es kann nicht Aufgabe einer mehr hinweisenden Rezension sein, die rund 2500 Seiten in Kurzfassung wiederzugeben. Obwohl es jeder Band verdiente, einzeln vorgestellt und besprochen zu werden, soll auf dieses Vorgehen zugunsten grundsätzlicher Erwägungen verzichtet werden. Statt dessen sollen „Definition“, „Methode“, „Prinzip“ und „System“ der Philosophie ausführlich erörtert und erst anschließend ein ganz kurzer thematischer Abriss vom ganzen Werk gegeben werden. Dieses Vorgehen erlaubt es dann auch, eine sinnvolle Alternative zu formulieren.

Definition der Philosophie

Definitionen der Philosophie gibt es fast so viele, wie es Philosophen gibt. Um seine eigene vorzubereiten, geht Schmitz auf das cartesianische Cogito zurück. Ihn deswegen als Cartesianer abzusetzempeln, wäre voreilig. Er akzeptiert zwar Descartes' Ansatz, erweitert ihn aber um die

⁴ Vgl. H. Schmitz' Besprechung von G. Günther, *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, in: *Phil. Rundschau*, IX (1962), 4, 283–304.

⁵ Es überrascht, daß z. B. im 1970 erschienenen Buch „*Stimmung und Transzendenz*“ (Berlin, Duncker & Humblot) von R. Gonzalez de Mendoza, das sich um eine Wiederbelebung der Diskussion über die Stimmungsthematik bemüht, das Werk von Schmitz nicht einmal erwähnt wird.

affektive Dimension. Gegen die Kritiker Descartes' verteidigt er die Existenz des Selbstbewußtseins. Bereits im „leeren Sichmeinen“ meint ein Ich als Subjekt sich selbst als Objekt, besteht Identität zwischen Ich-Subjekt und Ich-Objekt. Leeres Sichmeinen ist jedoch noch kein volles Sichfinden. In Anlehnung an Sartre entdeckt Schmitz im Phänomen der Simultanscham ein reicheres Sichfinden, das „die strikte Identität von Subjekt und Objekt verbürgt“ (I, 5). Der Stachel der Scham liegt gerade darin, daß ich *mich* schäme, daß ich mir nicht ausweichen kann, daß also Ich-Subjekt und Ich-Objekt vollkommen identisch sind. Was das vorstellende Bewußtsein nicht zu leisten vermochte (nämlich einen plastischen Beweis des Selbstbewußtseins zu geben), leistete das affektive Bewußtsein⁶. Jedoch auch nur für den, der sich „recht lebhaft“ in die Simultanscham hinein denkt, resultiert daraus eine „tragfähige Gewißheit“ (I, 6) des eigenen Ich. Weil diese Lebhaftigkeit nicht jedem zugemutet werden kann, führt Schmitz den Beweis der Existenz eines Selbstbewußtseins sprachlogisch, d. h. in formaler Allgemeinheit.

Der Beweis stützt sich auf den Gebrauch des Wortes „ich“. Ist „ich“ lediglich ein Pronomen, das für den Namen des Sprechers steht, oder kommt ihm zusätzlich eine eigene Bedeutung zu? Im „gewöhnlichen und naiven Sprechen“ (I, 7) meint das Wort „ich“ die Identität des sprechenden Subjekts mit sich selbst. Da einem Eigennamen oder einem Pronomen der 3. Person dieser ausdrückliche Hinweis auf die Selbstidentität fehlt, kann das Wort „ich“ nicht ohne Sinneinbuße ersetzt werden. Worin jedoch der Bedeutungsüberschuß des Wortes „ich“ über Eigennamen und andern Pronomina besteht, läßt sich nach Schmitz nicht sagen. Er hält daran fest, daß Sätze, welche eine affektive Betroffenheit ausdrücken (etwa: ich bin traurig), die Existenz eines Selbstbewußtseins beweisen, also ein reicheres Sichfinden enthalten als Kant im Satz „ich denke“ wahrhaben will, wenn er das Ich als „an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“ beliebig durch Er oder Es ersetzen zu können meint. Dieses Mehr an Bedeutung läßt sich aber sprachlich nicht artikulieren. „Wir wissen und finden in strengem, reinem Selbstbewußtsein also mehr von uns, als Kant zugeben will, aber wir können es nicht sagen, und gerade dieser Umstand, daß wir es nicht sagen können, ermöglicht die Gewißheit, daß es wirklich mehr ist“ (I, 10–11).

In diesem Beweis liegt m. E. ganz offensichtlich eine *petitio principii* vor. Zu beweisen wäre die Existenz eines affektiven Selbstbewußtseins. Zu diesem Zwecke wird auf den Gebrauch des Wortes „ich“ rekurriert. Dieses Wort wird im Unterschied zu Eigennamen oder andern Pronomina in seiner Bedeutung dahin festgelegt, daß es ein Selbstbewußtsein anzeigt. Nun wird gefolgert, daß Sätze, in denen „ich“ im Zusammenhang mit affektiver Betroffenheit vorkommt, die Existenz eines affektiven Selbstbewußtseins beweisen. – Es ist zweifellos zuzugeben, daß dem Wort „ich“ gegenüber Pronomina der 2. u. 3. Person und gegenüber Eigennamen eine Bedeutungsnuance zukommt, auch wenn rein formal alle Pronomina wie die Eigennamen in gleicher Weise als Indikatoren⁷ behandelt werden. Indikatoren haben die Eigenart an sich, daß erst durch Kenntnis der konkreten Sprechsituation entschieden werden kann, was sie bezeichnen. Die Bedeutungsnuance des Wortes „ich“ besteht nun darin, daß es in gewissen Fällen nicht durch ein anderes Wort ersetzt werden kann. So verwendet man in der eigenen Rede über sich selbst nicht den Eigennamen, sondern das Pronomen „ich“. Die Sprache unterscheidet zwischen „ich“ und Eigennamen in der Weise, daß „ich“ den Sprecher von sich selbst aus gesehen, „er“ oder Eigennamen den Sprecher von andern aus gesehen meint. Daß das Wort „ich“ zusätzlich zur angezeigten Nuance der Eigenperspektive noch die Existenz eines Selbstbewußtseins garantieren soll, bleibt eine platonische Behauptung. Zudem muß festgehalten werden, daß zwar die Wirklichkeit weiter reicht als die Sagbarkeit, daß aber die Tatsache der Unsagbarkeit nie als Kriterium für die Gewißheit der Existenz von etwas auftreten kann.

Selbstfindung durch Selbstbesinnung (nicht durch Selbstverwirklichung!) bezeichnet Schmitz als die Aufgabe des Menschen. Wenn sich die Selbstbesinnung „übermächtig aufdrängt“ (I, 14), wird der Mensch zum Philosophen. Aus der Unruhe über sich selbst wächst die Philosophie hervor. „*Philosophie ist: Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung*“ (I, 15). Diese Definition unterstreicht einerseits Schmitz' reflexive (und damit cartesianische!)

⁶ „Ein bloß vorstellendes und theoretisch urteilendes Subjekt könnte niemals zur Gewißheit seines Sichfindens gelangen“ (I, 5).

⁷ Vgl. W. Stegmüller, *Sprache und Logik*, Darmstadt 1969, 81 ff.

Einstellung, andererseits sein ausschließlich anthropologisches Interesse. Nicht die alte metaphysische Frage, warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts, noch die Frage, was ist das Seiende als solches, ruft das philosophische Staunen hervor, sondern die Kantische Frage, was ist der Mensch. Der entscheidende Begriff in dieser Definition der Philosophie ist derjenige der Umgebung. Gemeint ist „das Ganze dessen, was in seinem Sichfinden mitgefunden wird“ (I, 1). Der Autor unterläßt es aber, dieses Ganze näher zu präzisieren. Ohne weiter zu differenzieren, setzt er Umgebung mit Horizont (Husserl), Milieu (Scheler), Milieu und Welt (Heidegger) gleich. Einmal formuliert er „eine Umgebung“, ein andermal „seine Umgebung“. Auch spricht er ausdrücklich von „äußerer Umgebung“⁸. Diese Unklarheit in der Redeweise verrät seine Befangenheit im Cartesianismus, den er doch überwinden möchte, weil er für den Dualismus in der Anthropologie wesentlich verantwortlich ist. Es fehlt die entscheidende Bindung von Selbstbewußtsein und Umgebung. Wer mit dem Beweis des Selbstbewußtseins beginnt, hat die eigentliche Struktur menschlichen Daseins ohnehin nicht gesehen.

Schmitz' Definition der Philosophie hält die „Mitte“ zwischen dem Bemühen der sog. positiven Wissenschaften und dem Anliegen mystisch-asketischer Kontemplation. Die *positiven Wissenschaften* fixieren die Objekte menschlicher Umgebung. Die Selbstfindung des Menschen entzieht sich jedoch ihrem Zugriff. Ebenso verkennt die wissenschaftliche Fixierung den Charakter der Offenheit menschlicher Umgebung. Philosophie, die dem Rechnung trägt, kann deshalb nicht als positive Wissenschaft betrieben werden. Wissenschaftlichkeit kann für sie bloß ein „Werkzeug“ zur Ordnung der eigenen Erkenntnisse sein. Die „Erhebung“ der Philosophie zur Wissenschaft käme einer Preisgabe der Besinnung auf die Selbstfindung gleich. – So berechtigt diese Kritik gegenüber dem alten Positivismus auch ist, sie geht an der Tatsache vorbei, daß der Begriff wissenschaftlicher Fixierung heute von den Wissenschaftlern selbst in Frage gestellt wird⁹ und daß es diese starre positivistische Wissenschaftsauffassung kaum mehr gibt. Die transklassischen Wissenschaften trifft diese Kritik nicht.

Auch die *mystische Kontemplation und Askese* gibt eine Antwort auf die Frage der Selbstfindung, allerdings im Unterschied zur Philosophie in der Weise, daß sie die Umgebung vom Selbst ablöst. Fixiert die Wissenschaft bloß die Umgebungsbestandteile und unterdrückt die Selbstfindung, so trennt die Mystik das Selbst von der Umgebung und konstruiert ein „neues Selbst“, das „affektlos“, „schlicht und einfältig“ nur an sich Gefallen findet. Schmitz gibt zwar zu, daß „die einsame Aufzucht eines unerschütterlichen Selbst“ beim Mystiker philosophisch motiviert sein kann. Er unterläßt es aber, die Ordnung des Ganzen zu sehen, in welche der Mystiker sich hineinbegibt. Mystik muß nicht Aufzucht eines ruhigen Selbst sein, sondern kann angemessener beschrieben werden als Versenkung in ein größeres Ganzes (Welt, Gott), die bis zur Selbstpreisgabe übersteigert werden kann. Schmitz dagegen degradiert die mystische Versenkung zu einer Technik der Selbstmanipulation.

Eine Umgebung ohne Ich, ein Selbst ohne Umgebung: so lautet Schmitz' Alternative von Wissenschaft und Mystik. „Die Philosophie hält die stets labile und prekäre, unruhige Mitte zwischen diesen Extremen“ (I, 21). Es stellt sich jedoch die Frage, ob diese „unruhige Mitte“ dadurch, daß ein System der Philosophie errichtet wird, nicht notwendig in eine „ruhige Mitte“ verwandelt wird.

⁸ „Es ist prinzipiell unmöglich, das Sichfinden gegen das Finden der äußeren Umgebung scharf abzugrenzen. Wer sich findet, findet notwendig mehr als sich“ (I, 14). Dieses Mehr, die Umgebung, kann etwa eine „Familie mit Vater, Mutter, Großmutter . . .“ (I, 34) sein oder die kosmische Umgebung bei Heraklit (I, 53), die empirische und die übersinnliche Welt als zwei Umgebungen bei Kant (I, 60), die „an und für sich seiende Welt“ und die „Welt des Individuums“ (I, 61) bei Hegel, aber auch die Intentionalität von Husserl (I, 121) bedeuten. Diese Beispiele zeigen zur Genüge die Undifferenziertheit und Vagheit der Rede von Umgebung. Schmitz' Ansatz verharrt im Dualismus.

⁹ Man konsultiere z. B. W. Heisenbergs philosophische Schriften oder den ausgezeichneten Essay von Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt 1967.

Die Methode

Schmitz betrachtet die Besinnung auf die Selbstfindung in der Umgebung als „eine sehr elementare Verrichtung des Menschen“, welche nicht unbedingt „auf methodische und systematische Form“ (I, 62)¹⁰ angewiesen ist. Diese Besinnung kann ihren Ausdruck z. B. in Kunstwerken finden, die allerdings die Beirrung, welche den Menschen zur Besinnung treibt, nicht so rein darbieten wie der rational-philosophische Traktat! Trotz des früheren Bekenntnisses zur „unruhigen Mitte“ strebt das Geschäft des Philosophen nach „wissenschaftlicher Erörterung und Begründung“ (I, 62). Der Philosoph verläßt sich auf die „scheidende und ordnende Kraft des Denkens“, mit der er die „dunkle Beirrung“ in „rationale, begriffliche Formulierung“ (I, 63) übersetzt. Philosophieren heißt jetzt, das Problematische der Beirrung objektivieren, rationalisieren. Dabei soll sich der Philosoph der phänomenologischen Methode bedienen.

Was unter Phänomenologie zu verstehen ist, wird in § 14 des ersten Bandes dargelegt und in § 115 des Bandes III/1 ergänzt. Hier wird eine „neue phänomenologische Gesinnung“ (III/1, XVII) verlangt. Die von Husserl ausgehende und mittlerweile in den verschiedensten Richtungen weiterentwickelte Phänomenologie ist unzureichend. Als besondern Mangel empfindet Schmitz die Tatsache, daß sie die Erfahrungsquellen keiner genügend kritischen Prüfung unterzieht. Gegenüber Husserls transzendental-eidetischer Phänomenologie bezeichnet er seine Methode eine naive Phänomenologie. Das Wort „naiv“ bedeutet „noch nicht transzendental-eidetisch verrante Phänomenologie“ (I, 140), aber trotzdem die Elemente unmittelbarer Eigen Erfahrung und die Zeugnisse der Erfahrung anderer *kritisch* prüfende Einstellung. Mit dieser Betonung der kritischen Prüfung wendet er sich gegen den Dogmatismus „schlichten“, „naiven Sehens“ in der Wesensschau¹¹.

Kritisches phänomenologisches Verfahren zerfällt in drei Schritte: *im ersten Schritt* wird der Phänomenbezirk gekennzeichnet; dies geschieht durch Angabe von Attributen (aber nicht unbedingt durch Angabe des Wesens¹²). *Im zweiten Schritt* werden die Phänomene des Bezirks analytisch in ihre Hauptbestandteile zerlegt und in einem Kategoriensystem gegliedert. Schließlich kombiniert man *im dritten Schritt* die Kategorien wieder und definiert die Phänomene in sog. Realdefinitionen. Konkret auf den Phänomenbezirk der Leiblichkeit bezogen, sehen diese Schritte folgendermaßen aus: 1. wird Leiblichkeit als „absolute Örtlichkeit“ gekennzeichnet (im Unterschied zu Körper = relativ örtlich, und zu Seele = ortlos); 2. wird folgendes Kategoriensystem (oder Alphabet) der Leiblichkeit aus dem Phänomenbezirk heraus analysiert: „Enge, Weite, Engung, Weitung, Spannung, Schwellung, Intensität, Rhythmus, (. . .), privative Weitung, privative Engung, protopathische Tendenz, epikritische Tendenz, Leibinselbildung, Leibinselschwund“ (II/1, 170); und 3. kann man aufgrund dieser isolierten Kategorien die gegebenen leiblichen Regungen klar definieren und voneinander unterscheiden (durch Zuteilung einer unterschiedlichen Zahl von Kategorien Schreck von Wollust, Hunger von Durst, Ekel von Müdigkeit abheben).

Formal wirkt dieses Dreischrittverfahren großartig, in der Durchführung an einem konkreten Inhalt wirft es jedoch zahlreiche Fragen auf. Woher stammen und welchen Status haben die Begriffe, welche zur Kennzeichnung eines Phänomenbezirks verwendet werden? Was heißt Attribut? Wie geht die Begriffsbildung (Kategoriensystem) aus der Analyse des Phänomens hervor? Die Bezeichnung der „wesentlichen Komponenten“ des Phänomens als „Alphabet“ desselben bleibt eine metaphorische Redeweise. Und schließlich, nach welchen Gesichtspunkten bzw. nach welchem Maßstab soll die Kombination der Kategorien und die Definition der Phänomene wie Schreck, Durst, Ekel geschehen? Es ist erstaunlich, daß Schmitz in diesem Zusammenhang die wichtige Funktion der Sprache nicht bedenkt. Insofern der Mensch Sprache hat, hat er Erfahrungen immer schon idealisiert. Bei der Reduktion dieser Idealisierungen auf ihre ursprüng-

¹⁰ Es fällt auf, daß der Ausdruck „methodisch“ im gleichen Atemzug mit „systematisch“, „wissenschaftlich“ und „rational“ gebraucht wird.

¹¹ „Diese Erfahrungen begründen ein Bedürfnis, in die phänomenologische Methode Kontrolle gegen unerkannte Vorurteile des naiven Sehens einzubauen“ (I, 141).

¹² Die Angabe eines Attributs bei der Kennzeichnung des Phänomenbezirks, „das ihm und nur ihm zukommt“, ist prinzipiell mit der Wesensangabe identisch.

lichen Erfahrungen bedient er sich jedoch wiederum der Sprache. Und auch die Ergebnisse finden sprachlichen Niederschlag. Bei diesem endlosen Prozeß phänomenologischer Bewegung (Reduktion) kommt also der Sprache eine wesentliche Funktion zu. Phänomenologie qua Erkenntniskritik muß selbst noch Sprachkritik einschließen.

Die Dreistadienmethode soll die Wissenschaftlichkeit der „naiven Phänomenologie“ unterstreichen. Wissenschaftlichkeit meint methodisches, rationalkritisches Vorgehen. Statt Begriffe durch vorurteilshafte Wesensschau „mit *einem* Schlage“¹³ zu gewinnen, gehen sie auf diesem Wege aus einem gesicherten Kontrollverfahren hervor. Doch Schmitz ist sich seiner Sache selbst nicht so sicher. „Eine sichere Kontrolle bietet aber auch die Dreistadienmethode nicht“ (I, 142). Ihr Anwendungsbereich bleibt auf ausgewählte Phänomene beschränkt. Nur „in günstigen Fällen“ ist ihre saubere Durchführung möglich. Wer aber soll darüber entscheiden, welches günstige und welches ungünstige Fälle sind?

Nach dem Scheitern der „strengen“ Methode stellt sich notwendig die Frage, was Schmitz weiterhin unter Phänomen versteht. Im Band III/1 definiert er: „Phänomen ist, was bei jeder Variation beliebiger Annahmen unveränderlich so sich aufdrängt, daß sein Vorkommen nicht im Ernst abgestritten werden kann“ (III/1, 1). Verstand man bisher unter Phänomen die Gegebenheitsweise eines Gegenstandes, die Art und Weise seines Erscheinens oder ihn als erscheinenden, so hält diese „formale“ oder „erkenntnistheoretische“ Bestimmung lediglich noch die Faktizität des Vorkommens von etwas fest, die allen Vorurteilen standhaltende Invarianz, welche aus der sog. phänomenologischen Reduktion resultiert. Reduktion bedeutet nicht wie bei Husserl Rückgang vom empirischen ins transzendente Bewußtsein, sondern lediglich „beständige Prüfung“ der Vorurteile durch Variation derselben zum Zwecke der Auffindung dessen, was durch alle Annahmen hindurch gleich bleibt (Phänomen). Sie läßt sich deshalb nicht „durch einen Sprung“ „schlagartig“ vollziehen, sondern bedarf zweier Schritte: zuerst müssen Glaube und Meinungen zu Vorurteilen objektiviert werden, dann werden diese Vorurteile oder Annahmen soweit wie nur möglich variiert (umformuliert). Was nach diesem Prozeß Bestand hat, heißt Phänomen. Die Reduktion ist eine „unvollendbarer Prozeß der Selbstprüfung“ (III/1, 2). Deshalb kann Schmitz die Phänomene auch nicht näher bestimmen. Er nennt sie lediglich „Residuen“.

Als Beispiele führt er an: den „Schall“ des Satzes „Jetzt ist alles still“, der die Stille durchbricht; den „Schmerz“, der nicht wegdiskutiert werden kann; den „Raum“, der im Leib als Weite gespürt wird; das unsicher „Erinnerte“ . . . Dagegen sind keine Phänomene: die erinnerten Tatsachen, sofern sie als vorgepiegelte erwiesen sind; die wirkliche Existenz anderer Menschen; das sichere Material historischer Überlieferung; naturwissenschaftliche Tatsachen; wissenschaftliche Dogmen. Phänomene gibt es also nur dort, wo noch verschiedene Annahmen über einen Gegenstand möglich sind und wo sich diese Annahmen „mit gutem intellektuellem Gewissen in Zweifel ziehen lassen“ (III/1, 3). Bei diesem äußerst eigenartigen Phänomenbegriff, bei welchem a priori zwischen in Zweifel Ziehbarem und Gesichertem unterschieden wird, geht die ganze Fülle des Phänomenalen dadurch verloren, daß Phänomen auf ein Substrat, nämlich die bloße Tatsache des leeren Sich-Durchhaltens bei Variation, reduziert wird. Phänomen bedeutet so nur noch invariante Inhaltlichkeit überhaupt. Der konkrete, individuelle Inhalt (dieser Schall, dieser Schmerz etc.) bleibt gleichgültig. Dieser am metaphysischen Substanzdenken orientierte Phänomenbegriff begründet die völlige Ungeschichtlichkeit des Denkansatzes von Schmitz.

Prinzip der Philosophie

Anlaß zu philosophischer Besinnung gibt das Entfremdungserlebnis. Entsprechend der skizzierten phänomenologischen Methode bemüht sich der Philosoph, die Entfremdung oder Berührung rational zu überwinden. Rationalisieren bedeutet: Ordnung schaffen. Um dies zu er-

¹³ Einerseits kritisiert Schmitz die Rede „mit *einem* Schlage“ als unzutreffend (vgl. auch III/1, 6), andererseits schreibt er, daß die Erkenntnis „mit *einem* Schlage des Feststellens, in die beiden Richtungen des Einmaligen und des Allgemeinen“ (I, 136) vordringe.

reichen, darf Philosophie weder aporetisch bleiben (= tiefere Beirrung) noch in endlose Diskussion ausarten (= weder Überwindung der Beirrung noch Erfahrung des Scheiterns). Um dieser Alternative (Aporie – regressus ad infinitum) zu entgehen, bedarf sie eines Prinzips, d. h. eines unerschütterlichen Fundamentes, das jederzeit rationale Ergebnisse möglich macht. Als Bedingungen des Prinzipseins eines solchen „Standhaltenden“ (I, 64) nennt Schmitz unverwechselfähige *Eindeutigkeit* und uneingeschränkte *Zugänglichkeit*. Nur ein ungeschichtliches Denken kann an einer solchen Forderung festhalten, geschichtlich existiert alles in der Ambiguität von Offenheit und Verdeckung, von Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit, von Gabe und Entzug.

Mit dem Postulat eines unerschütterlichen Fundamentes knüpft Schmitz an die metaphysische Tradition an: während im Altertum und Mittelalter verschiedene Substanzen das jedem Zweifel und jeder Beirrung Standhaltende darstellen, übernimmt bei Descartes das Subjekt diese Funktion und bei Hegel zeigt sich das Absolute schließlich als Prinzip, das allerdings im dialektisch vermittelten System zugleich als Resultat erscheint. Den Grundwörtern Substanz, Subjekt, Absolutes fügt der Verfasser des „Systems der Philosophie“ *Gegenwart* als viertes Grundwort an¹⁴. In der Beirrung ist stets ein Bewußtsein der zeitlichen Gegenwart enthalten (ich bin *jetzt* beirrt, war es z. B. gestern nicht) und „was jetzt sei, ist jeweils jedem eindeutig gleichsam ein scharf bestimmter Punkt, an den er ohne Rücksicht auf sein Belieben festgeheftet ist“ (I, 150). Solche Gegenwart als eindeutig bestimmten Jetztpunkt gib es nicht in der Erfahrung, sondern lediglich als Konstruktion in einem „überfliegenden Denken“.

Zeitlichkeit stellt aber nur einen Modus der Gegenwart dar. Im Anschluß an Minkowski gibt Schmitz anhand der affektiven Erlebnisse „Angst“ und „Schmerz“ eine plastische Beschreibung der sog. „vollständigen“ Gegenwart. Wer Angst hat, will fliehen, will weg, aber die Flucht gelingt nicht. Ebenso wird Schmerz als gehemmter Impuls erfahren. In beiden Fällen will man sich von etwas befreien. Das Wovon dieses Befreiungsversuchs ist die *gegenwärtige* beängstigende oder schmerzhaftige Situation. „Das Wovon des ‚Weg‘ von Angst und Schmerz ist also ein primitiver Urort . . .“ (I, 196). Dieser Urort ist die Gegenwart. Sie expliziert sich in die Kategorien „Hier“, „Jetzt“, „Dasein“, „Dieses“ und „Ich“. In Angst und Schmerz wird Gegenwart *räumlich* erlebt als absoluter Ort, nicht als Ort im System räumlicher Orientierung, in dem es nur relative Orte gibt; sie wird *zeitlich* erlebt als absoluter Augenblick in Abhebung von einer zeitlichen Weite (Vergangenheit); sie zeigt sich ferner als absolutes „Da“ eines *Daseins*; sie erscheint als Individuation (*Dieses*), d. h. als eindeutige Abgrenzung im Kontinuum; schließlich wird sie als Ursprung des Selbstbewußtseins erfahren im *Ich* als unvollständigem Gegenstand, dessen Sosein nicht völlig determiniert ist. Für das Phänomen der Angst ergibt sich daraus die kategoriale Unterteilung in Hierangst, Jetztangst, Daseinsangst, Diesesangst und Ichangst. So berechtigt auch der Wille zu solchen Differenzierungen sein mag, es bleiben künstliche Gebilde. Alle diese Weisen der Explikation von Gegenwart stehen in Relation zum menschlichen Leib, der absolute Örtlichkeit allererst stiftet. „Das ganze System der relativen Orte wird getragen durch jeden Menschenleib, der als absoluter Ort dieses Ganze auf sich als das Zentrum bezieht“ (I, 224). In dieser Weise bildet vollständige Gegenwart, gründend auf Leiblichkeit, die nach Merleau-Ponty gleichursprünglich mit Existenz ist, das Prinzip des ganzen Systems, d. h. ist dasjenige, das durch alle Beirrung als unerschütterlich Standhaltendes sich durchhält und auf das zu ihrer Überwindung rekurriert werden muß.

Das System

Wer heute ein System der Philosophie entwirft, muß mit Mißverständnissen rechnen. Der Begriff „System“ wird in einem ganz präzisen Sinn in den deduktiv-nomologischen Wissenschaften (Mathematik) und in einer andern, aber ebenso genau fixierten Bedeutung in der Systemtheorie gebraucht. Bei Kant, Hegel, Schopenhauer war er früher auch in der Philosophie zu Hause. Ihn heute in der Philosophie gebrauchen heißt: die Vorstellung von einer wissen-

¹⁴ J. Derrida hat in „La voix et le phénomène“ (PUF Epiméthée 1967) in bezug auf Husserl gezeigt, daß eine Phänomenologie, welche Sein als Gegenwart zum Prinzip hat, Metaphysik ist. Dasselbe trifft auf Schmitz' Phänomenologie zu.

schaftlichen Philosophie vertreten. Philosophen haben immer wieder den Versuch gemacht, Philosophie als strenge Wissenschaft oder als System durchzuführen. Im Unterschied nach logischen Positivismus, der die wissenschaftliche Sprachkritik als einzige Aufgabe der Philosophie betrachtet, nimmt Schmitz keine formale Einschränkung des Aufgabenbereiches vor. Er hat auch nicht das Ansinnen, den gesamten Bereich philosophischer Fragestellungen und Probleme in seinem System einzuschließen. „Ich habe nie daran gedacht, das ins Unendliche offene Ganze aller möglichen philosophischen Probleme in diesem System unterzubringen“ (II/1, XV). Er macht also einen heute uneigentlichen Gebrauch vom Wort „System“. Worin besteht dieser?

Schmitz knüpft an die Tradition des Idealismus an. Er beruft sich auf Schopenhauer, der gesagt hat, daß „wer irgendein philosophisches Problem erklären soll, ohne ein System der gesamten Philosophie aufzustellen, notwendig nur ein Fragment gibt“ (I, IX), und er bemüht auch Hegel, der in der Phän. d. Geistes schreibt, „daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist und dargestellt werden kann“ (Ph. d. G., 23). Unmißverständlich gibt Schmitz zu verstehen, daß Philosophie nach rationalen Ergebnissen trachten muß. Philosophieren heißt: Probleme rational erklären. Ein Problem ist aber erst dann vollständig erklärt, wenn es im Zusammenhang mit einem Ganzen gesehen wird. System ist also ein Erfordernis der Rationalität. Rational und systematisch gelten als synonym. Das System ist „Ausdruck einer begründeten Einschätzung der Art des Sagens und Aufzeigens, die einem sinnvoll nach rationalen Ergebnissen trachtenden Philosophieren gemäß ist“ (I, IX). Dieser begründeten Weise des Sagens stünde das fragmentarische Sagen in Tagebuchform gegenüber. Spätestens hier entpuppt sich der Dogmatismus von Schmitz. Er hält an einem Dogma von Rationalität fest, das ihm erlaubt, das Ganze zu wissen und zu antizipieren, welches alle Probleme zum Verschwinden bringt. Von der Erfahrung her muß dagegen geltend gemacht werden, daß es verschiedene Weisen von Rationalität gibt oder umgekehrt, daß die Einheit der Rationalität eine Mannigfaltigkeit der Erscheinungen besitzt. Der Bereich der Rationalität ist viel weiter als der Bereich der Systematisierbarkeit. Rationale Radikalität garantiert nicht, daß die Probleme dann gelöst sind, wenn sie sich dem begrifflich-widerspruchsfreien Zugriff fügen. Am rationalen Dogmatismus ändert auch die Tatsache nichts, daß Schmitz eine Pluralität der Systeme gelten läßt, ja von der Vielfalt der Probleme her als unvermeidbar betrachtet. Die formale Struktur der Systeme bleibt stets dieselbe. Letztlich liegt hinter diesem Systemwillen das Anliegen, den Vorwurf gegenüber der Philosophie, „private Begriffsdichtungen“ zu sein, zu entkräften.

Das System, zwar Erfordernis der Rationalität, bleibt hier eine äußerliche Angelegenheit. Den Hegelschen Gedanken der Wirklichkeit des Wissens als System läßt Schmitz unberücksichtigt. Was er unter System versteht, ist im Grunde „Enzyklopädie“ oder „Summa“: äußerliche Notwendigkeit ohne innere Dynamik und Vermittlung, statisch statt selbstprozessual. Im Unterschied zum wissenschaftlichen Erklären besteht das spezifisch philosophische Sagen gerade darin, gleichzeitig in jeder Einzelaussage explizit auch das Ganze sagen zu müssen. Diesem Bedürfnis kann ein bloß formales System als „Reihenbegriff“ nicht genügen. Dazu bedürfte es schon der Strenge einer dialektischen Systemkonzeption, wie sie von Hegel vertreten wurde.

Thematischer Abriss

Thema des „Systems der Philosophie“ ist die Überwindung der Introjektion der Gefühle durch den Nachweis, daß Gefühle „räumliche Atmosphären“ und keine subjektiven Seelenzustände sind. Band I, betitelt „Die Gegenwart“, enthält neben der Erörterung von Begriff, Methode, Prinzip und System der Philosophie eine ausführliche Mannigfaltigkeitslehre¹⁵. Hier wird behauptet, daß Erkenntnis nicht den Weg vom bestimmten Einzeleindruck zum allgemeinen Begriff geht, wie es die Abstraktionstheorie nahelegt, sondern beim „chaotischen, viel-

¹⁵ Schmitz stützt sich dabei auf das Werk von Georg Cantor, Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre, Leipzig 1883; er wirft aber diesem vor, daß er bloß die individuelle oder zählfähige Mannigfaltigkeit berücksichtige, die chaotische hingegen nicht einbeziehe (I, 244).

deutigen, schillernden Mannigfaltigen“ (I, 136) beginnt und sich „mit *einem* Schläge des Feststellens“ sowohl zum Einzelnen wie auch zum Allgemeinen hinbewegt. Die Unterscheidung von chaotisch und individuell Mannigfaltigem und die Unterteilung letzterer in identisches und verschiedenes Mannigfaltiges bleiben aber erkenntnistheoretische Behauptungen, welche weder die Rede vom Chaos als Anfang noch das Wie des gleichzeitigen Erkennens von Besonderem und Allgemeinem verständlich machen. Gerade hier vermißt man einerseits eine fundierte Wahrnehmungstheorie und andererseits eine kritische Sprachtheorie.

Der zweite Band (erschienen in zwei Teilbänden) ist dem Phänomen des Leibes gewidmet. Der Verfasser geht entsprechend seiner Dreischritt-Methode vor: er grenzt den Phänomenbezirk ab, entwirft ein Kategoriensystem, das er „Alphabet der Leiblichkeit“ nennt, und stößt schließlich durch Kombination der gegebenen Kategorien zur Definition der leiblichen Regungen vor. In einem äußerst umfangreichen, ein enormes Material interpretierenden historischen Abriss versucht er, die These „Die Entdeckung des Geistes ist die Verdeckung des Leibes“ (II/1, 366) zu verifizieren. Im Halbband „Der Leib im Spiegel der Kunst“ wird eine Revision der Grundbegriffe der Kunstgeschichte angestrebt, indem die Formen der Kunst mit den leiblichen Regungen in Zusammenhang gebracht werden oder umgekehrt die Geschichte der Kunst als Abbild, Seismograph der Geschichte menschlicher Leiblichkeit interpretiert wird.

Schmitz rühmt sich, die Leibphänomene zum ersten Male mit kategorialer Strenge behandelt zu haben. Wenn er sich aber zudem rühmt, als erster überhaupt in der Philosophie den Unterschied zwischen „Körper“ und „Leib“ geltend gemacht und damit die Überwindung des anthropologischen Dualismus eingeleitet zu haben, dann entbehrt diese Selbsteinschätzung nicht der Naivität. Es sei nur an das Lebenswerk des französischen Existenzphilosophen Maurice Merleau-Ponty erinnert, dessen ganzes Philosophieren an der Entdeckung der Bedeutung des Leibes und der Leiblichkeit orientiert ist. Allerdings betreibt Merleau-Ponty phänomenologische Beschreibung und nicht reflexive Analyse mit kategorialem Zugriff. Einmal die Phänomene auf Örtlichkeit hin getrimmt, hat Schmitz ein wunderbares Instrumentarium zur Systematisierung. Was zurückbleibt, ist ein Unbehagen. Dieses zeigt sich z. B. auch bei der Unterscheidung „reiner Leib“, „reiner Körper“, „körperlicher Leib“ (letzterer ist relativ und absolut örtlich). Denn in Wirklichkeit gibt es weder einen reinen Leib noch einen reinen Körper, sondern nur das zweideutige Phänomen Leib, das nie ganz Körper zu werden vermag, es sei denn im Tod. Schmitz orientiert sich zwar an den Phänomenen, durch deren Kategorisierung entstellt er aber die Wirklichkeit derselben.

Der Walter Bröcker gewidmete Band III/1 behandelt im Lichte der neugewonnenen Leiblichkeit das Phänomen des Raumes, näherhin Weiterraum, Richtungsraum und Ortsraum. Dabei bildet wie schon bei der Behandlung des Leibes die Weite die Grundkategorie. Schmitz führt hier Ideen, wie sie Minkowski, Durckheim, Merleau-Ponty, Bollnow u. a. vorgedacht haben, konsequent in sein System ein. Da die Vorherrschaft des mathematisch-naturwissenschaftlich fixierten Ortsraumes mittlerweile¹⁶ allgemein fragwürdig geworden ist, braucht hier die Analyse des leiblichen Raumes nicht wiedergegeben zu werden.

Der zweite Teil des dritten Bandes, also III/2, beschäftigt sich mit dem Gefühlsraum. Alles Bisherige diene nur zur Vorbereitung dieses eigentlichen Themas, durch einen „qualitativen Sprung“ die Gefühle als Räumlichkeiten zu verstehen. Im Vollzug dieses Sprunges besteht die neue Aufklärung: im Übergang vom fünften ins vierte vorchristliche Jahrhundert vollzog das aufklärerische Denken den Schritt von der mythischen Projektion in die subjektive Introjektion; es entstand der Mythos einer für sich seienden Innenwelt, eines Bewußtseins; „es bedarf einer neuen Aufklärung, um auch noch den Zauber dieses Mythos zu brechen“ (III/2, XIV). Zu diesem erkenntnistheoretisch-allgemeinen Ziel soll die Gefühlsanalyse führen. Fundamental ist die Trennung von Gefühl und affektivem Betroffensein. Diese Unterscheidung ist diejenige von Fühlen selbst und dem, *was* man fühlt. Was man fühlt, die Gefühle, können auch andere fühlen. Gefühle sind objektiv. Das Fühlen aber, das affektive Betroffensein, ist subjektiv. Mit dieser begrifflichen Unterscheidung werden Gefühle zu unabhängigen Größen substanzialisiert, und Betroffenheit bezeichnet die Weise, wie ein Gefühl (Dämon) einen Menschen angeht, bedrängt oder beherrscht. Die Art subjektiven Betroffenseins äußert sich in Form leiblicher

¹⁶ Vgl. etwa die interessante Untersuchung von W. Götz, *Dasein und Raum*, Tübingen 1970.

Regungen. Einmal diese fundamentale Trennung vollzogen, liegt es nahe, die Gefühle als räumliche Atmosphären quasi zu verdinglichen. Sie werden zwar weder absolut noch relativ örtlich, sondern räumlich gefaßt, weil sie stets unbestimmt in die Weite ergossen bleiben. Der räumliche Entwurf der Gefühle erlaubt eine Klassifikation: Als Weite präsentierend sind sie „reine Stimmungen“ (Zufriedenheit als erfüllte, Verzweiflung als leere Weite); als Weite-raum mit Richtungen präsentierend sind sie „reine Erregungen“ (Freude zeigt die Richtung ‚nach oben‘, Trauer die ‚nach unten‘ an); alle übrigen nennt Schmitz „intentionale Gefühle“, wobei er unter Intentionalität nicht die des Subjekts, das immer Bewußtsein von etwas ist, versteht, sondern die Verdichtung meint, die sich um einen Gegenstand herum bildet. Diese Klassifikation ergibt sich aus den elementaren phänomenologischen Gegebenheiten der Gefühle, „Gefühlsalphabet“ genannt (Weite, Richtung, Tiefe, Flachheit, Ruhe, Unruhe etc.). Die ganze Gefühlsanalyse verläuft in auffallender Parallelität zur Leib- und Raumanalyse.

Mit dieser Gefühlsrehabilitation ist das System der Philosophie ins Zentrum gelangt, aber deswegen noch nicht abgeschlossen. Geplant ist ein dritter Teil des dritten Bandes (III/3) über den Rechtsraum, ein vierter Teil (III/4) über den Raum des Göttlichen, ein fünfter Teil (III/5) über die Wahrnehmung, ferner ein Band IV über die Person. Und den Abschluß soll ein fünfter Band über „Die Aufhebung der Gegenwart“ bilden. Was bisher stets als großer Mangel empfunden wurde, nämlich das Fehlen einer prinzipiellen Reflexion auf die Sprache, soll gemäß Ankündigung im Band IV nachgeholt werden, wo „die Rolle der Sprache und des Sprechens, das Verhältnis allgemeiner Gegenstände zu einmaligen (Universalienproblem), Sinn und Möglichkeit apriorischer Erkenntnis, die Natur der Wahrheit aus dem Wesen der Feststellung entwickelt“ (I, 147) werden.

Kritik und Alternative

Der Durchgang durch das umfangreiche Werk von Hermann Schmitz hat zwei Dinge deutlich gemacht: 1. die Berechtigung und Notwendigkeit einer philosophischen Beschäftigung mit den Leib- und Gefühlsphänomenen, 2. die Unmöglichkeit, diese Phänomene auf reflexive Weise adäquat fassen zu können. Die Überwindung der dualistischen Anthropologie kann als allgemeines Anliegen unserer Zeit bezeichnet werden. Mit der Preisgabe des klassischen metaphysischen Ansatzes bahnte sich die Möglichkeit an, die Bedeutung des Phänomens des Leibes zu sehen. Man kann auch umgekehrt formulieren: die Entdeckung des Leibes führte zur Preisgabe der dualistischen Metaphysik. Der Leib zeigt eine doppelte Struktur: er ist ineins Ermöglichung und Grenze des Menschseins. Als solcher fungiert er auch als transzendente Bedingung der vielberedeten Geschichtlichkeit. Ebenso ist menschliche Existenz aufgrund der Leiblichkeit stets von Stimmungen „durchzogen“. Diese sind nicht subjektives Gemächte, sondern die Weise, wie Welt im Menschen „durchscheint“. Diese metaphorische Redeweise deutet auf die Schwierigkeit hin, die äußerst subtilen Phänomene zu interpretieren. Der Philosoph hat die Aufgabe, sich beschreibend diesen Gegebenheiten anzunähern und fundamentale Bedeutsamkeiten als ontologische Strukturen der existentiellen Verstrickungen herauszuarbeiten.

Das Anliegen, die Gefühle als „atmosphärische Mächte“ zu begreifen, ist also durchaus ernst zu nehmen. Schmitz' Technik der Phänomenkennzeichnung, der Aufstellung eines Kategoriensystems und schließlich der Definition der Phänomene durch Synthese verschiedener Kategorien verunmöglicht jedoch den Zugang zur Phänomenalität des Gegebenen. Durch Restriktion der Phänomene auf jeder variierenden Reduktion standhaltende Residuen verzichtet man auf den ursprünglichen Phänomenreichtum. Man betreibt reflexive Analyse, d. h. eine fragwürdige Begriffskombinatorik anstatt echte Phänomenanalyse. Man errichtet ein schönes Gebäude, in welchem niemand wohnt. Die Fragwürdigkeit des Schmitz'schen Versuchs hängt aber auch an der Systemkonzeption. Der Begriff des Systems wird weder im philosophischen (Hegelschen) noch im wissenschaftstheoretischen Sinn streng gefaßt. Insofern zeigt er zwar nicht das Ende, aber auch keine Möglichkeit der Philosophie an. Dem „Reihenbegriff“ fehlt die Bündigkeit, um philosophisch brauchbar zu sein.

Abschließend sei auf eine Alternative hingewiesen, nämlich auf die „Phänomenologie der Wahrnehmung“¹⁷ von Maurice Merleau-Ponty. Hermann Schmitz hat im Grunde die darin

enthaltenen Ideen über Leib, Raum, Leiblichkeit, Räumlichkeit usw. systematisiert. Auch die Intention ist dieselbe. Es handelt sich bei Merleau-Ponty wie bei Schmitz um die Überwindung der dualistischen Anthropologie, jedoch mit verschiedenen Mitteln. Der französische Denker bekämpft jede Art reflexiver Analyse zugunsten der „bloßen“ Phänomenbeschreibung. Als zweiten Schritt hat er später¹⁷ eine Art ontologischer Strukturierung des Phänomenalen gefordert. An der Stelle der Selbstbesinnung des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung steht bei ihm das Sehen der Selbstverwirklichung und zu diesem Zwecke die Beschreibung des sich-immer-schon-verloren-Habens an die Welt. Philosophieren heißt nicht: Begriffe kombinieren, sondern sehen lernen. Der Leib ist die stets geschehene Vermittlung zwischen Denken und Welt, weil er beiden „Bereichen“ angehört, Seele und Körper zugleich ist. Dieses Zugleich steht am Anfang. Und Ambiguität heißt das Grundwort der Phänomenologie des Leibes. In einem solchen phänomenologischen Ansatz wird die Gefahr vermieden, die Introjektion durch klassifikatorische Projektionen zu ersetzen, eine Gefahr, der Schmitz weitgehend erlegen ist.

Paul Good (St. Gallen)

Praktische Vernunft und Methode

- P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Bibliographisches Institut, Mannheim/Zürich 1969, 89 S. (zit. als A).
- P. Lorenzen, *Szientismus versus Dialektik*, in: *Hermeneutik und Dialektik*, Hrg. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiel, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1970, I 57–72 (zit. als B).
- O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1971, 247 S. (zit. als C).

Aufgeklärte Gesellschaften finden sich einem Dilemma konfrontiert. Wenn nämlich unbeschadet eines kraft Toleranz und Liberalität realisierten Pluralismus von Interessen, Werten und Idealen jede Kommunikation und Interaktion wenigstens einige generell akzeptierte Normen erforderlich machen, dann stellt sich für Gesellschaften, die durch Aufklärungsprozesse gegangen sind, das Problem, wie sich diese Normen noch rechtfertigen und als verbindlich zumuten lassen, obwohl erstens ein sich unfehlbar gerierender, zeitlos gültiger Sittenkatalog nicht mehr unwidersprochen bleibt, obwohl zweitens weder einer persönlichen, noch einer politischen Instanz Infallibilität zuerkannt wird, und sich drittens auch die utopische Konstruktion eines wahren Endzieles der Geschichte verbietet. Angesichts dieser Situation gehört es zu den Aufgaben der Philosophie, den Begriff des Rationalen oder Vernünftigen nicht auf Funktionsgerechtigkeit und Zweckdienlichkeit zu reduzieren, sondern auch Fragen der normativen Orientierung miteinzubeziehen, um selbst die Probleme einer humanen Gesellschaft den disziplinierenden Spielregeln einer vernünftigen Methode zu unterwerfen. Nach den Versuchen des kritischen Rationalismus, der kritischen Theorie und jener Richtung, die in der deutschsprachigen Diskussion zwar unterrepräsentiert ist, in den anglo-amerikanischen Ländern dagegen im Mittelpunkt normativ-ethischer Auseinandersetzungen steht, nämlich des Utilitarismus, hat die praktische Philosophie in Lorenzen und Schwemmer weitere, philosophisch eigenständige Wortführer gefunden.

In seinen John-Locke-lectures, im akademischen Jahr 1967/68 in Oxford gehalten und unter dem Titel ‚Normative Logic and Ethics‘ in erweiterter Form veröffentlicht, trägt Lorenzen in den beiden letzten Kapiteln (Kap. 6: Modal Logic; Kap. 7: Foundations of Practical Philosophy) das Programm und die wesentlichen Vorschläge einer reinen praktischen Philosophie vor.

¹⁷ Bereits 1945 bei Gallimard, Paris, erschienen. In deutscher Übersetzung von R. Boehm 1966 bei Walter de Gruyter, Berlin, herausgegeben.

¹⁸ Vor allem in „Le visible et l'invisible“, posthum hrg. v. C. Lefort, N. R. F. Gallimard, Paris 1964.

Die praktische Philosophie, hier verstanden als Theorie zur methodischen Rechtfertigung von Normen und damit verbunden zur Lehrbarkeit der praktischen Vernunft, trägt deshalb das Epitheton ‚rein‘, weil das erörtert werden soll, „was einer so elementaren Schicht menschlicher Lebenspraxis zugehört, daß es in allen – wie auch immer differenzierten – konkreten Situationen enthalten ist“ (B 66). Diagnosen des ‚gegenwärtigen Zeitalters‘ oder Applikationen der allgemeinen Einsichten auf konkrete Lebensbereiche werden bewußt ausgespart. Die gleichen Vorschläge zur praktischen Philosophie, der theoriepolitischen Situation in Deutschland gemäß jedoch in den Kontext des sogenannten Positivismus-Streits transferiert, hat Lorenzen in einem öffentlichen Vortrag auf dem Philosophie-Kongreß in Düsseldorf (1969) unter dem Titel ‚Szenitismus versus Dialektik‘ zur Diskussion gestellt. Die nähere Ausarbeitung der Lorenzischen Vorschläge und Thesen und eine detaillierte Untersuchung der Moralphilosophie Kants auf Übereinstimmungs- und Differenzpunkte wird in der Dissertation von Schwemmer unternommen, dem bislang letzten Beitrag zur praktischen Philosophie des als ‚Erlanger Schule‘ apostrophierten Philosophischen Seminars.

Als zugleich historisch wie systematisch relevante Folie unterlegt Lorenzen seinen Oxforder Vorlesungen einen anderen Disput: den geradezu klassischen Streit zwischen Empiristen und Rationalisten, der – wie es die zeitgenössische Kontroverse über den Grund logischer Regeln (Strawson-Mitchell) demonstriert – trotz so illustrierender Namen wie Descartes, Locke und Leibniz, Hume und Kant noch immer als nicht ausgetragen gelten muß (A 11–13). Lorenzen selbst schlägt sich ganz dezidiert auf die Seite der Rationalisten. Mit der systematischen Rekonstruktion der Elementarsätze, Sätzen der Form ‚Sokrates ist weise‘ beginnend (Kap. 1), entwickelt er nach Einführung der logischen Partikeln, der Junktoren und Quantoren (Kap. 2), ein System von Wahrheiten, die nicht empirischer, gleichwohl theoretischer Natur sind: die logischen Wahrheiten (Kap. 3), die nicht-empirischen Wahrheiten in den formalen (Kap. 4) und in den materialen Wissenschaften (Kap. 5). Das methodische Vorgehen, mit dem Lorenzen seine englischen Zuhörer dabei vertraut gemacht hat – nämlich schrittweise und rein a priori den wissenschaftlichen Satz zu konstruieren und sich dabei jenes Verfahrens des ‚Dialog-Spiels‘ zu bedienen, nach dem solche Aussagen gültig sind, die gegen jeden beliebigen Opponenten verteidigt werden können – ist dem deutschen Leser spätestens seit der ‚Logischen Propädeutik‘ (1967) bekannt. Dort wurde für den wissenschaftlichen Satz als empirischem, im letzten Kapitel aber auch für den nicht-empirischen Satz das vorgetragen, was hier nur in bezug auf den nicht-empirischen Satz entfaltet wird. Zugrunde liegt in allen Fällen weniger ein Interesse an Kreativität als an Disziplin im Denken und Reden, realisiert als methodische Rücknahme eines ebenso methodisch geübten ‚Kannitverstands‘ (vgl. B 70). Mit der schon in der Logischen Propädeutik gegebenen (234), differenzierten Übersicht über die wahren Sätze schließen die ersten fünf der Oxforder Vorlesungen (A 61).

Die philosophische Pointe der Vorlesungen findet sich denn auch mehr zum Schluß, wo die rationalistische Position und das sie dokumentierende Verfahren eines konstruktiven Aufbaus der Sprache nicht nur im Bereich des Theoretischen, sondern auch in dem des Praktischen erprobt wird. Indem für das Feld von Gesetz, Moral und Politik „jedes Wort, mit dem wir argumentieren, eingeführt, und jede Regel, nach der wir zu verfahren vorschlagen, begründet werden soll“ (so Schwemmers Definition der Methode: C 14), wird die in den ersten Kapiteln entworfene, reine theoretische Philosophie durch eine reine praktische erweitert und zu einem System reiner Philosophie komplettiert (A 89). Dabei braucht der Begriff ‚System der Philosophie‘ nicht gleich verdächtigt zu werden. Denn jener spekulative Systembegriff, der die Entwicklung der Philosophie nach Kant mit fortgetrieben hat und gegenüber dem sich zeitgenössisches Philosophieren durchgängig skeptisch verhält, ist nicht gemeint. Überhaupt entwickelt Lorenzen keinen eigenen Begriff, so daß sich sein System-Anspruch gemäß der selbst vertretenen methodischen Prämisse nicht wissenschaftlich einordnen läßt. Er kann sowohl vorläufig und hypothetisch als auch mehr rhetorisch denn argumentativ verstanden werden. In beiden Fällen läßt es sich aber nicht begründet ausschließen, daß es noch andere Bereiche einer gleichfalls reinen Philosophie gebe, thematisch, um nur einige Möglichkeiten zu nennen, eine reine Ästhetik (als Theorie vom Schönen oder von der Kunst) und methodisch das transzendental-reduktive Verfahren.

Nun zur Ethik: Sofern man das Interesse an einer ‚reinen‘ praktischen Philosophie historisch

betrachtet, nimmt Lorenzen (und nach ihm auch Schwemmer) nicht nur Kants Motiv aus der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘ auf, eine rationale Moralphilosophie ausschließlich für sich selbst abzuhandeln, sondern er gibt, wenn auch nur implizit, eine deutliche Stellungnahme zu den teilweise sehr subtilen metaethischen Diskussionen dieses Jahrhunderts ab. Wenn nach den sogenannten ‚Emotivisten‘ (Ayer, Stevenson u. a.) moralische Urteile den Bericht über eine tatsächliche, aktuelle oder habituelle Gefühlsreaktion des jeweils Sprechenden darstellen, dann sind sie keinem objektiven, einer intersubjektiven Kontrolle zugänglichen Maßstab verpflichtet und können folglich kein Gegenstand einer rational verfahrenenden normativen Wissenschaft sein. Letztlich subjektiv und irrational, gilt der Bereich des Moralischen lediglich als Thema von Kultur- und Verhaltenswissenschaften, die sich, wie Psychologie, Soziologie und Ethnologie, auf deskriptive Aussagen über die historische Geltung von Normen beschränken und die Rechtsfrage nach ihrer Gültigkeit grundsätzlich ausschließen. Gegen solche ‚szientistische‘ Positionen, von Lorenzen auf den Wiener Kreis zurückgeführt und in der zeitgenössischen Diskussion vor allem mit Topitsch und Popper (beim letzteren wohl nur mit bedingtem Recht) identifiziert, steht sein eigenes Programm einer normativen, gleichwohl wissenschaftlichen Erkenntnis.

Dieses Programm umfaßt vier Teile:

1. die Rekonstruktion einer ethischen Modallogik,
2. die methodische Einführung fundamentaler Termini einer rationalen Psychologie oder nicht-empirischen Noologie,
3. die präzise Formulierung eines Moral-Prinzips im Sinne eines kategorischen Imperativs,
4. ein dialektisches Verfahren zur Unterscheidung von Natur- und Kulturbedürfnissen.

1. Die Logik der ethischen Modalitäten ‚geboden, verboten, freigestellt‘ (A Kap. 6, B 63–65, C Kap. 7), in der heutigen Diskussion auch deontische oder deontologische Logik genannt, ist, unter Anstößen aus der Brentanoschule, in den letzten 30 Jahren in formaler Analogie zu jener ontischen oder ontologischen Modallogik der Notwendigkeit und Möglichkeit entwickelt worden, die schon in der Antike, bei Aristoteles und Theophrast, bearbeitet worden ist. Die entscheidenden Arbeiten stammen aus dem englischsprachigen Raum des Philosophierens, wobei heute v. Wright als federführend gelten kann. Um gegenüber der metaethischen Position der Emotivisten, aber auch der Naturalisten (moralische Begriffe ließen sich durch empirische definieren) und der Intuitionisten (moralische Einsichten würden ausschließlich unmittelbar, intuitiv gewonnen) die rationale Struktur des Praktischen zu demonstrieren, hatte man nach dem Vorbild der Aussagenlogik die für den Bereich des Praktischen spezifische Argumentationslogik entwickelt. Durch Lorenzen nun bekommt die Theorie der ethischen Modallogik jene eigenständige, kritische Wendung, daß sie in eine zunächst modalitätenfrei konstruierte Sprache strikt neu eingeführt wird. Darüber hinaus wird in ‚Normative Logik and Ethics‘ diese Logik bis in die einzelnen Schritte der Symbolisierung und Formalisierung hin durchgefeilt und damit zu einem vollständigen Modalkalkül ausgearbeitet. – Ihr Stellenwert innerhalb einer praktischen Philosophie wird nicht eigens reflektiert. Sollte die ethische Modallogik jedoch zum „systematischen Hauptteil“ gerechnet werden (vgl. B 65), wäre ihr moralphilosophischer Wert überschätzt. Denn sofern durch sie das logische Schließen mit jeder Art von Imperativen normiert wird – nicht nur ohne Rücksicht darauf, ob es sich um denkmögliche, um tatsächlich akzeptierte oder um zu Recht akzeptierte handelt, sondern auch unbeschadet der Frage, ob es überhaupt um die Dimension des genuin Moralischen oder aber um die des Vormoralischen (ärztlicher Vorschriften, Gebrauchsanweisungen usf.) geht –, ist der originäre Bereich der Moral, auch in dem, mit Lorenzen, weiten, die Sphäre des Rechts und der Politik mit einschließenden Sinn von Moral (vgl. A 61), noch gar nicht angesprochen. Dann aber kann die ethische Modallogik – schon das Epitheton ‚ethisch‘ ist zumindest irreführend – nicht sinnvollerweise zur Moralphilosophie oder praktischen Philosophie selbst gerechnet werden. Ohne deshalb unwichtig zu sein (mit ihrer Hilfe läßt sich z. B. der sogenannte moralische Rigorismus präzise definieren und überzeugend kritisieren: A 73, C 183), hat die Modallogik doch nicht mehr als propädeutische Funktion.

2. Von der Intention geleitet, jene die Sachdiskussionen selbst oft verstellenden Unschärfen und Mehrdeutigkeiten des Redens wenn nicht gerade auszuschließen, so doch erheblich zu reduzieren, folgt bei Lorenzen (A 75–81, B 67–69) als nächste Aufgabe einer reinen praktischen

Philosophie – für Schwemmer bedeutet es nach der ‚methodischen Vorverständigung‘ (Kap. 1) die erste Aufgabe (Kap. 2: Die anthropologischen Termini) – die definitorische Vereinbarung über solche Termini, die für die Ethik fundamentale Relevanz haben. Eine wichtige Dimension des philosophischen Argumentierens auch für die Ethik fruchtbar machend, nämlich die Reflexion auf das eigene Reden, wird überdies von Schwemmer eine bei Lorenzen schon angedeutete Differenzierung systematisch praktiziert, die Unterscheidung verschiedener, aufeinander aufbauender Sprachschichten, die sich in der Aufstufung von ‚anthropologischen Elementartermini‘ (aufordern, mögen, sich verhalten, bewirken: Kap. 2.1), ‚dialogischen Elementartermini‘ (vorschlagen, beraten, beschließen, handeln: Kap. 2.2) und ‚noologischen Termini‘ (begehren, Zweck, Mittel, Meinungs-, Willensbildung: Kap. 2.3) dokumentiert. Im Mittelpunkt des methodischen Aufbaus einer moralphilosophisch zu verwendenden Sprache steht dabei der Begriff der Beratung, der zur letzten Schicht gehört und als noologischer Terminus primär keine empirische Beratungssituation bezeichnen kann, sondern ein begriffliches Interpretament darstellt. Die Schlüsselstellung des Begriffs der Beratung ist zweifelsohne sehr fruchtbar. Denn der Sinn des Begriffs ist an die Erfahrung von Konflikten und damit an eine nicht weiter genetisierte ‚Diagnose der Grundsituation des Menschen‘ zurückgebunden. Er nimmt den Pluralismus menschlicher Handlungsintentionen ernst, lehnt gegen jede Kritik gefeierte Sittenkodizes oder unangreifbare moralische Instanzen ab und hält menschliche Praxis als vernünftige permanent auf jene intersubjektive Beratung angewiesen, in der Konflikte antizipiert oder realisiert und ohne Gewalt gelöst werden können. Diese Beratung gilt logisch durch zwei Aspekte konstituiert. Während als theoretische Beratung Meinungen über die voraussichtlichen Wirkungen von Handlungen diskutiert werden, stehen in der praktischen Beratung die Begehungen, damit auch die Interessen und die normative Orientierung der Handelnden selbst auf dem Spiel. Dann aber gibt es zwei begrifflich strikt unterschiedene Arten von Argumenten und entsprechend zwei verschiedene Dimensionen von ‚Rationalität‘, die kognitive, deren Ziel eine ‚wahre Meinung‘, und die praktische Dimension, deren Ziel ein ‚einsichtiger Wille‘ ist, wobei durch den Ausdruck ‚Einsicht‘ gegenüber einem auch willkürlichen Willen die Anerkennung des moralischen Anspruchs bezeichnet wird. Und der Prozeß der Entscheidungsbildung oder Beschlußfindung gilt aus beiden Momenten, aus Meinungs- und aus Willensbildung konstituiert. Damit haben Lorenzen und Schwemmer ein begriffliches Instrumentarium geschaffen, um die in den angloamerikanischen Ländern vorherrschende Theorie der Entscheidung (decision theory) sowie die mit ihnen verwandte Wohlfahrtsökonomie (welfare economics) und die Spieltheorie (game theory) zu kritisieren. Indem dort die Entscheidungssituation als Situation rationaler Wahl definiert wird (aus gegebenen, alternativen Handlungsmöglichkeiten ist jene zu wählen, die auf der Basis der verfügbaren Informationen und angesichts der vorhandenen Bedürfnisse, Interessen und Zielvorstellungen den höchsten Nutzen verspricht), gibt es eigentlich nur theoretische Argumente. Wenn auch auf diese Theorien nicht eigens eingegangen wird, ist doch ein Modell vorgelegt, durch das derartige begriffliche Verkürzungen von Entscheidungsprozessen von vornherein als Reduktionsmodelle erscheinen und entsprechend relativiert werden.

3. Im weiteren nicht-analytischen Teil einer reinen praktischen Philosophie wird die Frage nach dem Kriterium von Normen oder dem Prinzip praktischer Rationalität gestellt. Dabei wird in der Nachfolge von Kant und unter partieller Berücksichtigung des höheren Theoretisierungsgrades zeitgenössischer Wissenschaftstheorie (Vernunft ist nicht einfach als zu Evidenz gelangende Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit verstanden) eine eigenständige Neuformulierung des kategorischen Imperativs vorgeschlagen: ‚Transzendiere deine Subjektivität!‘ (C 127). Wer der Aufforderung nachkommt, auf seine ursprünglichen, naturwüchsigen Begehungen nicht schlicht zu beharren, vielmehr die eigene ‚Subjektivität‘ zu überwinden, um sich auch in praktischen Fragen durch vernünftige Argumente bestimmen zu lassen, gilt als moralisch. („Handle so, daß die Norm Deines Handelns gegenüber jedermann verteidigt werden kann!“: B 69) – Ohne der einen Frage nachzugehen, ob durch das von Lorenzen und Schwemmer so genannte ‚Prinzip der Transsubjektivität‘ eine angemessene Formulierung des Moral-Prinzips gefunden sei, soll hier nur die andere Frage aufgenommen werden, nämlich wie sich ein Moral-Prinzip rechtfertigen lasse. Wenn nach Lorenzen die Anerkennung des Moral-Prinzips auf einem Akt des Glaubens beruht (act of faith: A 74), dann wird an dieser Stelle eines der methodischen Ziele verlassen, nämlich Einsichten aus der klassischen Philosophie (besonders von

Kant, Hegel und Marx) aufzugreifen und für die zeitgenössische Diskussion fruchtbar zu machen. Denn die Vorstellung eines Glaubensaktes, der sich philosophisch nicht weiter hinterfragen läßt, bricht ohne Zweifel mit der Moralphilosophie Kants. Sicher läßt sich eine Grundnorm nicht in dem Sinn wie die einzelnen Normen rechtfertigen, nämlich durch Ableitung aus einem Prinzip, vielmehr ist zur Begründung des Prinzips selbst eine andere, die transzendental-reduktive Methode erforderlich, wie sie etwa Kant in der Kritik der praktischen Vernunft anwendet, wenn er dort die Idee eines Sittengesetzes auf den Begriff der Autonomie zurückführt. Ein zeitgenössischer Versuch, eine Grundnorm zu legitimieren, findet sich bei Rawls, der unter spieltheoretischen Prämissen die Idee eines Spieles aller Spiele oder eines ersten Spieles denkt, um aus einer solchen Konstitutionsberatung oder Grundentscheidung heraus sein Prinzip politischer Moralität, den Begriff der Fairneß, als vernünftig zu erweisen (Justice as Fairness, Phil. Review 1958). Die Vernunft, und gerade auch die methodisch disziplinierte Vernunft, steht nicht einer Realität gegenüber, der Moralität, vor der sie als Vernunft kapitulieren muß, um das Feld einem wenn auch noch so plausiblen, so doch strikt genommen irrationalen Akt des Glaubens, einer ‚ultima irratio‘ zu überlassen. Wenn Schwemmer weitgehend eine doppelte Methode praktiziert – auf die ‚kritische Rekonstruktion‘ der Termini und Methoden folgt jeweils ein ‚hermeneutischer Kommentar‘ zu diesen Rekonstruktionen –, dann ist er implizit und mit Recht gegen ein Kennzeichen neuzeitlichen Philosophierens kritisch, gegen die Tendenz zu einem Methodenmonismus, gleich ob die Methode rationalistisch oder empiristisch, sprachanalytisch, ideologiekritisch oder hermeneutisch heißt. Gleichwohl gelangt er nicht zu einem genuinen Methodenpluralismus. Eine Philosophie der Praxis jedoch, die ihrem Gegenstand voll gerecht werden will, muß sicher, und das sei hier nur ein Beispiel, auf die transzendental-reduktive Methode, in jedem Fall noch energischer auf einen originären Pluralismus von Verfahrensweisen zurückgreifen.

4. Den letzten Teil der reinen praktischen Philosophie nimmt für Lorenzen und Schwemmer die Methode der Dialektik ein (A 83–89, B 69–72, C Kap. 10), die hier, zu den traditionellen Bedeutungen in der Früh- oder der Spätphilosophie Platons, bei Aristoteles, Kant, bei Hegel oder Marx, die Aufgabe erhält, Normen auf ihre moralische Verbindlichkeit hin zu überprüfen. Im Rückgriff auf eine Intention der Philosophie nach Kant soll das Moralprinzip ausdrücklich nicht nur in sich selbst bestimmt werden, sondern auch auf konkrete Lebensverhältnisse ‚angewandt‘ werden. Nun sieht sich jeder Versuch, materiale Normen von einem Moralprinzip her zu beurteilen, der Schwierigkeit konfrontiert, daß Normen als Vorschriften konkreten sittlichen Handelns nicht ohne die Zeit und die Lage definiert werden können, für die sie gültig sein sollen. Im Unterschied zu jeder Idee idealer, transhistorischer Entitäten bezeichnen konkrete Normen ein kultur- und situationsabhängiges Sollen. Ohne nun solche materialen Normen tatsächlich zu rechtfertigen – denn das würde die Aufgabe einer reinen praktischen Philosophie überschreiten –, wird bei Lorenzen und Schwemmer das selbst situationsinvariante Verfahren entwickelt, durch das die Rechtfertigung situationsabhängiger Verhaltensvorschriften in methodischer Disziplin möglich und damit im Denken verfügbar wird. Zu dieser Methode gehört als erstes Moment eine faktische Genese, durch die jene sich in der gruppenüblichen Praxis dokumentierenden, tatsächlich geltenden Normen (z. B. die des gegebenen Wirtschaftssystems) rekonstruiert werden sollen, während durch die ‚normative Genese‘ die tatsächlichen Verbindlichkeiten auf ihre moralische Richtigkeit, das heißt auf ihre Übereinstimmung mit dem Prinzip der Transsubjektivität hin beurteilt werden. Und der Begriff der Dialektik soll jenes „Hin- und Hergehen“ (B 71, C 236) zwischen der faktischen und der normativen Genese bezeichnen, durch das Normen sowohl in Hinsicht auf ihren historischen Kontext und die je verschiedenen Lebensverhältnisse als auch in Relation zu dem einen Prinzip moralischer Praxis fortschreitend durchsichtig werden. Auf diese Weise werden bloß subjektive von transsubjektiven Begehungen unterscheidbar und das angesichts eines besonderen historischen Kontexts moralisch Gebotene transparent. Aufgrund dieser Transparenz aber soll jene Zielaufgabe erfüllt werden, konkrete Normen des Handelns und Redens zu rechtfertigen und damit die Lehrbarkeit der praktischen Vernunft zu demonstrieren. Dieser letzte Anspruch ist jedoch dahingehend einzuschränken und zu präzisieren, daß nicht die praktische Vernunft selbst, jene Grundentscheidung zur Transsubjektivität überhaupt, wohl aber die Konkretisierung der praktischen Vernunft lehrbar wird. Der Anspruch, praktische Vernunft zu lehren (B 72), ist nämlich nicht eindeutig. Einer-

seits heißt Lehren, jemandem die Sache evozieren, hervorbringen, so wie man jemandem Schwimmen oder Mathematik beibringt. Andererseits heißt es, jemandem zeigen, wie er das, was er ohnehin, wenn auch noch ‚undiszipliniert‘ will, präzise und sicher realisieren kann. Bei Lorenzen und Schwemmer ist die Lehrbarkeit eindeutig nur in dem zweiten und engeren Sinn vorgeführt, und das nicht ohne Grund. Die positive Grundentscheidung zur Moralität voraussetzend, kann die Philosophie als sekundäre Belehrung über praktische Vernunft diese selbst nicht strikt neu hervorbringen, wohl aber kann sie ein ‚immer schon‘ (vgl. B 70 f.) systematisch und kritisch zu begreifen, evtl. auch ‚dialektisch‘ für tatsächliche Gesellschaftsverhältnisse zu konkretisieren suchen. Praktische Vernunft jedoch auf methodische Disziplin reduzieren zu wollen, muß fehlschlagen. Die Transsubjektivität der Beratung wird nicht kraft einer auch noch so radikalen Sprachkritik, sondern allein aufgrund von Prozessen reziproker Anerkennung realisiert.

*

Die Beiträge von Lorenzen und Schwemmer zur praktischen Philosophie beeindruckten vor allem als Versuch, die zeitgenössische Intention der Sprachkritik nicht in planem Gegensatz zur ‚klassischen Tradition‘ eines Kant, eines Hegel oder Marx zu stellen, sondern sie gerade für eine eigenständige, auch innerhalb des gegenwärtigen Diskussionsgegenstandes relevante Aufnahme ihres Denkens fruchtbar zu machen. Wenn auch manche Vorbehalte gegen die Interpretation der klassischen Texte vorgebracht werden können – besonders die Rekonstruktionsversuche in den Kapiteln 4.2 und 9 scheinen bei Schwemmer nicht ohne empiristische Umdeutungen ursprünglich strikt transzendentalphilosophisch gemeinter Termini durchgeführt zu werden –, sind die Beiträge doch primär von dem Interesse an einer Vermittlung zwischen methodisch diszipliniertem Denken und dem Rückgriff auf Problemstellungen und Problemlösungen zeitlich vorausliegenden Philosophierens zu lesen, einer Vermittlung, die ohne Zweifel einer bloß historisierenden Retrospektive ebenso überlegen ist wie einem der historischen Dimension des Philosophierens gegenüber naiven Systematisieren. Für die weitere Diskussion der praktischen Philosophie, die aus demselben methodischen Spannungsfeld heraus geführt werden sollte, wäre eine Berücksichtigung der utilitaristischen Positionen, besonders bei der Frage des Moralprinzips, historisch wie systematisch sinnvoll.

Otfried Höffe (München)

Georgios Koumakis, Platons Parmenides. Zum Problem seiner Interpretation. Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik Bd. 74, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1971, 240 S.

Hans Günther Zekl, Der Parmenides. Untersuchungen über innere Einheit, Zielsetzung und begriffliches Verfahren eines platonischen Dialogs, N. G. Elwert Verlag, Marburg/Lahn 1971, III, 316 S.

„Es ist aber bedenklich zu sagen, daß die neueren Interpretationen über unseren Dialog zutreffender sind als die früheren, zumal wenn man bedenkt, daß oft gleichzeitig verschiedene Interpretationen vorgelegt worden sind. Die Forscher sind sich nicht darüber einig, welche Deutungen als richtig festzuhalten und welche als falsch auszuschneiden sind. Die Meinungsverschiedenheiten bestehen weiter, so daß es unmöglich ist, Grenzen abzustecken und über das Bestehende hinauszugehen. Was aber bleibt dann übrig? Wie kann man sich orientieren?“ (K. 133).

Daß auch jetzt wieder „gleichzeitig verschiedene Interpretationen vorgelegt worden sind“, ist ein Zeichen für die fast als hoffnungslos zu bezeichnende Uneinigkeit der Forscher darüber, wie dieser Dialog zu interpretieren sei. Andererseits ist es gerade diese Uneinigkeit in der „Parmenides“-Forschung (daß von einer solchen gesprochen werden kann, zeigen eindringlich die „Literaturhinweise“ bei K. [229–239] und das „Literaturverzeichnis“ von Z. [305–316]; beide Bibliographien ergänzen sich, auch wenn sie selbst zusammengenommen noch keine vollständige Bibliographie der „Parmenides“-Interpretationen, nicht einmal des letzten Jahrhunderts, ergeben; eine solche zu erstellen war zwar auch nicht die Absicht der Autoren, doch ist es

erstaunlich, daß z. B. weder Z. noch K. die 1968 von H. Hundert im „Studium Generale“ vorgelegte Interpretation des Dialogs kennt, die das von Z. entwickelte Schema des „Programms“ des 2. Teils [13] weitgehend vorwegnimmt), aus der beide Autoren die Berechtigung, ja die Notwendigkeit einer erneuten Untersuchung des „Parmenides“ herleiten (K. 23–40; Z. 1–2, 191–195).

Beide Autoren betonen, daß auch *nach* ihren Untersuchungen „der Streit um den Parmenides“ weitergehen werde (Z. 2; K. 213), aber während Z. hofft, wenigstens einen „bescheidenen Gewinn“ erzielt zu haben (Z. 188) auf dem Weg zu einer „Einigung auf gemeinsamem Boden“ (Z. 2), „kapituliert“ K. „vor der schwierigen Problematik des Parmenides“ (K. 209) und gibt zu bedenken, ob nicht jede mögliche „Parmenides“-Interpretation „ihr geschichtliches Recht hat, und ihre Vielfalt in der unauslotbaren Tiefe der platonischen Philosophie begründet liegt“ (K. 208, cf. 148). Z. dagegen meint, daß die „Extreme“ in den „Parmenides“-Interpretationen „sich gegenseitig ausschließen“ (Z. 2). Mit dieser Bewertung der schon vorliegenden Interpretationen durch die Autoren hängt nicht nur zusammen, daß Z. gerne Lob und Tadel verteilt, während K. sich mit Benotungen zurückhält (sieht man davon ab, daß nach K. nur Hegel und G. Martin „Verfechter der *echten* Dialektik“ sind [92 u. ö.] – diese Bewertung ist auch symptomatisch für die Sicht, mit der die Autoren die Antithesen im Dialog selbst bewerten.

Die Bewertung des Dialogs hat sich in den letzten 20 Jahren zwischen den extremen Interpretationen von H. Leisegang einerseits und E. A. Wyller andererseits bewegt. Sowohl K. als auch Z. verfallen weder in das eine noch in das andere Extrem, sondern sie versuchen beide eine „logisch-begriffliche“ Interpretation (Z. 7; K. 133), eine „philologisch-philosophische“ Klärung (K. 147) – K. in Anlehnung an und in Auseinandersetzung mit der „aporetischen“ Interpretation von G. Martin (den Z. nicht erwähnt), Z. ebenso in Anlehnung, doch auch in Auseinandersetzung mit der „logischen“ von F. M. Cornford (mit dem sich K., wie auch schon früher sein Lehrer G. Martin, ausführlich auseinandersetzt, so daß sich manche Passagen bei K. wie eine mögliche Kritik an Z. lesen). Damit ist der *methodische* Rahmen beider Untersuchungen abgesteckt: „Wer das Zustandekommen der Summe begreifen will, der muß zusehen, wie die Einzelelemente Stück für Stück ineinandergreifen und auseinander folgen, denn nur so wird ein abschließendes Urteil über Sinn und Zweck der Antinomien des zweiten Teils des Parmenides möglich sein“ (Z. 9). „Bis heute haben sich die Interpreten in der Hauptsache herauszufinden bemüht, was Platon mit diesem Dialog gemeint hat, was er damit will. Unsere Frage soll dagegen vorwiegend folgende sein: *Wie* ist das gemeint, was Platon gesagt hat?“ (K. 34). Da beide Autoren mit ähnlicher Fragestellung an den Dialog herangehen, ist die gemeinsame Lektüre beider Schriften ein geradezu spannendes Unternehmen, zumal man bald merkt, daß die Ergebnisse und die Folgerungen beider Autoren sehr unterschiedlich sind.

Diese logische Analyse des Textes bezieht sich bei beiden Autoren nur auf den 2. Teil des Dialogs, wobei einerseits die Begründungen, warum der 1. Teil nicht analysiert wird, ähnlich sind, obwohl andererseits die Ansichten über diesen 1. Teil divergieren:

Wenn K. in der „Einleitung“ meint, der 1. Teil weise Schwierigkeiten auf, „die die Ideenlehre Platons in sich birgt“ (13), und er diese Schwierigkeit näher als „Platons Theorie von der Anteilhabe“ bestimmt (15) und dann sagt, daß das Verständnis dieser Theorie von der Klärung der „grundsätzlichen Haltung gegenüber dem Parmenides“ abhängt (15), so kann das in seinem Verständnis nur heißen: von der Haltung gegenüber dem 2. Teil des Dialogs, so daß das Verständnis des 2. Teils die Voraussetzung für das des 1. Teils ist; K. beginnt darum auch sofort (23 ff.) mit der Interpretation des 2. Teils. Zwar reflektiert er das Verhältnis der beiden Teile noch einmal im letzten § seines Werkes (198 ff.), um dort die Gemeinsamkeiten beider Teile herauszuarbeiten, aber auch hier gibt er keine durchgängige Interpretation des 1. Teils, den er mehr als Einleitung zum 2. Teil auffaßt. Er vermutet sogar, wenn auch aus anderen Gründen als jüngst noch G. Ryle, der 2. Teil sei *vor* dem 1. Teil entstanden (201 ff.), denn „auch in Büchern pflegen ja Einleitungen erst zum Schluß geschrieben zu werden“ (203). Die Begründung für diese Vermutung übersteigt indes eine „philologisch-philosophische“ Interpretation: „Wenn Platon also im ersten Teil Anspielungen auf echte Widersprüche machte, die sich im zweiten ergeben würden, so mußte er absolut sicher sein, daß er diese Widersprüche aufzeigen konnte. Eine solche Sicherheit scheint mir nur erklärlich, wenn der zweite Teil, die Einlösung jenes Versprechens, bereits vorhanden war. Sonst hätte es ja passieren können, daß Platon bei

der Ausarbeitung der Widersprüche auf unüberwindliche Schwierigkeiten hätte stoßen können“ (203).

Auch Z. sieht in der Interpretation des 2. Teils den Schlüssel für das Verständnis des 1. (7) und widmet sich darum ab S. 15 nur noch der Analyse des 2. Teils; doch hinterfragt er in der „Einleitung“ die Ansicht, die im 1. Teil eine Kritik der platonischen Ideenlehre sieht („Es spricht indessen einiges dafür, daß es so einfach nicht ist“ [4]), da sonst „der zweite Teil des Dialogs eine möglichst *positive* Antwort auf die im ersten aufgeworfenen Fragen liefern“ müßte (4). Dieses Argument ist nur dann schlüssig, wenn man voraussetzt, im „Parmenides“ vollziehe sich *nicht* eine Abkehr von der Ideenlehre überhaupt, wie sie im „Phaidon“ oder der „Politeia“ z. B. vorgetragen worden war – eine Meinung, die die aporetische Interpretation von K. nicht unbedingt ausschließt, auch wenn er nicht dahin tendiert. Da Z. diese Möglichkeit im Hinblick auf „Parmenides“ 135c 1f. ausschließt (9), liegt die Vermutung nahe, daß das, was „Sokrates 129a ff. als Ideenlehre ausgibt“, zwar Ähnlichkeit mit dieser hat, „die platonische Ideenlehre aber *nicht* ist“ (Z. 186).

Da K. wie Z. die Folgerungen aus den Hypothesen als nicht auflösbare Antinomien ansehen – K. zwar als notwendige, Z. hingegen nur als trickreich herbeigeführte, auf jeden Fall aber echte Antinomien –, wird schon hier deutlich, daß bei diesem ähnlichen Resultat im Hinblick auf den 2. Teil (die Antithesen sind unauflösbare Antinomien) die divergierende Interpretation des gesamten Dialogs von der von beiden Autoren nicht in extenso vorgeführten Interpretation des 1. Teils abhängt.

Wenn K. betont, der Zusammenhalt beider Teile des Dialogs bestehe z. T. auch darin, daß im 1. wie im 2. Teil „die Argumentation auf der Anschaulichkeit“ beruhe (202), Platon über das Eine so argumentiere, „als ob es ein ausgedehntes Ding wäre“ (212), andererseits Z. gerade in der dieser Anschaulichkeit zugrunde liegenden Verdinglichung der Idee „den Ruin der ganzen Konzeption“ (Z. 186), wie sie dort vorgetragen wird, sieht, dann kann sogar noch weiter gesagt werden: die Entscheidung über eine mögliche Interpretation des „Parmenides“ ist *vor* der Interpretation dieses Dialogs getroffen worden, und zwar bei der Beantwortung der Frage, wie das Verhältnis von Seienden und Ideen in der „klassischen“ Ideenlehre zwischen „Phaidon“ und „Politeia“ zu bestimmen sei, auch wenn dort der Terminus „Methexis“ noch nicht von Platon reflektiert wird.

Die Anmerkung 19 (199–204; zu „Einleitung“, 4) bei Z. und die §§ 3–4 bei K. („Der Begriff des ‚On‘ bei Platon“; „Das Paradoxon Zenons über die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der ‚Onta‘“) haben diese klärende und entscheidende Funktion, und es stellt sich in der Tat heraus, daß schon hier die Entscheidung über die mögliche Interpretation des „Parmenides“ fällt.

Z. bietet auf diesen 5 Seiten „einige Grundzüge der klassischen Ideenlehre“, wobei er schon bald zu dem Ergebnis kommt: „Sokrates hat also zur Ansetzung seines Chorismos in Prm. 129d kein inneres Recht“ (200; cf. 203), ein Ergebnis, das für die Interpretation des gesamten 1. Teiles ergibt, „daß im ersten Teil des Prm. ein in sich fehlkonstruiertes und sich zu Unrecht als platonische Ideenlehre ausgebendes – mag es auch manche Eigenschaften mit ihr gemein haben – Phantom in den Boden gerannt wird“ (204). Was besagt dies nun für die Beurteilung des 2. Teils? Da Z. die Zenonische „Methode“ als „vernünftig“ ansieht (11), diese wiederum, wenn auch verallgemeinert, von dem 1. in den 2. Teil hinübergenommen wird, muß – da der 1. Teil ja ein Phantom kritisiert – gezeigt werden, daß „die Mittel fehlerhaft“ (11) sind, d. h.: es muß gezeigt werden, daß die Antithesen des 2. Teils wirklich echte Antinomien sind. Nur dann zeigt sich nämlich, daß die Kritik an der „platonischen“ Ideenlehre falsch ist, da die „Grundlagen“ der Kritik sich als falsch – da widersprüchlich in ihren Folgen – erweisen. Der 2. Teil wird zur „Kritik der Kritik“ des 1. Teils (186). Die Kritik im 1. Teil „ergibt sich *mir* von Annahmen aus, die durch die Antinomien ad absurdum geführt werden können (265 Anm. 316). Soll der 2. Teil die „Unzulänglichkeit und Gefährlichkeit“ der Prämissen der Kritik im 1. Teil aufweisen, „ist das Stehenbleiben der Antinomien notwendig“ (186). Und dieses Stehenbleiben der Antinomien ist sofort *dann* notwendig, wenn die Interpretation der Schriften *vor* dem Parmenides dazu geführt hat, daß Sokrates zu dem Ansetzen des „Chorismos“ gar keine Berechtigung hat, die Kritik im 1. Teil als absurd angesehen werden muß (32). Soll nicht alles unsinnig werden, dürfen die Antinomien nicht lösbar sein.

Gegeben eine solche Interpretation wendet nun K. ein: „Der zweite Teil soll Sokrates die

Wahrheit zeigen; auch die Resultate der Hypothesen bezeichnet Platon alle selbst als wahr. Und diese Behauptung muß, wenn der zweite Teil nur die Absurdität eines falschen Ideen-Verständnisses zeigt, selbst unwahr sein. Oder kann man auch philosophieren lernen, Wahrheit erkennen, indem man Irrtümer entdeckt? Aber auch dann ist nicht verständlich, wieso Platon die Schlüsse selbst als wahr bezeichnet – man müßte diese Aussage als Täuschung ansehen. Und dann hätte Platon sich mit dem zweiten Teil des Dialogs und seinen Schlüssen, die ebenso wie ihre Basis falsch sind, eine ebenso große wie unnötige Arbeit aufgeladen. Denn der Fehler, den Sokrates erkennen soll, ist schon ganz zu Anfang in den beiden ersten Hypothesen deutlich enthalten, müßte nicht noch in absurden Konsequenzen vielfach wiederholt werden“ (K. 205).

Ähnlich wie bei Z. liegt auch bei K. die Entscheidung über eine mögliche Interpretation des „Parmenides“ in „semantischen und problemgeschichtlichen Voraussetzungen“ (§§ 3–4): An diesen Stellen fragt K. nach der Bedeutung des „*ὄν*“ bei Platon und untersucht die Stellen Phaid. 79a; Rep. 486d, 518c–d; Prm. 135a–c. Die Untersuchung der ersten Stelle führt zu dem Ergebnis, daß „mit der einen Weise des Seienden alle Ideen gemeint sind und mit der anderen alle Sinnendinge“ (K. 43). Rep. 486d zeigt, „daß jede Idee ein Seiendes ist“ (44) und Prm. 134e–135a: „Wenn Platon ‚die Ideen der Seienden‘ sagt, so meint er damit alle ‚Onta‘ dieser Art, d. h. alle Ideen“ (45–46). Schließlich führt Rep. 518c–d zu dem Ergebnis, daß „es keine Idee des Seins geben“ kann (46), womit aber noch nicht endgültig geklärt ist, was „*ὄν*“ bei Platon bedeutet. Unter der Voraussetzung: „Sind die Widersprüche im Paradoxon Zenons echt, so darf man wohl annehmen, daß die Widersprüche des zweiten Teils ebenfalls echt sind“ (48), erhofft sich K. eine Beantwortung der anstehenden Frage durch die Untersuchung der Zenonischen Paradoxa. Diese Analyse erbringt, daß die Seienden („Onta“) in ihrer Totalität einerseits unähnlich sein müssen, da jedes Seiende ein Einzelding ist, andererseits, daß sie einander ähnlich sein müssen, „insofern alle Dinge *ὄντα* sind. Daß ein Ding ein *ὄν* ist, stellt nicht eine bestimmte Eigenschaft der Dinge dar, sondern macht das Ding in seiner Totalität aus“ (55). Vergleicht man dieses Ergebnis mit dem vorher Gesagten, nämlich „daß jede Idee ein Seiendes ist“ (44), wird nicht nur deutlich, warum es nach K. bei Platon keine „Idee des Seins“ geben kann, sondern auch, wie diese Interpretation der Antinomien des eleatischen Zenon die des platonischen „Parmenides“ bestimmt: „Wenn die Dinge einander ähnlich sind, so sind sie als ‚Onta‘ gemeint, wenn sie einander unähnlich sind, sind sie als konkrete Gegenstände verstanden“ (56). Hiermit hat K. nun den Schlüssel für die Interpretation des 2. Teils gefunden, und es kann nicht mehr verwundern, daß sich erweisen wird, daß die Antinomien nicht nur echt, sondern auch notwendig sein müssen: „Der Widerspruch ergibt sich aus der besonderen Bedeutung des *ὄν* in der griechischen Sprache“ (K. 55). Darum kommt es „bei Platons Argumentation in den Hypothesen“ nicht darauf an, „ob das Zugrundegelegte Teile hat oder nicht, sondern auf die Konsequenzen, zu denen man gelangt, wenn man das Sein so oder so auffaßt“ (143).

Gegen eine solche Interpretation der Zenonischen Paradoxa bzw. gegenüber der Übertragung des Zenonischen Problems auf den 1. und 2. Teil des Parmenides, wendet Z. ein, „daß der Problemhorizont im Prm. ein anderer als bei Zenon, nämlich spezifisch platonisch, ist und daß, wenn tatsächlich Stücke aus Zenon verwandt werden (...), diese völlig umfunktioniert worden sind. Um Zenon in der Einleitung des Dialogs ein Denkmal zu setzen, genügte die Übernahme des antinomischen Gesamtgerüsts aus ihm ...“ (Z. 289 A. 74; cf. 304 A. 27; 211 A. 40; 10–11). „Seit 185d8 ff. ist der Betrachtungshorizont nicht mehr eleatisch, sondern es ist die spezifisch platonische Begrifflichkeit“ (Z. 212 A. 8).

Wie sind nun diese Sätze damit zu vereinen, daß Z. zuvor gesagt hatte, die „Ideenlehre“ im „Parmenides“ sei „aber sichtlich bloß unreife Reproduktion eines Adepten“, „der nur die Worte verstanden hat und mangelnde Einsicht durch übergroßen Anspruch ersetzt“ (187)? Wie sind diese Resultate mit der Feststellung zu vereinen, „daß von den inhaltlichen Resultaten nichts im Sinne des Autors für fest gewonnen gelten kann und soll“ (28)? Auf eineinhalb Seiten am Schluß der Arbeit versucht Z. dem Dialog noch einen zweiten, die eigentlich platonische Ideenlehre betreffenden, Sinn abzugewinnen: „Da diese Lehre aber nur unter dem Namen der Theorie von den *εἰδῆ* auftritt, wenn sie auch nur deren blosses Abbild ist, ergibt sich Gelegenheit, im Zuge der Kritik an ihr und der verschärften Kritik an den Implikationen dieser Kritik, welche ihr Objekt erst so aufgebaut hat, daß es anfällig wird, auf tatsächliche Schwierigkeiten hinzuweisen, die sich Platon nach dem Stadium der „Politeia“ stellen mußten; dem Ab-

weis eines nur unzureichenden Verständnisses der Ideenlehre geht die Darstellung der Probleme, denen sich Platon wirklich konfrontiert sieht – die auf keinen Mißdeutungen seiner Lehre basieren –, parallel“ (187). Dieses Problem ist nach Z. das Problem des „dritten Menschen“, die Frage nach der „Bestimmung von Bestimmungen“ (187). Auf dieses Problem werde aber, so meint Z., keine Lösung gegeben; zwar werde die „Notwendigkeit einer Lösung“ deutlich gemacht, doch ihre „Möglichkeit“ werde nur „indirekt“ angezeigt (188). Ganz abgesehen davon, daß diese Einordnung des Dialogs in das genuin platonische Denken nur an die eigentliche Interpretation angehängt ist, würde hierzu K. noch einmal die schon zitierten Fragen (205) stellen. Dagegen würde nun Z. wiederum sagen, daß zwar die „Basis“ falsch sei, nicht aber die Schlüsse selbst, denn die eigentliche Arbeit seiner Untersuchung besteht darin, zu zeigen, daß die Schlüsse *formallogisch* richtig sind, auch wenn sie nur „erschlichen“ sind, „Tricks“ darstellen, „Täuschungen“ sind, mit „List“ herbeigeführt werden (Z. 61, 66, 76, 80, 86, 113, 114, 140, 160, 161, 183). „Nicht Regellosigkeit herrscht, sondern falsche Regel unter dem Schein, richtig zu sein“ (183).

Stimmt diese „logisch-begriffliche“ Analyse des 2. Teils, scheint Z. mit Recht alle Interpretationen, die die Antinomien im Sinne des Neuplatonismus deuten, als falsch abtun zu können.

Nun führt aber die ebenfalls „logisch-begriffliche“ bzw. „philologisch-philosophische“ Analyse von K. nicht nur in Einzelfragen wie z. B. der nach der Anzahl der Hypothesen (Z.: 8; K.: 9), der Funktion der 3. Hypothese (Z. nennt sie „Korollar“ und sieht in ihr eine „Ergänzung zum Zeitargument der 2. Reihe“; K. interpretiert sie als „die Synthese der ersten beiden Hypothesen“), der nach der Formulierung der Hypothesen, deren Sinn sich durch verschiedene Akzentsetzung und Wortstellung verändert (K. liest die 1. Hypothese: $\epsilon\iota \ \epsilon\nu \ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$, die 2. Hypothese: $\epsilon\iota \ \epsilon\nu \ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$; Z. dagegen die 1.: $\epsilon\iota \ \epsilon\nu \ \xi\sigma\tau\iota\nu$, die 2. aber: $\epsilon\nu \ \epsilon\iota \ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$), in der Frage, ob der 2. Teil nach dem „Muster“ von 136a5–b1 (K.) oder nach dem von 135e8–136a2 (Z.) aufgebaut ist – nun führt die Analyse von K. nicht nur in diesen und ähnlichen Einzelfragen zu entgegengesetzten Ergebnissen, wie Z. sie (mit ebenfalls guten Gründen) erzielt, sondern auch in den Partien, in denen beide Autoren Wort für Wort *dieselben* Sätze analysieren, gelangt K. zu Z. entgegengesetzten Interpretationen (während Z. den ganzen 2. Teil Satz für Satz analysiert, unterzieht K. dieser Detailanalyse nur die ersten beiden Hypothesen).

Da die logische Analyse von K. ergibt, daß Platon „den Widerspruch in allen Hypothesen als gleich echt und die Hypothesen als gleichwertig“ ansieht (197), seine Interpretation der Zenonischen Paradoxa außerdem zu der Deutung der Hypothesen im „Parmenides“ führt, „daß das Sein in der ersten Hypothese entsprechend der Auffassung des Parmenides gebraucht wird, in der zweiten dagegen entsprechend der seiner Gegner“ (143), kommt er zu folgendem Gesamtergebnis: „Wenn man von dieser Tatsache ausgeht, daß Platon zunächst seine eigene Theorie kritisiert“ – 1. Teil des Dialogs –, „dann die des Parmenides“ – 1., 3., 5. Hypothese sowie die 7. und 9. Hypothese als Verneinung der Gegenhypothesen – „und zuletzt die von dessen Gegner“ – 2., 3., 4. Hypothese sowie die 6. und 8. Hypothese als Verneinung der Gegenhypothesen – „läßt sich angesichts dieser freundschaftlichen Atmosphäre annehmen“ – K. meint hier die Angaben in der Rahmenerzählung –, „daß es Platon nicht primär um die Polemik dieser oder jener Theorie geht, sondern vielmehr darum, die Aporetik einer Theorie überhaupt aufzuzeigen. Liegt Platons Absicht darin, die Gewißheit derjenigen zu Fall zu bringen, die behaupten, sie wüßten etwas mit Sicherheit? Hat Platon sagen wollen, daß eine einheitlich geschlossene Ideenlehre, ein vollständiges Begriffssystem nicht zu erstellen sei? Erscheint als Ziel des Dialogs der Aufweis der inhaltlichen Dialektik und formalen Endlichkeit von Theorien überhaupt, insbesondere von philosophischen Systemen“ (198)?

Mit diesen und ähnlichen Fragen (z. B. denen nach der Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch und nach der Gültigkeit des Satzes „tertium non datur“) nähert sich K. Fragen, die seit 70 Jahren die Philosophie der Mathematik beschäftigen, und K. unterläßt es auch nicht, selbst auf den „Unentscheidbarkeitssatz“ von K. Gödel hinzuweisen mit der Überlegung, ob dieser durch den „Parmenides“ „eine gewisse Bestätigung“ finde (195).

Außerdem meint er, Platon wolle in diesem Dialog „die Unsicherheit und Endlichkeit des Denkens bewußt werden lassen und die Toleranz als humane Tugend hervorheben“ (213). K. findet die Argumente Platons „sehr tief sinnig gedacht, so daß sie bewundernswert und überwältigend für jede Generation sein können“ (213), obgleich er zugibt, zu dem Ergebnis gekom-

men zu sein, „daß weder gefunden werden konnte, was Platon in diesem Dialog beabsichtigte, noch wie er es zu begründen vermochte“ (213).

Daß wieder einmal zwei „Parmenides“-Interpretationen vorgelegt worden sind, die jede für sich ein wissenschaftliches Werk sind, die sich aber dennoch in ihren Einzelergebnissen und Resultaten widersprechen, hat nach Meinung des Rezensenten wenig mit dem „Unentscheidbarkeitssatz“ von Gödel zu tun, sondern scheint vielmehr zu zeigen, daß so lange keine Einigkeit in der Interpretation des „Parmenides“ erzielt werden kann, solange nicht Einmütigkeit darüber herrscht, was Platon in den Dialogen der „klassischen“ Ideenlehre unter „Idee“ und „Sein“ sowie ihrem Verhältnis zueinander gedacht hat. Andererseits werden sich dort gefundene Ergebnisse an einer Interpretation des „Parmenides“ zu bewähren haben, und es steht zu hoffen, „daß möglicherweise einmal eine Einigung auf gemeinsamem Boden wird eintreten können“ (Z. 2).

Friedrich W. Niewöhner (Bochum)

Heinz Happ, Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff, Verlag W. de Gruyter, Berlin – New York 1971, 953 S.

Das Buch untersucht begriffsgeschichtlich, was der Titel verschweigt, die „Hyle“ bei Aristoteles auf der Grundlage des platonisch-akademischen Hyle-Begriffes. Diesem hat der Verf. (in „regem Austausch“ mit seinen Tübinger Kollegen H. J. Krämer und K. Gaiser; Vorw. VIII) ein Gutteil seiner vorliegenden Studien gewidmet. Ein eigenes Kapitel – das 2. – handelt auf rd. 175 Seiten die „Materie“ in der alten Akademie“ ab. Hinzu kommen weitere Abschnitte, wie der im 4. Kapitel über „die akademischen Materie-Prinzipien“. Der begriffsgeschichtliche platonische Standort spiegelt sich auch im umfangreichen Register des Buches wider (816–953), dessen Literaturangaben, Stellen-, Namen- und Sach-Index in weitem Ausmaß auf Platon und die Akademie bezogen sind.

Die engeren Untersuchungen zum aristotelischen Hyle-Begriff nehmen, im Überblick gesehen, folgenden Verlauf: Sieht man von dem schon erwähnten 2. Kapitel und dem 1. ab, das die „Problemsituation“ darstellt (1–81), worauf wir sogleich zu sprechen kommen, so behandeln die übrigen Kapitel 3–9 das Hyle-Thema nach drei Gesichtspunkten: 1. die Hyle als Substrat von Gegensätzen (Kap. 3: „Hyle als Substrat von Gegensätzen“, 278–309; Kap. 5: „Die Abgrenzung des triadischen Schemas nach ‚oben‘: Es gilt nicht im supralunaren Bereich“, 473–518; Kap. 6: „Die Abgrenzung des triadischen Schemas nach ‚unten‘: Das ‚Fehlen‘ der prima materia in den biologischen Schriften und ‚Meteorologie IV‘ und die Hyle im stofflichen Elementarbereich“, 519–558), 2. die Hyle als reine, unbestimmte Möglichkeit, entsprechend dem platonischen πλῆθος- oder μέγα-μικρόν-Prinzip (Kap. 4: „πλῆθος als Materie-Prinzip in Metaphysik Γ/Κ“, 310–472; Kap. 7: Hyle und Erkenntnis: Die Abstraktionslehre des Aristoteles“, 559–677), 3. die Hyle unter dem (die beiden vorgenannten Bedeutungen) umfassenden Gesichtspunkt als Seinsprinzip (Kap. 8: „Die Hyle als Seinsprinzip“, 678–807); (Kap. 9: „Ausblick“, 808–815).

Zu den ersten beiden Gesichtspunkten kommt Happ ausgehend von den drei Hauptstellen bei Aristoteles, welche die Hyle definieren: Phys. I 9, 192a 31 f.: „Hyle nenne ich das erste Substrat jedes Dinges, woraus als einem immanenten, nicht akzidentellen ‚Prinzip‘ etwas wird“; Metaph. VIII 1, 1042a 27 f.; „Hyle nenne ich dasjenige, was der Aktualität nach kein bestimmtes Etwas ist, wohl aber der Möglichkeit nach ein bestimmtes Etwas“; VII 3, 1029a 20 f.: „Hyle nenne ich dasjenige, was, für sich genommen, weder ein Etwas, noch Quantitatives, noch irgend etwas anderes genannt wird, wodurch das Seiende bestimmt ist.“ Happ folgt nun jenen Interpreteten, für die sich die ersten zwei Definitionen auf die schon in gewisser Weise bestimmte, „letzte“ Materie in den konkreten Dingen beziehen, die dritte Definition (in VII 3, u. ä. m. ihrer Art) dagegen auf eine gänzlich unbestimmte Materie im allgemeinen. Auch für Happ liegen bei Aristoteles diese zwei gegensätzlichen Aspekte der Materie vor, jedoch versteht er sie nicht, wie jene Interpreteten (vgl. 1. Kap., „Problemsituation“), als einen unvereinbaren Gegensatz zwischen konkret Dinghaftem und begrifflich Allgemeinem (Hyle bloß

als „Grenzbegriff“, „hypostasierte Möglichkeit“, sondern als einen vereinbaren Gegensatz zwischen Hyle als konkretem Substrat und Hyle als umfassendem Prinzip, zu dem sich jene wie ein Prinzipiat verhält (vgl. auch S. 800 ff.). Der zweite der oben genannten Gesichtspunkte soll bereits den umfassenden dritten enthalten: „Z 3 deutet in nuce auf das allgemeinste und umfassende Hyle-Prinzip des Aristoteles hin“ (297).

Happ verfißt zu Recht, daß die Hyle bei Aristoteles kein Ding ist, aber doch etwas Reales, also nicht bloß ein Begriff. Bedenken wird jedoch der Leser dagegen haben, in den aristotelischen Hyle-Definitionen einen Gegensatz zu sehen. Es kommt hier hauptsächlich auf die Interpretation der Stelle in VII (Z) 3 an, auf die der Verf. leider nur auf wenigen Seiten (662–666) und auch hier nur in problematisierender Weise eingeht, obwohl er ihr durch das ganze Werk hindurch größte Bedeutung beimißt. In VII 3 wird bekanntlich die οὐσία zunächst als letztes (logisches) Aussagesubjekt, ὑποκειμένον, bestimmt, diese Bestimmung dann aber für noch nicht ausreichend angesehen (1029a 7–10); denn, so argumentiert Aristoteles (a 10–26) im Sinne von Gegnern, denen die οὐσία eigentlich die Hyle ist, alle Akzidenzen eines Dinges (nach den übrigen Kategorien, außer der ersten) werden von der οὐσία ausgesagt, diese aber als Wesenheit des Dinges (nach der ersten Kategorie) von der Hyle. In diesem Zusammenhang bringt Aristoteles die oben zitierte Hyle-Definition. Für Happ bleibt unklar, wie die Wesenheit bzw. Form vom Stoff „ausgesagt“ werden soll (wobei er hierzu gut auf weitere Textstellen verweist, die ein solches „Aussagen“ vom Stoff erwähnen, S. 666); Aristoteles übertrage hier unstatthafterweise das logische Aussageschema auf Stoff und Form; ferner stehe die in VII 3 definierte Hyle als „völlig unbestimmte Materie“ in Gegensatz zu der in Phys. I 7, wo „von einer hochdifferenzierten Materie (also so etwas wie ἐσχάτη ὕλη) die Rede ist“ (664); in VII 3 sei das Hyle-Subjekt „als ‚unausdrückbares X‘ letzter Bezugspunkt aller kategorialen Bestimmungen“ (666). – Hierzu ist folgendes zu sagen: Happ läßt unberücksichtigt, daß in VII 3, und zwar kurz vor dem gegnerischen Argument (1029a 2–7) ὑποκειμένον auch in der Bedeutung des (ontologischen) Stoffsubstrates genannt wird, das mit der Formursache das konkrete Ding konstituiert. Es liegt sehr nahe, die weiter unten (a 20) definierte Hyle, die „für sich genommen“ nichts Bestimmtes ist, mit dem Stoffsubstrat in den Dingen zu identifizieren, das ja alle Bestimmungen, Ausdifferenzierungen von der Wesenheit bzw. Formursache empfängt. Es liegt also kein Gegensatz vor. Was die „Aussage“ der Form vom Stoff betrifft, so ist sie, gerade wenn die in VII 3 definierte Hyle das Stoffsubstrat in den Dingen ist, von anderer Art als von logischer; sie ist dann als metaphysische Aussage zu verstehen, in der ein bestimmtes Prinzip (οὐσία) einem bestimmbareren Prinzip (ὕλη) zugesprochen wird. Aristoteles ist sich übrigens des Unterschiedes zwischen logischer und metaphysischer Aussagenebene bewußt; denn für ihn ist das letzte Subjekt der Aussagen logischer Ordnung das Einzelding, von dessen οὐσία alle Akzidenzen ausgesagt werden, während sich die Aussagen metaphysischer Ordnung auf ursächliche Verhältnisse *innerhalb* des Einzeldinges, d.h. des (logischen) letzten Aussagesubjekts, und gleichsam hinter es zurückgehend, beziehen (vgl. z. B. V 8, 1017b 15–16, wo die οὐσία in der 2. Bedeutung als αἴτιον τοῦ εἶναι bezeichnet wird, ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιοῦτοις ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένον). Wenn also auch von der Hyle noch die Form ausgesagt wird, so ist sie doch kein letztes (logisches) Aussagesubjekt mehr. Es ist in VII 3 das gegnerische Argument, das sie unvermerkt zu einem solchen machen möchte, und gerade darin fehlerhaft ist. Deshalb kann ferner die Hyle kein Aussagesubjekt als „letzter Bezugspunkt aller kategorialen Bestimmungen“ sein und ist dies auch bei Aristoteles nicht; denn die Wesenheit, οὐσία, eines Dinges nach der ersten Kategorie hat zu dessen Hyle, wie gesagt, keinen logischen Aussagenbezug mehr, und die Akzidenzen nach den übrigen Kategorien werden *nicht* von der Hyle, sondern von der οὐσία ausgesagt (1029a 23: τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται . . .).

Die Klarstellung des letzten Punktes ist insofern wichtig, als es nach Happ nicht nur einen Stoff der Substanz, sondern auch der Akzidenzen geben soll, so daß, wie die Akzidenzen zur Substanz und die verschiedenen Substanzarten zu einer ersten (göttlichen) Substanz in einem analogen πρὸς ἑν-Bezug stehen, ebenso auch die verschiedenen Stoffe der Akzidenzen und Substanzen zu einem obersten Stoffprinzip. Dies legt der Verf. in Kap. 8, 684 ff. dar, gesteht allerdings: „Dies führt Aristoteles nicht explizit durch . . .“ Gleicherweise soll auch die Dynamis (ein anderer Aspekt für Hyle) in einem Pros-hen-Bezug zu einem Ersten stehen, „obwohl es nirgends (sc. bei Aristoteles) ausgesprochen wird“ (687).

Nachdem sich nun einmal für Happ aus seiner Interpretation der Hyle-Definitionen (bes. der in VII 3) zwei gegensätzliche Gesichtspunkte der Hyle bei Aristoteles ergeben haben, hält er an ihnen fest und bringt sie mit dem Gegensatz zwischen sublunarer und supralunarer Sphäre in Verbindung, wovon ausführlich die Kap. 5 und 6 handeln. Hiernach kommt die Hyle als Substrat der konkreten Dinge nur in der sublunaren, nicht mehr in der supralunaren Sphäre vor, weil die Himmelskörper unvergänglich und ohne qualitative Veränderungen, auch ohne gegensätzliche Eigenschaften sind, das Substrat aber immer ein solches gegensätzlicher Eigenschaften und d. h. von Veränderungen ist. Nun hat der Verf. insofern recht, daß der Ätherstoff der Himmelskörper ohne qualitative Eigenschaften ist, aber mit natürlicher Kreisbewegung begabt, und Potentialität nur bezüglich der Bewegungsrichtung hat. Da er freilich in platonisierender Interpretation einen „Chorismos“ des Ätherbereichs als „Anderssein“ gegenüber den sublunaren Stoffen feststellt, wird er nicht gewahr, daß zwischen dem untersten Substrat der sublunaren Stoffe, der sog. πρώτη ἄλη, und dem Ätherstoff eine große Ähnlichkeit, um nicht zu sagen Identität besteht; denn die πρώτη ἄλη wird an mehreren Stellen bei Aristoteles – wenn auch noch in unentschiedener, mehr beispielhafter Form – mit dem Feuer-Element bezeichnet, in das sich einerseits die übrigen Elemente, und über sie alle sublunaren Stoffe, auflösen können, und das andererseits in der Anordnung der elementaren Stoffe im Kosmos die oberste Schicht nächst dem Äther bildet. Es ist unschwer Aristoteles' Tendenz zu erkennen, die πρώτη ἄλη in einem möglichst feinen, beweglichen, eigenschaftlosen Stoff zu suchen, der selbst formlos sein muß, um als letztes Substrat aller Formbestimmungen dienen zu können. Man sieht, daß dieser Natur der Äther am besten entspräche, aber auch das (dem Äther bzw. Feuer sehr verwandte, bei Happ nicht näher behandelte) Pneuma, das nach Aristoteles' biologischen Schriften ein Ableger der obersten kosmischen Sphäre in den sublunaren Lebewesen ist und hier eine wichtige Vermittlungsfunktion zwischen den seelischen Bewegungsprinzipien und den Körperorganen übernimmt. – Eine der Hauptstellen zur πρώτη ἄλη findet sich in Metaph. IX 7, 1049a 18–27: „Es scheint das wirkliche Ding . . . nicht der Stoff selbst zu sein, sondern aus ihm, z. B. der Kasten nicht Holz, sondern hölzern, das Holz nicht Erde, sondern irden. Und wenn so wiederum die Erde nicht ein Anderes, sondern aus einem Anderen ist, so ist immer jenes Andere einfachhin dem Vermögen nach das Spätere . . . Gibt es nun ein Erstes, was nicht mehr nach einem Anderen als aus jenem bestehend bezeichnet wird, so ist dies erster Stoff (πρώτη ἄλη); wie wenn die Erde aus Luft, die Luft nicht Feuer, sondern aus Feuer ist, so ist das Feuer erster Stoff und nicht mehr bestimmtes Etwas.“ Der Text läßt die Tendenz erkennen, die erste Hyle in einem feuerartigen Element zu suchen (sei dieses nun das hier genannte Feuer selbst, oder Pneuma oder Äther). Ferner erinnert die Kennzeichnung der Hyle als eines „nicht mehr bestimmten Etwas“ an die Definition in VII 3 (wenn dort auch nicht an das unterste, sondern an das nächste Substrat der Dinge gedacht ist). Leider geht Happ auf die wichtige Stelle in IX 7 nicht näher ein. Auf S. 666 ist lediglich zu lesen: „In Θ 7 wird neben dem Kategorienschema interessanterweise eine Subtraktionsmethode im Ansatz sichtbar, die nicht Kategorien wie in Z 3 subtrahiert, sondern Überformungen des physikalischen Bereichs“; dazu die Anm. 530: „Aus 1049a 18 ff. läßt sich etwa die Reihe κιβώτιον – ξύλον – γῆ – πρώτη ἄλη gewinnen. – Mit diesen Andeutungen muß es hier sein Bewenden haben.“ Ausdrücklich verneint Happ eine Beziehung zwischen der Stelle in IX 7 und der in VII 3, weil nach seiner Interpretation – die freilich der Verf. selbst für „nur wahrscheinlich, aber nicht strikt beweisbar“ hält (666) – die Definition in VII 3 auf ein allgemeines, oberstes Hyle-Prinzip gehen soll, das in Gegensatz zur Hyle als Substrat und als πρώτη ἄλη in den konkreten Dingen steht. „Wer Met. Z 3 anders deutet, hat damit aber keineswegs unsere Differenzierung von ‚oberstem Hyle-Prinzip‘ und πρώτη ἄλη widerlegt, die sich aus dem Gesamtbefund der aristotelischen Hyle-Konzeption unabweisbar aufdrängt“ (ebd.).

In Wahrheit drängt sie sich dem Verf. mehr von der platonisch-akademischen Hyle-Auffassung her auf, durch die er ja auch die „aristotelische Konzeption“ weitgehend beeinflußt sein läßt. Seine Annahme eines obersten Hyle-Prinzips bei Aristoteles orientiert sich ganz an dem platonischen μέγα-μικρόν, bzw. πλήθος, das als zweites oberstes Prinzip neben das ἔν-Prinzip tritt (Vgl. hierzu die ausführlichen Studien in Kap. 2). Happs Bestreben geht deshalb (in Kap. 4) hauptsächlich dahin, den in Aristoteles' Met. IV und XI auftretenden πλήθος-Begriff als Materie-Prinzip zu interpretieren. Er versucht, die aristotelischen Gegensatzpaare

ἐν – πλῆθος, ταῦτόν – ἕτερον usw. . . gleichzusetzen mit den Gegensatzpaaren ὄν – μὴ ὄν, οὐσία – ἄλη, und beruft sich auf VI 1004b 27–28: ἐτι τῶν ἐναντιῶν ἢ ἕτερα συστοιχία στέγησις, καὶ πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ εἰς ἐν καὶ πλῆθος.

Doch dürfte die Interpretation unhaltbar sein. Der zitierte Text spricht von zwei Gegensatzpaaren, ὄν – μὴ ὄν und ἐν – πλῆθος (wie auch weiter oben 1004a 16–17). Es handelt sich um das erste privative und das erste konträre Gegensatzpaar (vgl. auch X 3, 1054a 20–26). Nun gehen zwar alle konträren Gegensätze letztlich auf privative und so indirekt auf das Gegensatzpaar ὄν – μὴ ὄν zurück, direkt aber fallen sie in den Bereich des Seienden und sind Gegensätze von Seiendem gegen Seiendes. Ausdrücklich erwähnt dies Aristoteles in X 3, 1054b 18–21 hinsichtlich des zu ἐν – πλῆθος gehörenden Gegensatzes ταῦτόν – ἕτερον: „Das Andere und das Selbige werden von jedem in Beziehung auf jedes ausgesagt, was als Eines und Seiendes bezeichnet wird; denn das Andere ist nicht die Kontradiktion des Selbigen und wird deshalb auch nicht, wie das Nicht-Selbige, dem Nichtseienden zugerechnet, sondern allem Seienden“ (ἐπι δὲ τῶν ὄντων πάντων). Zudem versteht Happ den Gegensatz ἐν – πλῆθος (den er in allen „Seinschichten“, auch in der höchsten, annimmt) als Prinzip, während er in IV 2 lediglich als Eigenschaft des Seienden als solchen erwähnt wird, der deshalb in den Gegenstandsbereich der Metaphysik fällt (aber nicht als ein Prinzip desselben ausgegeben wird). Übrigens kritisiert ja Aristoteles in XII 10, 1075a 28 ff. seine Vorgänger (einschließlich Platons) gerade in dem Punkt, daß sie gewisse konträre Gegensätze zu Prinzipien erheben, um aus ihnen alle Dinge abzuleiten, anstatt nur ein einziges oberstes Prinzip anzusetzen.

Da das von Happ bei Aristoteles angenommene oberste Materie-Prinzip (nach Art des platonischen μέγα-μικρόν- bzw. πλῆθος-Prinzips) eine „Ideal-Materie“ und eigentlich etwas „Unkörperliches“ wäre (in diesem Sinne auch der Äther interpretiert), müßte in ihm ferner die „denkbare Hyle“ (ὄλη νοητή) der mathematischen Gegenstände (hierüber ausführlich Kap. 7, 581–615) sowie auch der Genus-Begriffe (639–649) mit befaßt sein, die dadurch dem mathematischen „Zwischenbereich“ bei Platon und der Akademie in Parallele treten würden (wie auch der Äther bzw. die Himmelssphären einen Zwischenbereich zwischen unbewegten Bewegern und der sublunaren Werldwelt ausmachen sollen). Hierbei überträgt der Verf., besonders in der Interpretation von Met. VI 1 Ph. Merlan und H. J. Krämer folgend, die drei platonischen Realitäts-„schichten“: Sinnliches – Mathematisches – Ideen, auf Aristoteles' Gliederung der „Gesamtwirklichkeit“, wenn er auch zugibt, daß Aristoteles die bei Platon „übereinander“ angeordneten Schichten mehr in ihrem „Ineinander“ betrachte – freilich nur „innerhalb“ des Kosmos im ganzen, nicht innerhalb der einzelnen Naturdinge (worauf es allein ankäme!) –, ohne daß wiederum die Schichten ihr platonisch verstandenes „Für-sich-Sein“ im geringsten aufzugeben“ hätten (568).

Den Gegensatz bzw. „Chorismos“ zwischen Hyle als Substrat und Hyle als oberstem Prinzip, zwischen sublunarem und supralunarem Bereich, sieht Happ schließlich (in Kap. 8) dadurch überbrückt, daß er die sublunaren Materien als Prizipiate, den supralunaren Äther, die „Ideal-Materie“, aber als Prinzip versteht (800); jene suchten dieses Prinzip „nachzuahmen“ und „strebten“ nach ihm (688 ff.), wie analogerweise bei Platon das Sinnliche seiner Form nach an den Ideen teilzuhaben strebe. Es liegt allerdings auch in diesem Punkt nur eine Deutung des Verf. vor: denn „Aristoteles hat nirgends eine umfassende Synopsis des Hyle-Prinzips gegeben . . .“ (806). Zudem ist es mißlich, jenes angebliche Hyle-Prinzip als „Seinsprinzip“ zu benennen, gar als „Seinsprinzip, das Seinsfülle in sich birgt“ (800). Besser würde man von einem Substanzprinzip sprechen; denn das Sein wird nach Aristoteles immer nur von der Form, vom Aktuellen her verursacht.

Abschließend ist zu sagen, daß das vorliegende gelehrte Werk zu vielen Detailfragen, die mit dem Hyle-Thema mehr oder weniger in Verbindung stehen, eine nicht leicht überschaubare Fülle von Einzeluntersuchungen ausbreitet (wie z. B. zu Teleologie und Notwendigkeit im physikalischen bzw. biologischen Bereich, Kap. 8, 731–761; oder zur „Seinslehre in Buch Γ“, d. h. besonders zum ὄν ἢ ὄν, 385–404), die in einer kurzen Besprechung wie der unsrigen unmöglich näher gewürdigt werden können, daß es hingegen zu den hauptsächlichen Hyle-Stellen bei Aristoteles teilweise nur überraschend knappe Erläuterungen bringt. Im ganzen gesehen wird die aristotelische Hyle-Auffassung weniger von Aristoteles selbst her erarbeitet als von der platonisch-akademischen her gedeutet, weil sie in dieser wesentlich gründen soll.

Vorherrscht eine (schon von Krämer und Gaiser geübte) historisch-philologische Methode, die mit großem Fleiß die auf Platon und die Akademie verweisenden Primär- und Sekundärquellen auswertet, wobei der Leser sich freilich nicht immer des Zweifels erwehren kann, ob für das eigentliche Aristoteles-Verständnis etwas gewonnen wird. So wird er zwar von dem Werk gewiß manche Anregung empfangen, aber seine Ergebnisse kritisch von den aristotelischen Texten selbst her überprüfen.

Horst Seidl (München)

Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21.–29. Aug. 1969), hrsg. von Paul Moraux und Dieter Harlfinger, Verlag W. de Gruyter, Berlin 1971, 297 S.

Im vorliegenden Band, der die Reihe PERIPATOI (philologisch-historische Studien zum Aristotelismus) eröffnet, sind die Vorträge zur 1969 abgehaltenen Tagung der dem Symposium Aristotelicum angehörenden Gelehrten zusammengestellt. Die Tagung galt der Eudemischen Ethik (EE) des Aristoteles.

Philologisch bedeutsam sind besonders die Beiträge von D. Harlfinger (Berlin), O. Gigon (Bern), P. Moraux (Berlin), J. M. Mingay (Sheffield) und J. Brunshwig (Amiens). Harlfingers Aufsatz (Die Überlieferungsgeschichte der EE, 1–50) leistet wichtige Vorarbeit für eine kritische Ausgabe der EE. Er klärt die Überlieferungsverhältnisse der verfügbaren (aber bisher größtenteils noch unausgewerteten) Handschriften und ordnet sie in ein vollständiges Stemma ein (30 u. 41). Gigon (Das Proömion der EE, 93–133) analysiert die einleitenden Kapitel der EE 1–6 auf ihre Gliederungspunkte hin (Eudaimonie als Gegenstand der Ethik; Ethik als praktische Wissenschaft; Erwerb und Wesen der Eudaimonie; Wichtigkeit dieses Gegenstandes; notwendige Bedingungen der Eudaimonie). Im Vergleich zur Nikomachischen Ethik (EN) I 1–12 ergeben sich bedeutsame Akzentverschiebungen und auch einige sachliche Unterschiede. Die (früher so viel diskutierten) chronologischen Fragen (hinsichtlich verschiedener Schichten in EE und der Übernahme bestimmter Abschnitte der EE in EN) treten bei Gigon in wohlthuender Weise zurück, wobei er folgenden Grund angibt: „Das Entscheidende ist zu wissen, was die EE zu sagen beabsichtigt und worin sich die Problemstellungen und Doktrinen von EE und EN sachlich voneinander unterscheiden . . . Die Differenzen lehren, daß Aristoteles immer wieder verschiedene Wege erprobt hat, um mit den Problemen fertig zu werden; die Frage, ob er den einen Weg um 350, den anderen um 330 v. Chr. gegangen ist oder umgekehrt, ist nicht uninteressant, aber von der Sache her doch wohl von sekundärer Bedeutung“. Moraux bietet (253–284) vom Text EE VIII 1, der uns in einem korrupten Zustand überliefert ist, eine philologisch korrekte Wiedergabe und eine sehr befriedigende Interpretation, die von den klar verständlichen Abschnitten ausgehend den Gedankengang der zahlreichen verdorbenen Sätze rekonstruiert. Mingay behandelt „Some controversial passages in the EE“ (51–62), nämlich III 5, 1232 a 30; VII 1, 1234 b 25–30; 2, 1235 b 39; 1238 a 7–8; VIII 1, 1246 a 26–31; a 31–35; VIII 2, 1247 b 35–37). An diesen Stellen ist der Text jeweils philologisch so unklar überliefert, daß keine eindeutige Emendation möglich ist und von mehreren möglichen die relativ befriedigendere gewählt wird. J. Brunshwig untersucht (197–222) den bekannten Abschnitt EE I 8, 1218 a 15–32, der gewöhnlich als ein *Testimonium* für Platons Altersvorlesung über das Gute gewertet wird, und kommt zu dem Ergebnis, daß er allgemein akademische Lehre wiedergibt (wonach das Gute selbst, als identisch mit dem Einen, getrennt von den Gütern ist, bes. den Tugenden, die aber an den Zahlen teilhaben und so indirekt auch an dem Guten selbst als dem Einen), sich jedoch nicht eindeutig auf Platon beziehen läßt.

Mehr philosophisch-ethischen Problemen sind die Beiträge der übrigen Gelehrten gewidmet, und zwar dadurch, daß sie z. T. zentrale ethische Begriffe zu klären suchen, so von D. J. Allan (Glasgow), „The fine and the good in the EE“ (63–71), C. J. Rowe (Bristol), „The meaning of *φρόνησις* in the EE“ (73–92), E. Berti (Perugia), „Multiplicité et unité du bien selon EE I 8“ (157–184), D. B. Robinson (Edinburgh), „Ends and means and logical priority“ (185–193), J. Moreau (Bordeaux), „Τέλος et ἀρετή d'après EE II 1, et la tradition platonicienne“ (223–229) und W. J. Verdenius (Utrecht), „Human reason and god in the EE“ (285–297).

Über die Untersuchungen am aristotelischen Text hinaus spielt der problemgeschichtliche Bezug zu Platon in allen Beiträgen eine mehr oder weniger wichtige Rolle. Besonders weist ein eigener Aufsatz von G. Verbeke (Louvain), mit dem Thema „La critique des idées dans l'EE“ (135–156), darauf hin, daß im Zuge der aristotelischen Kritik an den platonischen Ideen, wonach die Wesenheiten der Dinge nicht getrennt von ihnen, sondern in ihnen sind, auch das sittliche Gute bei Aristoteles keine transzendente Idee mehr, sondern „das menschliche Gute“ ist, das im Menschen selbst sich realisiert, und zwar als höchste Aktualität der Seele gemäß der besten Tugend. Auch für Moreau gelingt erst dem Aristoteles die konkret inhaltliche Bestimmung des Begriffes des Guten, der bei Platon noch „purement formel“ ist „et ne permet pas à lui seul, sans faire appel à l'expérience, de déterminer concrètement le contenu de l'idéal moral“ (229).

Auf die Begriffsuntersuchungen der oben genannten Aufsätze im einzelnen einzugehen, ist hier nicht möglich. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Beiträge von Rowe über die $\varphi\rho\nu\nu\sigma\iota\varsigma$ und von Berti über das $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$. Rowe stellt mit Redt (gegen W. Jaeger) fest, daß die EE nicht einfach den Phronesis-Begriff Platons übernimmt, bei dem bekanntlich Ethik und Metaphysik in eins zusammengehen (vgl. *Politeia*) und so auch die Phronesis sittliche und zugleich metaphysische Einsicht ist. Die EE unterscheidet vielmehr schon deutlich zwischen praktisch-ethischer und theoretisch-metaphysischer Erkenntnis. Er ist aber gleichwohl der Auffassung, daß in der EE Phronesis noch undifferenziert für beiderlei Einsichten stehe, im Gegensatz zur EN, wo zwischen Phronesis und Sophia unterschieden werde. Rowes Auffassung beruht jedoch auf einem Mißverständnis des vielzitierten Abschnittes EE VIII 3, 1249 a 21–b 19. Dieser unterscheidet bezüglich des vernünftigen Vermögens ($\tau\acute{o}$ $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) ein zweifaches Worumwillen, 1. dieses Vermögen selbst, als das „herrschende“, anordnende Prinzip, d. h. als Phronesis, und 2. dasjenige Prinzip, worumwillen die Phronesis alles anordnet. Dieses wird zunächst als Gott bezeichnet (1249 b 13–14: „denn der Gott gibt nicht herrschend Anordnungen, sondern um seinetwegen ordnet die Phronesis an“), dann aber genauer als die den Gott betrachtende Schau (b 17: $\tau\acute{\eta}\nu$ $\tau\acute{o}\nu$ $\theta\epsilon\acute{o}\nu$ $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\nu$). Nun kann man freilich den Text, mit Rowe, so mißverstehen, als ob die Phronesis sowohl alles anordne (als praktische Einsicht), wie auch Gott betrachte (als theoretische Einsicht); oder gar, mit Dirlmeier, so weit gehen, daß man das $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ im Menschen mit dem $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ identifiziert, was Verdenius (a. a. O., 288) entschieden zurückweist. Gerecht wird man dem Text wohl nur, wenn man ihn, wie Berti (a. a. O., 182 ff.), so versteht, daß innerhalb der dianoetischen Tugend eine Unterordnung der Phronesis unter die Theorie vorliegt, diese verstanden als Metaphysik, die Gott als höchstes Prinzip betrachtet. Hiernach ist nicht Gott das für den Menschen praktikable Gute, wohl aber die metaphysische Betrachtung Gottes. Diese krönt gleichsam die Ethik, weil auf sie als letztes Worumwillen die Phronesis alles „anordnet“.

Bertis Untersuchungen über Vielheit und Einheit des Guten konzentrieren sich auf das Kapitel EE I 8, das Argumente gegen die Existenz der platonischen Idee des Guten anführt, die ausführlichere Kritik aber als Aufgabe einer anderen Abhandlung (1217 b 16: $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ $\delta\iota\alpha\tau\upsilon\beta\eta\varsigma$) bezeichnet. Eines der Argumente beruft sich darauf, daß das Gute „vielfach“, und zwar gleich vielfach mit dem Seienden ausgesagt wird, d. h. nach den verschiedenen Kategorien, und schließt so ab: „Wie nun bei dem Gesagten (sc. den Kategorien) das Seiende nicht eines ist, so auch nicht das Gute. Und so gibt es auch weder vom Seienden eine einzige Wissenschaft, noch vom Guten“ (b 25–35). Den letzten Satz fassen nun Cherniss und Owen als Widerspruch zu den *Metaphysica* (IV 1–2, VI 1) auf, wonach es von dem Seienden trotz seiner kategorialen Vielheit *eine* Wissenschaft gibt. Demnach kann auch die Erwähnung einer „anderen Abhandlung“ kein Verweis auf die *Metaphysica* sein. Berti widerlegt jedoch diese Auffassung überzeugend. Er zeigt, daß die EE an keiner Stelle eine analoge Einheit ($\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$) des Seins bzw. des Guten ausschließt, daß vielmehr einige Stellen sichere Indizien für eine solche abgeben. Wenn Aristoteles *eine* Wissenschaft des Seienden bzw. des Guten leugnet, so nur eine solche, wie die Akademiker sie lehren (1218 a 15–21, vgl. MM I 1, 1183 a 37–b 8), die vom Guten bzw. Einen als oberstem Prinzip alle übrigen Güter durch Beweis ableiten wollen. Eine solche Wissenschaft lehnt Aristoteles ab. Gleichwohl hat er schon in EE (und nicht erst in EN) ein oberstes praktisches Gutes im Blick, das Ursache für alle übrigen Güter ist und auf das diese hingeordnet sind. Dementsprechend kennt auch die EE eine einzige, alles auf den obersten Zweck hinordnende praktische

Wissenschaft, die vor den übrigen bestimmend ist (κατὰ πασῶν, 1218 b 14). Gegen Robinson verteidigt Berti, daß die πρὸς ἐν-Hinordnung nicht nur eine der Mittel zum Zweck ist, sondern auch der untergeordneten Zwecke zum obersten Zweck.

Was allgemein das τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα betrifft, so bemerkt Allan, daß neben diesem in der EE (stärker als in EN) auch das τοῦ καλοῦ ἕνεκα genannt wird, aber doch nicht als ein Gegensatz, sondern als ein Gesichtspunkt, der weiter ist als das τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα und nicht nur zu allem praktikablen (bes. beim καλοκάγαθός), sondern auch zu nicht praktikablem Guten (z. B. Mathematischem) hinzukommen kann.

Horst Seidl (München)

Sola ratione, Anselm-Studien für Pater Dr. h. c. Franciscus Salesius Schmitt OSB zum 75. Geburtstag am 20. Dezember 1969. In Verbindung mit B. Geyer und A. Hufnagel hrsg. von Helmut K. Kohlenberger, Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 236 S.

Dies hinsichtlich Umfang und spezieller Thematik recht verschiedenen Beiträge dieser Festgabe für F. S. Schmitt, den unermüdlchen Anselm-Forscher und verdienstvollen Herausgeber der „Opera omnia“ Anselms, finden ihre innere Einheit von Geist und Anspruch der anselmianischen Formulierung „sola ratione“ her. Eine derart universal gefaßte „ratio“ weist jede – aus letztlich irrationalen Zwängen herrührende – Tendenz zur Selbstverstümmelung ab und verlangt deshalb auch das kritische Bedenken theologischer Sachverhalte nach Maßgabe ihrer metaphysischen Fundierung.

D. P. Henry lenkt die Aufmerksamkeit auf „Saint Anselm as a Logician“ (13–17) und die bisher verkannte Bedeutung der mittelalterlichen Logik vor Abälard. So führt Anselms explizite Unterscheidung zwischen logischer Form einer Aussage und „usus loquendi“ zu „a semi-artificial language: a sort of half-way house between natural language . . . and the fully artificial languages of contemporary logic“ (14). Ohne Zweifel eröffnen sich hier interessante sprachphilosophische Perspektiven, die eine dringend notwendige Revision der vorherrschenden isolierten Betrachtung der Logik und Philosophie des MA einleiten könnten. – A. Hufnagel untersucht „Anselms Wahrheitsverständnis in der Deutung Albert d. Gr.“ (19–33). Die durch den Vergleich der Schriften „De veritate“ und „De bono“ exakt belegten Ausführungen über Ausgangspunkt und Methode der Frage nach der Wahrheit, nach ihrer Definition, ihrer Einheit und ihrem Verhältnis zum „bonum“ zeigen, daß Albert auf platonisch-augustinischer Grundhaltung das anselmianische Denken in durchaus eigenständiger Deutung und Ergänzung „philosophisch“ präzisiert und seine theologischen Implikate zurücktreten läßt. – Die innere Verwiesenheit des Fundierungsverhältnisses von „Sola ratione – Teleologie – Rechtsmetaphorik“ (35–55) untersucht H. K. Kohlenberger. Gegen dialektischen Rationalismus und bornierten Fideismus stellt Anselm die Konzeption einer Vernunft, die ihre „Autonomie“ nicht in leerer Selbstbezogenheit, sondern gerade in der Übernahme eines mit der Schöpfungsordnung vorgegebenen Sollens verwirklicht. Dieses gewinnt seinen rationalen Ausdruck in der Terminologie der Rechtsmetaphorik, die nicht unter einem isolierten juristischen Gesichtspunkt, sondern eben von der dynamischen Seinskonzeption her zu verstehen ist. Der frei gesollte Praxisbezug ist also der „ratio“ als solcher immanent aufgrund des teleologischen (und nicht logisch-vernotwendigenden) Zusammenhangs von Erkenntnis und Entscheidung: der „Wille“ ist „die teleologische Konsequenz der Vernunft“ und ihre „sinntwendige Ergänzung“ (41). Diesem „speziellen Ansatz einer teleologisch orientierten und rechtsmetaphorisch formulierten Rationalität“ (35) wird dann besonders im „Cur deus homo“ nachgegangen. – Mit der in den beiden letzten Beiträgen schon anklingenden Frage nach der „rectitudo“ als „Oberbegriff von Wahrheit und Gerechtigkeit“ beschäftigt sich G. Söhngen (71–77). Er wertet die begriffliche Differenzierung der „Seins- und Sollensrichtigkeit, Wesens- und Willensrectheit“ im Bereich des Wissens und Handelns aus für das Verständnis der anselmianischen Genugtuungslehre als einer Theologie des Rechts, deren metajuristische Dimension in der göttlichen Barmherzigkeit offenbar wird. – Die „psychologischen Grundlagen“ des Proslogion-Arguments arbeitet C. Ottaviano

im Rückgriff auf das 9. Kapitel der „*Dicta Anselmi*“ (aufgezeichnet von seinem langjährigen Gefährten Alexander von Canterbury) heraus (57–70). Da der Gottesbezug nicht ein „rein“ intellektual-kontemplatives, sondern „un fenomeno pratico, concreto“ darstellt (63 f.), geht Anselm nicht einfach von der logischen in die ontologische Ordnung über, sondern „da una ,presenza reale ma parziale di Dio‘ (soltanto *in intellectu*) a una ,totale presenza di Dio‘ (*in re*, oltre che *in intellectu*)“ (66). Die Beziehung des Psychologischen und Ontologischen bedarf freilich noch weiterer Klärung. – Gibt es bei Anselm ein „zweites“ ontologisches Argument? S. *Vanni-Rovighi* stellt die Frage im Blick auf D. Henrichs These (Der ontol. Gottesbeweis, sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1967), wonach Descartes zum einen von der Idee des „vollkommenen“ Wesens und zum andern von der Idee des „notwendigen“ Wesens ausgehe. Doch nach Rovighi reicht diese Differenzierung viel weiter zurück: „le due vie sono già chiaramente indicate dai due primi interlocutori del dialogo: Anselmo e Gaunilone“ (85). Diesem Befund ist durchaus zuzustimmen, allerdings mit der Einschränkung, daß hier wohl doch noch die Notwendigkeit von der Vollkommenheit her verstanden wird (erst bei Spinoza, Malebranche und Leibniz wird sich das ändern!).

Die Beiträge des II. Teils greifen primär theologische Fragen auf. L. Hödl erörtert „Die ontologische Frage im früh-scholastischen Eucharistietraktat *Calix benedictionis*“, einem früher fälschlicherweise Anselm zugeschriebenen Werk (87–110). – J. McIntyre untersucht Struktur und Eigenart der Argumentationsweise des „*Cur deus homo*“ (111–118). – M. Schmaus' Beitrag über „Die metaphysisch-psychologische Lehre über den Heiligen Geist im Monologion“ (189–219) zeigt, wie in der Trinitätslehre Anselms (im Unterschied zu den Vätern und insbesondere zu Augustin) der akzentuiert metaphysische Aspekt die heilsgeschichtliche Dimension (fast) verdeckt. – A. Schmitt fragt nach dem Gegenwartsbezug der „Englischen Märtyrer in den Zeiten der Glaubensspaltung“ in ökumenischer Sicht (221–230). – Besonders zu nennen ist die hervorragende Studie von R. Roques über „*Structure et caractères de la prière Anselmienne*“ (119–187). Die „logique de la sensibilité spirituelle ou de la loyauté“ der Gebete und Meditationen und ihr Einfluß „au comportement de l'homme“ (167) sind zwar von logischer „démonstration“ sauber geschieden und doch zugleich deren konkretlebendige Basis. Insofern gewinnen die ausgezeichneten Analysen von Roques nicht nur der Form nach, sondern auch „inhaltlich“ – wenn auch indirekt – Bedeutung für andere Schriften und damit nicht zu übersehende „philosophische“ Relevanz.

Josef Reiter (Regensburg)

Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre, Faksimile-Neudruck der 3., vermehrten Auflage, Stuttgart 1925, eingeleit. u. hrsg. von Karl-Heinz Ilting, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, XIX und 323 S. sowie 90 S. Einleitung**.

Mit dem Faksimile-Neudruck von Tönnies' Hobbes-Monographie hat der Frommann-Verlag einen Titel in sein Programm aufgenommen, der trotz seines vergleichsweise hohen Alters – die erste Auflage erschien 1896, die dritte datiert auf 1925 zurück – auch heute ein hohes Maß an Beachtung verdient, wenn es darum geht, die Philosophie des Thomas Hobbes in Reflexion und Analyse aufzuarbeiten. Karl-Heinz Ilting verfaßte dazu eine Einleitung, die den Rahmen herkömmlicher editorischer Einführungen bei weitem sprengt. Sie macht nicht nur deutlich, daß Tönnies den „Beginn der wissenschaftlichen Bemühungen um das Werk des Hobbes“ markiert (10*), sondern weist auch in detaillierten Untersuchungen nach, daß in seiner Monographie bereits wesentliche Deutungsmuster der neueren Hobbes-Interpretation antizipiert sind (13*). Durch den überzeugenden Aufweis des historischen und systematischen Stellenwerts der Forschungen von Tönnies wird indirekt eine fundierte Legitimation für die Neuauflage erbracht. Da Ilting hierbei fast ausschließlich auf naturrechtliche und politische Aspekte abstellt, scheint es mir angebracht, Tönnies' Arbeitsweise und Resultate zunächst aus

* Bei Verweisen auf die Einleitung ist die Seitenangabe mit einem Stern * versehen.

einer Perspektive zu beleuchten, aus der heraus Hobbes als der Mitträger einer theoretischen Umwälzung erscheint, in der die geistigen Grundlagen der Neuzeit geschaffen wurden.

Wie der Titel anzeigt, verfährt Tönnies auf zwei Ebenen: Bevor er die inhaltliche Analyse angeht, widmet er sich in einem ersten Teil (1–73) der biographischen Erfassung von Hobbes' Leben. Bei dem Versuch, „Leben“ und „Lehre“ miteinander zu vermitteln, sieht Tönnies in Abgrenzung gegenüber Diltheys Deutungsversuch, dessen Ableitung der Ansichten des Hobbes aus dem subjektiven Charakter des Philosophen ihm „höchst gewagt“ scheint (70 ff.), das Verhältnis der Theorie zu ihrem Konstitutionszusammenhang aus einer zweiten Perspektive. Von entscheidender Bedeutung für die Begründung der Hobbesschen Ansichten seien weder Hobbes' Reiseerfahrungen noch der Verkehr am Hofe, noch auch der englische Bürgerkrieg gewesen (72). Hobbes' Philosophie sei vielmehr aus der „Gesamterfahrung seiner Zeit“ erwachsen (72). Es spricht für die methodische Differenziertheit von Tönnies, daß er den diffusen Begriff der „Gesamterfahrung“ in seine Elemente aufzuschlüsseln sucht, indem er das Bild einer durch ökonomische Momente bestimmten gesellschaftlichen Ordnung anskizziert, das seine impliziten Bezüge zu Marx' und Engels' Theorie des kapitalistischen Systems nicht verleugnen kann. Bedingt durch das sich akkumulierende Kapital, wird der Handel zum Welthandel, der Verkehr zum Weltverkehr (87). Der absolutistische Staat fördert die ökonomische Entfaltung durch Begünstigung des Handels, der Fabrikation, der Produktivkraft Wissenschaft (88). Tönnies geht sogar so weit, zwischen den gesellschaftlichen und politischen Auswirkungen der Ökonomie eine „vollkommene Analogie“ (89) anzusetzen, wobei der Konkurrenzkampf zweckrational kalkulierender Individuen als charakteristische Bestimmung angenommen wird (89). Theoretisches Korrelat der sozialen und politischen Strukturen ist „der aufgeklärte und aufklärende Denker“ (89), welcher Realität analytisch-synthetisch zu erforschen bestrebt ist (eine systematische Analyse dieses methodischen Ansatzes unterbleibt) und Teleologie durch Wirkkausalität ersetzt (89).

Indem er solche zugegebenermaßen „ideelle Schemata“ (90) entwirft, leistet Tönnies ein Stück historisch-materialistischer Interpretation theoretischer Veränderung: Einerseits zeigt er sozioökonomische Umschichtungen am Beginn der Neuzeit auf. Andererseits sieht er in ihnen die Basis jener „ungeheure(n) Revolution in allen menschlichen Vorstellungsweisen“ (92), die darin besteht, daß das alte, in der „Verbindung der Theologie mit der antiken Weltweisheit“ (78) bestehende und durch Geozentrik, Animismus und Anthropomorphismus bestimmte Weltbild (77–86), das von 1200–1500 seine Blüte erlebt (85), bekämpft und schließlich überwunden wird durch jene „neue Philosophie“ (86), welche den Aufgang einer neuen „Welt- und Lebensansicht“ darstellt, „die auf wissenschaftlicher Erkenntnis, anstatt auf überliefertem Glauben beruhen will, die aber eben dadurch auch allen natürlichen, gewohnten und geheiligten Meinungen sich entgegenstellt“ (86 f.). Die „neue Philosophie“, welche auch Naturwissenschaft in sich begreift (97), wird kreierte und repräsentiert durch die Astronomie eines Kopernikus (91), die mechanistische Physik eines Galilei (92 f.), die Physiologie eines Harvey (94); durch Descartes und Hobbes schließlich, weil sie die mechanischen Prinzipien ausweitete auf Physiologie und Erkenntnistheorie, Hobbes vor allem auf Psychologie, Ethik und Politik (99), wobei Tönnies (allerdings ohne diesen Aspekt systematisch zu entfalten) das Denken im Modell der Maschine als innovativ hervorhebt (94, 108 ff.). Man wird den Erkenntniswert dieser philosophiehistorischen Erörterungen darin zu erblicken haben, daß Tönnies durch die Lokalisierung des Hobbes in einer von einer Veränderung der Produktionsverhältnisse bedingten theoretischen Revolution (vgl. auch die Gesamtwertung von Hobbes als revolutionärem Denker, die Tönnies, 272, von Comte übernimmt) den spezifisch modernen Charakter der Hobbesschen Theorie angesprochen hat. Der letztere aber war keineswegs immer die Selbstverständlichkeit, die er heute darstellt (9* ff.), und Tönnies polemisierte nicht grundlos gegen eine „der Forschung entbehrende Geschichtsschreibung“ (6), die Hobbes als bloßen Epigonen von Bacon in die philosophiehistorische Kontinuität zu integrieren versuchte (IX ff., 5 f.).

Was Naturrecht und Politik des Hobbes anbetrifft, so hat man darin sicherlich den Bereich der Theorie zu sehen, mit dem Hobbes wesentlich und in individueller Leistung zur „Grundlegung eines neuen Zeitalters“ (11*) beigetragen hat und der bis in die Gegenwart eine äußerst kontroverse Rezeption gefunden hat (11 ff.*). Ilting zeigt mittelbar die Aktualität von Tönnies' Monographie auf, wenn er darauf verweist, daß die neueren Deutungsversuche der Hobbesschen Rechts- und Staatslehre in Tönnies' Interpretation „zum großen Teil bereits vorwegge-

nommen sind“ (13*): Hobbes als Theoretiker eines unabhängigen Naturrechts, als „Begründer der politischen Theorie des Liberalismus“, aber auch als Theoretiker des modernen qua souveränen Staates (13* f.). Mit diesen Ansätzen ist ihre inhaltliche Spannung untereinander präsent, und das Problem der Vermittelbarkeit von naturrechtlichem Ansatz und Souveränitätslehre wird das „eigentliche Thema“, um das Tönnies' Behandlung der politischen Philosophie des Hobbes kreist (14*). Wie Ilting zutreffend diagnostiziert, hat Tönnies' zumeist latente Auseinandersetzung mit der Hobbes-Interpretation Otto Gierkes dabei die bedauerliche Folge, daß die Grundzüge der Hobbesschen Rechtslehre nicht mehr inhaltlich dargelegt, vielmehr bereits vorausgesetzt werden (14*).

Tönnies, der mit Bezug auf Kant genau zwischen Recht und Moral differenziert (204), ist sich im klaren darüber, daß Hobbes, wenngleich die Scheidung schon im Ansatz vorhanden sei, die Moralphilosophie mit dem Naturrecht identifiziert (198) und „nicht das Naturrecht nach moralischen, sondern die Moral nach naturrechtlichen Prinzipien gestaltet“ (207) – nach Prinzipien eines Naturrechts, das bereits „die Voraussetzungen, Grundsätze und Grundzüge des späteren rationalistischen Naturrechts“ beinhaltet (207). Auch in diesem speziellen Fall versäumt es Tönnies nicht, den Zusammenhang der naturrechtlichen Theorie mit den frühkapitalistischen Produktionsverhältnissen (wohl als erster, wie Ilting, 39*, zu Recht anmerkt) herauszustellen. Die Naturrechtslehre ist „Korrelat eines gesellschaftlichen Zustandes“ (199), der wesentlich bestimmt wird durch die persönliche Freiheit der Individuen und das Verhältnis des Privateigentums (199, 206, 234) und zu dessen Charakteristika entwickelte Arbeitsteilung sowie Geld- und Kapitalwirtschaft (199 f.) ebenso gehören wie der antagonistische Charakter eines Systems von dissoziierten, miteinander im Konkurrenzkampf befindlichen Individuen (206). Mit dieser Interpretation hat Tönnies nicht nur seine historisch-materialistische Deutung der „neuen Philosophie“ für ein Spezialgebiet appliziert; er hat auch die Grundkonzeption von Macpherson vorweggenommen, der Hobbes im Rahmen seines Buchs über die politische Theorie des „possessive individualism“ aus ähnlicher Perspektive analysierte (14*, 39*).

Gegenüber seinem negativen Gegenpol Gierke und dessen zentraler These, wonach Hobbes als erster versucht habe, „auf dem Boden und mit dem Rüstzeug des Naturrechts selber, das Naturrecht zu sprengen“ (202), gesteht Tönnies zwar die Existenz eines „subjektiven Urrecht(s)“, eines *jus omnium ad omnia*, zu, behauptet aber zugleich auch die Gültigkeit eines „objektiven Naturrecht(s)“ bei Hobbes (202 f.). Die eingenommene Position wird nach zwei Seiten hin abgesichert: Zum einen wird die prinzipielle Abgrenzung des naturrechtlichen Entwurfs gegenüber der deterministischen Psychologie vorgenommen, indem Hobbes die „Idee einer von den Motiven der Menschen unabhängigen Rechtsordnung“ attestiert wird (208). Zum andern schreibt Tönnies dem Hobbesschen Naturrecht auch „wesentliche Unabhängigkeit vom Staate“ (209) – und das heißt vor allem: vom positiven Recht – zu, und er kann dafür als gewichtigstes Argument ins Treffen führen, daß der Staat selber erst auf der Geltung von Verträgen aufgebaut ist (209) und mithin auf dem Naturrecht beruht (207 f.). Das Verhältnis wird von Tönnies dahingehend präzisiert, daß das allgemeine Staatsrecht bei Hobbes aus dem Naturrecht deduziert werden solle (228). Tönnies' Grundkonzeption des Hobbesschen Naturrechts als einer objektiven, von psychologischen Motiven wie dem positiven Recht unabhängigen Rechtsordnung, besitzt, wie Ilting überzeugend begründet (22 f.*, 50*), eine unverkennbare Affinität zum Interpretationsansatz von Taylor und Warrender, der auf die prinzipielle Unabhängigkeit der normativen Theorie des Hobbes abstellt und deren deontologischen Charakter behauptet. Freilich besitzt Tönnies ein feines Gespür für die Unebenheiten seiner Deutungshypothesen, so, wenn er sieht, daß Hobbes trotz der naturrechtlichen Begründung des Staats in der Vertragstheorie die Gültigkeit von Verträgen erst mit der Konstituierung der Souveränität ansetzt (207, 219), daß Hobbes damit „fortwährend seine eigenen naturrechtlichen Prinzipien“ kritisiere (207) und daß Hobbes' Naturrechtslehre insgesamt „in einer unreifen Phase ihrer Entwicklung stecken geblieben“ sei, deren innere Widersprüche letztlich als „Widersprüche des Lebens, die sich in seinem Denken reflektieren“, zu begreifen seien (217). Man wird sich allerdings fragen müssen, ob die erkannte Widersprüchlichkeit bei Tönnies dazu führt, daß er – wie Ilting meint – „die Grenzen einer liberalistischen Interpretation in der Richtung auf die Dimension des Politischen überwunden hat“ (41*). Zwar hat Tönnies das immer stärkere Hervortreten des Politischen in der theoretischen Entwicklung des Hobbes, das im „Leviathan“

(„in ausgesprochener Weise ein politischer Traktat“ – 248) gipfelt, durchaus bemerkt (237, 248, 255); aber Ilting weist selbst darauf hin, daß Tönnies' Deutung des „Leviathan“ „liberalistisch-unpolitisch“ bleibt und daß der Staat des Hobbes nirgends „die mythische Größe eines Leviathan“ erreicht (41*). Gerade die Ausfaltung der politischen Dimension bei Hobbes stellt erneut die Frage nach ihrer Vereinbarkeit mit der naturrechtlichen Konstruktion – einer Vereinbarkeit, deren Unmöglichkeit Tönnies offenkundig nicht befürchtet (41 f.*).

An diesem Punkt hakt Ilting ein, um in einer systematischen Interpretation der Naturrechtsproblematik bei Hobbes einen eigenen Standpunkt zu entwickeln, von dem aus Tönnies rückbezüglich kritisiert wird. Was bei Tönnies als Widersprüchlichkeit mehr oder weniger Randbemerkung bleibt, wird bei Ilting zum prinzipiellen Deutungsansatz verdichtet. Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, daß eine rein deontologische Interpretation des Hobbesschen Naturrechts im Sinne einer normativen Theorie, wie sie von Tönnies, Taylor und Warrender entworfen wurde, bei konsequenter Anwendung dem Text letztlich nicht gerecht wird (50*). Da andere Interpretationen am gleichen Sachverhalt scheitern (50*), kommt Ilting zu der Schlußfolgerung, ein kohärentes Argument sei nicht möglich, da Hobbes' Rechtslehre selbst wesentlich inkonsistent sei (51*). Eine naturrechtliche Hobbes-Interpretation sei „als ganze nicht annehmbar“, da mit den fundamentalen Widersprüchen der Hobbesschen Rechtstheorie nicht vereinbar (77*). Diese Widersprüche werden von Ilting auf zwei Ebenen konstatiert. Zum einen sei die Naturrechtslehre in ihren Voraussetzungen nicht mit der deterministischen Naturphilosophie und der egoistischen Psychologie vereinbar (49*, 51*, 77*). Zum anderen habe sich ein fundamentaler Widerspruch auch innerhalb der Rechtslehre etabliert, indem einem Naturrecht, das dem positiven Recht Geltung verleihe, eine „politische Ethik“ gegenüberstehe, „deren einzige Norm die Gehorsamsverpflichtung gegenüber dem positiven Recht des Staates ist“ (77*).

Versucht man, Iltings Argumentation auszuleuchten, so stellt sich als logischer Kern seiner Inkonsistenzthese die prinzipielle Unterscheidung zwischen theoretischen Aussagen über etwas, was der Fall ist, und praktischen Aussagen über etwas, was der Fall sein soll, heraus (bes. 53 f.*, auch 48*). Die Intention liegt auf der Hand: Hobbes' Versuch, Macht und Recht, deterministische Psychologie und Naturrechtslehre logisch direkt zu vermitteln, wird aus dieser Perspektive zum a priori untauglichen Unternehmen, Tatsachen und Normen, Sein und Sollen logisch aufeinander zu beziehen, womit der Widerspruch unvermittelt bestehen bleibt. Eine solche Argumentation ist freilich nur dann gültig, wenn Hobbes' Naturrechtslehre eine normative Theorie darstellt. M. E. ist es notwendig, gerade diese Prämisse, von deren Geltung Ilting überzeugt ist (48 f.*, bes. 51*), zu problematisieren. Die Imperative, die Hobbes in seiner Naturrechtslehre unbestritten formuliert hat, lassen hinsichtlich ihrer sprachlogischen Eigenart zwei Möglichkeiten zu: Sie stellen (in der Kantischen Klassifizierung) entweder hypothetische oder kategorische Imperative dar, wobei sie im ersten Falle ein bedingtes Sollen ausdrücken, indem sie Mittel zu einem Zweck vorschreiben; im letzteren Falle würden sie, ohne Rücksicht auf einen Zweck, auf ein unbedingtes Sollen abstellen. Ilting geht nun mit Tönnies insoweit konform, als er Hobbes' naturrechtliche Imperative im kategorischen Sinne interpretiert: Sie sind „allgemein verbindlich“ (77*), und im übrigen werden hypothetische Imperative den theoretischen Aussagen zugeordnet (48*). Eine solche deontologische Deutung dürfte allerdings in ähnliche Schwierigkeiten kommen wie der in seiner Absolutheit kritisierte Interpretationsansatz von Tönnies, Taylor und Warrender: Sie droht am Textmaterial zu scheitern. Es ist nun einmal nicht zu übersehen, daß Hobbes im „De Cive“ und mit aller wünschenswerten Deutlichkeit im „Leviathan“ die *leges naturales* als Imperative konzipiert, welche Mittel zum Zweck des Friedens vorschreiben, wobei letzterer wiederum Mittel zum Zweck der Selbsterhaltung ist. Ilting hat dies durchaus gesehen (48 f.*), und er muß auch zugestehen, daß dabei „die Normen zu theoretischen Sätzen umgedeutet werden“ (48*). Im differenzierten Schema Kants würde dies besagen, daß Hobbes' *leges naturales* hypothetische Imperative darstellen, und da sie auf Selbsterhaltung als ein aktuales, in der humanen Triebkonstitution angelegtes Ziel abstellen, sind sie als assertorische hypothetische Imperative einzustufen. Genau in diese Richtung läuft die Interpretation von J. W. N. Watkins („Hobbes' System of Ideas“), die Ilting nicht berücksichtigt hat. Die Konsequenz dieser Interpretation für Iltings Thesen ist weitreichend: Mit dem Fall der Prämisse – Hobbes' *leges naturales* als Normen und kategorische Imperative – fällt das gesamte Argument, mithin auch die Inkonsistenzthese. Wenn Ilting einen prinzi-

piellen Widerspruch ansetzt zwischen der deterministischen Psychologie einerseits (und zu ihr gehört die Behauptung des Selbsterhaltungstriebes) und dem Naturrechtsentwurf andererseits, dann stützt sich diese Behauptung auf einen normativen Begriff von Naturrecht, den Hobbes in diesem deontologischen Sinne überhaupt nicht hatte. Eine solche Interpretation scheint der Gefahr erlegen zu sein, einen wesentlich an Kant orientierten Rechts- und Moralbegriff in Hobbes hineinzuinterpretieren. Gerade an diesem Punkt gälte es jedoch, den spezifisch modernen und höchst un-klassischen Charakter von Hobbes' politischer Philosophie aus einer neuen Perspektive zu sehen: Das praktische Wissen der Politik, das auf Praxis als rechte Lebensführung abzielt, wird ersetzt durch politische Technik als Herrschaftswissen, das abzielt auf politische Poesis als richtige Herstellung des funktionalen Systems Staat. Die damit vollzogene Eliminierung der moralischen Dimension der Theorie zugunsten der rein politisch-technischen ist bei Hobbes zum erstenmal in systematischer Ausgestaltung expliziert – ein Aspekt, der sowohl bei Tönnies als auch bei Ilting verlorengelht.

Deutlich herausgearbeitet ist hingegen jener andere wesentlich gesellschaftlich bezogene Aspekt der Modernität, den Tönnies im Resümee seiner detaillierten Überlegungen zu Hobbes' Rechts- und Staatsphilosophie noch einmal expliziert: „Mithin ist die ganze Lehre unseres Philosophen über Recht und Staat nicht, wie sie gewöhnlich verstanden wird, eine willkürliche und exzentrische Spekulation. Sie ist vielmehr typischer Ausdruck des modernen Denkens über diese Begriffe . . .“ (264 f.), wobei „diese Ideen den Tatsachen des sozialen Lebens“ korrelieren (265). Die letztgenannte soziale Faktizität sieht Tönnies konstituiert durch den spezifisch modernen Gegensatz von Staat und Individuum (267) – dem theoretisch die strenge Scheidung in *jus publicum* und *jus privatum* entspricht (266) –, der seinerseits Ergebnis einer Entwicklung ist, in der die gemeinschaftlichen Formen von Familie, Stand, Gemeinde aufgelöst werden in eine Summe dissoziierter, profitinteressierter Individuen (265 f.) in kapitalistischen Produktionsverhältnissen (267 f.). Man wird die Aktualität der Monographie von Tönnies in dieser Interpretation von Hobbes' politischer Theorie aus sozioökonomischer Perspektive, aber auch in der Vorwegnahme wesentlicher Deutungsansätze der späteren Hobbes-Forschung zu erblicken haben. Nicht zuletzt bürgt die Diskutierbarkeit der Ausführungen von Tönnies für ihre Aktualität und Relevanz, welche ihrerseits auf die Aktualität und Relevanz von Hobbes selbst verweisen. Jene Diskutierbarkeit ist in ihrer potentiellen antithetischen Struktur schließlich nur ein Beweis mehr für die Richtigkeit von Hobbes' Feststellung, daß politische Theorie im Gegensatz zur Geometrie stets ein kontroverses Feld ist und bleibt, weil in ihr Wahrheit und Interesse aufeinandertreffen („Leviathan“, Kap. 11).

Ulrich Weiß (Augsburg)

Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften, Bd. I–IX, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968.
Immanuel Kant, Werke, Bd. I–XII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Register v. Rolf P. Horstmann, in: Theorie-Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1968/69.

Zwei in ihrem Wert längst anerkannte Ausgaben der Werke Kants liegen nun als preiswerte Studienausgaben vor. Obgleich die Editionsprinzipien der beiden Ausgaben in einigen Punkten durchaus zu kritisieren sind, kann es doch nicht Aufgabe einer Rezension der Studententexte sein, die Prinzipien von deren Vorlagen zu besprechen; Aufgabe der Rezension dieser Texte ist es vielmehr, die Abdrucke vorzustellen und zu kritisieren.

Die Studienausgabe der Akademieausgabe enthält den vollständigen photomechanischen Abdruck der Texte von Kants Gesammelten Schriften, Erste Abteilung, Kants Werke (Bd. I–IX), wie sie die Preußische Akademie der Wissenschaften in erster Auflage ab 1902 herausgegeben hat. Der Verlag hielt es für geboten, gerade diese Ausgabe als billige Studienausgabe herauszubringen, weil „die Akademieausgabe heute überall in der Forschung zugrunde gelegt und zitiert wird“ (Vorbemerkung Bd. I). Die Paginierung ist dieselbe wie die der Akademieausgabe. Die Inhaltsübersichten wurden neu gesetzt und die Namen der Herausgeber bzw. der

Sachbearbeiter eingefügt. Gesicherte Forschungsergebnisse, die sich auf die Textfeststellung beziehen, werden in Nachworten (Bd. IV und VI) angegeben. Die neu hinzugefügten Nachworte am Ende eines jeden Bandes weisen überdies darauf hin, wo sich in anderen Abteilungen der Akademieausgabe Vorarbeiten oder Nachträge zu den Werken finden. Einleitungen, Lesarten und Erläuterungen sind nicht in den Text aufgenommen. Das „Vorwort“ von Wilhelm Dilthey (Bd. I, V–XV) und die „Einleitung in die Abteilung der Werke“ (Bd. I, 505–517), die über die Editionsprinzipien referiert, sind mit abgedruckt. Da der Kant-Index sich auf die Akademieausgabe bezieht, gewinnt diese nach dessen Vollendung noch an Wert.

Es ist zu bedauern, daß die Anmerkungen der Akademieausgabe, die über die Entstehungs- und Textgeschichte der einzelnen Werke informieren sowie die Lesarten bringen, nicht mit abgedruckt wurden. Es ist z. B. nicht unwichtig zu wissen, daß zu Lebzeiten Kants fünf Auflagen der Kr. d. r. V. erschienen, von denen die 3. und 4. Auflage ganz und die fünfte Auflage bis auf die letzten Seiten mit der 2. Auflage seitenidentisch sind. Fichte z. B. benutzte die 3. Auflage; dieselbe wird folglich in der „J. G. Fichte-Gesamtausgabe“ zitiert. Wenn man weiß, daß die 2. und 3. Auflage seitenidentisch sind, so kann man ohne Mühe in einem heute gebräuchlichen Text, der in der Regel die 2. Auflage wiedergibt, den Kontext des Zitates nachlesen; ohne dieses Wissen wird man sich schwer tun. Wäre der Abdruck der Anmerkungen um so viel teurer geworden, daß man ihn unterlassen mußte?

In der „Theorie-Werkausgabe Suhrkamp“ liegt in 12 Bänden die sechsbändige Insel-Ausgabe (Wiesbaden 1956–64) der Werke Kants von Wilhelm Weischedel vor, und zwar so, daß je zwei Bände der Theorie-Werkausgabe einem Band der Insel-Ausgabe entsprechen. Die Paginierungen sind identisch. Weischedel gibt in Bd. XII, 819–836, seine Editionsprinzipien an. Er bemüht sich um eine genauere Wiedergabe der Interpunktion als die Akademieausgabe. Die Nachworte geben Auskunft, welche Texte dem Druck zugrunde gelegt wurden. (Leider erfährt man auch hier nichts über die 3. bis 5. Auflage der Kr. d. r. V.) Die Berichtigungen in der Insel-Ausgabe Bd. VI sind in der Regel in den Text eingearbeitet und daher nicht mit abgedruckt. (Ausnahme: Theorie-Werkausgabe Bd. III, 39, Z. 8 blieb „mir“ statt der Verbesserung „mit“.) Lateinische Texte sind übersetzt; der lateinische Text steht jeweils auf der linken, der entsprechende deutsche auf der gegenüberliegenden Seite. Weischedel bringt nicht alle Werke Kants; die philosophisch unbedeutenden läßt er weg; dafür bringt er u. a. die philosophisch hochbedeutende 1. Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, die Kant nicht veröffentlicht hat, weshalb sie nicht in der Abteilung Werke der Akademieausgabe zu finden ist.

Die Theorie-Werkausgabe bringt über die Insel-Ausgabe hinaus ein von Rolf P. Horstmann erstelltes Register. Das Namenregister (9 Seiten) strebt Vollständigkeit an. Das Sachregister (67 S.) bemüht sich nicht so sehr, zu einem betreffenden Stichwort alle Stellen zu bringen als die von besonderer Wichtigkeit. Dieses Verfahren ist angesichts des Entstehens des Kant-Indexes durchaus berechtigt. Das Register ist infolge der Seitenidentität von Theorie- und Insel-Ausgabe auch für Besitzer der letzten benutzbar. Kritik hat R. Malter in den „Kant-Studien“ Jg. 60, Heft 4, Bonn 1969, mit Recht daran geübt, daß lateinische Stichwörter nur in deutscher Übersetzung aufgenommen wurden und daß Adjektiva wie auch Verba durchgängig fehlen.

Die Akademie-Textausgabe und die Theorie-Werkausgabe ergänzen einander in gewisser Weise. Die Akademieausgabe wird seit langem als verbindliche Kant-Ausgabe zitiert und durch den Kant-Index in Zukunft unentbehrlich. Die Theorie-Werkausgabe bietet dagegen Texte, die sich enger an die Originale halten als die der Akademieausgabe. Ganz genau hält sich keine Ausgabe an die Originale. Daher machen beide Ausgaben das Desiderat einer völlig textgetreuen Kant-Ausgabe deutlich. Der Mangel einer textgetreuen Ausgabe macht ein weiteres Desiderat bewußt, das nämlich einer Zusammenarbeit aller Herausgeber von Gesamtausgaben, Akademieausgaben, Nachdrucken sämtlicher Werke etc.; die Erfahrungen der Herausgeber könnten den Ausgaben zugute kommen. Nachdem nun zwei preiswerte, wertvolle Ausgaben der Werke Kants vorliegen, regt sich der Wunsch nach einer preiswerten Ausgabe des „Opus postumum“.

Wilhelm G. Jacobs, München

Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Erwin. *Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1907 zusammen mit Solgers Rezension (von 1819) von A. W. Schlegels „Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur“. Mit einem Nachwort und Anmerkungen hrsg. von Wolfhart Henckmann, Verlag Wilhelm Fink, München 1971. (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste, Texte und Abhandlungen, hrsg. von M. Imdahl, W. Iser, H. R. Jauss, W. Preisendanz, J. Striedter, Bd. 15). X+1 Faksimile (Blatt 739 des „Erwin“-Manuskriptes) + 611 S., Leinen (Erwin: 394 S. – Rezension: 76 S. – Anhang: 141 S. = Nachwort, Texterläuterungen, Zeittafel, Bibliographie, Druckfehler- und Lesartenverzeichnis, Seitenkonkordanzen und Register).*

Nach dem fotomechanischen Nachdruck der 1. Auflage, Leipzig 1829, der von Karl Wilhelm Ludwig Heyse nach Nachschriften herausgegebenen Solgerschen „Vorlesungen über Ästhetik“ durch die WBG 1962 (1969?) und vor dem durch die WBG veranstalteten Nachdruck der „Philosophischen Gespräche“ Solgers mit einem Nachwort von W. Henckmann liegen uns endlich sein „Erwin“, die nach S. und vielen Kritikern erste wissenschaftliche Darstellung der Wissenschaft des Schönen und der Kunst, und seine Schlegel-Rezension vor, zwei bisher nicht genügend berücksichtigte Quellen, nicht nur für S.s Kunstphilosophie und -kritik, sondern auch allgemein für S.s Philosophie und die Philosophie der Romantik und des Idealismus. Die „Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst“ sind so wichtig, da sie im Gegensatz zu den von Heyse nur nachgedruckten „Vorlesungen“, die einerseits zwar bewirkten, daß S.s Ästhetik auf einmal hoch geschätzt wurde und in Konkurrenz zu den Ästhetiken Kants, Schellings u. a. trat, gar zeitweise über diese gestellt wurde, und S.s Ruf als Begründer der wissenschaftlichen Ästhetik weckten, die sich aber andererseits verhängnisvoll für den „Erwin“ und die anderen Schriften bzw. auf die Beschäftigung mit ihnen auswirkten, authentisch sind und damit einzig maßgebend sein können für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit S. und seiner Philosophie des Schönen und der Kunst.

Einen, hier gar zwei entlegene Texte wieder zu edieren und mit einem so umfangreichen Anhang auszustatten ist immer eine verdienstvolle Tat. Die Zusammenstellung dieser beiden Texte ist glücklich, da dadurch der immer wieder von S. vertretene Zusammenhang bzw. die Einheit von Kunstphilosophie und Kunst- bzw. Literaturkritik deutlich und neue Vergleiche und Erkenntnisse der theoretischen und praktischen Arbeit S.s ermöglicht werden.

Wie sich S. z. T. als Außenseiter sah mit der als der der Philosophie eigenen, dialektischen und auch künstlerischen Dialogform gegen die mißbrauchte ‚dogmatische‘ Form (NS 2, 191), gegen ‚Paragraphen‘-, ‚Zeitgeist‘- (NS 2, 190 f.) und ‚Tages‘-Schreiberei, der „Nur für die unsichtbare Gemeinde“ (nach Max Lenz, Geschichte der Kgl. Friedrich-Wilhelms Universität zu Berlin, 4 Bde. [Halle 1910–1918], Bd. 2, 98) schreibt, so hoffte er doch auf Verständnis bei seinen Freunden und auf „deren Wirksamkeit zur gehörigen Zeit“ (NS 2, 199), auf Erkenntnis und Hochschätzung durch die Nachwelt.

Und wenn er damit genug haben will, daß er in Gesprächen mit Freunden (bes. in der „Freitagsgesellschaft“) oder in Briefen seine Gedanken erörtert, dann muß so ein Wort wie das Hagens im Brief vom 9. 9. 1819 (!) an S. doch schmerzlich sein und frustrierend wirken, gerade von einem Freunde nicht oder schwer verstanden zu werden: „Bis jetzt verstehe ich noch das Straßburger Münster besser als Deinen Erwin“ (NS 1, 741). Dieser von nur wenigen richtig ge- und erkannte, von vielen oberflächlich als ‚dunkel‘ und als Fichte- oder hauptsächlich als Schelling-Schüler und -Epigone (was S. selbst ja verneint; er behauptet, über beide hinauszugehen – NS 1, 573) abgetane Philosoph hätte es um seiner Person und aller (!) seiner Werke willen verdient, nicht nur in philosophischen Werken, insbes. in Geschichten der Philosophie und bes. der Ästhetik oft nur u. a. und nur z. T. in seiner Bedeutung für Idealismus und Romantik, Ästhetik und Philosophie erwähnt zu werden. Fast kein Lexikon, Handbuch und dgl. wagt es, ihn zu übergehen; wenigstens sein Name, mitunter in verzerrender allgemeiner Aufzählung in Zusammenhang mit Fichte, Schelling, den Brüdern Schlegel, Hegel oder mit Idealismus, Romantik, Ironie, Dialektik u. a., wird genannt.

Trotz Goethes im ganzen ziemlich allgemeiner und farbloser Äußerungen im Gespräch mit Eckermann (vermutlich 21. 1. 1827), die eigentlich mehr zu Goethes Selbstbespiegelung sagen, und auch trotz der kurzen, zum größeren Teile wieder auf Goethe selbst sich beziehenden

Rezension der NS und trotz Hegels Rezension der NS und seiner sonstigen Ausführungen zu seinem Kollegen (in: Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 140, mündlicher Zusatz; Ästhetik, Einleitung; Gutachten zu Hothos Habilitationsschrift; Briefe; vgl. dazu bes. Otto Pöggeler, Hegels Kritik der Romantik [Bonn 1956] 263–297), trotz dieser „Taufpaten“ (WH 531 = Wolfhart Henckmann, Seite 531) war der Nachruhm einseitig und trügerisch; im ganzen ist S. im Urteil der Mit- und Nachwelt schwankend. So wurde S. einmal von der Goethe-Philologie mit seiner brieflichen Abhandlung „Über die Wahlverwandschaften“, dem am häufigsten gedruckten Text S.s, zum anderen von der Hegel-Forschung vereinnahmt und ging dort unter.

S. äußert sich häufig, z. T. ausführlich in Briefen, zum Erwin und den einzelnen Gesprächen (bes. zum 1.–3., später weniger zum 4.); allerdings sind diese Bemerkungen bis zu dem Zeitpunkt, von dem an ein 4. gedacht wird (NS 1, 314), mit Vorsicht zu benutzen.

Der Brief S.s an seinen Bruder Friedrich vom 11. 7. 1815, also nach Erscheinen des E. (NS 1, 358–361, bes. 360 f.) ist einer der bedeutenden Hinweise, insbes. auf die wesentlichen Begriffe.

„Um den Erwin recht zu verstehen, muß Du Dir nur recht lebhaft das eigentliche Problem und die eigentliche Lösung vor Augen stellen. Das Problem ist durch das erste Gespräch und durch die Widersprüche der darin enthaltenen Systeme deutlich vorbereitet. Es ist nämlich dies: Wie ist es möglich, daß in einer zeitigen und als solche mangelhaften Erscheinung sich ein vollkommenes Wesen offenbaren könne? Denn daß hierin die Schönheit liege, das haben dunkel alle gefühlt und darum die widersprechendsten Dinge zu vereinigen gesucht. Die Lösung ist: Durch ein vollkommenes Handeln, von einer gewissen bestimmten Art, welches die Kunst heißt; dieses ist nur in dem Moment, wo die Idee oder das Wesen die Stelle der Wirklichkeit einnimmt, und eben dadurch das Wirkliche für sich, die bloße Erscheinung als solche vernichtet wird. Dies ist der Standpunct der Ironie. Daraus wird erwiesen, daß die Kunst ihren eigentlichen Sitz im Verstande hat, aber im Wesentlichen, nicht in dem bloß Reflectirenden; daraus werden bildende und nachsinnende Phantasie, sinnliche Ausführung, Humor, Betrachtung und Witz entwickelt, Dinge über welche man bisher nie zu einer genügenden Erklärung gekommen war. Auch die Eintheilung der Kunst ist noch nie so vollständig aufgestellt, und besonders noch nie so bewiesen worden, warum es nicht mehr als fünf Künste geben kann, als in meinem dritten Gespräche.“

WH arbeitet in seinem Nachwort in dem Abschnitt „Der Aufbau des ‚Erwin‘“ (502–530) die methodische Struktur des Werkes heraus; er geht dabei die Dialoge sorgfältig abschnitt- und seitenweise durch und liefert dann noch eine Zusammenfassung (528–530), einen Rückblick. Der E. ist zwiespältig, einmal ist er eine zusammenhängende Folge von Erörterungen, dann wieder erfolgen unsachliche Unterbrechungen, die wohl ‚gesellig‘, aber nicht dialektisch sind; aber im ganzen ist das Werk doch systematisch (wie dann nach ihm die Vorl.), wenn auch z. T. vom Dialog versteckt.

Zu den Lücken im E. stellt WH wichtige Fragen zusammen, z. B. nach Funktion der historischen Einleitung für die systematische Erörterung, nach einer ausreichenden Definition der Ironie, die bis heute das „mystische Rätsel der S.schen Ästhetik geblieben ist“ (WH 529).

Die *Dialogform* (WH 492–501 z. T.) ist nach der Ironie das bekannteste Problem bei S.; mit ihrer Verurteilung wurden der E. verworfen und die Vorl. aufgewertet. S. hat sich immer wieder zu der seiner Auffassung und Philosophie nach höchsten philosophischen und zugleich künstlerischen (Ur-)Form geäußert (vgl. bes. NS 2, 189–199, in: Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit = sog. „Manifest“ seiner Philosophie). Er hat aber auch die ‚dogmatische‘ Form der Abhandlung und den Brief (bzw. die Brieffolge) benutzt, der wieder dem Dialog verwandt ist; er hat aber bestimmte Vorzüge im Dialog gesehen, der bei ihm eigentlich Mitte ist zwischen der ‚subjektiven Form erhabener Monologe und der objektiven mathematischen Methode‘ (nach Erdmann a. a. O. 445; vgl. auch NS 1, 404 f.). Es geht S. um ein Verfahren, „in dem das Subject eben so sehr selbstthätig hervorbringt, als andererseits resignirend sich hingibt“ (Erdmann a. a. O. 445) um das ‚Symphilosophieren‘, um die Dialektik des Dialogs, um die Korrespondenz und Dialektik von Philosophie und Leben (vgl. auch Lessing, Sämtliche Werke, hrg. v. R. Petsch, Berlin [o. J.], Bd. 6, 380: Ernst und Falk. 1. Gespräch: „Nichts geht über das *Lautdenken* mit einem Freunde.“). Eigentlich kann man S.s Gespräch auch als eine Konversation, eine Art eingekleideten Monolog bzw. einen dialogisch gestalteten, auf-

geteilten epischen Bericht bzw. als eine konservierte ‚Reportage‘ sehen; S. wollte das Lernen lehren.

S. möchte durch das „Gespräch“ auch der Beschränktheit durch ein System (NS 2, 58: „Systeme entstehen und vergehen“) entgehen. Der Dialog war auch das nach außen, zum größeren Publikum geweitete, geöffnete Gespräch mit Freunden, das die Menschen in und aus der Wirklichkeit zu höherer, ja mystischer Erkenntnis führen soll (vgl. auch NS 2, 196: Im Gespräch wird der Mensch sein eigenes Kunstwerk.).

Das umfangreiche *Nachwort* W. Henckmanns (471–541) gliedert sich in drei entwicklungs-geschichtliche und zwei strukturelle Abschnitte mit zahlreichen Anmerkungen auf allen Seiten (bis auf 527), die mitunter ein Drittel oder die Hälfte (501: gar zwei Drittel) der Seite einnehmen.

WH legt die „Entstehung und erste Aufnahme des ‚Erwin‘“ (von 1812 bis 1815) und S.s Ent-täuschung über die Nichtbeachtung des Buches, über die er sich mal resigniert, mal trotzig aus-gelassen hat, ausführlich dar und gibt gleichzeitig einen biographischen Abriß und Bildungsgang S.s. S. hat sich in seinen philosophischen Vorlesungen zunächst mit allgemeinen Einführungen beschäftigt, dann ab Wintersemester 1810/11 auch mit Ästhetik, die er nach dem E. aber nur mehr aus Gründen der Arbeitersparnis liest; denn seine Interessen verlagern sich mehr und mehr zur Rechts- und Staatsphilosophie und zur Religionsphilosophie und Mythologie (schon seit 1806 Studien zur Mythologie). Der halb spöttisch genannte „Professor der Ästhetik“ (NS 1, 707) hat zwar 7 Vorlesungen über Ästhetik (die letzten von 1819 sind die von Heyse nach-geschriebenen) gehalten, aber noch mehr über Logik und Dialektik (zusammen oder getrennt – 11) und über Prinzipien der Philosophie (9), ab 1815 immerhin 5 Vorlesungen über Rechts- bzw. philosophische Rechtslehre und ab 1818 2 über Staatslehre.

Gegenüber Schelling, bei dem die Kunst das Allerheiligste, betont S. den „propädeutischen“ Charakter der Kunst, was als Vorschule der Sittlichkeit mißverstanden ist wie die Mathematik als Propädeutik bei den Griechen (vgl. NS 1, 316 f., 150 f. u. Erwin 393 f.), und den Zusammen-hang der Kunst mit dem Erziehungs- und Bildungsgedanken, wie er in der deutschen Klas-sik vertreten wurde. Mit Recht wehrt WH Diltheys summarischen Begriff der „ästhetischen Weltanschauung“ ab, bei S. wäre wohl eher von einer ‚religiösen‘ zu sprechen.

Interessant sind auch die Seitenblicke auf S.s. Leben und Tätigkeit zur Zeit der Befreiungs-kriege: einerseits ist er hochbegeistert (vgl. auch „Über patriotischen Enthusiasmus“, in: NS 2, 387–423), andererseits glaubt er sich für den Kriegsdienst untauglich und hält seinen eigen-tlichen „Beruf“ (NS 1, 274 u. a.) als Lehrer und Philosoph für seine vaterländische Aufgabe (s. auch unten: Forschungsaufgaben).

Problematisch wird S. der Abschluß des Erwin, als er noch ein viertes Gespräch glaubt schrei-ben zu müssen; denn das widerläuft seiner Auffassung von Geschlossenheit bei einer ungeraden Zahl der Teile (vgl. 5 „Philosophische Gespräche“); ein fünftes Gespräch hätte auch hier noch das vierte und den Ironiebegriff ergänzen und an dem vorher Dargelegten überprüfen können (vgl. Rez. 428, 13–21).

Die Ästhetik nach dem Erwin (483–492): S. selbst war mit dem Erwin, mit dem er sich „freigearbeitet“ (WH 484) hatte, in Stil und Inhalt nicht zufrieden, vermutlich dienen die beiden Ästhetik-Vorlesungen 1815 und 1815/16 zur eigenen Beruhigung, Klärung und zur weiteren Vertiefung, so daß er gar an weitere Ästhetik-Gespräche denkt.

WH geht ausführlich auf die nie für die Veröffentlichung gedachten, 1829 veröffentlichten Vorlesungen, ihre Bedeutung und Wirkung ein und darauf, daß Heyse und mit und nach ihm viele ihnen Vorrang vor dem Erwin eingeräumt haben, da man in ihnen bei gleichbleibenden Grundansichten eine Fortentwicklung gesehen hat.

WH kritisiert gleichermaßen die Herausgeber der NS, da sie S. zu sehr als früh fertigen Systemdenker, der sich stets gleichblieb, auch durch die NS gesehen wissen wollen und das Augenmerk einseitig auf den Erwin und die Ästhetik konzentrieren, so daß in der Folge andere als ästhetische Probleme wenig Beachtung gefunden haben. WH. weist auf Möglichkeiten hin, den Blick zu weiten durch Editionen weiterer Briefwechsel und durch Übersichten der Auf-sätze der NS.

Die Nachwirkungen von S. s. Kunstphilosophie (530–541):

Besonders die Vorlesungen (1829) bewirken, daß auch der E. beachtet und schließlich über-

haupt S.s Ästhetik den ästhetischen Werken bekannter Philosophen (wie Kant, Schiller, Schelling u. a.) vorgezogen oder von damaligen Ästhetikern erörtert wird.

WH sichtet dann die Literatur zu S., liefert – nach Autoren und Problemen bzw. Begriffen geordnet – eine Art Forschungsbericht und -programm (etwa von 532 bis 541), er skizziert S.s Schicksal in der Forschung und der Philosophie- und Ästhetik-Geschichtsschreibung bis ins 20. Jahrhundert (z. B. als „Hegelianer“), dann das neue Interesse bes. durch Dilthey und die Neukantianer und die Neuausgabe des E. durch R. Kurtz; es erscheinen historische Einzelanalysen und literaturwissenschaftliche Untersuchungen, man geht der Frage nach S.s Zugehörigkeit zur Romantik und seiner Zuordnung zu F. Schlegel und seiner Schule (Problem der Ironie) nach.

Um die Verdienste W. Henckmanns und den Gebrauchswert dieser Ausgabe recht zu würdigen, müßte man bei Betrachtung der Textedition und des Anhangs noch mehr ins Detail gehen, als das hier geschehen kann. WH druckt die Texte mit Zeilenzählung jeder Seite (Erwin: lateinische Type, Rez.: Fraktur der Vorlagen); er gibt Auskünfte über Modernisierungen und Druckfehler, verzeichnet Abweichungen von der „autoritativen“ Erstausgabe des Erwin, weist auf „Korrekturen“ im Manuskript (s. Faksimile), auf weitere Abweichungen vom Manuskript hin, verzichtet aber auf einen vollständigen Lesartenapparat, der gut das Zehnfache des jetzigen ausgemacht hätte. – Bei der Rez. druckt er den Erstdruck (mit der Seitenzählung an der Kopfleiste), der weniger Fehler hat als der Text der NS. Gern sähe man noch den einen oder anderen Text der NS dazu abgedruckt. Zu den Seitenkonkordanzen (594–600: Erwin: 1. und 2. Druck; Rez.: vorliegende Ausgabe u. NS) wünschte man sich noch weitere Übersichten (Erwin: Vorl.; Erwin: Rez.; Rez.: Schlegels Vorl.); z. T. sind Parallelen, auch aus anderen Texten S.s., in den Texterläuterungen vermerkt.

Die Erläuterungen zum Text (542–567) sind vielfältig, oft auch Ergänzung und Ausweitung der Problemdiskussion; sie reichen von einfachen Namen-, Sach- und Worterklärungen bis zu schwierigen Aufschlüsselungen von Anspielungen und zu weiteren Literaturhinweisen. Nicht ganz einsichtig ist, warum WH die hier und vorher im Nachwort benutzte Literatur nicht vollständig im Literaturverzeichnis oder gesondert aufführt. Das Personen- und Sachregister führt auch die in Anhang und Literaturverzeichnis (ein Fehler der Paginierung setzt sich hier fort) genannten Autoren noch einmal mit an; es kommt dabei gelegentlich zu Angaben, die an Ort und Stelle enttäuschen, z. B. „Schopenhauer: S. 537“, dort findet man lediglich eine Erwähnung Schs. aus dem Inhaltsverzeichnis Szondis. Die „Alten“ werden registriert, aber die „Neuen“ bzw. die „Neueren“ (z. B. 257) nicht, nur „Gegenwart“ und bei „Kunst“: „alte und neue“. Das Register sollte vielleicht noch stärker differenziert sein; man vermißt u. a.: Gleichnis (244), epische Kunst (250), Subjekt: Objekt (251), Theogonie (252), System der lit. Gattungen und Arten (252), Volk (256), Natur: Kunst (266), Staat (272), deutsch (272), Selbstoffenbarung (278) und auch Verweise bzw. Querverbindungen und genauere Angaben bei Autoren, z. B. „Goethe 349“ = Werther.

Die Zeittafel, die über S.s. Leben, Tätigkeiten und Werke Aufschluß gibt, ist eine gute Zusammenstellung und Übersicht (hauptsächlich auf Grundlage der NS). – Wie schlecht es um Quellen und Materialien zur Biographie bestellt ist, zeigt, daß es dem Rezensenten bisher nur gelang, ein Foto von S.s Marmorbüste und einen Stich von S.s Grabmal zu bekommen, aber nicht, an Schleiermachers Grabrede heranzukommen. – Man wünschte sich vielleicht im Druck noch mehr Übersichtlichkeit und noch weitere Aufschlüsse und Informationen, so über die Mitglieder der „Freitagsgesellschaft“, die Freunde und Briefpartner (474 vermißt man z. T. die Vornamen und Daten), um Verwechslungen, z. B. Justizrat Krause mit dem Philosophen K. C. F. Krause, zu vermeiden, und Übersichten, z. B. über die Vorlesungen, um die Verlagerung der Interessen abzulesen, und vor allem Übersichten und Synopsen wichtiger Daten der politischen, sozio-ökonomischen und ideologischen Wirklichkeit und wichtiger philosophischer und literarischer Werke zwischen 1780 und 1819 bzw. 1829 (wie sie H. J. Sandkühler liefert in: F. W. J. Schelling [Stuttgart 1970]); gerade da S. weniger bekannt ist, ist es wichtig, ihn in die geistige Landschaft eingeordnet zu sehen, um ihn in der zeitgenössischen Umgebung orten zu können.

Das Literaturverzeichnis (571–576) ist unterteilt in S.s. Schriften (571–573): 1. selbständige Veröffentlichungen und 2. NS mit kurzen Hinweisen auf den Inhalt von Band 1 und mit Verzeichnis der Texte in Band 2 (es fehlen Hinweise auf neuere Abdrucke), 3.1 Veröffentlichte Briefe (:NS, Tieck, Hegel, bei Lenz, Raumer – es fehlen Hinweise auf andere wichtige Brief-

partner in NS), 3.2 Nachlaß, von dem sich bisher nur das Manuskript des E. und 42 Briefe¹, von denen sieben schon im Auszug in NS veröffentlicht sind, nachweisen lassen – und dem eigentlichen Literaturverzeichnis (574–576), das eine erste neuere Zusammenstellung vor allem von Literatur über S. darstellt.

Hier muß man wohl fragen, warum nicht immer genaue Seitenangaben, sondern häufig nur „ff.“, nicht alle Stellen oder auch gar keine Angaben stehen, z. B. K. Fischer „Diotima“, und warum die Vornamen der Autoren nicht ausgeschrieben sind. Bei genauen Angaben könnte man evtl. vom Umfang (z. B. Cohen erwähnt S. nur einmal) auf eine gewisse Wichtigkeit der Literatur schließen. Außerdem böte sich eine Untergliederung an: 1. Literatur, die von S. wirklich oder möglicherweise benutzt (z. B. Winkelmann) wurde oder mindestens gekannt oder nur allgemeine und spezielle Parallelen enthält; 2. Sekundärliteratur in der philosophischen und philosophiegeschichtlichen Tradition und eigentliche, wissenschaftliche Sekundärliteratur, allgemeine: in Lexika, Handbüchern und dgl. und spezielle: ausdrücklich S. gewidmete Aufsätze und Untersuchungen seiner Philosophie und Ästhetik und seiner besonderen Probleme; 3. Literatur, die nur in einen weiteren sachlichen Zusammenhang gehört, z. B. wenn Friesen die „Wittwe“ S.s. mal erwähnt und Literatur zu Tieck. Wenn schon Literatur dieser Art aufgeführt wird, dann vermißt man weitere Angaben, z. B. zur Ironie (Beda Allemann, Ironie und Dichtung [München 1970] u. a., zum Dialog (Gerhard Bauer, Zur Poetik des Dialogs. Leistungen und Formen der Gesprächsführung in der neueren deutschen Literatur [Darmstadt 1969]).

Trotz dieser kritischen Anmerkungen bleibt W. Henckmanns Ausgabe unbestritten verdienstvoll, und man darf Hoffnungen daran knüpfen, daß sich zu diesem Buch bald gleich gute Ausgaben anderer Texte S.s. gesellen. Dieses Werk ist ein langersehntes Standardwerk von und über S. Mit ihm möchten wir weitere Wünsche verbinden:

1. WH möge in seiner in der Reihe „Die Philosophie. Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen“ der WBG angekündigten „Einführung in die philosophische Ästhetik“ noch das eine oder andere klärende und weiterführende Wort zu S., seinen Werken und seiner Philosophie sagen und seine Bedeutung herausstellen.

2. Der Rezensent wünscht, daß die schlecht zugänglichen NS mit den so informativen und wichtigen Briefen, Aufsätzen und größeren Werken (so in Bd. 2) nachgedruckt werden, allerdings mit einer Übersicht über die Themen, Gegenstände und Begriffe und Vermerk der mit Matenko und Raumer (Tieck and Solger. The Complete Correspondence with Introduction, Commentary and Notes by P. Matenko [New York/Berlin 1933]; Friedrich von Raumer, Lebenserinnerungen und Briefwechsel, 2 Bde. [Leipzig 1861]) möglichen Korrekturen oder daß mindestens daraus folgende erkenntnistheoretische und rechts- und staatsphilosophische Texte ediert werden: Briefe, die Mißverständnisse über Philosophie und deren Verhältnis zur Religion betreffend – Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit = „Manifest“ – Philosophische Gespräche über Sein, Nichtsein und Erkennen – Über Theorie und Praxis – Über patriotischen Enthusiasmus – Philosophie des Rechts und des Staates (wenn auch im ganzen fragmentarisch und häufig nur Konzept) – (vielleicht auch): Über Sophokles und die alte Tragödie, eine philologische und philosophische Schrift. Im Zusammenhang Philosophie und Religion interessieren auch die Texte zur Religion und Mythologie); daß nach Matenkos Ausgabe auch die Briefwechsel mit anderen Freunden (z. B. Raumer, Hagen, Krause; vgl. WH 489) erscheinen bzw. Auszüge daraus, die biographische Mitteilungen der NS-Herausgeber und die Aufsätze ediert werden, unter Berücksichtigung der noch unpublizierten Briefe. – So sehr schon bloße Texteditionen als Materialien von großem Wert sind, um so mehr bedeuten natürlich Anhänge mit Nachwort, Kommentaren, Erläuterungen, Personen- und bes. Sach- und Begriffsregistern.

3. Aus der Masse der schon lange anstehenden Fragen, Probleme, Komplexe wären mindestens folgende zu untersuchen: Die immer wieder (von S. in Abrede gestellten) behaupteten angeblichen, schon vermerkten und noch festzustellenden wirklichen Einflüsse, Abhängigkeiten, Beziehungen, das Gemeinsame und Trennende bei Fichte, Schelling, Hegel u. a. Eine letzte

¹ Die Deutsche Staatsbibliothek nennt noch zwei unveröffentlichte Briefe aus dem Jahre 1817 an Dümmler; die Sächsische Landesbibliothek besitzt vier Briefe von S.

Klärung dürfte schwierig sein, da nicht in allen Punkten genau bekannt ist, welche Schriften der genannten Autoren S. gelesen hat. Dabei ist das Verhältnis zu Hegel und seiner Philosophie (insbes. Dialektik) besonders wichtig; eine kritische Analyse der Rezension und der anderen Äußerungen Hegels zu S. wird Aufschlüsse über Verwandtes und Gegensätzliches bei beiden Denkern geben.

Die Verwandtschaft mit Schleiermachers Dialektik, mit dem S. entgegen WH.s (496) Behauptung durchaus verkehrte (s. Lenz a. a. O. 1, 503), und die Berührungspunkte in Auffassung der Religion (NS 1, 115 f.), des Dialogs, der Geselligkeit (vgl. Schleiermacher, Über die Religion. IV. Rede: Über das Gesellige in der Religion) und vielleicht auch in der Ästhetik und die Einflüsse durch Schleiermachers Platon-Übersetzung und -Interpretationen müßten noch untersucht werden; ebenso die Einflüsse Plotins, Kants, Lessings (vgl. NS 2, 124: Die Wahrheit ist nur für Gott; NS 1, 604: Christus als Wende der Geschichte).

Die Bedeutung und Nachwirkung S.s und seiner Philosophie („seines Systems“), philosophisch auf Schopenhauer, Hegelianer u. a., literarisch auf Tieck (z. B. auf seine Novelle „Des Lebens Überfluß“), auf Hebbel und den Realismus (Otto Ludwig u. a.; vgl. B. Markwardt, Geschichte der deutschen Poetik, 3, 608: „Auch Solger steht bereits an der Wende v. d. Romantik z. Realismus.“).

Aber nicht nur die immer wieder diskutierten, behandelten, oft allein bekannten Disziplinen, Probleme und Begriffe (aus dem Literaturverzeichnis zu ersehen!), auch andere Gebiete und Themen verlangen Untersuchungen, Begriffs-Monographien (vgl. WH 537): Ironie – Dialektik – das Tragische und Komische und das Häßliche (bei S. 1. Versuch, „das Häßliche durch dialektische Aufhebung positiv zu verwerten“ – E. v. Hartmann, Die deutsche Ästhetik seit Kant, 2. Aufl. Leipzig [o. J.] 364); es bedarf Epochendarstellungen der Probleme, Abhandlungen, wie sie Strohschneider-Kohrs für die Ironie und Preisendanz für den Humor geliefert haben. Als weitere Aufgaben bieten sich an: Symbol und Allegorie, alte und neue Kunst, Einheit und System der Künste, Stoff-Form-Problem, Begeisterung, das „l'art pour l'art“-Problem (s. 1. Gespräch; Rez. 409 u. 460 f.), der Zusammenhang von Religion und Philosophie und Kunst (NS 2, 196); nach der Ästhetik besonders die Erkenntnistheorie und hier: Begriff und Wesen der Idee, Theorie und Praxis (vgl. gleichnamigen Aufsatz), die Philosophie als ‚praktische‘ Wissenschaft (s. NS 1, 366), das philosophische „Weltbild“ S.s.; dann die Rechts- und Staatsphilosophie mit Begriffen wie Staat, Stände (durchaus in Zusammenhang mit der zeitgenössischen Politik, dem preußischen Staat und der Monarchie und der romantischen Staatsphilosophie, z. B. Novalis²), die Religionsphilosophie mit dem Problem der Einheit und Identität von Religion und Philosophie, die Bedeutung der Offenbarung und der vielbeschriebenen Mystik (S. nennt sie, „wenn sie nach der Wirklichkeit hinschaut, die Mutter der Ironie – wenn nach der ewigen Welt, das Kind der Begeisterung oder Inspiration“ – NS 1, 689); in Zusammenhang mit der praktischen Philosophie: der Bildungsgedanke (S.s Programmvorstellungen).

Das immer noch nicht ausdiskutierte Formproblem drängt sich auf; die Arbeiten von Wildbolz (Der philosophische Dialog als literarisches Kunstwerk. Untersuchungen über S.s „Philosophische Gespräche“ [Bern, Stuttgart 1952] und der Artikel „Dialog“, in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte [Berlin 1958] Bd. 1, 251–255) sind unbefriedigend; so wären die von S. benutzten Formen (Gespräch, Brief, Rede, Abhandlung) zu analysieren, auch in ihrer Stellung in der literarischen und philosophischen Tradition und im zeitgenössischen Schrifttum, außerdem die Funktion der Landschaft (vgl. Nietzsche, Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten, 1. Vortrag) und des Gastmahls (Geschichte des Symposions) und des Traums (vgl. auch „Philosophische Gespräche“). Ganz allgemein bietet sich eine Untersuchung des Dialogs für sich oder im Vergleich mit anderen literarischen und philosophischen Formen (Totengespräch, Katechismus u. a.) an.

Wenn auch die gegenwärtige Quellenlage wenig verheißungsvoll ist, so müßte es doch möglich sein, noch einiges in der biographischen und bibliographischen Darstellung zu revidieren bzw. neu zu erarbeiten (z. B. durch die unveröffentlichten Briefe)², eine besondere Schwierigkeit ist es, die frühen Jahre und den Bildungsgang S.s differenziert zu analysieren, das durch die NS

² s. auch S.s Sonett (wahrscheinlich mit Brief vom 23. 1. 1818 an Abeken).

vielleicht zu sehr vorgespiegelte Bild vom früh fertigen S. mit hinfort sich gleichbleibendem System zu korrigieren.

Von Interesse sind auch seine Standpunkte und Stellungnahmen zur politischen Situation der Zeit, zu Tagesfragen (z. B. Ablehnung der Kirchenunion), sein Engagement als Rektor, Dekan und Seminarleiter in Fragen der Universität (vgl. M. Lenz a. a. O., z. B. Gutachten), der akademischen Selbstverwaltung, seine Äußerungen zum Wartburgtaumel, zu Kotzebues Ermordung und den Karlsbader Beschlüssen, seine faire Haltung in den Auseinandersetzungen um Fichte, kurz: der Mensch, Lehrer, Wissenschaftler und Philosoph S.

Weiterhin erscheint ein Aufarbeiten der Literatur notwendig, ein Sichten und Sekundärliteratur wie schon bei Heller (a. a. O. 1–4) und WH (530–541, bes. 534–541).

Das Literaturverzeichnis erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit; das ist bei der gegenwärtigen Forschungssituation – trotz weniger Spezialuntersuchungen, aber wegen der vielfach versteckten Literatur – verständlich; so stecken häufig Ausführungen zu S. oder einem Problem bzw. Begriff bei ihm in literaturwissenschaftlichen Arbeiten (z. B. Benno von Wiese, Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel [Hamburg 1964] 373–376, 558, 560, 652).

Zur Ergänzung sei noch einige ausgewählte Literatur genannt:

Bodei, R., Il primo romanticismo come fenomeno storico e la filosofia di S. nell'analisi di Hegel, in: Aut-Aut 101, Milano 1967 (J. E. Erdmann, Philos. d. Neuzeit. VII [Hamburg 1971] 238)

Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. Aufl. durch e. Nachtrag erweit. (Tübingen 1965) 69, 73–75

Höfding, Harald, Humor als Lebensgefühl (Der große Humor). Eine psychologische Studie. Aus d. Dän. v. H. Goebel (Leipzig, Berlin 1918) 188–193

Korff, Hermann Aug., Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. IV. Teil: Hochromantik (Leipzig 2. unver. Nachdruck der 2. durchgeseh. Aufl. 1958) 704, 706, 715, 721, 744 f. (Nur in Anmerkungen [533] Seitenangaben.)

Lukács, Georg, Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik (Neuwied 1963) 10; Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts (Berlin 1952); Heinrich Heine als nationaler Dichter, 128, 140; Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik u. Ökonomie (3. Aufl. Neuwied, Berlin 1967) = Werke Bd. 8, 519 f., 651; Die Zerstörung der Vernunft, Werke 9 (Neuwied 1962) 481; Probleme der Ästhetik, Werke 10 (Neuwied 1969) = Beiträge zur Geschichte der Ästhetik (Hegels Ästhetik 111); Ästhetik. Teil 1, 2. Halbband. Die Eigenart des Ästhetischen = Werke 12 (Neuwied 1963) 529

Markwardt, Bruno, Geschichte der deutschen Poetik, Bd. IV: Das 19. Jh. (Berlin 1959) 114, 175, 198, 260, 261, 274, 295, 486, 619, 626, 628, 632, 633, 634 (in Bd. III auch 160, 608)

Mayer, Hans (ed.), Meisterwerke deutscher Literaturkritik, Bd. I: Aufklärung, Klassik, Romantik (Stuttgart 1962), (Textabdruck: „Über die Wahlverwandschaften“!) S. 937 f. (Anm.) (hier: Verwechslung des Justizrats Krause mit d. Phil.)

Oelmliller, Willi, Friedrich Theodor Vischer und das Problem der nachhegelschen Ästhetik (Stuttgart 1959) 125 f., 135, 136 f.

Pöggeler, Otto, Hegels Kritik der Romantik (Bonn 1956) 263–297 (bei WH nur im Nachwort 532, 538)

Rehm, Walther, Götterstille und Göttertrauer. Aufsätze zur deutsch-antiken Begegnung (Bern, München 1952) 163–165

Ritter, Joachim, Artikel „Ästhetik“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter. Bd. 1 (Darmstadt 1971) Sp. 555–580, bes. 573 f., 578 f.

Thalmann, Marianne, Romantik und Manierismus (Stuttgart 1963) 17, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 139, 140, 142, 153, 154, 156, 200 (Die Vf. beschäftigt sich aber auch in zahlreichen anderen Werken mit S. in Zusammenhang mit der Romantik und Tieck.)

Wiese, Benno von, Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel (Hamburg 1964) 373–376, 558, 560, 652

(Ergänzende Angaben, z. B. zu Kolbe, Lenz und Siebert: WH 575 f.: bei Kolbe weitere Literatur zu S. in Zusammenhang mit dem „Wahlverwandschaften“-Aufsatz und der Goethe-

Philologie; bei Lenz. s. auch noch [z. B.] Bd. 1, 496, 503, 536, 566, 573, 576; Bd. 2, 204 f.; Bd. 4, 157–163 [157–162: Gutachten S.s.]; Sieberts Aufsatz im Hebbel-Jahrbuch ist nur Auszug aus seiner Dissertation.)

H. J. Busch (Dortmund)

Staatslexikon – Recht Wirtschaft Gesellschaft, hrg. von der Görres-Gesellschaft. 6., völlig neu bearb. und erw. Auflage; Neunter Band (= erster Ergänzungsband), 984 Sp., Zehnter Band (= zweiter Ergänzungsband), 966 Sp., Elfter Band (= dritter Ergänzungsband), 934 Sp., 46 S. Register, Verlag Herder, Freiburg-Brs. 1969–1970.

I

Dem „Staatslexikon – Recht Wirtschaft Gesellschaft“ der Görres-Gesellschaft, dessen sechste, völlig neu bearbeitete und gegenüber der vorangehenden von fünf auf acht Bände erweiterte Auflage nach dem zweiten Weltkrieg unter dem verantwortlichen Redaktionskomitee der Professoren Cl. Bauer, Fr. A. von der Heydte, H. Müller, M. Müller und H. Ridder in den Jahren 1957 bis 1963 erschienen ist, sind nunmehr drei „Ergänzungsbände“ als Bände neun, zehn und elf des Gesamtwerkes hinzugefügt worden, die in erstaunlich rascher Folge 1969/70 vorgelegt wurden – angesichts der allgemein anerkannten Bedeutung und hohen öffentlichen Reputation des Grundwerkes als eines „modernen sozialwissenschaftlichen Werkes von eigenem, hohen Rang“¹ ein literarisches Ereignis, das Beachtung und zugleich kritische Würdigung verdient, darüber hinaus zugleich Gelegenheit zu einer resümierenden Beurteilung des nunmehr elfbändigen Gesamtwerkes bietet.

II

Die Aufmerksamkeit des Rezensenten wird sich zunächst angesichts dieser drei in Form, Ausstattung und Aufbau mit den Bänden des Grundwerkes identischen Ergänzungsbande mit einer gewissen Zwangsläufigkeit auf den Vergleich dieser neuen Bände mit dem Grundwerk und damit auf die Frage nach *Kontinuität und Wandel* in Konzeption und Durchführung des ‚Staatslexikon‘ verwiesen sehen. Ist – wie der Rezensent der ZEIT unlängst behauptete – das ‚Staatslexikon‘ nunmehr „demokratischer“ geworden, hat sich – so die FAZ – in diesem Werk jetzt endlich „die Wissenschaft von der Theologie befreit“, wurde schließlich – wie PUBLIK glauben machen wollte – „das ‚Staatslexikon‘ auf Aktualität getrimmt“?

Auffällig ist, daß diese inhaltlich im einzelnen durchaus verschiedenen, anlässlich des Erscheinens der Nachtragsbände abgegebenen Urteile übereinstimmend und nachdrücklich, wenn auch von unterschiedlichen Gesichtspunkten aus, am ‚Staatslexikon‘ das Moment des *Wandels* hervorheben. Man wird gleichwohl – selbst wenn man einmal auf sich beruhen läßt, in welchem Sinne ein Werk wie das ‚Staatslexikon‘ überhaupt „demokratischer“ werden kann – fragen müssen, ob in diesen zugespitzten Formulierungen wohl die *Zuordnung von Grundwerk und Ergänzungsbänden* angemessen bestimmt worden ist oder ob hier nicht vielmehr – einer modischen Tendenz der Zeit entsprechend – dem Moment des Wandels oder der Veränderung über die sachliche Notwendigkeit hinaus Tribut gezollt wurde. Man wird zumindest fürs erste gegenüber derartigen, den Wandel des ‚Staatslexikon‘ betonenden Charakterisierungen geltend machen dürfen, daß die Herausgabe der drei Ergänzungsbande ja keine *Neuaufgabe*, sondern eine *Ergänzung* und *Erweiterung* des bereits bestehenden Werkes bedeutet – und zwar in dem, schon in der Durchnummerierung der Bände äußerlich deutlichen Sinn, daß diese drei neuen Bände als *integraler Bestandteil* des nunmehr elfbändigen Gesamtwerkes aufzufassen sind.

Von diesem Faktum wird man bei der Beantwortung der für die Beurteilung des gesamten ‚Staatslexikon‘ wichtigen Frage nach Kontinuität und Wandel in Konzeption und Durchführung auszugehen haben; man wird zugleich gut daran tun, das Problem auf verschiedenen Ebe-

¹ so W. Mallmann in seiner großen Besprechung „Das Staatslexikon der Görres-Gesellschaft“, in: Neue politische Literatur, XI. Jg. 1966, Heft 2, 140 ff. (157).

nen zu diskutieren und dabei auch die verschiedenen Phasen der Entstehung des ‚Staatslexikons‘ wo nötig sorgfältig zu berücksichtigen. Erst so wird sich eine sachlich wohlbegründete und befriedigende Antwort auf diese Frage geben lassen – eine Antwort zudem, die zugleich auch aus einer neuen Perspektive eine Beurteilung des Gesamtwerkes erlauben wird.

III

Zunächst darf man davon ausgehen, daß es *kein Zufall* ist, wenn – wie in den zitierten Rezensionen – beim Vergleich der Ergänzungsbände mit dem Grundwerk das Moment des *Wandels* einhellig stärkere Betonung fand als das der *Kontinuität*.

Dazu bietet bereits die Tatsache Anlaß, daß die Ergänzungsbände nicht mehr vom alten, sondern von einem personell umbesetzten Redaktionskomitee betreut wurden: zu den Professoren Cl. Bauer, H. Müller und M. Müller traten – nach dem Ausscheiden von Fr. A. von der Heydte und H. Ridder – die Professoren A. Hollerbach, U. Hommes und P. Mikat, letzterer als derzeitiger Präsident der Görres-Gesellschaft. Auch in der Lexikonredaktion des Herder-Verlages, die die Herstellungsarbeiten an den Ergänzungsbänden zu leisten hatte, ergab sich durch den Tod von W. Dadek (1968) die Notwendigkeit der Neubesetzung der Chefredaktion, die von dem Soziologen A. Bellebaum übernommen wurde; zugleich traten mit R. Altheim, B. Pfahlberg, O. Katholnigg und W. Kralewski weitere neue Mitglieder in die Redaktion ein.

Bedeutsamer als diese in ihrer konkreten Auswirkung auf Konzeption und inhaltliche Ausgestaltung der Ergänzungsbände nur schwer abzuschätzenden personellen Veränderungen sind jedoch wohl die programmatischen Ausführungen zu veranschlagen, die P. Mikat im Namen der Görres-Gesellschaft dem ersten der Ergänzungsbände vorangestellt hat.

Mindestens drei Aussagen dieses Vorworts sind für die Einschätzung der Zuordnung der Ergänzungsbände zum Grundwerk aus der Sicht der Herausgeber wichtig: zunächst der Hinweis auf die allgemeine Situation, in der es (bereits) 1966 zur Konzeption der jetzt vorliegenden Nachtragsbände gekommen ist. Hier ist von „politischen und gesellschaftlichen Reflektionen (sic!) und Auseinandersetzungen“ die Rede, die „heute (d. h. 1969, zum Zeitpunkt des Erscheinens des ersten Ergänzungsbandes – T. St.) weite Teile der Öffentlichkeit beschäftigen“ und die „eine Orientierung über die Entwicklung seit dem Jahre 1963, als der letzte Band des Grundwerks erschien, wünschenswert“ macht. Es wird zugleich für 1969 von „tiefgreifenden Änderungen (...) in der internationalen Politik, Gesellschaft und Wirtschaft“ gesprochen, „die besonders auch unser Land berühren“². Somit wird die Herausgabe der drei Ergänzungsbände zum ‚Staatslexikon‘ mit einem grundsätzlich bedeutsamen qualitativen Wandel der epochalen Situation begründet; insofern gehen diese Formulierungen deutlich über das hinaus, was man normalerweise zur Motivierung der Notwendigkeit der Aktualisierung oder Ergänzung eines lexikonartigen Nachschlagewerks vorzubringen pflegt.

Noch bedeutsamer erscheint indes der nachfolgende Satz: „Die *konkrete Situation*, in der sich die Bundesrepublik befindet, *bedingt es*, daß viele Artikel dieser Ergänzungsbände – in Abkehr vom herkömmlichen ‚lexikalischen Stil‘ – mehr in der Art eines Essays behandelt wurden“³ – bedeutsamer deswegen, weil hier eine qualitativ veränderte politisch-gesellschaftliche Gesamtsituation als *Bedingnis* dafür angeführt wird, daß in den Ergänzungsbänden des ‚Staatslexikons‘ die strengere, geschlossener und zugleich notwendig apodiktischere, weil stärker auf die Feststellung von abgesicherten Resultaten abzielende literarische Form des Lexikonartikels vielfach durch die offener Form des Essays abgelöst worden ist, die offensichtlich für geeigneter gehalten wird, die spezifischen Probleme der „konkreten Situation“ von 1969 angemessen zu behandeln. Es wird nun allerdings leider nicht näher darauf eingegangen, von welcher besonderer Qualität diese „konkrete Situation“ sei, ob sie ihren Charakter stärker aus *objektiven* (strukturellen) oder *subjektiven* (geistigen) Veränderungen gewinnt. So fällt die gegebene *Begründung* für den Stilwandel des ‚Staatslexikons‘ letztlich nicht eben eindeutig und überzeugend aus, verstärkt indes durch eben diese Unbestimmtheit eher den schon durch

² P. Mikat, Vorwort zum ersten Ergänzungsband, 1

³ ebd.

die vorangehenden Aussagen entstandenen Eindruck einer grundlegenden Veränderung in der Konzeption oder Orientierung des ‚Staatslexikons‘, der gleich noch anhand des in den drei Ergänzungsbänden versammelten Artikelmaterials überprüft werden muß.

Noch eine dritte Bemerkung aus dem Vorwort zum ersten Ergänzungsband verdient hier zitiert zu werden, und zwar deswegen, weil sie – zusätzlich zu den *äußeren*, situationsbedingten Gründen – einen weiteren, der das Selbstverständnis der Görres-Gesellschaft als Herausgeber betrifft, anführt; sie lautet: „Nimmt man noch hinzu, daß die Görres-Gesellschaft als wissenschaftliche Gesellschaft offen für verschiedene Richtungen und Auffassungen ist, so versteht man richtig, daß sich Herausgeber und Redaktionskomitee mit den Ergänzungsbänden des Staatslexikons nicht in der gleichen Weise identifizieren können, wie es im Grundwerk noch weithin der Fall ist.“⁴

Die Logik des Arguments sowie die aus ihm abgeleitete Konsequenz, daß „manche hier veröffentlichten Beiträge (...) bewußt zur Diskussion gestellt (werden) und (...) in noch viel ausgeprägterem Maße als in der Stammauflage der persönlichen Verantwortung der Verfasser als Ausdruck ihrer eigenen Meinung und Haltung (unterliegen)“, könnten die Vermutung nahelegen, daß sich in der Zeit zwischen Vollendung des Grundwerks (1963) und der Herausgabe der Ergänzungsbände (1969/70) im Selbstverständnis der herausgebenden Görres-Gesellschaft als wissenschaftlicher Gesellschaft ein nennenswerter Wandel vollzogen habe; denn nur so könnte verständlich werden, warum sich Herausgeber und Redaktionskomitee mit den Ergänzungsbänden weniger leicht identifizieren können als mit dem Grundwerk. Zwischen der betonten Offenheit für andere Richtungen und Auffassungen und dem Sich-nicht-mehr-identifizieren-Können mit den Resultaten besteht in den Augen des Herausgebers offensichtlich ein logischer Zusammenhang, und es ist zu fragen, ob die Ergänzungsbände hinsichtlich der erwähnten Offenheit für andere Richtungen und Auffassungen eine grundsätzlich andere Haltung einnehmen als das Grundwerk; wäre das so, läge in der Tat eine bemerkenswerte Änderung des Selbstverständnisses der Görres-Gesellschaft vor.

Man wird zur Entscheidung dieses Problems das programmatische Vorwort von H. Peters zum 1. Band des Grundwerkes (1957) heranziehen müssen, in dem die Grundsätze expliziert werden, nach denen nach dem zweiten Weltkrieg die Neuauflage und Umarbeitung des ‚Staatslexikons‘ vollzogen wurde. Hier wird einerseits – mit Bezug auf das 1878 von Hertling formulierte und noch ganz von den Frontenstellungen des Kulturkampfes geprägte Programm zur ersten Auflage des ‚Staatslexikons‘ – betont, daß das ‚Staatslexikon‘ auch in der 6. Auflage „bewußt die Tradition der früheren Auflagen uneingeschränkt fortsetzen will“, andererseits zugleich aber festgestellt, daß „die Zeit (...) darüber hinaus neue Aufgaben (stellt), die sich als grundlegend ausweisen“⁵. Von diesen zeitbedingten neuen Aufgaben her wird sowohl die Erweiterung des ‚Staatslexikons‘ von 5 auf 8 Bände als auch die stärkere Einbeziehung von Recht, Wirtschaft und Gesellschaft motiviert; sodann aber auch bestimmte weltanschauliche Modifikationen erklärt: „Das ‚Staatslexikon‘ will dem Menschen von *heute* dienen. Die Fronten von einstmalen haben sich wesentlich verschoben; was an Zeitirrtümern vor Jahrzehnten aktuell war, ist oft längst in die verdiente Vergessenheit geraten. Dafür haben die Veränderungen, mögen sie politischer Art oder, wie die ständig wachsende Macht der Technik oder die immer noch zunehmende Vermassung der Menschen, gesellschaftlicher Natur sein, sowie der viel zu weit vorgetriebene Aufgabenzuwachs des Staates zahlreiche neue Probleme hervortreten lassen, mit denen man sich auseinandersetzen hat. Die einstigen Spannungen zwischen den christlichen Bekenntnissen im öffentlichen Raum sind mehr und mehr einer Zusammenarbeit gerade hier gewichen; es ist klar, daß auch das ‚Staatslexikon‘ dieser erfreulichen Tatsache Rechnung zu tragen hat.“⁶

In Besprechungen des Grundwerks ist mit Nachdruck zu Recht darauf verwiesen worden, daß mit dieser Öffnung des ursprünglich streng dem katholischen Standpunkt verpflichteten ‚Staatslexikons‘ auch zu anderen christlichen Bekenntnissen „nicht etwa die katholische Grundlage aufgegeben“ worden sei. „Mit der in dem neuen Programm hervorgehobenen ‚großen

⁴ ebd.

⁵ H. Peters, Vorwort zum 1. Band des Grundwerks, 1.

⁶ ebd.

christlichen Überlieferung und Zielsetzung des Abendlandes', aus der sich die verbindlichen Maßstäbe ergeben', sei weiterhin zweifellos, wenn auch nicht ausschließlich, „so doch in erster Linie die katholische Überlieferung und Zielsetzung gemeint“⁷. Das ist sicher zutreffend – für das Grundwerk, aber auch für die Ergänzungsbände, insofern sie integraler Bestandteil des Gesamtwerkes sind. Man kann hierin ein besonders deutliches Beispiel für die Tatsache sehen, daß – wie Cl. Bauer es in seinem auch gerade unter sozialgeschichtlichen Aspekten erhellenden Aufsatz „Das Staatslexikon der Görres-Gesellschaft – Spiegel der Entwicklung des deutschen Katholizismus“⁸ es formuliert hat – „die Abfolge der geistigen und politischen Situationen, aus denen heraus die besonderen Akzente innerhalb der Konzeption sich ergeben, aus denen Stil und Tonart der jeweils neuen Auflage erwachsen, (. . .) zusammen mit Themen- und Mitarbeiterkreis der einzelnen Auflage eine wesenhafte Seite der inneren Entwicklung des deutschen Katholizismus (manifestiert)“.

Diese Entwicklung spiegelt sich nicht zuletzt auch im zugrunde liegenden Wissenschaftsverständnis. Dazu schreibt H. Peters im Vorwort zur 6. Auflage: „Für die gesamte Arbeit ist oberster Grundsatz *echte Wissenschaftlichkeit*. So sehr der Versuch gemacht wird, stets allgemeinverständlich zu sein, so ist das Streben nach Wahrheit sowie die Anwendung sauberer wissenschaftlicher Methoden erstes Erfordernis; gerade damit erhofft sich das ‚Staatslexikon‘ seine Überzeugungskraft und Würdigung auch bei Andersdenkenden. Jeder Autor trägt demgemäß für die wissenschaftliche Zuverlässigkeit und den Inhalt seines Beitrags selbst die volle Verantwortung. Aufgabe von Herausgeber und Schriftleitung ist die Wahrung der großen Linie und der allgemeinen im Grundsätzlichen wurzelnden Gesichtspunkte“⁹.

In dieser grundsätzlich wichtigen Frage scheinen die Ergänzungsbände laut Vorwort von P. Mikat einen deutlich modifizierten Standpunkt einzunehmen: ohne daß hier eine inhaltliche Diskussion oder gar Modifikation der von H. Peters aufgestellten leitenden Grundsätze erfolgt, wird hier doch hinsichtlich des Wissenschaftsverständnisses im Rahmen einer sich als offen für „andere Richtungen und Auffassungen“ verstehenden wissenschaftlichen Gesellschaft (ohne daß auch nur mit einem Wort angedeutet wird, welche „anderen Richtungen und Auffassungen“ hier gemeint sind) den Autoren alle Verantwortung für die von ihnen verfaßten Artikel zugewiesen, während von einer Wahrung der großen Linie und der allgemeinen im Grundsätzlichen wurzelnden Gesichtspunkte durch Herausgeber und Schriftleitung nicht mehr die Rede ist. Wie ist diese partielle und stillschweigende Abkehr von der Linie des Grundwerkes in den Ergänzungsbänden zu erklären?

Man wird zwei Momente veranschlagen müssen: einmal die äußere „konkrete Situation“, von der P. Mikat etwas zu allgemein in seinem Vorwort spricht; zum anderen eine Tendenz, die bereits in der neuen Konzeption der 6. Auflage des ‚Staatslexikons‘ implizite enthalten war, jetzt aber voll zur Geltung kommt. Ein Rezensent des Grundwerkes hat sie in der von H. Peters konstatierten und begrüßten Zusammenarbeit der christlichen Bekenntnisse im öffentlichen Raum, der auch das ‚Staatslexikon‘ Rechnung zu tragen habe, zu erkennen geglaubt und dazu bemerkt: „Dieser Satz des Vorworts bringt eine der bedeutsamsten Neuerungen des Programms zum Ausdruck – eine Neuerung, die im Vergleich mit den bescheidenen Ansätzen früherer Auflagen, auch der schon verhältnismäßig modernen 5. Auflage, revolutionär wirkt, ja die Tradition des Staatslexikons zu sprengen scheint (*sie in späteren Auflagen, konsequent weiterentwickelt, vielleicht auch einmal sprengen wird*), die aber, wie die wohlabgewogene, die Grenzen der Zusammenarbeit („im öffentlichen Raum“) deutlich angegebende Formulierung klar erkennen läßt, die katholische Grundlage und Grundrichtung des Werks nicht berührt und nicht als Aufgabe dieser Grundrichtung zugunsten einer überkonfessionellen, gesamtchristlichen Sicht mißdeutet werden darf.“¹⁰

Was für das Grundwerk in dieser Hinsicht noch nicht zutrifft, scheint für die Ergänzungsbände bereits deutlichere Konturen anzunehmen; es ist jedoch einschränkend daran zu erinnern, daß diese Bände als Teile des Gesamtwerkes zu verstehen sind, die allgemeinen Grund-

⁷ W. Mallmann, a. a. O., 141 ff.

⁸ in: Cl. Bauer, Deutscher Katholizismus – Entwicklungslinien und Profile, 1964, 54.

⁹ H. Peters, a. a. O., 1.

¹⁰ W. Mallmann, a. a. O., 142.

sätze des Grundwerks mithin ihre Geltung auch auf die Nachtragsbände erstrecken. Gleichwohl ist eine bemerkenswerte Modifikation im Wissenschaftsverständnis – zumindest aus dem Vergleich der beiden Vorworte – greif- und erschließbar.

Hiermit kann indes unsere Frage nach Kontinuität und Wandel des ‚Staatslexikons‘ nicht als befriedigend beantwortet gelten; es wird nun darauf ankommen, den aus den programmatischen Ausführungen gewonnenen Eindruck mit dem Inhalt der drei Ergänzungsbände zu vergleichen und beides dann zugleich mit dem Grundwerk in Beziehung zu setzen.

Wenigstens knapp sei hier vorweg ein mehr technischer Aspekt gestreift: die lexikographische Art und Weise, wie die Nachtragsbände mit dem Grundwerk verklammert wurden; hierzu ist zu bemerken, daß die Nachtragsbände zwei Gruppen von Artikeln enthalten: zum einen solche, die eine unmittelbare *Fortsetzung* von Artikeln des Grundwerkes in der Absicht enthalten, inzwischen eingetretene Entwicklungen behandelte Gegenstände oder bedeutsame Veränderungen in der Einschätzung bestimmter Probleme aufzuarbeiten; bei diesen durch ein Sternchen markierten Artikeln handelt es sich um echte Nachträge; zum anderen um solche, die neue, im Grundwerk noch nicht in selbständigen Artikeln bearbeitete Stichworte behandeln und somit Lücken verschiedenster Art in der alten Systematik des ‚Staatslexikons‘ zu schließen suchen. Die Verklammerung zwischen Grundwerk und Nachtragsbänden wird zusätzlich durch ein auch im Grundwerk bereits gebräuchliches, bewährtes und übersichtliches Verweisungssystem verstärkt.

Für die Beantwortung der Frage nach Kontinuität und Wandel des ‚Staatslexikons‘ ist von entscheidender Bedeutung, wie sich in den Ergänzungsbänden im Vergleich zum Grundwerk die Relation der verschiedenen partizipierenden Wissenschaften zueinander darstellt. Hier lassen sich bemerkenswerte Veränderungen konstatieren.

Ist für das Grundwerk z. B. charakteristisch, daß Theologie und Philosophie entscheidende Bedeutung für die systematische Fundierung der Grundpositionen dieses der katholischen Tradition im besprochenen Sinn verpflichteten ‚Staatslexikons‘ besitzen, so bieten die Ergänzungsbände in dieser Hinsicht ein anderes Bild: sie enthalten vergleichsweise wenig philosophische und noch weniger theologische Artikel, unter denen sich zudem auffälligerweise keine „Grundsatzartikel“ befinden. Was die *Philosophie* angeht, so werden mit Artikeln über „Analytische Philosophie“ (v. W. K. Essler), „Praktische Philosophie“ (v. W. Oelmüller) und „Wissenschaftstheorie“ (v. Eike v. Savigny) drei Bereiche zeitgenössischer Philosophie neu ins ‚Staatslexikon‘ aufgenommen, denen erst in jüngster Zeit speziell im deutschen Sprachgebiet größere Beachtung geschenkt wurde und die zugleich zentrale Problemfelder gegenwärtigen Philosophierens darstellen. Der Artikel „Marxismus“ (v. A. Schwan), der in diesem Zusammenhang noch erwähnt werden kann, ist ganz darauf abgestellt, neuere Entwicklungen des Marxismus (in Ost und West) seit dem Beginn der 60er Jahre zu behandeln und stellt in diesem Sinne somit einen *Nachtragsartikel* dar. Auch in den biographischen Essays, in denen Buber, Fichte, Husserl, Merleau-Ponty, Teilhard de Chardin und Wittgenstein dargestellt werden, ist das Bemühen leitend, Lücken, auf die die Kritik bereits verwies, nunmehr zu schließen.

Wie ist nun diese Tatsache des weitgehenden Fehlens von philosophischen und theologischen Grundsatzartikeln in den Ergänzungsbänden zu deuten? – Sicher nicht so, daß theologische und philosophische Fragestellungen und Grundpositionen für die Ergänzungsbände nicht mehr relevant seien; sicher auch nicht so, daß die im Grundwerk erarbeiteten und für den Charakter des ‚Staatslexikons‘ ja so prägenden Positionen inzwischen obsolet geworden wären; gerade das hätte ja eine gründliche *Revision* eben dieser Positionen in neuen philosophischen oder theologischen Artikeln erforderlich gemacht. Das Gegenteil dürfte hier eher zutreffen: daß trotz aller (im Vorwort zum ersten Ergänzungsband angedeuteten) „tiefgreifenden Veränderungen“ in den 60er Jahren die im Grundwerk explizierten theologischen und philosophischen Positionen, auf denen der Bau der sechsten Auflage des ‚Staatslexikons‘ nicht zuletzt gründet, nach wie vor in voller Geltung sind. Das *Fehlen* theologischer und philosophischer Grundsatzartikel in den Ergänzungsbänden läßt m. E. lediglich den Schluß zu, daß die Herausgeber in diesen grundsätzlichen Fragen keinen Grund zur Revision oder Aktualisierung gesehen haben.

Diesseits dieser in Geltung gebliebenen Grundpositionen sind indes nicht wenige *Gewichtsverlagerungen* zunächst quantitativer, sodann aber auch qualitativer Art relativ leicht auszu-

machen. Sie beziehen sich zunächst einmal auf das quantitative Verhältnis der verschiedenen sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen zueinander, wie sie an den Ergänzungsbänden und vorher am Grundwerk beteiligt sind.

In diesem Zusammenhang verdient vorab der hervorragend gelungene und kaum Wünsche offenlassende systematische Ausbau der *Politikwissenschaft* in einer ganzen Folge von Haupt- und Nebenartikel hervorgehoben zu werden. Zum Verständnis dafür wird man in Erinnerung rufen müssen, daß diese Wissenschaft, erst in den 50er Jahren an den deutschen Universitäten und Hochschulen allmählich eingeführt, in den acht Bänden des Grundwerks der 6. Auflage verhältnismäßig schlecht weggekommen war – quantitativ und qualitativ; und das trotz einiger grundlegender und auch heute noch bedeutender Artikel von A. Bergstraesser über „Auswärtige Politik“ und „Politik“. Für das damalige Defizit symptomatisch ist bereits der Artikel „Politische Wissenschaften“ (Bd. 6, 380 ff.) von Fr. A. von der Heydte, der eigentlich bereits 1961 nicht mehr dem Stand der Politikwissenschaft in der Bundesrepublik entsprach. Es war jedoch nicht allein die spezifisch deutsche Situation der Politikwissenschaft¹¹, sondern zugleich auch der Umstand bestimmend, daß ganz allgemein die Politikwissenschaft sich vergleichsweise spät theoretisch und methodologisch als eine moderne Sozialwissenschaft konstituieren und konsolidieren konnte.

Diesem offensichtlichen *Mangel* des Grundwerks ist in den Ergänzungsbänden überaus gründlich abgeholfen worden, so daß man das ‚Staatslexikon‘ eben wegen der einschlägigen Artikel der Ergänzungsbände ohne Übertreibung für eines der wichtigsten politikwissenschaftlichen Nachschlagewerke erklären kann. Daß das so ist, ist fürs erste ein Verdienst von Fr. Naschold, der einen großen und fraglos bedeutenden Artikel „Politische Wissenschaft“ (Ergänzungsbd. 2, 923 ff.) verfaßt hat, der zwar äußerlich als Fortsetzung des alten und obsoleten Artikels „Politische Wissenschaften“ im 6. Band des Grundwerks gekennzeichnet ist, in Wirklichkeit jedoch ein gänzlich neues, systematisch entwickeltes, dem inzwischen erreichten theoretischen und methodologischen Standard dieser Wissenschaft voll gerecht werdendes Verständnis von Politikwissenschaft artikuliert. Dadurch, daß Naschold nicht nur den gegenwärtigen theoretischen und methodologischen Diskussionsstand in der Politikwissenschaft sorgfältig markiert und differenziert darstellt, sondern darüber hinaus auch noch die „erkenntnisleitenden Interessen“ sowie das Verhältnis von Politikwissenschaft und politischer Praxis mit in die Analyse einbezieht, hat die Politikwissenschaft nunmehr im ‚Staatslexikon‘ eine optimale Gesamtselbstdarstellung gefunden, die hinsichtlich ihrer Teildisziplinen und speziellen Forschungsrichtungen durch ebenfalls außerordentlich sorgfältige Nebenartikel differenziert wird.

Von den Teildisziplinen der Politikwissenschaft – politische Theorie, Government und Internationale Beziehungen – hat zweifellos die letztere am deutlichsten Profil gewonnen; dem entspricht die Tatsache, daß diese Disziplin gegenüber den beiden anderen erst in den letzten Jahren einen erheblichen Rückstand nicht nur wettgemacht hat, sondern heute zu Recht als die theoretisch und methodologisch durchreflektierteste Disziplin der Politikwissenschaft gilt. Die Ergänzungsbände vermitteln von dieser Entwicklung ein ebenso präzises wie anschauliches Bild. Grundlegend dafür ist zunächst der Artikel „Internationale Beziehungen“ von E. O. Czempel (Ergänzungsbd. 2, 363 ff.), der A. Bergstraessers Artikel „Auswärtige Politik“, der seinerzeit nicht nur die damalige Entwicklung dieser Disziplin reflektierte, sondern eigentlich – zumindest für die Bundesrepublik – erst begründete, fortsetzt und aufs deutlichste aufweist, welche neuen Dimensionen diese Disziplin in den letzten Jahren hinzugewonnen hat. Eine besonders große Zahl von speziellen Artikeln zu allen relevanten und aktuellen Problemen der internationalen Politik, zu den meisten internationalen Organisationen und Institutionen, zur Entwicklungspolitik etc. runden diesen Bereich der Politikwissenschaft ab.

Weniger weitreichend sind die Erweiterungen oder Neuerungen für den Bereich „Government“ (Innenpolitik). Zwar bringen die Ergänzungsbände zu nahezu allen politischen Institutionen, Parteien etc. der Bundesrepublik Nachtragsartikel, es war jedoch nur an einigen wenigen Stellen eine systematisch und theoretisch relevante Erweiterung dieser politikwissenschaftlichen Disziplin, die im Grundwerk bereits relativ stark vertreten war, erforderlich. Hier

¹¹ Vgl. dazu H. Maier, Zur Lage der politischen Wissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg, in: ders., Politische Wissenschaft in Deutschland, 1969, 88 ff.

seien nur ein paar besonders wichtige Beispiele herausgegriffen: die Artikel „Interessenverbände“ (v. J. Varain), „Präsidentialregierung“ (v. Kl. v. Beyme), „Parlamentarische Regierung“ (v. W. Kralewski) und „Parteiensysteme“ (v. G. Lehmbruch) – letzterer deswegen ganz besonders hervorzuheben, weil er nicht nur den gegenwärtigen Stand der Forschung referiert, sondern einen bedeutsamen Beitrag zur vergleichenden Parteiensystemforschung leistet.

Die anderen sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen haben in den Ergänzungsbänden keine annähernd so bedeutsame, ihre Systematik als Wissenschaft betreffende Entfaltung gefunden. So enthalten die Ergänzungsbände nur wenige soziologische Artikel – hier seien die über „Rolle“ und „Vorurteil“ genannt. Ähnliches gilt auch für die Rechts- und Wirtschaftswissenschaften, aus deren Sachbereichen zwar zahlreiche Gegenstände in Nachtrags- oder neuen Artikeln behandelt werden, die jedoch nicht in ihrer wissenschaftlichen Selbstdarstellung profiliert werden.

Erwähnenswert ist jedoch, daß mit Artikeln über „Kybernetik“, „Informationstheorie“, „Spieltheorie“, „Datenverarbeitung“ und „Entscheidungslehre“ neue theoretische Ansätze referiert werden, die in den meisten Sozialwissenschaften inzwischen einen bedeutsamen Einfluß entfaltet haben, der Leser des ‚Staatslexikons‘ mithin auch über diese wichtigen innerwissenschaftlichen und interdisziplinären Neuerungen gründlich informiert wird.

V

Um zu einem weiteren Aspekt des ‚Staatslexikons‘ überzuleiten: seine *Länderartikel* sind fraglos zu Recht von der Kritik einhellig wegen ihrer hohen Qualität hervorgehoben und zum Teil – das gilt besonders für den (mit über 200 Spalten zugleich auch umfangreichsten) Artikel über *Deutschland* als „Kern-“ bzw. „Glanzstück“¹² – mit überschwänglichem Lob bedacht worden.

Generell ist hinsichtlich dieser Länderartikel des nunmehr elfbändigen Gesamtwerkes festzustellen, daß das, was in den drei Nachtragsbänden zur Fortsetzung und Ergänzung dieser guten Tradition geleistet worden ist, ein uneingeschränktes Lob verdient; man darf angesichts der Qualität der einzelnen Länderartikel, denen sehr häufig zeitgeschichtliche, politische, juristische oder wirtschaftswissenschaftliche Spezialartikel zu Sonderproblemen des betreffenden Landes zugeordnet sind, feststellen, daß sie – im Zusammenhang studiert – eine hinsichtlich des Informationsvolumens und der Materialdurchdringung und -aufarbeitung kaum übertreffbare politische Länderkunde der Gegenwart darstellen, die sich nicht zuletzt auch durch eine ziemliche quantitative Vollständigkeit auszeichnet.

Nachdem noch im Nachtrag zum 8. Band die meisten afrikanischen Staaten, um 1960 souverän geworden, in Spezialartikeln behandelt worden waren, werden in den Ergänzungsbänden nun noch die fehlenden afrikanischen Staaten Burundi, Kenia, Tansania, Zambia neu aufgenommen; einen besonders starken Zuwachs hat Lateinamerika zu verzeichnen – Costa Rica, Dominikanische Republik, El Salvador, Guatemala, Haiti, Honduras, Jamaica, Kuba, Nicaragua und Panama sind aufgenommen worden.

Die meisten europäischen Staaten haben Nachträge erhalten, in denen die Entwicklung seit den frühen 60er Jahren eingeholt wird. Es versteht sich zudem, daß die jüngste Entwicklung der Großmächte China, Sowjetunion und USA, aber auch Indiens und Japans besonders eingehend berücksichtigt worden ist.

Der Aufbau dieser Artikel folgt mit nur geringen Abweichungen stets dem gleichen Schema: Allgemeine Landeskunde – Bevölkerungs- und Sozialstruktur – Staat und Verfassung – Rechtsordnung – religiöse Verhältnisse – Wirtschaft – Auswärtige Beziehungen.

Erwähnenswert ist ferner, daß die Länderartikel noch ergänzt werden durch Kontinental- oder Regionalartikel oder -übersichten wie Afrika, Europa, Lateinamerika, Naher Osten, Ostasien, Südostasien, in denen übergreifende Probleme und Entwicklungen unter weltpolitischem Aspekt behandelt werden und durch die jeder Länderartikel seinen weltpolitischen Kontext erhält. Auf diese Weise schließen sich die einzelnen Länderartikel zu einem globalen System

¹² so W. Mallmann, a. a. O., 147.

zusammen, dem die bereits beschriebene Entfaltung der politikwissenschaftlichen Disziplin „Internationale Beziehungen“ günstig korrespondiert. Gerade durch diese geglückte und durch weitere Artikel zu völkerrechtlichen und internationalen Wirtschaftsproblemen noch vervollständigte Kombination ist das ‚Staatslexikon‘ nicht zuletzt durch den systematischen Ausbau, den diese Aspekte in den neuen Ergänzungsbänden erfahren haben, zu einem außerordentlich wertvollen, informationsreichen und zuverlässigen Auskunftsmittel über alle relevanten Aspekte und aktuellen Probleme der internationalen Staatenwelt geworden, das seinesgleichen schwerlich leicht findet.

VI

Neben den Länderartikeln stellen die *biographischen Artikel* des ‚Staatslexikons‘ eine gewichtige und interessante Gruppe dar. Nachdem die Zahl dieser Kurzbiographien in der 6. Auflage im Vergleich zur 5. Auflage von 350 auf 270 reduziert worden war, wird diese Zahl jetzt in den Ergänzungsbänden um 34 erhöht, von denen 23 deutschen Persönlichkeiten gewidmet sind. Wie schon im Grundwerk werden auch in den Ergänzungsbänden ausschließlich bereits verstorbene Personen aufgenommen. Dieses Prinzip ist so strikt eingehalten, daß die schon geschichtlich greifbare Wirkung oder Leistung noch lebender Persönlichkeiten allenfalls unter einem „-ismus“ abgehandelt wird: z. B. „Maoismus“, „Titoismus“ und (noch) „Gaullismus“.

Versucht man die Kurzbiographien der Nachtragsbände zu rubrizieren, so fällt fürs erste schon auf, daß mit Papst Johannes XXIII. nur ein einziger kirchlicher Würdenträger neu aufgenommen wurde. Dem politischen Charakter des ‚Staatslexikons‘ entspricht es, daß die Politiker die zahlenmäßig größte Gruppe ausmachen – unter ihnen verständlicherweise die deutschen mit Adenauer, Arnold, Brüning, Dehler, Erler, Ollenhauer, Schäffer und Schreiber am stärksten, denen mit W. Churchill, J. F. Kennedy und J. Raab drei ausländische Politiker zugesellt sind.

Die neuen Biographien von Philosophen wurden bereits aufgeführt, schließlich informieren die Nachtragsbände noch über Leben und Werk folgender hervorragender deutscher Wissenschaftler: v. Beckerath, A. Bergstraesser, Foerster, Gundlach, Heller, H. Peters, Preiser, G. Ritter, Röpke und Schnabel.

VII

Wirft man zum Schluß noch einen Blick auf die *Autoren* der Artikel der Nachtragsbände, so läßt sich generell eine Bestätigung der mit der 6. Auflage bereits eingeleiteten Entwicklungstendenz feststellen, für die Bearbeitung der einzelnen Stichwörter – ohne primäre Berücksichtigung der Konfession – jeweils den ausgewiesenen und geeignetsten Fachgelehrten heranzuziehen. Es muß darauf verzichtet werden, hier auch nur den Versuch eines Überblicks über die mitwirkenden Autoren – als Beweis für die obige Feststellung – zu geben. Nur auf zwei Tatbestände sei in diesem Zusammenhang noch verwiesen: einmal darauf, daß zu bereits bewährten (älteren) Autoren des Grundwerkes eine große Anzahl neuer, vor allem auch jüngerer Autoren in den Ergänzungsbänden hinzugetreten ist; zum anderen darauf, daß wie bereits im Grundwerk so auch in den Ergänzungsbänden die erprobte Praxis fortgesetzt worden ist, an größeren und vor allem solchen Artikeln, deren Probleme verschiedene Disziplinen betreffen, mehrere Autoren arbeitsteilig mitwirken zu lassen; auf diese Weise trägt das ‚Staatslexikon‘ auch in den Ergänzungsbänden der Tatsache wissenschaftlicher Spezialisierung gerade in den modernen Sozialwissenschaften voll Rechnung und bietet zugleich die Gewähr dafür, daß die einzelnen Artikel dem wissenschaftlichen Standard der Gegenwart entsprechen.

VIII

Versucht man nach dieser knappen Betrachtung einiger Aspekte des ‚Staatslexikons‘ anläßlich des Erscheinens der drei Ergänzungsbände ein zusammenfassendes Resümee, so wird man im Hinblick auf die eingangs gestellte Frage nach Kontinuität und Wandel des ‚Staatslexikons‘ der Görres-Gesellschaft folgende Feststellungen treffen können:

(1) Der Vergleich zwischen Grundwerk und Ergänzungsbänden läßt zunächst unter verschiedenen Gesichtspunkten gewisse bemerkenswerte Wandlungen am ‚Staatslexikon‘ erkennen; dabei ist zu vermerken, daß sich diese Modifikationen – wie gerade der Vergleich der Vorworte zum 1. Band und zum 1. Ergänzungsband lehrt – eher auf der programmatischen Ebene artikulieren, sich indes demgegenüber auf der Ebene der praktischen Durchführung in den einzelnen Artikeln vergleichsweise viel weniger ausgeprägt zeigen. Es ist weiter hinzuzufügen, daß die aufgewiesenen Wandlungen eigentlich nirgends einen Bruch mit der Tradition des ‚Staatslexikons‘ bedeuten, sondern durchweg – auch soweit die programmatischen Ausführungen betroffen sind – in der Richtung der bisherigen Entwicklung des ‚Staatslexikons‘ verlaufen.

(2) Aus dem Vergleich der Relationen der beteiligten Wissenschaften am Grundwerk und an den Ergänzungsbänden ließ sich vor allem eine nicht unerhebliche Gewichtsverlagerung zugunsten der Politikwissenschaft und ihrer Teildisziplinen, vorzüglich der Internationalen Beziehungen, feststellen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß durch diese Tendenz eine entscheidende Aktualisierung des ‚Staatslexikons‘ erfolgt ist. Demgegenüber traten philosophische und theologische Fragestellungen in den Ergänzungsbänden zurück. Bei der Deutung dieses Tatbestandes ist indes zu berücksichtigen, daß die letztlich philosophisch oder theologisch fundierten Grund- oder Ausgangspositionen des ‚Staatslexikons‘, durch die seine Verwurzelung in der katholischen Tradition auch heute noch deutlich markiert wird, in den Ergänzungsbänden nirgendwo ausdrücklich revidiert worden sind, mithin weiter in Kraft sind und aufgrund der Tatsache, daß die Ergänzungsbände als integraler Bestandteil des nunmehr elfbändigen Gesamtwerkes zu verstehen sind, auch für die Ergänzungsbände volle Geltung behalten.

(3) Insgesamt läßt sich im Hinblick auf das nunmehr elfbändige Gesamtwerk sagen, daß es durch die spezielle Orientierung der drei Ergänzungsbände noch stärker zu einem modernen sozialwissenschaftlichen Nachschlagewerk von eigenem, hohem Rang geworden ist, d. h. daß diese bereits für die sechste Auflage bestimmende Tendenz sich jetzt durch die Ergänzungsbände noch bedeutend verstärkt hat.

Theo Stammen (München)