

## BUCHBESPRECHUNGEN

Max Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1971, 616 S.

Zu den entscheidenden Fragen des gegenwärtigen Philosophierens, die trotz des scheinbar selbstverständlich gewordenen Redens über Geschichtlichkeit keineswegs beantwortet sind, gehört die Frage, was denn für das Denken Geschichte eigentlich bedeute. In dem Dilemma zwischen dem Scheitern der Metaphysik und innergeschichtlichen Heilskonstruktionen einerseits und den Aporien des Positivismus andererseits erscheint für den Menschen kaum eine Frage so wichtig wie die, womit er es in dem Phänomen der Geschichte denn wirklich zu tun habe. Man darf deshalb sehr dankbar sein, daß Max Müller, der Herausgeber des Philosophischen Jahrbuches von 1960 bis 1970, zu dieser Frage ein umfangreiches Werk vorlegt. Dieses Werk ist im besten Sinne des Wortes eine Summe. Denn es sammelt nicht nur den Reichtum dessen, was sich dem Denken in vielen Bemühungen zeigte. Sondern es läßt dies zu einer Einheit gedeihen, welche selbst das beste Beispiel für jene transzendente Erfahrung ist, welche das ganze Werk als das *eine* zu Bedenkende immer wieder zur Sprache bringt.

Wie der Autor auf S. 225 zu Beginn jener Löwener Vorlesung sagt, welche die Urzelle des ganzen Werkes darstellt, wurde es ihm zur entscheidenden Frage, zum Leit-Seil für das Denken, ob es denn überhaupt eine transzendente Erfahrung gebe, „in der sich die Geschichte in ihrer Geschichtlichkeit unmittelbar offenbart“. Diese Frage kann ganz offensichtlich nicht so beantwortet werden, daß dazu auf eine Erfahrung unter anderen verwiesen und diese in einem vorgegebenen Horizont beschrieben würde. Sondern die Antwort kann nur durch eine Besinnung auf den Grund der Möglichkeit der Urphänomene Person-Geschichte-Freiheit erfolgen, die sich ineinander spiegeln und nur miteinander verstanden werden können. Im Sinn einer transzendental-philosophischen Hermeneutik, zu welcher die Phänomenologie Husserls konsequent weiter treibt (520), führt Max Müller die Analyse dieser Urphänomene gleichsam differentialdiagnostisch durch, indem er nach einer eröffnenden grundsätzlichen Abhandlung: „Die Wahrheit der Metaphysik und der Geschichte“ (17–61), aufzeigt, wie Person, Geschichte und Freiheit verstanden werden müßten, wenn sie nicht aus jener transzendentalen Erfahrung der Geschichtlichkeit verstanden würden.

Dabei zeigt sich, daß die Freiheit in einer transzendental-philosophischen Hermeneutik, welche sich um das großzügige, unvoreingenommene Sehen der Urphänomene bemüht, nur aus dem Geschehen der Befreiung zur Wahrheit gedacht werden kann. Das heißt aber, daß gerade die Zeitigung, die je im Augenblick erfolgt, die alles in sich zusammenschließende Mitte wird, in der allein die Wahrheit schlechthin, um die es der Freiheit alleine geht, als erfahrene Gegenwart aufleuchtet.

Max Müllers immer neuen, überaus sorgfältig angelegten Analysen gelingt es vorzüglich, zunächst einmal zu zeigen, wie der Begriff der Freiheit, als dessen Entwicklung nach dem Wort Hegels die Weltgeschichte erscheint, keineswegs dadurch erreicht wird, daß Freiheit als bloße, menschliche Setzung und Willkür verstanden wird. Vielmehr kann Freiheit letztlich überhaupt nur mittels der transzendentalen Erfahrung erfaßt werden, in deren Ereignis die jeweils umfassendste inhaltlich gefüllte inkarnatorische Wahrheit mit dem Geschehen der Befreiung zusammenfällt. In diesem Ereignis der transzendentalen Erfahrung wird sichtbar, wie die von der Geistmetaphysik behauptete Konvertibilität von *ens* und *verum* mit der von Vico behaupteten Konvertibilität von Wahrheit und geschichtlichem Faktum zusammengehören. Die transzendente Erfahrung als der äußerste dem Menschen mögliche Akt, durch welchen jener zugleich als Mensch konstituiert wie auf die ihn übersteigende Wahrheit verwiesen wird, schafft sich jeweils ihre Zeit als den äußersten Horizont der dem Menschen erscheinenden Wahrheit.

Wenn man mit Husserl sagen kann: „Wer mehr sieht (erfährt), hat immer Recht“ (564), dann besteht der erste Gewinn des Werkes darin, daß durch die exakte Beschreibung und Aus-

legung des Phänomens der transzendentalen Erfahrung die prinzipielle Phänomen-Einsicht gewonnen wird, die z. B. dem hermeneutischen Vermittlungsgeschehen, das von Gadamer in „Wahrheit und Methode“ beschrieben wird und das in anderer Weise Apel als „triadisches Vermittlungsgeschehen“ thematisiert hat, zu Grunde liegt. Es ist zum andern aber auch für das Verständnis des Menschen und das Verständnis dessen, was Sein heißen kann, Entscheidendes gewonnen. Denn in der sorgsam und redlichen Erhellung der transzendentalen Erfahrung wird sichtbar, in welcher Weise der Mensch, der faktisch von der eindimensionalen technischen Welt überflutet ist, dennoch letztlich als Selbst und Person verstanden werden muß.

Die Vokabel „Person“ ist aus der philosophischen Diskussion der Gegenwart beinahe wieder verschwunden. Vermutlich hängt das damit zusammen, daß das Verständnis von Person zu vordergründig und apologetisch angesetzt wurde. Die Analysen, die „Person“ von der transzendentalen Erfahrung her verstehen, machen aber deutlich, wie das Personsein in Wahrheit zu jenem Kern gehört, der von aller Philosophie immer wieder zu bedenken ist. Wenn der Autor in seiner Münchner Antrittsvorlesung „Person und Funktion“ darlegt, die Werk-erfahrung bedeute die Erfahrung: „Ich habe unbedingt zu sein“, und in dieser Erfahrung zeige sich, wie das Unbedingte und das Bedingte unmittelbar zueinander stehen, die Geschichte aber sei die unaufhörliche Selbst-Vermittlung dieser Unmittelbarkeit (115), dann ist damit sowohl die Grunderfahrung, die Person konstituiert, getroffen wie die Erfahrung, in der wir die Geschichtlichkeit der Geschichte erfassen. Person ist nicht „in“ der Geschichte, sondern sie ist „als Geschichte“ (199). Und hierin zeigt sich denn, daß die transzendente Erfahrung keineswegs nur eine formale Erfahrung ist, sondern daß sie gerade wegen ihrer Geschichtlichkeit inhaltlich gefüllt ist. Es scheint mir besonders bedeutsam, daß Max Müller hier im Anschluß an Heideggers Kant-Interpretation energisch darauf aufmerksam macht, wie für den Kant der 1. Auflage der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ die „produktive Einbildungskraft“ das Organ jener Mitte zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ist, welche das wahre „Humanum hominis“ darstellt (217). Ist hier nicht in der Krise der bloß instrumentalen Vernunft und der von dieser bedingten eindimensionalen Welt die Stelle gezeigt, an welchem dem Menschen die Erfahrungen zu wachsen können, die ihm nötig sind, damit er als Mensch überleben kann?

Es dürfte im übrigen eines der wichtigsten Nebenergebnisse des Werkes sein, daß sich in ihm eine sehr konsequente und gründliche Auseinandersetzung mit Kant vollzieht. Kant ist in dem Werk nächst Heidegger der meistgenannte Denker. Und man macht sich wohl kaum einer Übertreibung schuldig, wenn man sagt, daß die christliche Auseinandersetzung mit Kant, die bei Maréchal zum ersten Mal zur Höhe einer wirklichen, nämlich das Denken Kants ernstnehmenden Auseinandersetzung gediehen war, hier in eine entscheidende neue Phase getreten ist. Max Müller zeigt, wie die Problematik des Kantischen Ansatzes gerade darin liegt, daß Freiheit, das „Wunder in der Erscheinungswelt“, nur in der Weise der zeitlosen Gleichgültigkeit (nämlich gemäß dem kategorischen Imperativ) begriffen werden kann. Dadurch aber gelingt es ihm, „aus der Sache selbst“ jenes Mehr aufzuweisen, das bei Kant nicht thematisiert wird. Kant erkennt zunächst die Noumenalität der Freiheit und die zentrale Stellung der Phantasie. Aber er fällt sodann in die „alte Metaphysik des Gegensatzes“ zurück (218). Kant befindet sich damit angesichts der zu entdeckenden Geschichtlichkeit der Geschichte in einer ähnlichen Situation wie Platon, der einerseits in dem Bedenken des „ἔξαιφνης“ in die Nähe einer „Philosophie des unvorhersehbar je Neuen“ (209) gerät und dies andererseits dann doch wieder in eine übergeschichtliche Unsterblichkeitserfahrung hinein aufhebt. Dies aber resultiert daraus, „daß die in der Sterblichkeitserfahrung sich ankündigende Personenerfahrung nicht tief genug gemacht worden ist“ (239).

Es ist bewundernswert und erhellend, wie Max Müller von den beiden Eckpfeilern Platon und Kant her die gesamte abendländische Denkgeschichte auf ihre Nähe und Ferne zu der transzendentalen Erfahrung der Geschichtlichkeit hin stellt. Dabei kommt Augustinus, der zum ersten Mal das antike, prinzipiell immanent in sich geschlossene Geschichtsbild durchbricht, eine besondere Bedeutung zu (461 ff.). Augustin faßt zum ersten Mal „das gesamte Menschheitsgeschehen unter einem fortlaufenden und nicht wiederholbaren Sinn zusammen“ (468). Andererseits, das ergibt die überaus nuancierte Darstellung des Geschichtsdenkens Augustins durch Max Müller, hat Augustin zum Verständnis der „eigentlichen Geschichtlichkeit seiner und unserer Gegenwart“ deshalb nichts beigetragen (476), weil diese Ge-

schichtlichkeit zugunsten „der immer gleichbleibenden Offenbarkeit der einmaligen Fleischgewordenheit des Wortes“ aufgegeben wird (472). Dieser Zug zeichnet das Denken Augustins ohne Zweifel aus. Wenn sich der Rezensent als Theologe eine Anmerkung gestatten darf, so meint er, daß freilich zu fragen wäre, ob sich nicht in den pastoralen Partien der Werke Augustins, die etwa zwischen jenen „qui sunt in regno eius“ und jenen „qui ipsi sunt regnum“ unterscheiden (vgl. CSEL 40, II, 449, 10f.), Ansätze finden, die für eine Heilsgeschichte, die das Geschehen der menschlichen Freiheit völlig ernst nimmt, offen sind.

Soll die äußere Spitze der transzendentalen Erfahrung genannt werden, in der Person um sich und die Geschichtlichkeit der Geschichte zugleich weiß, so kann man sie nur damit angeben, daß man sagt, Sein zeige sich „als rechtfertigende Gabe, welche wiederum nur ist als Antwort für den, der für seine Freiheit und Entschließung sie braucht und daher nach ihr gefragt hat“ (151). Diese Erfahrung aber steht in einer großen Nähe zu der von Augustin theologisch formulierten Erfahrung der Gnade, die zumindest in einem Ansatz, der Geschichtlichkeit nicht ausschließt, Gnade zur Freiheit bedeutet: „Er aber gebe Dir die Gnade, in dir selbst zu tun, was du willst, denn wenn ER nicht hilft, tust Du nicht einmal in dir, was du willst“ (in Ps 137, 12).

Diese Erfahrung aber, daß Sein zuäußerst Gabe ist, zeigt sich in nichts so sehr wie im Phänomen der Sprache. Denn sie muß im ganzen immer neu geschehen. Und ihr Geschehen kann nicht erzwungen werden. Insofern sie aber alles erfaßt und richtet, was ist und jeweils zur Sprache gebracht werden kann, darf sie mit Recht die „Institution der Institutionen“ (72) genannt werden. Es zeigt sich hier, daß die von Max Müller thematisierte transzendente Erfahrung, die sich zunächst an den Phänomenen Person, Freiheit und Geschichte ausweist, in gleicher Weise auch an dem Phänomen der Sprache gezeigt werden kann. Der Entwurf der „Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung“ ist damit prinzipiell zu dem ganzen weiten Feld der Sprachanalytik hin offen, wenngleich der Verfasser hier keine Einzeluntersuchungen vorlegt und lediglich prinzipiell den Ansatz bestimmter empiristischer Richtungen der Sprachanalytik kritisiert. Wird die Wahrheit der Sprache allein in der pragmatischen Zustimmung begründet, so bleibt die Frage offen, was denn diese Zustimmung bewähre (40). Die freie Zustimmung, welche in der Sprache Gestalt wird, geschieht ja nicht willkürlich. Vielmehr verweist sie „ausdrücklich auf ihren Grund“ (a. a. O.).

Es ist einleuchtend, daß von der transzendentalen Erfahrung der Geschichtlichkeit der den Menschen konstituierenden Geschichte her denn auch eine ganze Reihe von anderen anthropologischen Ansätzen der Gegenwart Kritik erfahren. Dazu gehört einmal Gehlens biologische und negative Theorie der Freiheit (169 ff., 184 ff.). Dazu gehört aber auch der Evolutionismus Teilhard de Chardins (vgl. 172, 189 ff.). Der Herausarbeitung der Differenz zwischen Evolution und Geschichte ist im übrigen ein eigener wichtiger explikativer Abschnitt des Werkes gewidmet (261 ff. und 297 ff.). Der Anhang „Determination“ (317 ff.) dürfte eine der gründlichsten und erhellendsten Darlegungen des Problems sein, die es zur Zeit gibt. Man vergleiche dazu etwa, was das „Historische Wörterbuch der Philosophie“ zu Determination-Determinismus zu sagen weiß.

Des weiteren unterzieht Max Müller denn auch das Naturverständnis des späten Löwith einer Kritik. Löwiths aus der Resignation an den menschlichen Geschichtsexperimenten hervorgegangenes Verständnis der Physis ist „angeblich frühgriechisch, aber vielleicht doch spätromantisch“ (49).

Nimmt man all das, was im Vorhergehenden gesagt wurde, zusammen, so darf man sagen, daß diese Summe, welche dimensionenreich die transzendente Erfahrung der Geschichtlichkeit der Geschichte in der Mitte des im Augenblick geschehenden und den Menschen als Menschen konstituierenden „Symbolos“ thematisiert, von kaum zu unterschätzender Gegenwartsbedeutung ist. Es hätte der Abhandlungen, welche die grundsätzlichen Einsichten auf die Fragen der Bildung anwenden, kaum bedurft, um deutlich werden zu lassen, in welchem Maß die gewonnenen Einsichten unmittelbar politische Bedeutung haben. Denn wenn Menschsein in jenem Symbolos des Ineinsfalls der ursprünglich je neu die Geschichte gestaltenden Wahrheit wurzelt, dann muß jede Bildungspolitik scheitern, die allein auf die Effizienz technisch perfekter Ausbildung hin angelegt ist. Die Folge kann dann nur die Revolte als das Zeichen sein, daß es in dem menschlichen Bemühen um Wissen um mehr geht.

Die Erhellung der transzendentalen Erfahrung der Geschichtlichkeit hat nicht zuletzt aber auch eine theologische Bedeutung, auf die nachdrücklich hingewiesen werden muß. Wenn Max Müller in der einleitenden Abhandlung feststellt, Heideggers Frage, wie der Gott in die Philosophie komme, beantworte sich aus der „aus dem Wesen des Menschen sich ergebenden Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft“, dann hat er damit von vornherein auch schon all seine Überlegungen in die theologische Dimension gestellt. Max Müller folgt Heidegger zwar in dem entscheidenden Ansatz seines Denkens. Zugleich aber meldet er in dem einen Punkt Kritik an: „Das Entweder-Oder von Glaube und Denken ist kein echtes Ziel, auch wenn ein Denker wie Martin Heidegger dies in seiner ‚Einleitung in die Metaphysik‘ als erstrebenswert behauptet hat“ (486). Gerade das qualitative Zeitverständnis, welches in der Besinnung auf die transzendente Erfahrung der den Menschen konstituierenden Freiheit gewonnen wird, erlaubt es, den Grund der Möglichkeit von Theologie zu sehen. Insofern kann denn die in der Löwener Vorlesung vorgetragene These: „Die Offenbarung gilt, weil nicht metaphysische und logische Prinzipien, sondern die Geschichte allein die transzendente Erfahrung, wer wir sind, befriedigend interpretieren kann. Ohne die Heilsgeschichte scheitert die transzendente Erfahrung des Ereignisses, das wir sind“ (256), als die Urzelle der Urzelle des Buches gelten. Max Müller betont an mehreren Stellen, daß die Gefahr aller Metaphysik, die sich zu Beginn unserer Epoche am deutlichsten in Hegel und Marx zeigt, nur dann gebannt werden könne, wenn diese sich an der in der religiösen Offenbarungsgeschichte erstmalig zutage getretenen Selbsterfahrung des Menschen orientiere (108; vgl. 486). Umgekehrt gilt dann aber auch, daß christliche Theologie, Reden von dem in dem Bundesschluß und im Glauben an Jesus Christus Gestalt gewordenen Symbolos, dann bodenlos wird, wenn sie die Besinnung auf die transzendente Erfahrung nicht ernst nimmt. Insofern bietet denn in der Tat die in dem Werk geschehende Besinnung auf die alles umgreifende und dennoch in der geschichtlichen Freiheit sich zeigende Wahrheit die Ermöglichung für eine neue Fundamentaltheologie. Diese würde die Wahrheit der Theologie der Väter und des Mittelalters nicht aufgeben. Aber sie stellte, seit vom Ende des 18. Jahrhunderts an in der Auseinandersetzung mit dem Erbe der Metaphysik nach einer „Generaltheologie“ gesucht wurde, zum ersten Mal eine Grund-Theologie dar, welche die dem biblischen Denken eigenen unmetaphysischen Strukturen ernst nähme. Sie wäre, wenn immer Phänomenologie sich nur als transzendental-philosophische Hermeneutik verstehen kann, eine fundamentale Theologie, die aus der Begegnung zwischen vorbehaltlosem philosophischem Denken und dem geschichtlichen Ereignis der Offenbarungserfahrung erwüchse.

Der Verfasser möge es dem Rezensenten nicht übelnehmen, wenn er meint, daß dann allerdings in einer solchen Theologie nicht von „dem“ Gotte gesprochen werden könnte. Denn wenn die transzendente Erfahrung des Symbolos, in welchem die unbedingte Wahrheit nicht als geschichtlicher Anspruch einfordert, wirklich transzendental ist, dann ist hier wohl kein Platz mehr für den bestimmten Artikel, welcher das Bestimmte neben dem Bestimmten im Nominativ nennt. Die Sprache der transzendentalen Besinnung verweist mit dem „der“ auf das konkrete Ereignis. Sie muß vermutlich derart distanziert sein, daß sie noch im Nominativ nennen kann. Die Sprache des Glaubens aber wird zur Antwort werden, deren Fall nur der Vocativ sein kann.

In der einleitenden Abhandlung sagt der Verfasser, daß, ähnlich wie der archäologische Charakter der Vernunft, so auch ihr eschatologischer Charakter unaufgebar sei, wenn die Vernunft der Wahrheit treu bleiben wolle. Der eschatologische Charakter aber zeigt sich im Entwurf des letzten Zieles als des wirklichen *Heiles* (24–25). Sollte ein Wort genannt werden, welches die Besinnung auf die transzendente Erfahrung der Freiheit im Geschehen der Geschichte von Anfang bis in die zentralen Partien hinein begleitet, so könnte der Rezensent aus dem Text des Werkes dafür nur das Wort „Heil“ nennen (vgl. 29–31, 38, 82, 87, 107, 154, 221, 241, 243 ff., 248, 256, 423, 597). Daß gerade dieses Wort im Sachverzeichnis nicht genannt wird, mag ein Zufall sein. Möglicherweise hat es aber auch einen tieferen Grund. Denn das Heil, von dem die transzendente Erfahrung der Geschichtlichkeit der Geschichte in Atem gehalten wird, ist in der Tat keine Sache.

*Bernhard Casper (Augsburg)*

Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970, 427 S.

Mit dem hier vorgestellten Buch schloß der verstorbene große Alttestamentler eine Lücke in seinem Werk, die wohl auch eine Lücke in der protestantischen Exegese im ganzen war und zum Teil noch ist. Einer der Gründe für die Vernachlässigung der „Weisheit“ mag das Mißtrauen sein, das diese Tradition gegenüber der theologischen Legitimität der Philosophie hegt; im Raum der Bibel entspricht ja die Weisheit am ehesten dem, was man sonst als Philosophie kennt. Daß dieses Buch nun am Dokument der Offenbarung selbst die Philosophie als inneres Moment der Theologie aufweist, ist ein Ereignis, das zwar die Philosophie betrifft, aber in erster Linie den Theologen angeht. Doch gibt es auch dem Philosophen allerhand zu denken auf; unter diesem Gesichtspunkt sei es philosophischen Lesern empfohlen.

Bevor wir jedoch zu den denkerischen Dimensionen des Werkes übergehen können, müssen wir kurz seinen Inhalt beschreiben. Sein Gegenstand ist die sogenannte Weisheitsliteratur des Alten Testaments, d. h. die didaktischen Schriften, als deren älteste Sammlung das Buch der Sprüche anzusehen ist, von wo aus die Wege zum Prediger (Qohelet), zum Ijob, zum Jesus Sirach und zur Sapientia Salomonis führen. v. Rad unternimmt keine historischen oder literarischen Einzeluntersuchungen, sondern versucht, die Bedeutung der „Weisheit“ in Israel überhaupt zu umgrenzen. Sie sowohl gegen den Historismus wie gegen den Dogmatismus wendend, sucht er weder nach Quellen und Einflüssen noch nach einem Corpus von Doktrinen, sondern stellt sich die Aufgabe, verstehend den Denkleistungen nachzuspüren, die sich in den uns vorliegenden Schriften niedergeschlagen haben.

Lose gliedert sich ihm der Stoff. Im Anschluß an die Entfaltung der Fragestellung des Buches spricht er im einleitenden *I. Kapitel* von den Orten und Trägern der Lehrüberlieferung und geht dann zur Bedeutung über, die die kunstvoll gebundene Form der Weisheitserkenntnis für diese selbst gehabt hat: Die Wirklichkeitserfahrung, die Israel machte, konnte gar nicht anders als in poetischer Form zur Sprache kommen – was schon einen ersten Einblick in das Wesen der „Weisheit“ gestattet. – Der Titel des *II. Kapitels* gibt die Problematik an, unter der v. Rad die didaktische Literatur sieht: „Die Freisetzung der Vernunft und ihre Probleme“. Das Kapitel beginnt mit einer Auslegung des zentralen Satzes: „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn“; dann folgt eine Erörterung des sittlichen Charakters der Weisheitserkenntnis und eine Darstellung des Wissens, das die alten Weisen von den Grenzen ihrer Bemühung hatten: „Wenn es erlaubt ist, die Höhe des Erkenntnisgrades eines Volkes zu messen an dem Wissen um das Nichtwißbare – dann war Israel sehr wissend“ (147). – Die wichtigsten Abschnitte des *III. Kapitels* behandeln „Elemente einer Bewältigung der Wirklichkeit“, „Die Selbstoffenbarung der Schöpfung“ und „Vertrauen und Anfechtung“. Zu ersteren gehören die Fixierung von Tatsächlichem und die Suche nach Analogien und Kausalzusammenhängen, deren vitalster der zwischen sittlichem Tun und Wohlergehen ist. Als die sich selbst offenbarende Schöpfung deutet v. Rad – wohl etwas zu eindeutig – die Gestalt der „Frau Weisheit“ (z. B. Spr 8, Sir 24, Weish 6–9), deren Hypostasencharakter eher in der Nähe der substantivierten Form „das Sein“ zu suchen sein dürfte. Diese Figur meint, daß die zur Erkenntnis der Welt aufbrechende Vernunft ein Gegenüber findet, das zu ihr spricht, ja liebend ihr Ohr sucht. Dieses Gegenüber, das weder unmittelbar Gott noch das Geschaffene in sich ist, ist das Schöpfungsgeheimnis, dessen (nie erwerbbarer, immer geschenkter) Besitz das Heil bedeutet. – In der Spannung von Vertrauen und Anfechtung schließlich steht der, der einerseits an Gott als an den Urheber der „evidenten“, das Leben tragenden Seinsordnung glaubt, der andererseits aber diese Ordnungserfahrung – und so seinen Glauben – durch die Erfahrung des Leidens bedroht sieht. Das Übermächtigwerden der Anfechtung (Ijob, Qohelet) markiert die Krise der Weisheit in skeptische Resignation oder verstummenden Glauben hinein. – Eine ausführliche *Schlußbetrachtung* faßt die leitenden Gesichtspunkte und Ergebnisse dieser Arbeit von Rang zusammen. Im Anhang findet man ein Verzeichnis wichtiger Stichworte und ein Stellenregister (34 Spalten, davon nur fünf Stellen aus dem NT).

Man spürt allenthalben, daß v. Rad „Weisheit in Israel“ aus einer aktuellen Fragestellung heraus geschrieben hat. Sein – unser – Problem ist dieses: Worin findet eine Vernunft, die aus dem Zerfall einer durchgängig sakral bestimmten Welt ihre notwendige Selbständigkeit gewonnen hat, ihre Rückbindung? Im Unterschied zur Entscheidung, die das Aufklärungsden-

ken der Neuzeit in einer Situation getroffen hat, die der der beginnenden Königszeit in Israel analog war, fällt für die israelitischen Weisen der Aufgang der Vernunft nicht mit dem Untergang des Glaubens zusammen. Diese sahen vielmehr beides in einer heute für uns schwer vollziehbaren Einheit. „Für Israel gab es keine Einsicht, die nicht ein Vertrauen, einen Glauben implizierte, aber es gab auch keinen Glauben, der nicht auf Einsichten ruhte“ (250). Aus dieser Einheit heraus hat Israel seine spezifische Form der Weisheit entwickelt: ein Wissen, das, seiner Endlichkeit bewußt, vertrauend auf die sich immer wieder bewährende Ordnung des Kosmos und der menschlichen Dinge zu deren Erkenntnis ausfährt – zu einer Erkenntnis, die ihren Sinn einerseits in der praktischen Lebensbewältigung und andererseits im Staunen über das, „was es nicht alles gibt“, und im dankbaren Lobpreis der verborgen offenbaren Weisheit findet. Ein objektives Totalverständnis der Wirklichkeit hat Israel dagegen, obwohl ihm dazu in seinem Glauben an den einen, universalen Schöpfergott das Prinzip gegeben war, nie angestrebt. Seine Weisheit ist wesentlich offen.

v. Rads Darstellung der alten Weisheit ist von großer Sympathie getragen. Weil er versucht, die alten Texte soviel wie möglich aus dem Bereich des bloß Historischen herauszudrehen und als lebendige Antworten gläubiger Menschen auf die Fragen des Lebens zu *verstehen*, zeigen sich die Texte oft in einem neuen Licht, in bunter Frische. Zugleich aber erweisen sie sich eben dadurch als Zeugnisse einer versunkenen Welt und eines entschwundenen Glaubens: Wenn all das, wie v. Rad versichert, Erfahrungssätze, Evidenzen waren, dann müssen wir eingestehen, daß uns diese Erfahrungen abhanden gekommen oder doch verblaßt sind. Deutlich scheint aber auch, daß jene Art der Vernunft menschlicher war, als die es ist, deren Anspruch wir uns heute im Leben und Denken beugen. Das Rad der Geschichte läßt sich allerdings nicht zurückdrehen. Könnte aber die heutige Lage des „Endes der Metaphysik“, des Ideals „reiner Vernunft“ (zu der auch die auf sinnliche *Objekte* bezogene zu zählen wäre) nicht eine Einladung sein, von den Weisen der Vorzeit zu lernen, wie man weise wird? Freilich ist, wie Heidegger einmal sagt, der Rückstieg aus den Höhen der absoluten Vernunft schwieriger als der Aufstieg. Doch wird die Philosophie, will sie philo-sophia bleiben, morgen vermutlich dem Stil der alten Weisheit auf ihre Weise näher sein müssen als dies die Metaphysik vergangener Jahrhunderte und die Reflexion der letzten Jahrzehnte noch sein müßten. „Weisheit in Israel“ ist kein philosophisches Buch. Es könnte aber einem Philosophen, gerade insofern er ein Denkender bleiben will, ein wichtiges Buch werden. *Gerd Haefner (Lyon)*

*Ada Babette Hentschke, Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der „NOMOI“ im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles, Frankfurter wissenschaftliche Beiträge, Kulturwissenschaftliche Reihe Band 13, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main 1971, X, 493 S.*

In der Auseinandersetzung mit den Schriften Platons steht die Frage nach der Philosophie und Politik im Vordergrund des gegenwärtigen Interesses. Nach einer vornehmlich textkritischen Phase galt die besondere Beachtung dessen Metaphysik; die Ideenlehre stand im Mittelpunkt. Eine neuerliche Wende trat mit der fundamentalen Kritik Poppers ein, die die Philosophen aufschreckte und zum Widerspruch herausforderte. Was über den wissenschaftlichen Streit hinweg blieb und unüberhörbar weiterwirkte, war die Tatsache, daß die Relevanz Platons für das politische Denken und die politische Wirklichkeit offengelegt war. Mit seiner These von der „Identität zwischen dem Platonismus und den totalitären Lehren“ hat Popper im Verhältnis von Philosophie und Politik gleichsam eine zweite sokratische Wende herbeigeführt und „die Philosophie vom Himmel herabgeholt und in den Städten und Häusern angesiedelt“. Die totalitären Staaten hatten zu erschreckend die Ergebnisse davon gezeitigt, daß in der Hegelnachfolge dem Staat nicht mehr die Durchsetzung des Politischen, sondern die Verwirklichung von absoluten Ideen zugedacht war. Der notwendig gewordenen Besinnung auf das originär Politische folgte die nüchterne Beschäftigung mit der klassischen politischen Philosophie. „It is not selfforgetting and pain-loving antiquarianism nor self-forgetting and intoxicating romanticism which induces us to turn with passionate interest, with unqualified

willingness to learn, toward the political thought of classical antiquity. We are impelled to do so by the crisis of our time.“<sup>1</sup> Hannah Arendt nennt weitere Gründe für den Rückgriff auf Platon und Aristoteles: „Die abendländische Tradition politischen Denkens hat einen klar datierbaren Anfang, sie beginnt mit den Lehren Platons und Aristoteles', . . . die elementaren Probleme des Politischen treten in ihrer unmittelbaren und einfachen Dringlichkeit niemals so klar zutage, als wenn sie zum ersten Male formuliert werden. Der Anfang gleicht vielleicht wirklich, wie Jakob Burckhardt meinte, einem ‚Grundakkord‘, der in endlosen Modulationen und Variationen durch die ganze Geschichte des Denkens der westlichen Welt nachklingt.“<sup>2</sup>

Hentschke erklärt die Vorstellung von Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles zum Gegenstand ihrer Untersuchung. Die funktionale Abhängigkeit der Politik wird zweifach sichtbar gemacht, „einmal durch die Interpretation der Dialoge Platons und zum anderen durch den Vergleich mit der politischen Philosophie des Aristoteles“ (V). Streng dem Text verpflichtet wird auf das gezielt, „was Plato und Aristoteles selbst als das Wesentliche ihrer Philosophie betrachten, was das war, *worauf es ihnen ankam*“ (11).

Nach ihrer eigenen Zielbestimmung „will diese Arbeit vorwiegend ein Beitrag zum Verständnis Platons und seines ‚Gesetzeswerkes‘ sein“ (2). Die „Nomoi“ sollen in ihrer Eigentümlichkeit gesehen, nach ihrer Begründung innerhalb der platonischen Philosophie befragt und als „strenge Konsequenz aus dieser Philosophie erwiesen werden“ (1). Den Gedanken, die zu diesem Ziel führen, wollen wir nachgehen, weil sie die eigentliche Leistung der Untersuchung bilden.

#### 1) Die Bestimmung des Auftrags der Philosophie bei Plato.

Seit dem Wirken des Sokrates ist Philosophie nicht mehr bestimmbar, ohne nach der menschlichen Lebensaufgabe überhaupt und ihrer speziellen Bedeutung für das philosophische Leben gefragt zu haben. Die scheinbare Lächerlichkeit der Philosophen in Lebensfragen trifft nur auf die Naturphilosophen zu, die Erscheinungen unter oder über der Erde „im ganzen erforschen, zu nichts aber von dem, was in der Nähe liegt, sich herablassen“ (Theaitet 174a). Die Forderung von der Verähnlichung mit Gott ist für Plato die „kürzeste und prägnanteste Formel“ der Antwort auf den Auftrag der Philosophie. Diese Antwort ist eine Aufforderung an jeden Menschen, als Handelnder Gott ähnlich zu werden. Um den Orientierungspunkt für das sinnvolle Handeln zu finden, muß die Gestalt Gottes verdeutlicht werden. Dies leistet der Mythos im „Politikos“. Wie der lenkende Gott das Steuerruder nicht losläßt, ohne dem Kosmos die Verantwortung für sich selbst zu übertragen und ihn darüber zu belehren, erhält auch der Mensch für die eigene Versorgung die notwendige Kunst und Belehrung.

Im Dialog „Gorgias“ zeigt Sokrates, wie eine so verstandene Lebensaufgabe im Realen erfüllt werden kann. Er behauptet, er allein betreibe in seiner Zeit echte Politik mit Hilfe der wahren politischen Kunst (521 d 6–8). Begründet wird dies damit, daß er das Beste im Auge hat und wie ein Arzt die heilsame und nicht die nur angenehme Medizin verordnet. Die echte Philosophie als ein „Verhalten zu anderen“ (40) verwirklicht sich im Werk des wahren Politikos, das im Herstellen der Ordnung der Seele des einzelnen besteht.

Im „Gorgias“ und im „Politikos“ ist das wirklich Politische die Sorge für die Seele des einzelnen, in der Absicht, seine Eudaimonie möglich zu machen; nicht darauf kommt es an, daß jeder Philosoph wird, sondern daß er weiß, was das Gerechte und Wertvolle ist, damit er weiß, wie er handeln muß (48). Philosophie als Lebenskunst sucht dieses Ziel auch bei anderen herzustellen, und dabei treibt sie Politik im Sinne eines Gesetzgebers. Die Gesetzgebung wird von ihrer Beschaffenheit her in höherem Maße zu dieser „Politik“ fähig sein. Aufgrund seines Selbstverständnisses als Politiker und Philosoph sah sich Plato geradezu „prädestiniert“, durch ein Gesetzeswerk allen eine Lebensordnung zu vermitteln<sup>3</sup>.

Hentschke beabsichtigt, diesen Funktionszusammenhang von Politik, Philosophie und Gesetz-

<sup>1</sup> Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago 1964, 1.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Tradition und Neuzeit*, in: *Fragwürdige Traditionsbestände . . .*, Frankfurt a. M. 1957.

<sup>3</sup> Eine Auseinandersetzung mit Karl R. Popper, *Der Zauber Platons*, Bern 1957, die an dieser Aussage ansetzen müßte, unterbleibt leider. Das Werk wird überhaupt nicht zitiert.

gebung anhand der großen Staatsschriften aufzuzeigen, „da hier der Schlüssel zum Verständnis des ‚Phänomens‘ der ‚Nomoi‘ liegt“ (50).

Die Prosaopöie der Gesetze im „Kriton“ vermittelt das sokratische Politikverständnis: der Polis muß man gehorchen oder sie überzeugen, was das Gerechte ist. Sokrates hatte sich bei seiner Kritik an der Polis, Elenktik, an den einzelnen Bürger gewandt und aufgrund seines Nichtwissens, wie im „Kriton“, seine Entscheidung auf die Gesetze gestützt. Da er vorgegebene Normen zur Anwendung brachte, „ohne selbst imstande sein zu müssen, auch Rechenschaft über sie ablegen zu können“ (50), handelte Sokrates wie ein Richter.

Platon setzt mit seinen Schriften die sokratische Elenktik fort, indem er ihr in der Gesetzgebung ein neues Feld zuweist. Lykurg und Solon dienen als Vorbilder, die mit ihren Gesetzen wie die Ideen-Philosophen „Schöpfer unsterblicher Kinder“ (Symposion 209c 7) geworden waren. So gewährleistet der Gesetzgeber wie der Philosoph die Erfüllung der Lebensaufgabe im realen Staat, d. i. die Angleichung des einzelnen an das Unsterbliche, Göttliche. Aus diesem Verständnis von Philosophie als Nomothetik und Elenktik werden die politischen Hauptschriften „Politeia“ und „Nomoi“ interpretiert.

## 2) Die philosophische Politik Platons.

Das erste Buch der „Politeia“ bildet gleichsam einen Brennpunkt, der die Typik der aporetischen Dialoge nochmals bündelt und das „positiv Richtungsgebende, das Plato fortzuführen beabsichtigt“ (91), ausstrahlt. Die ganze Schrift über den Staat wird von Hentschke als großer Elenchos der im ersten Buch aufgetauchten Frage nach dem Gerechten interpretiert. Seine elenktische Funktion erfüllt der Dialog „als Vergegenständlichung der reinen Norm, als prinzipiell gemeintes Modell“ (128). Diese Norm ist nicht als bezugslose Setzung intendiert, vielmehr hat sich der Gerechte in seinem Handeln ihr möglichst nahe anzugleichen. Dem Philosophen dient dieser ideale Staatsentwurf als „Vorbild für seine notwendige Tätigkeit als Herrscher des konkreten Staates“ (171).

Aus den Büchern II–IV der „Politeia“ sind philosophische Überlegungen ausgeklammert, weil in diesen das Werk und erst anschließend der Hersteller aufgezeigt werden soll. „Die Verteidigung der Philosophie setzt die Demonstration der Güte des ‚Werkes‘ als Beweis für die Güte der Herrschaft voraus“ (131).

Aus dem Modell-Staat resultiert die Unumgänglichkeit „philosophisch gelenkter Praxis, deren Form die ‚Gesetzgebung‘ ist: d. h. die Verwirklichung des Lebensideals nach Normen, die aufzustellen nur der Philosoph imstande ist“ (133). Gesetzgebung zielt auf den einzelnen im Staat, den die Elenktik durch die Paideia bilden kann, die ihrerseits der Organisation im Staat bedarf. Die daraus resultierende Bedeutung der Bildung im „Staat“ veranlaßt Platon als Politiker und Philosophen, dem „Zwang der Wahrheit“ zu folgen und die Forderung nach der Vereinigung von Philosophie und Macht aufzustellen, selbst wenn sie lächerlich erscheint. Vor der Verwirklichung der Paideia durch die „Gesetzgebung“ ist in der Schrift „Über den Staat“ die Natur des zu bildenden Menschen darzustellen. In der „Politeia“ wird der Aspekt der Gesetzgebung deshalb zwar mitbedacht, aber noch zurückgestellt, da erst die Voraussetzungen geschaffen werden.

Diese Interpretation der ersten großen Staatsschrift vermittelt den hermeneutischen Standpunkt für die Einordnung der „Nomoi“ in das Gesamtwerk Platons. Der Politeia-Staat bleibt auch für den Nomoi-Staat oberster Bezugspunkt. Das Besondere am letzten Werk Platons besteht darin, daß der Gesetzgeber die Mittel für die Wirklichkeit der Praxis finden muß. Der Trend zur Technologie hatte sich schon in den zwischen „Politeia“ und „Nomoi“ verfaßten Schriften, besonders im „Phaidros“ und „Politikos“, abgezeichnet. Der Philosoph muß als Staatslenker neben dem dialektischen auch das technische Wissen besitzen. Technologie als Theorie der Praxis kann nicht wie der Modell-Staat durch eine absolute Norm, die Idee des Guten, für alle Situationen das Richtige treffen. Eine Staatsführung, die mit der Macht das Wissen in sich vereint, wird in der Lage sein, die jeweils zutreffende Vorschrift zu geben. Dabei gleicht das Gesetz mehr behelender Unterredung als abstrakter Setzung. Die Elenktik als direkte Kommunikation wird im „Gesetzes-Staat“ fortgeführt. Die Ziehdrähte der Marionette versinnbilden keine Gesetze als starre Verbindungen zwischen Herrscher und Beherrschten, sondern die dauernde Peitho zwischen Gesetzgeber und Bürgern. Da das schriftlich festgelegte

Gesetz das notwendige Eingehen auf das Individuum nicht leisten kann, fungieren die Gesetzeswächter als Lehrer und Dolmetscher.

Die umfangreiche Untersuchung hat dem „Grundakkord“ aus Philosophie und Politik bei Platon und Aristoteles zu neuem Klang verholfen und das „Nomoi-Problem“ durch eine geistreiche „Variation“ belebt.

Michael Rupp (München)

Ernst Sandvoss, *Soteria, Philosophische Grundlagen der platonischen Gesetzgebung*, Verlag Musterschmidt, Göttingen 1971, 381 S.

Der Nomoi-Interpretation Hentschkes folgte im gleichen Jahr eine weitere, nicht weniger umfangreiche. Dieses Zusammentreffen zweier voneinander unabhängiger Kommentare ist sehr erstaunlich, wenn man mit in Betracht zieht, wie lange dieses Werk für die politische Philosophie Platons unberücksichtigt geblieben war. Die mangelhafte literarische Form hatte die Philologen zur Ablehnung des Dialogs geführt.

Sandvoss läßt sich dadurch nicht beirren, er sieht vielmehr einen Vorteil, den er für seine Interpretation nutzen will. „Die ‚Gesetze‘, zu deren Überarbeitung Platon wohl die Zeit fehlte, lassen daher wie kaum ein anderes Werk den denkerischen Schaffensprozeß des Philosophierenden unmittelbar erkennen und vermitteln höchst interessante Einblicke in Gedankenführung, Theoriebildung und die Strukturelemente platonischer Begrifflichkeit“ (13).

Die Beschränkung der Lehre Platons auf die Ideenlehre hat ihren Grund auch in der vorherrschenden partiellen und induktiven Betrachtungsweise. Die Athetese angesehenen Platoniker spornte den Eifer der Forscher nicht an, den „ungleich differenzierteren und reiferen Begriff von Philosophie“ im Alterswerk kennenzulernen.

Sandvoss unternimmt den „Versuch, einmal den umgekehrten Weg zu gehen und die *platonische Philosophie von ihrem Ende, den ‚Gesetzen‘, her in den Griff zu bekommen*“ (12). Die unmittelbare Auseinandersetzung mit den ‚Nomoi‘ erleichtert die „unvoreingenommene Interpretation“. Es wird ein „*Themenzyklus* eruiert, der sowohl den originellen philosophischen Charakter der ‚Gesetze‘ erkennen läßt, als auch einige *Akzente* relativ zu den übrigen Dialogen *anders zu setzen fordert*“ (13).

Als Leitsatz stellt Sandvoss an das Ende der Einleitung: „*Erst wenn man letztlich mit allen Konsequenzen begriffen hat, daß für Platon keine heilsame Politik ohne Philosophie möglich ist, keine wahre Philosophie ohne Religion, keine echte Religion ohne aufrichtigen Glauben an Gott, ist man auf dem Weg, den Sinn platonischer Gesetzgebung zu erfassen*“ (13). Politik, Philosophie und Religion, die aus dem Glauben an Gott leben muß, sind in Platons Denken so eng untereinander verbunden, daß keines der drei aus sich allein verstanden werden kann.

Im ‚Staat‘ gelangt Platon bei seiner Suche nach Besserung und Rettung der politischen Verhältnisse erstmals zu einem Ergebnis: „Wird es sie also noch erbittern, wenn wir sagen, daß, ehe sich das philosophische Geschlecht eines Staates bemächtigt, weder für den Staat noch die Bürger des Unheils ein Ende sein wird, noch die Verfassung, die wir in unserer Rede nur dichten, in wirkliche Erfüllung gehen kann?“ (Politeia 501 e, fast gleichlautend 499 b; 473 c-e; 7. Brief 326 a-b.)

Platons Erfahrungen bei der Verwirklichung dieser Vorstellungen ließen sein Fragen nach besseren Lösungen nicht zur Ruhe kommen. Im ‚Politikos‘ wird eine zweite Antwort gegeben: „Und was auch die mit Einsicht Regierenden tun, das ist ohne Fehl, solange sie nur das *eine* Große bewahren, daß sie, nach Vernunft und Kunst denen im Staate immer das Gerechteste austeilend, imstande sind, sie zu erhalten und immer zum Besseren vom Schlechteren hinzuführen“ (Politikos 297 a 5-b 3). Damit ist in einem weiteren Modell die Verbindung von Philosophie und Politik hergestellt.

Die Voraussetzung für ein umfassendes Verständnis platonischen Denkens ist aber nur gegeben, wenn auch die Religion eingebracht ist. Dies leisten aber erst die ‚Gesetze‘: „Der Gott aber möchte uns wohl am meisten als das Maß aller Dinge sein, und das weit mehr als, wie sie sagen, irgendein Mensch“ (Nomoi 716 c). Im Philosophen-Herrscher-Satz des ‚Staates‘ hatte beim Ausgleich zwischen Philosophie und Politik das philosophische Prinzip den Sieg davon-

getragen (22). Mit dem Bekenntnis von Gott als Maß wird nicht nur der philosophische homomensura-Satz zurechtgerückt und die „Umkehrung der Umkehrung“ vorgenommen. Auch die eigene politische Aussage muß auf den neuen Maßstab hin revidiert werden. Dabei wird auf die vom Philosophen-Herrscher-Modell vertraute Formel zurückgegriffen, um die Revision zu verdeutlichen: „Auch jetzt versichert, der Wahrheit gemäß, diese Sage, daß es für die Staaten, welche nicht Gott, sondern ein Sterblicher lenkt, daß es für diese keine Rettung von Unheil und Mühsalen gebe; sie meint vielmehr, wir müßten mit Aufbietung aller Mittel die Lebensart, wie sie unter Kronos bestanden haben soll, nachahmen und dem gehorsam, was sich an Unsterblichkeit in uns befindet, unser häusliches und öffentliches Leben gestalten und das vom Nachdenken Festgesetzte als Gesetz bezeichnen“ (Nomoi 713 e–714 a)<sup>1</sup>.

Die Kernthesen, die Platon im Laufe seines Denkens zur Rettung der politischen Verhältnisse entwickelt hatte, wurden hier zitiert, um die Auffassung von Sandvoss über die „logische Unvereinbarkeit beider Staatsentwürfe“ zu bekräftigen. „Von einer schlichten ‚Fortsetzung‘ oder ‚Ergänzung‘ des ‚Staates‘ durch die ‚Gesetze‘ kann also nicht die Rede sein“ (332). Die Betonung des eigenständigen Denkansatzes der ‚Nomoi‘ ist deshalb so wichtig, weil erst damit der Blick auf das gesamte Denken Platons gelenkt wird.

Beim Altersmodell wird neben der Paränese an den Einzelnen auch die Bedingung für die Stabilisierung der staatlichen Verhältnisse genannt: „... das vom Nachdenken Festgesetzte als Gesetz bezeichnen“ (714 a). Durch die Hereinnahme des Nous in die Verwirklichung des Modells vom Gott als dem Maß aller Dinge werden Philosophie und Politik mit der Religion verbunden. Der Glaube an die Macht des Geistes wird zum festen Vertrauen auf die Soteria durch die Nousgesetzgebung. Der Nous, „König des Himmels und der Erde“, bewirkt durch seine „diakosmetische Funktion“ die natürliche Ordnung beider Bereiche. Als „Steuermann der Seele“ (318) und Gesetzgeber kann er das private und öffentliche Heil herbeiführen. Die enge Verbindung mit dem Göttlichen bewahrt ihn vor philosophischen Verirrungen wie der des Protagoras und vor politischer Verderbtheit eines Alkibiades. „In den *kybernetischen und soteriologischen Komponenten kommt etwas philosophisch Neues zur Sprache*, das nicht nur terminologisch über die früheren Dialoge hinausgeht: *das Wissen einer letzten Einheit von Religion, Philosophie und Politik im Begriff des Heils, als dessen vornehmster Träger und Hüter sich der νοῦς κυβερνητικῶς erweist*“ (320).

Das Heilsverständnis der ‚Gesetze‘ trägt den „in ihrer Bedeutung immer mehr erkannten natürlichen Kräften des Werdens und Vergehens entschiedener Rechnung“ (15) als das auf die Idee des Guten und das Heil im Jenseits hin orientierte Lebensverständnis des ‚Staates‘ und des ‚Phaidon‘. Nachdem der Orientierungspunkt und das Mittel zum Heil – Gott und die Nousgesetzgebung – gefunden sind, gehören Heil und Unheil, Sieg und Niederlage, Krieg und Frieden, Ernst und Spiel zur Topik des Soteria-Themas. Die moderne Gesellschaft ist immer mehr gezwungen, diese Fragen in das Zentrum politischer Erwägungen zu stellen. Manche Platonforscher sahen darin bloße Trivialitäten. Sandvoss ist es überzeugend gelungen, neue Akzente zu setzen.

Michael Rupp (München)

H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts (νοῦς) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften, Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 80, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1971, 246 S.*

Die Problematik, wieweit Aristoteles ursprünglich Platoniker gewesen ist und vor allem ob und wieweit er es in seiner Entwicklung geblieben ist, kommt nicht zur Ruhe. Herkommen von Platon und aristotelische Eigenlehre müssen, wenn irgendwo, dann in seiner Eidoslehre und nicht minder in seiner Konzeption des Nous greifbar werden. „Τόπος εἰδῶν“ –

<sup>1</sup> Vgl. Reinhart Maurer, *Platons ‚Staat‘ und die Demokratie*, Berlin 1970, 171: „Es klingt wie eine direkte Revision der These von den Philosophenherrschern“ (zu Nomoi 713 e–714 a). Trotzdem glaubt er, in den ‚Gesetzen‘ sei der Vernunft-, Tugend- und Bildungsstaat der Politeia fortgeführt.

was zumindest auf eine platonische Problemstellung hinweist (vgl. Parm. 132 B) – läßt Aristoteles, wenn auch mit einschränkender Modifikation, als mögliche Kennzeichnung des Nous gelten (429 a 27 ff). Er selbst zieht die Charakterisierung des Nous als „εἶδος εἰδῶν“ heran (432 a 2), was zu seiner Zeit sicher überhaupt nicht anders als in Entsprechung zur platonischen „Idee des Guten“ verstanden werden konnte und was, vor allem zusammengenommen mit dem Lichtvergleich (430 a 15), verständlicher Weise auch späterhin Aristoteleskommentatoren das Wesen des aristotelischen Nous, insbesondere des νοῦς ποιητικῆς, von einem höchsten Prinzip dieser Art her zu fassen suchen ließ. In letzter Zeit hatten sich allgemein die Tendenzen verstärkt, Aristoteles als Schüler Platons zu sehen und ihn mehr von Platon her zu lesen, was natürlich immer auch die Gefahr platonisierender Fehldeutungen und einer Trübung des Blickes für das eigentlich Aristotelische mit sich bringt. Demgegenüber ist es das hermeneutische Prinzip der vorliegenden Untersuchung von H. Seidl, Aristoteles streng aus Aristoteles zu verstehen.

Seidl hat sich zur Aufgabe gemacht, den Nous-Begriff aus der Interpretation aller einschlägigen Texte zu klären und die Nous-Lehre aus dem Gesamtzusammenhang der aristotelischen Philosophie, aus ihrer Verbindung mit den Hauptlehrstücken seiner „Psychologie“, Erkenntnislehre, Ethik und Metaphysik zu erstellen und verständlich zu machen. Da aber Aristoteles selbst seine Problemstellungen und -entfaltungen in nicht geringem Maße auch problemgeschichtlich versteht, er selbst sich dessen bewußt ist, wie weit es vorsokratisches und natürlich auch platonisches Gedankengut „aufzuheben“ galt, Aristoteles also offenbar überhaupt nicht rein aus Aristoteles verstanden werden kann noch verstanden sein will, schien es auch Seidl geboten, einleitend die aristotelische Eigenlehre vom Nous zu entsprechenden Ansätzen bei den Vorsokratikern in Beziehung und von der platonischen Konzeption abzusetzen und eben jenes „Aufhebungs“bemühen des Aristoteles, wie es sich auch in dieser Frage zur Klärung der eigenen Position vollzog, zu skizzieren. Wessen sich aber Seidl streng und konsequent enthalten hat, das ist die Bezugnahme auf die Rezeption, verschiedene Deutung und Weiterentwicklung der aristotelischen Nous-Lehre in der ratio/intellectus- und insbesondere der intellectus-agens-Lehre der Scholastik und in der Geistphilosophie des spekulativen Idealismus – und das offenbar nicht nur aus arbeitsökonomischen Gründen, sondern auch um sich um der Reinheit des ausgesprochenen hermeneutischen Prinzips willen nicht der Gefahr einer Rückinterpretation von der Wirkungsgeschichte her auszusetzen. Schon in der problemgeschichtlichen Hinführung deuten sich die Grundlinien des Ergebnisses der Untersuchung an: Der Nous ist für Aristoteles einerseits, wie schon von Anaxagoras vorgezeichnet, das höchste Bewegungsprinzip im Kosmos, andererseits höchstes Erkenntnisprinzip, und dieses ist zugleich „im Sinn von Platons Idee des Guten das am meisten erstrebenswerte und intelligible Objekt“. Beide Linien laufen in der aristotelischen Konzeption „vom göttlichen Intellekt, der ‚als Geliebtes bewegt‘ und sich selbst zum vollkommensten Erkenntnisobjekt hat“ (23 f), zusammen.

Der Darstellung des Nous selbst als „Seelenvermögen“ geht voran die (erkenntnistheoretische) Untersuchung seines Gegenstandes und seiner Erkenntnisfunktion in der Wissenschaft. Bei der aristotelischen Betonung sowohl der Zweistämmigkeit der Erkenntnis mit der eigenständigen Rolle der Sinnlichkeit als auch der Sonderstellung des Intellekts im Gesamtaufbau der Erkenntnis ergibt sich insbesondere das Problem seiner Beziehung zur Sinnlichkeit. Und dieses gnoseologische Aufeinanderbezogensein von Sinnlichkeit und Intellekt hängt wiederum aufs engste zusammen mit der ontologischen Konzeption des gegenständig Seienden. Der Schlüssel zu der Behandlung dieser miteinander verspannten Probleme bei Aristoteles ist offenbar sein Bemühen, das, was ihm haltbar und sogar unumgänglich an der platonischen Ideenlehre erschien, zu bewahren, aber den Chorismos zu vermeiden. Seidl arbeitet heraus, daß „das eigentliche und direkte Objekt“ des Intellekts die „Wesenheit“ ist. Da diese aber einerseits „im Sein der Einzeldinge selbst liegt“, kann der Intellekt zu ihrer Kenntnis nur gelangen, indem er von den Einzeldingen ausgeht – was zugleich auch eine enge Verbindung mit der Sinnlichkeit voraussetzt. Wenn aber andererseits die Wesenheit in begrifflich allgemeiner Erkenntnis vom Einzelding abtrennbar sein soll, dann muß sich auch der Intellekt bei dieser Art Erkenntnis „von den Sinnesvermögen abzutrennen“ vermögen (57 f).

Die (spekulativ-)psychologische, aber auch erkenntnistheoretische Problematik des Nous schürzt sich bei Aristoteles zusammen in der Konzeption des (später so benannten) νοῦς

ποιητικός. Die Ausführungen von Seidl zu Περὶ ψυχῆς Γ 4 und 5 (ab S. 94) sind darum von besonderem Interesse und haben einen Höhepunkt in der Interpretation von Γ 5 (116 ff.), jenem entscheidenden Kapitel, das wegen seiner äußersten Knappheit und seiner Problemtiefe Kommentatoren und Interpreten von jeher beschäftigt und immer wieder auch gegeneinander aufgebracht hat. Die These, die Seidl sich sehr angelegen sein läßt und für deren Grundzug er sich schon auf manche angesehene Interpreten vor ihm stützen kann, mit der er aber manchen anderen nicht weniger angesehenen widerspricht, ist die von der Identität des „tätigen Intellekts“ (von Γ 5) auch mit dem „potentiellen Intellekt“ (von Γ 4). „Der ‚tätige Intellekt‘ in Γ 5 ist offenbar ein gemeinsamer Gesichtspunkt des ‚aktuell‘ und ‚potentiell‘ (das Intelligible) erkennenden Intellekts in Γ 5“ (113). In Γ 5 wird also „kein neues, zweites Vermögen eingeführt, sondern nur das eine Vermögen näher als immer ‚tätiges‘ bestimmt“. Auch dann, wenn er sich zu intelligiblen Erkenntnissen noch „potentiell“ verhält (sie noch nicht aktuell vollzieht), befindet sich der Nous an sich doch schon in einer gewissen „habituellen“ (noch nicht „intelligiblen“, sinnesverbundenen) Erkenntnisaktualität (113, 125 f, 234). Die Dualität, die Aristoteles in Γ 4 und 5 meint, ist also nicht, wie häufig verstanden wird, die von einem „potentiellen“ = passiven und einem „tätigen“ Intellekt, sondern von einem potentiell und aktuell tätigen und einem passiven Intellekt. Diese Interpretation, die zunächst auf Widerstand stößt, wird man als ohne Widerspruch möglich hinnehmen, wenn man an die geläufige Staffellung der Aktualitäten denkt, nach der eine Aktualität erster Stufe (das Gebildetsein nach dem aristotelischen Beispiel) durchaus zusammengehen kann mit Potentialität im Hinblick auf eine Aktualität zweiter Stufe (einer Erkenntnistätigkeit des Gebildeten). Andererseits löst diese Interpretation die sonst kaum überwindlichen Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn der „potentielle“ Nous mit dem „alles werdenden“ νοῦς ποιητικός (von Γ 5) identifiziert wird, wo doch der potentielle Nous von Γ 4 gerade als „leidensunfähig“ (wenn auch „aufnahmefähig“) und auch er schon als „abtrennbar“ bezeichnet wird (429 a 15 f). Es wäre in der Tat merkwürdig, wenn man mit zwei voneinander verschiedenen Vermögen als vom Leib und dem leibgebundenen Erkenntnisvermögen „abtrennbaren“ rechnen müßte (124). Wenn, so gesehen, es sich beim „potentiellen Intellekt“ also schon um den „tätigen Intellekt“ in actu primo handelt, der dann in der eigentlich geistigen Erkenntnistätigkeit (dem „Bereifen“ der Wesenheiten in Begriffen) in seinen actus secundus übergeht, und damit auch Wesen und Tätigkeit des νοῦς ποιητικός sich aufhellen, so werden andererseits die Verständnisschwierigkeiten für den νοῦς ποιητικός eher größer. Er soll nicht das Vermögen der Erkenntnis (als „Erfassen“) sein, das zum Abschluß des Erkenntnisvorganges die durch die Tätigkeit des „tätigen Intellekts“ abstrahierten Wesenheiten aufnimmt, von ihnen als Erkenntnisgehalten geformt, „informiert“ wird, er soll auch nicht identisch sein mit dem vor dem eigentlich geistigen Erkenntnisvorgang noch „potentiell“ intelligiblen Erkenntniszustand des „tätigen Intellekts“, sondern eine „vermittelnde Rolle“ bei der für die erste Stufe der intellektuellen Erkenntnis notwendigen Verbindung mit der Sinnlichkeit spielen. Die Gründe für Differenzierungen dieser Art in der „Psychologie“ des Intellekts sind bei Aristoteles offenbar durch die ontologischen Voraussetzungen und erkenntnistheoretischen Konsequenzen des Hylemorphismus bedingt: durch „die zusammengesetzte Natur der Dinge selbst, die sich dem Intellekt zunächst (durch Vermittlung der Sinnesvermögen) mit dem Stoff, sodann aber ohne den Stoff (als Wesenheiten) zeigen“ (126). Nach allem müßte man dann den „passiven Intellekt“ im hylemorphischen Gesamtaufbau auch des Menschen als einen sozusagen niederen Teil der intellektiven Seele nehmen, als den, der zum Leib und zur leibgebundenen Sinnlichkeit die größte Nähe und eine Art Brückenfunktion hat. „Ihre Entwicklung (der intellektiven Seele) über die verschiedenen Zustände (in der Genese des Menschen) setzt in ihr einen veränderlichen, leidensfähigen Teil voraus, eben den ‚passiven‘ Intellekt“ (136).

Ist die Unterscheidung von „passivem“ und „aktivem“ (und nach der gegebenen Interpretation also potentiell und aktuell aktivem) Intellekt die entscheidende für die aristotelische Erkenntnislehre, so die von theoretischem und praktischem Intellekt für die aristotelische Ethik. Dabei hält sich in diesen Unterscheidungen auch noch die Differenzierung in eine diskursive und intuitive Funktion des Intellekts durch. Die „Intuition“ des praktischen Intellekts besteht in der Einsicht in die sittlichen Prinzipien. Auch die für die Erkenntnislehre kennzeichnenden zwei Zustände des Intellekts (Verbindung mit der Sinnlichkeit, Abtrennung von

der Sinnlichkeit) haben eine – vom Verfasser deutlich herausgearbeitete – Parallele im ethischen Bereich: Als praktischer wirkt der Intellekt mit der auf Mittel zum Zweck und zweckvolle Handlungen gehenden „Phronesis“ zusammen, durch die er wiederum mit dem Sinnesvermögen verbunden ist. Die höhere Tugend aber ist die „Sophia“ – und die aus ihr entspringende Glückseligkeit ist die höchste –, mit der der Nous „theoretisch“ tätig ist, nicht mehr nur im Hinblick auf andere Ziele, sondern um des Guten selbst willen.

Der Darstellung der Bedeutung des Nous in der Metaphysik des Aristoteles schickt Seidl eine Erörterung über das „Seiende als Seiendes“, das Wahr-Sein, Eins-Sein und das Wesens-Sein des Seienden (als Eigengegenstand des Intellekts) voraus, die einen knappen klaren Abriss der Grundlegung aristotelischer Ontologie darstellt. Zu der viel traktierten Frage, welches nun der eigentliche Gegenstand der aristotelischen „Ersten Philosophie“ sei, ob sie eher als Ontologie im engeren Sinne konzipiert sei oder als *ἐπιτομή θεωλογική*, kommt Seidl zum Ergebnis, daß die „Wissenschaft alles Seienden, sofern es ist“ ihren Ausgang nimmt „vom Daß-Sein der zusammengesetzten Dinge“ (dem Seienden als Seienden), daß sie dann aber zu den dem Seienden „immanenten Seinsprinzipien (Wesenheiten)“ fortschreitet und schließlich zu „transzendenten Seinsprinzipien (den sogenannten abgetrennten Wesenheiten)“ gelangt (174 f.). Was nun jene „transzendenten Seinsprinzipien“ und ihren intelligiblen Charakter angeht, so stellt sich Seidl der Problematik von  $\Lambda$  6–10, die er wieder als eine sinnvolle Einheit nimmt und sich nicht dadurch zu erleichtern sucht, daß er  $\Lambda$  8, wie inzwischen üblich geworden, als aus einer andern Phase der Genese aristotelischen Denkens stammend auffaßt und die im Verhältnis zu  $\Lambda$  7 und 9 auftretenden Spannungen dann also diachronisch auflöst. (Der genetische Gesichtspunkt tritt allerdings – bei seiner kritischen Haltung W. Jaeger gegenüber einigermaßen verständlich – bei seinen Bemühungen um die Klärung des Nous-Begriffes und seiner Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie gänzlich zurück.) So muß Seidl dann nicht nur den Charakter des Ersten, Unbewegt-Bewegenden klären, sondern auch dessen Verhältnis zu den Gestirnbewegern (von  $\Lambda$  8) aufzuhellen suchen. Als schlechthin vollkommene Aktualität ist das absolut Erste einerseits tätiger Intellekt, andererseits zugleich höchstes intelligibles und erstrebenswertes Objekt, das Intelligenzen voraussetzt, die vollkommener sind als der menschliche Intellekt, die es erkennen und dadurch von ihm in Strebebewegung versetzt werden (und durch deren Vermittlung das ganze Bewegungssystem der Himmel und der sublunaren Welt). Wenn so in Gott absolute Subjektivität und Objektivität zusammenfallen, das absolute Erkenntnissubjekt sich selbst zugleich der absolute Erkenntnisgegenstand ist, so dies nicht – das arbeitet Seidl mit Entschiedenheit heraus – im Sinne eines ins Absolute gesteigerten Selbstbewußtseins nach Art der modernen Reflexionsphilosophie. „Das aristotelische Verständnis des göttlichen Prinzips der *νόσις νόσεως* kann nur „von dem bis zum obersten Seinsprinzip hinaufgeführten Objektbewußtsein gewonnen“ werden. „Gottes erkennende Intellekt-Aktualität ist zugleich in sich erkannte Seinsaktualität, von welcher alles Seiende ursächlich abhängt“ (231). In seiner Selbsterkenntnis, in der Erkenntnis seiner selbst als Seinsursache von allem, erfaßt Gott uno intuitu zugleich den ganzen von ihm abhängigen Ursachenzusammenhang alles Seienden. Obwohl auf der Linie der Frage nach der Letztursache der Bewegung liegend, führt die Konzeption des göttlichen Urprinzips mit der Vertiefung und Bedeutungssteigerung des *Energeia*-Begriffes in einem Zuge zugleich auch zu einer letzten Bedeutungssteigerung des Nous-Begriffes. Danach vermag Aristoteles absolutes Wirklich- und Wirkendsein nur noch als absolutes Geistsein und reine geistige Tätigkeit zu denken.

Seidl vermittelt in seinen mit philologischer Akribie sowohl wie mit philosophischer Sachkenntnis erarbeiteten Interpretationen eine Über- und Zusammenschau aller wichtigen Texte zum Nous-Begriff bei Aristoteles und bestimmt erhellend die Funktion des Intellekts, des menschlichen Intellekts, der „Intelligenzen“ und des göttlichen Intellekts, im Gesamtaufbau der aristotelischen Philosophie. Dabei vermag er aus seiner souveränen Kenntnis der Texte und Zusammenhänge manche Kritik und manche Korrektur selbst an altehrwürdigen Aristoteleskommentaren und -interpretationen anzubringen.

*Josef Stallmach (Mainz)*

Karl Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, I. Teil: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Verlag W. de Gruyter, Berlin-New York 1972, 415 S.

Das Buch untersucht kritisch, inwieweit sich die Transzendentalienlehre der „alten“ Ontologie (d. h. der Scholastik und der Schulmetaphysik des 16.–17. Jahrhunderts, die in einem angekündigten II. Teil behandelt werden sollen) zu Recht auf gewisse vielzitierte Stellen im Corpus Aristotelicum berufen kann. Um es vorwegzunehmen: Das Ergebnis fällt negativ aus: Die Belegstellen bei Aristoteles geben nicht das her, was sie belegen sollen. Die Untersuchungen sind freilich von Bärthleins Standort bestimmt, den er in der Einleitung (1–17) angibt: von der „neuen“ Ontologie, d. h. der mit Kant beginnenden Transzendentalphilosophie. Für den Verf. sind die Transzendentalien der „alten“ Ontologie von vornherein problematisch, weil sie (wie bei Thomas v. Aqu.) weniger durch den Bezug auf das menschliche Subjekt, als vielmehr durch den Bezug auf Gott (Gottes Sein, Intellekt und Willen) konstituiert sind und so „bereits ihren transzendentalen Charakter verlieren“ (9). Sie würden „dabei betrachtet als das Geschaffene (ens creatum), als schon irgendwie kategorial bestimmtes Seiendes . . . , jedoch nicht mehr als das noch kategorienjenseitige Seiende (bloß als Seiendes genommen)“ (9–10). Demgegenüber betrifft das Transzendente bei Kant die subjektiven Bedingungen für die Erkenntnis, das Wissen von den Dingen. Wie nun der Verf. einerseits nachweisen will, daß die einschlägigen aristotelischen Stellen keinen Beleg für die „alte“ Transzendentalienlehre bieten, so untersucht er sie andererseits daraufhin, ob sie nicht einen Ansatz zum Transzendentalen im „neuen“, kantischen Verständnis enthalten.

Bärthleins moderner Standort wirkt sich bei der Interpretation der aristotelischen Texte (besonders der Metaphysik) schon in der Reihenfolge aus, in der er sie behandelt. So beginnt er nicht mit der fundamentalen Stelle in Metaph. IV 1–2 über das ‚Seiende als Seiendes‘ und seine transzendente Natur, sondern mit den Texten über das Wahre, denen dann die über das Gute folgen, „weil bei einem Anfang mit dem ens selbst eine realistische Auslegung allzu naheliegt und so die Gefahr besteht, daß die eventuellen für das Seiende bedingenden Funktionen des Wahren und Guten übersehen werden“ (17, sic!). So ergibt sich folgende Gliederung: A. „Findet sich im CA (= Corpus Aristotelicum) die Lehre von der transzendentalen Wahrheit?“ (22–76) – B. „Enthält das CA den Begriff des transzendentalen Gutseins?“ (77–108) – C. „Findet sich im CA eine Theorie vom transzendentalen Seienden und vom transzendentalen Einen?“ (109–370).

Ohne den Leser ausführlicher zu unterrichten, was mit dem Wort „transzendental“ bei Aristoteles bezeichnet sein soll – offenbar aber (nach der Einleitung) nichts Reales in den Dingen –, beginnt Bärthlein mit der Untersuchung der „Lehre von der transzendentalen Wahrheit“ in Met. II 1, 993 b 19–31. Der wichtige Text lautet: „Richtig ist es auch, die Philosophie Wissenschaft von der Wahrheit zu nennen; denn für die theoretische Philosophie ist Ziel die Wahrheit, für die praktische das Werk. Wenn nämlich auch die praktische Philosophie danach fragt, wie sich etwas verhält, so betrachtet sie doch nicht das Ursächliche an sich, sondern das Relative und Augenblickliche. Das Wahre aber kennen wir nicht ohne die Ursache. Jedes ist aber im Vergleich zu dem übrigen das im höchsten Grade selbst, welches für das übrige dafür Ursache ist, daß jenes ihm synonym zukommt; z. B. ist das Feuer das Wärmste, weil es auch für das übrige Ursache der Wärme ist. Daher ist auch in höherem Grade dasjenige wahr, welches für das Nachfolgende Ursache des Wahrseins ist. Deswegen müssen die Prinzipien des ewig Seienden immer am wahrsten sein – denn sie sind nicht bald wahr, bald falsch, auch gibt es für sie keine Ursache des Seins mehr, sondern sie sind es für das übrige –, so daß sich jedes (Seiende), wie zum Sein, so zur Wahrheit verhält“. Gegen die traditionelle Interpretation versucht Bärthlein „das ewig Seiende“ in immer wahre Erkenntnisurteile, „bewiesene immergeltende Gehalte“, und „die Ursache des Seins“ in „Grund für das Wahrsein“, in einen Erkenntnisgrund umzudeuten; denn „was sollte den Autor (sc. Aristoteles) . . . veranlassen haben, die Gründe dieses Immerseienden als die ‚wahrsten‘ zu bezeichnen? Will er sie mit dieser Bezeichnung nicht doch als Beweisprinzipien, d. h. als Grundsätze, charakterisieren?“ (27). So kommt Bärthlein zu dem Ergebnis, daß von Aristoteles das Wahre nicht „als eine an einem Existierenden haftende seiende Qualität oder als etwas selbständig und real Existierendes gedacht wird“ (ebd.), und daß der vorliegende Text zu Unrecht als Beleg für die traditionelle

Lehre von der transzendentalen Wahrheit des Seienden gedient habe. – Bärthleins Deutung erweist sich jedoch als unhaltbar, wenn man den zitierten Text im Zusammenhang von Met. II 1 und I 1–3 interpretiert: In II 1 geht Aristoteles von einer gängigen Ansicht aus, daß die Philosophie auf die Wahrheit gerichtet sei, und sucht sie dann zu beweisen, indem er zeigt, daß 1. die theoretische Erkenntnis (im Gegensatz zur praktischen) immer auf „das Ursächliche an sich“ geht (darüber ausführlich Met. I 1–2, 981 a 24 ff., 982 a 1–3, b 8–10; An. post. I 2, 91 a 9 ff.), sowie 2. mit der Ursache immer Wahrheit verbunden ist und umgekehrt („denn wir kennen das Wahre nicht ohne die Ursache“). Nun ist die erste Philosophie theoretische Wissenschaft und betrachtet die obersten Ursachen des Seienden; 3. also richtet sie sich auf die Wahrheit. So gewiß Aristoteles (wie schon in I 1–2) von ersten Seinsursachen des Seienden spricht (und nicht von Beweisgründen), so gewiß auch von einer mit dem realen Sein der Dinge selbst verbundenen Wahrheit (nicht aber von der subjektbedingten, beweisbaren, urteilsmäßigen Wahrheit).

Eine parallele Umdeutung wie Kap. II 1 erfährt auch Kap. IX 10, das von Wahr- und Falschsein in bezug auf „Zusammengesetztes“ und „Nicht-Zusammengesetztes“ bei den Dingen handelt. Letzteres, das Was-Sein bzw. aktuelle Wesens-Sein, das was das Seiende selbst ausmacht – griech.  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ;  $\mu\grave{\eta}\ \sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\tau\alpha\iota\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\iota$ ;  $\tau\acute{\omicron}\ \delta\upsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}$ ;  $\acute{\omicron}\sigma\alpha\delta\acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\omicron}\pi\epsilon\rho\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\acute{\alpha}$  ist für Aristoteles in anderer Weise wahr und falsch als das Zusammengesetzte (d. h. Ding-Eigenschafts-Verbindungen), weil eben auch das Sein ein anderes ist, 1051 b 22–23:  $\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\sigma\pi\epsilon\rho\ \omicron\upsilon\delta\delta\grave{\epsilon}\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}$ ,  $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\delta\delta\grave{\epsilon}\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ . Der Zusammenhang zwischen Wahrsein und realem Sein an den Dingen ist also deutlich genug, wenn es auch Aristoteles in IX 10 nicht hierauf ankommt, sondern auf die andere Art der Erfassung des Wahren beim „Nicht-Zusammengesetzten“; sie ist ein einfacher noetischer Akt ( $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ ), ein unmittelbares „Berühren“ ( $\theta\upsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ ; kein zusammensetzender Urteilsakt, wie hinsichtlich des „Zusammengesetzten“). Der hier angesprochene Bezug des Wahren zum Erkenntnissubjekt wird nun aber von Bärthlein transzendentalphilosophisch überinterpretiert: Den griechischen Ausdruck  $\acute{\omicron}\sigma\alpha\ \delta\acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\omicron}\pi\epsilon\rho\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\acute{\alpha}$  möchte er als logische, „nicht-anders-denkbare“ Wirklichkeit, nicht als metaphysische Wirklichkeit verstehen (49 ff.); das  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  sei eine formale Leerstelle,  $\tau\acute{\omicron}\ \delta\upsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}$  „die Formalisierung des bloß identischen Etwas überhaupt“ (50); dementsprechend sei das  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  lediglich „die schlichteste Weise, in der ein Ich etwas intendiert“ (50), nur die Minimalvorstellung von Etwas-überhaupt. Die Wahrheit des  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  liege in „einem bloßen Bewußtsein von etwas“ (52), also nicht in der Erfassung der realen Wesenheit der Dinge. Gleicherweise deutet der Verf. auch die mit der vorliegenden verwandte Stelle in De anima III 6 um, ferner schließlich den in III 5 sinngemäß vorkommenden „tätigen Nus“, der, obwohl im Text als unvergängliche  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  und  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  bezeichnet, nicht „als metaphysische Größe“, sondern bloß logisch zu verstehen sei, und zwar als „Minimalfunktion“ des Denkens, als „Wissensbedingung“ (66–67). Als Ergebnis hält der Verf. fest, daß nicht Met. II 1, sondern IX 10 und De an. III 6 einen „Ansatzpunkt für die Konzeption der Lehre von der transzendentalen, mit dem Sein konvertiblen, ‚Wahrheit‘“ enthielten (74; ‚transzendental‘ hier im modernen Sinne verstanden). Der Verf. fragt sich aber doch besorgt: „Aber läßt sich auch der Verdacht, diese Interpretation der alten Lehre von der transzendentalen Wahrheit sei zu modern, weil sie idealistisch sei, zerstreuen?“ (75).

Auch das Ergebnis des Abschnittes B über das transzendente Gute fällt negativ-kritisch gegenüber der traditionellen diesbezüglichen Auffassung aus, die sich besonders auf das Kap. I 4 der Nikomachischen Ethik (NE) stützt. Dieses vermag Bärthlein nicht mehr als Belegstelle zu akzeptieren. Bekanntlich widerlegt hier Aristoteles die platonische Annahme einer Idee des Guten durch mehrere Argumente, von denen eines so lauter (1096 a 23–29): Das Gute wird „gleich vielfach mit dem Seienden ausgesagt“ – der Satz beinhaltet traditionellerweise die Konvertibilität des Guten mit dem Seienden, nicht mehr jedoch für Bärthlein; es kommt somit in allen Kategorien vor, kann also nicht ein einheitlich (univok) ausgesagtes, sondern muß ein auf eine erste Instanz ( $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ ), analog ( $\text{Κατ'ἀναλογία}$ , b 27–28) ausgesagtes Allgemeines sein. Dies besagt, daß die Allgemeinheit des Guten (wie des Seienden) die der Kategorien übersteigt, d. h. (nach späterem scholastischem Terminus) „transzendental“ ist, was aber Bärthlein in folgender Weise problematisiert (92 ff.): Aristoteles identifiziere in Met. IV 1–2 den Bezug der sekundären Analogate zum primären Analogat mit dem Bezug der sekundären

Kategorien zur ersten, zur Substanzkategorie, so daß das transzendente Seiende bzw. Gute mit der Gattung der Substanz zusammenfalle „und eben gerade nicht mehr transzendental“ sei. „Überstiege es aber auch noch die Substanzkategorie . . . , dann würde es sich selbst überflüssig machen: es könnte ihm überhaupt keine Funktion mehr für die Sekundärkategorien zugesprochen werden . . .“ (93).

Der Kritik fehlt insofern der nötige Halt, als sie auf die in NE I 4 vorausgesetzte Lehre von Met. IV 1–2 zurückgreifen muß, deren Interpretation aber noch aussteht. (Es zeigt sich hier, wie mißlich es ist, daß Bärthleins Buch nicht von der fundamentalen Stelle der Met. IV 1–2 ausgegangen ist, sondern sie erst im dritten Hauptteil behandelt.) Was das transzendente Seiende bzw. Gute betrifft, so ist es zwar von höchster Allgemeinheit, aber nicht mehr von logischer, kategorial-gattungsmäßiger (vgl. Met. III 3, 7. Aporie), sondern eben von „transzendendaler“, „analoger“ (πρὸς ἕν-bezogener). Diese besondere Allgemeinheit des Seienden ist eine ontologische; sie impliziert das Verständnis des Mehr- und Weniger-Seins der Dinge, des primär Seienden (πρώτως ὄν, ὄν ἀπλῶς, VII 1, 1028 a 30–31) nach der ersten Kategorie und des abgeleiteterweise Seienden nach den übrigen Kategorien. Die Substanz, οὐσία, hat nicht nur eine logische Bedeutung, sofern sie letztes Aussagensubjekt nach der ersten Kategorie ist, sondern auch eine ontologische als Primärinstanz des Seins. Und als solche transzendiert sie tatsächlich die erste Kategorie qua logische Gattung; denn Aristoteles nimmt mehrere „Gattungen“ von οὐσίαι an, von vergänglichen und unvergänglichen, die er nicht mehr logisch kategorial, sondern im Sinne verschiedener Ordnungen metaphysischer Prinzipien versteht, und kommt so zu einer „ersten Seinsheit“ (Gott), die primäre Seinsinstanz für die übrigen ist (vgl. Met. XII 7, 1072 a 30–34, b 10–14; IV 2, 1003 b 16–19). Bärthleins Auffassung vom Guten bzw. Seienden ist letztlich doch eine „platonische“, d. h. im Sinne eines logisch-univoken Allgemeinen. Deshalb sieht er auch in der platonischen Idee des Guten, die zugleich das Eine ist, und in der Idee des Seienden an sich den Ursprung der Transzendentalienlehre und weist Aristoteles' Kritik an Platon in NE I 4 zurück.

Der Abschnitt C (109 ff.) kommt schließlich zur Interpretation von Met. 1–2, dem Text über das Seiende bzw. Eine als solches, verquickt sie aber in wenig glücklicher Weise mit dem vieldiskutierten Problem über das Verhältnis von Ontologie und Theologie in Met. VI 1; denn für den Verf. wird hier angeblich das Seiende als Seiendes mit dem Göttlichen gleichgesetzt, was „auch für die Transzendentalienlehre schwere Folgen“ habe: „Die transzendentalen Bestimmtheiten wären dann zuerst Bestimmtheiten transzendenter Größen, also des Göttlichen, nicht des transzendentalen Seienden als solchen“ (111). – Das Bedenken erweist sich indes als überflüssig; der Verf. gelangt nach langen, gelehrten Erörterungen (111–153) verschiedener „theologischer“ Stellen (VI 1, XI 7, XII 7) zu dem Ergebnis, daß diese eigentlich nichts für eine transzendente Seinslehre abgeben. Dies würde aber m. E. auch unmittelbar einleuchten, wenn man sich nur den Zusammenhang von Met. IV 1–2 mit dem Aporienbuch III klarmachte und sich fragte, an welcher Stelle in Aristoteles' Metaphysik eigentlich die Bemerkungen über das transzendente Seiende und das mit ihm konvertible Eine stehen (und ob sie überhaupt eine „Theorie“, geschweige denn das „Kernstück“ der aristotelischen Ontologie bilden). Es geht, um es kurz zu sagen, 1. um die Frage nach dem Gegenstand der zu begründenden Metaphysik-Wissenschaft – sie führt zu dem „Seienden qua Seienden“; 2. um die Frage, ob eine Wissenschaft über alles Seiende handeln könne – dies führt zum Gesichtspunkt der besonderen, „transzendentalen“ Allgemeinheit des Seienden qua Seienden; 3. um die Frage, ob auch das Gegensatzpaar Eines-Vieles (Selbiges-Verschiedenes usw.) in den Gegenstandsbereich der Metaphysik fällt – was damit beantwortet wird, daß das Eine mit dem Seienden konvertibel ist. Wie man sieht, berühren diese Fragen lediglich den Ausgangspunkt der Metaphysik, ihren Gegenstand(sbereich), keineswegs den Zielpunkt, die ersten Ursachen, Prinzipien alles Seienden, das Göttliche.

Was „das Seiende qua Seiendes“ betrifft, so deutet es Bärthlein wieder transzendentalphilosophisch um: Es soll eigentlich mehr die „Reflexion auf die Wissensbedingungen“ des realen Seienden ausmachen, nicht dieses selber, weil man sich so eher den allumfassenden Charakter der metaphysischen Seinswissenschaft „erklären“ könne, „ohne deren Gegenstand, das Seiende (und das Eine), für eine Substanz – oder gar etwa für eine Einzelsubstanz – halten zu müssen“ (155). Der Verf. versteht den Anfang von IV 2 so, daß das Seiende als solches „kategorien-

jenseitig“ sei, d. h. „oberhalb“ des Seienden aller Kategorien liege, verwandt dem logisch-univoken, platonischen „Seienden an sich“. Er vermag keinen Unterschied zwischen dem  $\kappa\alpha\theta'\epsilon\nu$  λέγεσθαι und dem  $\pi\rho\acute{o}s$   $\epsilon\nu$  λέγεσθαι zu sehen und betont die „enge Verbindung unserer Partie vom  $\pi\rho\acute{o}s$   $\epsilon\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\delta\epsilon\phi'\epsilon\nu\acute{o}s$  λέγεσθαι in IV 2 mit der akademischen Ideenlehre“ (164, sic!).

Die klassische Belegstelle für die Konvertibilität des Einen mit dem Seienden, 1003 b 22 ff., beginnt so: „Wenn das Seiende und das Eine dasselbe und eine einzige Natur dadurch sind, daß sie einander folgen (d. h. implizieren) wie ‚Prinzip‘ und ‚Ursache‘ . . . – dasselbe nämlich ist ‚ein Mensch‘ und ‚seiender Mensch‘, und die doppelte Redeweise: ‚ein Mensch ist‘ und ‚ein seiender Mensch ist‘ drückt nichts verschiedenes aus . . .“ Bärthlein merkt an, daß Aristoteles über die bloß formale Identität von Seiendem und Einem (die in dem Bezug der beiden Eigenschaften auf dasselbe Subjekt, z. B. Mensch, liege) nicht hinauskomme und nicht die Wesenheit des Seienden und Einen näher bestimme. Tatsächlich geht es jedoch Aristoteles nicht um eine strikte (oder gar inhaltliche) Identität von Seiendem und Einem, sondern nur um eine Identität durch Implikation (der Ausdruck ‚ein Mensch‘ impliziert, daß dieser ein ‚seiender‘ ist und umgekehrt, weshalb es unnötig ist, ‚ein seiender Mensch‘ zu sagen). Dies genügt bereits, um zu zeigen, daß die Erste Philosophie nicht nur vom Seienden, sondern auch vom Einen handeln muß.

Was die Natur des Seienden und Einen betrifft, so klärt sie zwar Aristoteles in Met. V 6 und 7 sowie in X 1–2, indem er die verschiedenen Bedeutungen des Seienden bzw. Einen untersucht, und zwar immer von den konkreten Dingen der verschiedenen Kategorien ausgehend. Davon ist aber Bärthlein keineswegs befriedigt; denn er vermißt (von seinem modernen Standort aus) Erörterungen über ein allgemeinstes, „kategorienjenseitiges“ Seiendes bzw. Eines, das als Minimalbestimmung aller Dinge ein formales Etwas-überhaupt wäre, und wovon das reflexive Bewußtsein die allgemeinsten Erkenntnisbedingungen abgäbe. Solche Ausführungen sucht man freilich in Aristoteles' Metaphysik vergebens.

Das Schlußkapitel (371–388) kommt zu einer scharfen Trennung zwischen einer Substanzlehre, in der die Substanzen inhaltlich bestimmt und deren Ursachen erörtert werden, und einer Transzendentalienlehre vom Seienden als solchem, das „in strenger Kategorienjenseitigkeit anzusetzen ist“ und „noch nicht die geringste inhaltliche, d. h. unter Kategorien stehende Bestimmtheiten sein bzw. haben kann“ (371). Die letztgenannte Lehre findet sich in Met. IV 1 und einigen anderen Stellen, wie XIV 1–2 (Erörterung akademischer Lehren); diese stünden der platonischen Akademie nahe und nähmen eine „Sonderstellung“ in der Metaphysik ein (hierüber Anhang I und II, 389–405). – Es sei gestattet, gegen die oben genannte Trennung folgendes zu bedenken: Für das Seiende qua Seiendes kann alles und jedes stehen, einfach insofern es *ist*, d. h. besonders auch die Substanzen, die ja in primärer Weise *sind*. Das Seiende qua Seiendes ist also gar nicht „kategorienjenseitig“. Zwar ist es von einer die Kategorien-Gattungen übersteigenden Allgemeinheit, aber nicht wie etwas inhaltlich Leerstes – wie ein univok allgemeinstes Genus –, das „noch nicht“ kategoriale Bestimmungen angenommen hat, sondern es ist von analoger Allgemeinheit, die ebenso für jedes Einzelne steht und einen überhaupt nicht kategorial bestimmbareren Aspekt an allem Seienden betrifft, nämlich den Seinsaspekt.

Unsere Besprechung muß hier abbrechen. Sie konnte leider nicht auf die vielen Einzeluntersuchungen eingehen, sondern nur auf die Hauptstellen des Buches und zu ihnen andeutungsweise Diskussionsbeiträge geben (zu denen uns auch die Literatur- und Namensverzeichnisse, 407–415, angeregt haben). Diskussionswürdig schienen uns die Hauptstellen allerdings; denn wie sehr auch Untersuchungen über die aristotelischen Quellen der traditionellen Transzendentalienlehre an sich zu begrüßen und zu schätzen sind, so fragt man sich doch, ob die von Bärthlein geleisteten zum tieferen Verständnis jener traditionellen Lehre wie auch der aristotelischen Metaphysik selbst verhelfen können. Das vorliegende Buch verfolgt einen zweifachen Zweck: 1. sollten sich gewisse vielberufene Aristoteles-Stellen als unbrauchbar für Belege der „alten“ Transzendentalienlehre erweisen; 2. sollten einige Stellen (bes. Met. IV 1–2 mit der Lehre vom Seienden als Seienden) einen Ansatz für die „neue“, mit Kant beginnende Transzendentalphilosophie enthalten. Was die Interpretation der Aristoteles-Texte anlangt, die jenen Zwecken dienbar gemacht wurde, so bringt sie zumeist keine immanente Auslegung

aus Aristoteles selbst, sondern eine moderne, transzendentalphilosophische Umdeutung der Texte. Nun ist es zwar durchaus legitim, einen antiken Autor aus einem modernen Standpunkt heraus zu hinterfragen. Doch darf dies erst auf einer höheren Ebene der Interpretation geschehen – wenn man von mehreren Interpretationsebenen sprechen will; auf der untersten Ebene hingegen muß man zunächst den Autor von ihm selbst her, aus *seinem* Standpunkt heraus zu verstehen suchen. (Hierin scheint Bärthlein nicht der Schüler seines Lehrers Hans Wagner zu sein, der dieses Interpretationsprinzip in seinem Aristoteles-Kommentar vorbildlich darlegt und befolgt.) Andernfalls könnte der Interpret Gefahre laufen, den antiken Autor zwar (für welche eigenen Zwecke auch immer) „benützt“, sich aber nicht auf ihn eingelassen zu haben.

Horst Seidl (München)

*Mose Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiss. Mit einer Einleitung von Johann Maier. Bd. I, erstes Buch; Bd. II, zweites und drittes Buch, Philosophische Bibliothek Bd. 184 a-c, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1972, CIV 394; XI, 313; IX, 382 S.*

Wie die neue Übersetzung des „Führers der Unschlüssigen“ 1923 „wohl kaum einer Rechtfertigung“ bedurfte – so A. Weiss im Vorwort seiner Übersetzung –, so bedarf auch der Nachdruck dieser Übersetzung keiner Rechtfertigung. Sie ist die einzige *vollständige* deutsche Übersetzung des „Führers“. Statt der Einleitung von A. Weiss (Mose ben Maimons Leben und Werke, XVII–CLXX; Mose ben Maimons Philosophisches System, CLXXI–CCCXXII) enthält die neue Ausgabe eine Einleitung von J. Maier: „Zu Person und Werk des Mose ben Maimon (XI–CIV), wobei LXX–CIV eine „Maimonides-Bibliographie“ ist. Das „Namensregister“ (III, 370–375) und das „Sachregister“ (III, 376–386) enthalten noch die Hinweise auf die Einleitung von A. Weiss, das „Register der hebräischen Wörter und Termini“ (III, 387–392) ist leider fortgefallen.

An dieser Stelle kann nicht auf die mit Anmerkungen versehene Übersetzung von A. Weiss eingegangen werden – die für den Wissenschaftler durch die englische Übersetzung von S. Pines mit einer Einleitung von L. Strauss (The Guide of the Perplexed. Translated with an introduction and notes by Shlomo Pines, with an introductory essay by Leo Strauss. The University of Chicago Press 1963) z. T. überholt ist –, sondern nur auf die ausführliche Einleitung und Bibliographie von J. Maier. Sie unterscheidet sich nicht nur im Umfang von der von A. Weiss, sondern auch in der Zielsetzung: hatte Weiss noch versucht, alles erreichbare Material über Maimonides zusammenzutragen und sein „System“ dem Leser vor Augen zu führen, so liegt bei Maier der Schwerpunkt seiner Darstellung in der *Irreduktion* der Forschungsprobleme und dem Aufzeigen der Schwierigkeiten, denen sich jede Maimonides-Exegese konfrontiert sieht (neben „Leben und Wirken“, XI–XVII, folgt darum sofort: „Fragen der Maimonidesdeutung“, XVII–XXVII). Damit hängt auch zusammen, daß der nächste Abschnitt der Einleitung, der sich direkt mit dem More Nebuchim auseinandersetzt, betitelt ist: „Zum ‚Führer der Unschlüssigen‘ als Buch“ (XXVII–XXXI). Diesem Abschnitt entspricht in der neuen englischen Übersetzung von S. Pines der Einleitungsaufsatz von L. Strauss: How to begin to study The Guide of the Perplexed (XI–LVI).

Zu diesen drei ersten Abschnitten (A–C, XI–XXXI) ist – abgesehen von verschiedenen Unregelmäßigkeiten in der Transkription der hebräischen Wörter – Folgendes zu sagen:

Maier meint am Ende des Abschnittes A zu Recht, daß die Maimonides-Forschung wegen des „weitverbreiteten Maimonidesheroenkultes“ „einer gewissen Ernüchterung“ bedürfe (XVI). Damit will er die Leistung des Maimonides nicht geschmälert wissen, sondern nur darauf hinweisen, daß der „z. T. bis heute herrschende apologetische Zwang“ in der Maimonides-Exegese eigentlich nicht mehr notwendig ist, er seine Wirkung verloren hat (cf. G. Scholem, Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt, in: Judaica I, Frankfurt 1963, 147–164). Ein Großteil der Sekundärliteratur zu Maimonides im 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts war von dieser apologetischen Tendenz bestimmt und muß heute unter Berücksichtigung dieses Aspektes gelesen werden. Davon abgesehen lassen sich nach Maier „zwei Haupttendenzen“ in der For-

schung beobachten: 1. Maimonides „als Repräsentant des traditionellen Judentums in Anspruch zu nehmen“ und 2. seine *philosophische* Seite besonders hervorzuheben, ihn „im Sinne des modernen Rationalismus“ zu interpretieren (XVII). Sind die Haupttendenzen der Maimonides-Forschung in dieser Weise charakterisiert, muß man Maier's Vermutung zustimmen, „daß auch hier die Wahrheit eher in der Mitte liegt“ (XVIII) – wobei aber zu sagen ist, daß das Spektrum der Arbeiten des Maimonides so umfangreich ist, daß Vertreter *beider* hier genannten Richtungen wohl immer gute Argumente für ihre Ansichten werden anführen können, eben weil beide Tendenzen im Schaffen des Maimonides angelegt sind, er nur aus dieser Zwiespältigkeit von Traditionsgebundenheit und fortschrittlichem Rationalismus zu verstehen ist.

Die „Wahrheit der Mitte“ sieht Maier „etwa auf der von L. Strauss vertretenen Linie“ (XVIII). L. Strauss' Name fällt auf den nächsten 14 Seiten noch zwölfmal, und es ist deutlich, daß Maier sich – trotz gelegentlicher Korrektur (XXII) – eng an die Forschungen dieses Maimonides-Interpreten anlehnt. Dadurch orientiert sich zwar die Einleitung an dem *neuesten* Stand der Forschung, gerät aber andererseits in die Gefahr, etwas einseitig zu werden. So wird z. B. der zwar weniger philologische, aber doch eminent *philosophische* Aufsatz von H. Cohen („Charakteristik der Ethik Maimunis“), gegen den L. Strauss scharf argumentiert hat („Philosophie und Gesetz“, Berlin 1935, 118–122), als „tendenziös“ und „gekünstelt“ (XXII) abgetan, und er wird in der Bibliographie auch nicht zu den „für das Verständnis der religiösen Philosophie des Maimonides besonders wichtigen Arbeiten“ gerechnet, obwohl er gerade gegenüber Arbeiten wie z. B. der von M. Joel („Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon“, Breslau 1859) einen bedeutenden Fortschritt in der Maimonides-Forschung, speziell der Erkenntnis des Aufbaus des More, darstellt. Wie P. Natorp Platon, so hat H. Cohen Maimonides als *Philosophen* wieder ernst genommen und ihn als Schiedsrichter im Streit zwischen ihm und M. Lazarus um die Begründung einer philosophischen Ethik aufgerufen.

Etwas einseitig wird auch durch diese Anlehnung an L. Strauss das Hauptproblem in der Maimonides-Forschung auf die Frage nach dem Verhältnis von „Esoterik – Exoterik“ bei Maimonides verlegt, wobei aber Maier dankenswerterweise herausarbeitet, daß es bei diesem Problemkreis nicht darum gehe, „ob Maimonides den Aristotelismus propagierte, sondern wieweit er ihn jeweils als Voraussetzung für das Verständnis der Offenbarung anerkannte“ (XXI). Nach Maier – ähnlich L. Strauss, A. Altmann, I. Heinemann – bedient sich zwar Maimonides eines „esoterischen Sprachgebrauches“, weil er einer kleinen Elite, die durch das Studium der Philosophie (des neuplatonischen Aristotelismus vorwiegend) an den Offenbarungsinhalten irre geworden war, das eigentliche, wahre „Verständnis der biblischen Inhalte vermitteln“ wollte, trotzdem aber sei der More „auch für weitere Kreise bestimmt“, weil Maimonides „überzeugt war, daß seine Deutung der traditionellen Religion als die schlechthin ‚wahre‘ letztlich für das Judentum unentbehrlich“ sei (XXVI–XXVII). Der More „ist also kein philosophisches Buch, sondern ein theologisch-apologetisches Werk“ (XXXI). Diese These ist zum erstenmal von L. Strauss konsequent vertreten worden, und sie impliziert, daß der Schlüssel zum Verständnis des More die Bibelexegese des Maimonides sei – wobei aber bald die Frage nach den *Kriterien* dieser allegorischen Exegese entsteht. Eine durchgehende Analyse des More in diesem Sinne liegt noch nicht vor, und Maier vermutet auch: „Die Aussichten, auf diesem Wege zu einem überzeugenden Ergebnis zu gelangen, sind also begrenzt“ (XXII). Hierin liegt seine Kritik an L. Strauss – aber gerade an dieser Stelle muß gefragt werden, ob der von L. Strauss gewiesene Weg (die Einleitung des Maimonides zum More mit ihren hermeneutischen Hinweisen wieder in ihrer ganzen Tragweite ernst zu nehmen) nicht doch gangbar ist, wenn man ihn nur ganz konsequent befolgt. Sind im More „die Worte nicht willkürlich gewählt, sondern mit großer Genauigkeit und Präzision“, ist „auch darin kein Wort an ungehöriger Stelle vorgebracht“ (More, Einleitung), müssen Sätze wie folgender als Kriterien für die Bibelexegese des Maimonides gelten: „Vielmehr ist jeder Vorzügliche, der die Wahrheit einbekannt, verpflichtet, die Worte jedes Einzelnen von ihnen (die Propheten und unsere Lehrer), soweit dies möglich ist, in solcher Weise auszulegen, daß sie mit dem wirklich Seienden, soweit dessen Dasein erwiesen ist, übereinstimmen“. (III, 14 Ende). Die Exegese muß übereinstimmen mit einem Seienden, dessen Existenz bewiesen ist (S. Pines übersetzt: „conform to a being whose existence has been demonstrated“) – das Kriterium für die Auslegung biblischer Texte wäre hiernach der Stand der *Naturerkenntnis*, und nicht umsonst betont Maimo-

nides so oft, daß die Kenntnisse in Mathematik, Astronomie und der Natur die *Voraussetzung* für das Verständnis des More sind. Nimmt man Maimonides' eigene Worte und die Interpretation von L. Strauss weiterhin ernst, dürfen auch die Kapitel More III, 1–7 mit ihrem Vorwort (Auslegung von ma<sup>ca</sup>šeh märkâbâh) nicht „nur als ein Anhang“ betrachtet werden (so J. Maier, XXIX), sondern als „der Pfeiler, der das Ganze zusammenhält, und die Säule, auf der das Ganze ruht“ (III, Vorbemerkung; cf. die Einleitung u. ö.). Diese Interpretation der Vision Ezechiels ist eine „durchaus anti-esoterische Deutung“ (XXIX) – sie ist aber weit mehr noch als geradezu revolutionär zu bezeichnen, nimmt man sie als die Mitte des More und liest alle anderen Kapitel in ihrem Lichte. Das hieße z. B., den exegetischen Teil im I. Buch als Vorbereitung zu *diesem* Kapitel anzusehen: dann fällt auch auf, daß die hier erklärten Wörter alle aus dem Kontext der Lehren ma<sup>ca</sup>šeh bere'šit und ma<sup>ca</sup>šeh märkâbâh genommen sind. Man braucht sich dann auch nicht mehr zu wundern über „die formale Diskrepanz zwischen dem im Buch I, 1–49 vorgeschalteten exegetischen Teil und den übrigen, mehr oder weniger systematisch angeordneten Teilen (XXVIII), und schließlich: wohl bliebe auch bei dieser hier nur angedeuteten Interpretation der Schlüssel zum More die Biblexegese des Maimonides, aber der More erschiene dann nicht mehr als ein etwas unsystematisches (die Einleitung des Säfer ha-Madda<sup>c</sup> erscheint Maier „systematischer“) „theologisch-apologetisches Werk“, sondern als ein in seinem Aufbau durchaus durchdachtes und philosophisches, genauer: naturphilosophisches Werk, denn der Maßstab, an dem die Aussagen der Propheten und Lehrer gemessen werden, ist die inzwischen gewonnene Kenntnis der Natur in ihrer Gesamtheit. Daß dieses Werk dann doch „in praktische Philosophie“ ausmündet, ist – das kann an dieser Stelle hier nur angedeutet werden (cf. meine Überlegungen: „Das Verhältnis von Naturphilosophie und Ethik im More Nebuchim des Maimonides“, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, 1972, H. 3) – die Konsequenz aus dem von Maimonides vorher Gesagten; gerade dies hat H. Cohen deutlich herausgearbeitet. Nach J. Maier bilden dagegen die Kapitel III, 25–54 „gegenüber allem vorherigen einen eigenen Komplex“ (XXIX). In dieser Sicht zerfällt das Werk wieder in verschiedene, in sich zum Teil nicht systematisch geordnete Teile, die mehr oder weniger getrennt nebeneinander stehen. Es bleibt nach dieser Interpretation erneut die Frage offen, ob man Maimonides' eigene Hinweise zum Verständnis seines Werkes *wörtlich* ernst nehmen darf, oder ob man mit Hilfe der philologisch-historischen Kritik – Kenntnis der damaligen „literarischen Konvention“, der komplizierten Entstehungsgeschichte des More, aus der sich „gewisse Ungereimtheiten miterklären lassen (XXVIII) – „klüger“ sein soll als der Autor selbst.

Nach den Abschnitten A–C folgt nun bei Maier Abschnitt D: „Die Voraussetzungen der religiösen Philosophie des Maimonides“ (XXXI–XXXIX), in dem – in Anlehnung an Jul. Guttmann, G. Vajda, Jac. Guttmann und S. Pines – ein kurzer Überblick über die jüdische wie islamische Philosophie *vor* Maimonides gegeben wird. Dieser Abschnitt ist trotz seiner Kürze sehr nützlich, da auch auf die Wichtigkeit der Kenntnis des Kalam und besonders der Mu<sup>c</sup>tazila für das Verständnis des Maimonides verwiesen wird (cf. auch Abschnitt E, LVIII–LX) – Richtungen der frühen islamischen Theologie und Philosophie, die für den meist an der lateinischen Scholastik des Mittelalters geschulten deutschen Philosophen weitgehend unbekannt sind.

Abschnitt E „Grundzüge und Schwerpunkte der religiösen Gedankenwelt des Mose ben Maimon“, XL–LX) zeigt besonders deutlich den Unterschied in der Maimonides-Interpretation von A. Weiss und J. Maier: hatte Weiss noch das „philosophische System“ des Maimonides darzulegen versucht, so spricht Maier nun, nachdem er gezeigt hat, der More sei ein theologisches und *kein* philosophisches Werk, von der „religiösen Gedankenwelt“ des Maimonides. Auch wenn der Rezensent der Beurteilung des More durch Maier nicht voll zustimmen kann, so ist doch gerade dieser Abschnitt von J. Maier ganz besonders zu begrüßen. Im 1. Teil dieses Abschnittes (XL–XLVIII) bringt Maier die „13 Iqqârîm“ des Maimonides in deutscher Übersetzung. Diese 13 „Grundlehrsätze“ stehen in dem Mischna-Kommentar des Maimonides zu Sanhedrin X, 1 und bilden die erste systematische Erfassung der „dogmatischen“ Grundlehren des synagogalen Judentums. Eine deutsche Übersetzung dieser Iqqârîm fehlt schon lange, und es ist ein großes Verdienst von Maier, dem deutschen Leser eine neue Übersetzung vorzulegen. Diese „Glaubensartikel“ sind nicht nur für das Verständnis der religiösen Gedankenwelt des

Mose ben Maimon unentbehrlich, sondern auch für das der neuzeitlichen jüdischen Religionsphilosophie, da seit M. Mendelssohns „Jerusalem“ die Frage, ob das Judentum verbindliche „Dogmen“ kenne, immer wieder diskutiert worden ist und die kontroversesten Antworten erhalten hat. (Einen kurzen Überblick über diese Diskussion gebe ich unter dem Stichwort „Glaubensartikel, jüdische“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. III, Basel/Darmstadt 1973. Maier übersetzt aber nicht nur diese 13 Grundlehrsätze, sondern im 2. Teil dieses Abschnitts (XLVIII–LIII) bietet er eine Übersicht der Glaubenssätze, wie Maimonides sie im *Säfer ha-Madda* – dem 1. Buch des *Mischne Torah* – formuliert. Hierdurch will Maier einerseits ersichtlich machen, daß es sich bei diesen *ʿIqqārīm* „nicht um mehr oder weniger verbindliche Glaubensansichten“ handelt (XLIX), andererseits kann er aufzeigen, welche Glaubenssätze für Maimonides als gesetzlich geboten galten (Existenz, Einheit, Unkörperlichkeit und Ewigkeit Gottes), und welche grundsätzlichen Voraussetzungen des jüdischen Glaubens Maimonides bei aller Übernahme aristotelischer Ansichten nicht verließ (der Glaube an die Prophetie des Mose und an die Göttlichkeit der Torah). Ein 3. Teil (LIV) fragt nach den *ʿIqqārīm* im *More*; der Abschnitt endet mit: „Die Zielsetzung im ‚Führer der Unschlüssigen‘“ (LIV–LX). Hier faßt Maier noch einmal seine Interpretation zusammen und arbeitet zwei „Grundabsichten“ im *More* heraus: 1. die verpflichtende Notwendigkeit „wissenschaftlich-philosophischer Bildung für den zur Gotteserkenntnis bestimmten Menschen“ und 2. „Der Aufweis der Unerläßlichkeit und Unersetzlichkeit der Torah des Mose als Voraussetzung für den Prozeß der Gotteserkenntnis und der dazu gehörigen praktischen Lebens- und Gesellschaftsordnung“ (LX).

Es ist zu fragen, ob dies die „Grundabsichten“ des Maimonides sind, um derentwillen er den *More* verfaßt hat und deren Nachweis sein Ziel war, oder ob dies die *Voraussetzungen* sind, unter denen Maimonides überhaupt erst den „Führer der Unschlüssigen“ schreiben konnte. Ist der *More* nur ein Traktat über die *Methode* – *wie* und unter welchen Bedingungen man Gott erkennen könne, *wie* man sich gegenüber der Philosophie und der Gesellschaft verhalten müsse, um das höchste Ziel der Erkenntnis, die Gotteserkenntnis, erreichen zu können –, oder behandelt er nicht auch ganz konkret einzelne Gegenstände der traditionellen Philosophie, nicht nur in den die praktische Philosophie betreffenden Kapiteln, sondern z. B. auch in denen über die Sphären? Ist der Aufweis der Unerläßlichkeit und Unersetzlichkeit der Torah des *More* die zu erreichende Grundabsicht des Maimonides im *More* oder ist die Einsicht hierin die ermöglichende Voraussetzung für den *More* – kommt es nicht in jedem Fall darauf an zu zeigen, wie die Torah in den konkreten Fällen, trotz dem Fortschritt in der Erkenntnis von Natur und Gesellschaft, als unersetzlich und unerläßlich erwiesen werden kann? Gerade Maiers Formulierung dieser zwei „Grundabsichten“ im *More* wirft erneut die Frage nach den *Kriterien* der Biblexegese des Maimonides auf – eine Frage, die Maier schon (XXI–XXII) als nicht exakt beantwortbar gewertet hatte, die zu beantworten zu versuchen aber dennoch Aufgabe der Maimonides-Forschung bleibt.

In einem letzten Abschnitt F (LX–LXIII) behandelt Maier in einem großen Überblick die Nachwirkung des Maimonides im Judentum wie im außerjüdischen Bereich. Auch hier betont Maier, daß das liberale Judentum des 19. Jahrhunderts Maimonides „im Sinne des modernen Rationalismus umdeutete“ (LXII). Zwar hat der Zwang zur Apologetik in diesem Jahrhundert die Maimonides-Interpretation stark bestimmt und sein Bild oft dadurch verfälscht, aber die Frage erscheint dennoch bedenkenswert, warum – durch eine auffallend starke Kant-Rezeption in der jüdischen Religionsphilosophie dieses Jahrhunderts noch gefördert – gerade *Maimonides* in dieser Art umgedeutet werden konnte, warum gerade zu Beginn der *Wissenschaft des Judentums* der *More* nicht nur zum ersten Mal durch S. Munk wissenschaftlich ediert und übersetzt worden ist, sondern auch diese Wissenschaft bewußt an Maimonides anknüpfte (z. B. A. Geiger, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 2 (1836), 20). Vielleicht liegt diese Interpretationsmöglichkeit doch nicht nur an der Voreingenommenheit der damaligen Interpreten, sondern z. T. auch an dem „Führer der Unschlüssigen“ selbst, über den die Forschung sicher noch oft der kontroversesten Meinungen sein wird.

*Zur Bibliographie:* Abschnitt G: „Werke des Maimonides“ (LXIII–LXIX) und Abschnitt H: „Maimonides-Bibliographie“ (LXX–CIV) werden für jeden deutschsprachigen Maimonides-

Forscher in den nächsten Jahren unersetzlich sein, weil Maier hier zwar nicht alle, aber doch die wichtigste Literatur zu Maimonides zusammengestellt hat.

Zu G 1a wäre vielleicht die Ausgabe Lemberg 1866 mit einem Teil der LXI erwähnten „Kommentare zum Führer der Unschlüssigen“ zu ergänzen, G 1b die Ausgabe Wilna 1912. Zu der Ausgabe von A. L. Schlossberg muß das Erscheinungsjahr des 3. Teils (Wien 1879) hinzugefügt werden; der Titel der lat. Ausgabe von J. Buxtorf ist sehr unvollständig (überhaupt könnten manche Titel etwas ausführlicher zitiert werden, z. B.: S. W. Baron, „Maimonides“ in dem Sammelband von S. Noveck durch die Ergänzung der Seitenzahl: 204–231, oder z. B. durch den Hinweis, daß E. Hoffmann, „Die Liebe zu Gott bei Mose ben Maimon“, Breslau 1937, nur der Teildruck – alles Erschienene – einer Dissertation ist). Die Literaturhinweise zu G 1 (zum „Führer“) sind so kurz, daß sie willkürlich erscheinen müssen. G 2 sollte einen Hinweis auf eine von der von M. Mendelssohn veranstalteten Ausgabe mit Kommentar der „Logik“ enthalten (Jubiläumsausgabe Bd. 14, Stuttgart 1972 [Breslau 1938], 23–119). Vielleicht wäre auch ein Hinweis auf die Cohen-Festschrift (Judaica, Berlin 1912, 423–426) angebracht. In G 3c könnten die lateinischen Übersetzungen von S. Münster und E. Poccocke ergänzt werden; in G 3d unter M. Rawicz muß Offenburg/Straßburg in Offenburg/Freiburg verbessert werden. Bei den „älteren Bibliographien“ in H wäre ein Hinweis auf J. Fürst, Bibliotheca Judaica, II, Leipzig 1851 (Hildesheim 1960), 290–316, oder auch W. Totoks „Handbuch der Philosophie“, II/1, 1970, 301–306, angebracht. Da die Bibliographie dem More vorangestellt ist, verzichtet Maier auf die Angabe zahlreicher Titel über halachische Detailprobleme ebenso wie über das medizinische Schrifttum des Maimonides. Fraglich allein an dieser sonst so verdienstvollen und nützlichen Bibliographie (unter L. Strauss, Notes on Maimonides' Book of Knowledge, muß Jerusalem 1968 in Jerusalem 1967 verbessert werden) sind die Sternchen: Maier hat alle „für das Verständnis der religiösen Philosophie des Maimonides besonders wichtigen Arbeiten“ mit einem Sternchen gekennzeichnet. Aber warum z. B. hat die Biographie von A. J. Heschel eine solche Auszeichnung, die von J. Münz dagegen nicht? F. Bamberger, H. Cohen, M. Eisler, M. Friedländer, M. Joel, D. Neumark, die alte Einleitung von A. Weiss u. a. haben diese Auszeichnung ebenfalls nicht. Durch dieses Sternchen-System werden also alle diejenigen Arbeiten als ‚nicht besonders wichtig‘ deklariert, die nicht in die Interpretationslinie von Maier zu passen scheinen, bzw. die in der Maimonides-Forschung der Vergangenheit umstritten waren oder gar auf Ablehnung, Protest und Widerspruch gestoßen sind. Der Rezensent meint, daß auch diese Arbeiten wichtig für das Verständnis des Maimonides sind, nicht zuletzt deswegen, weil sie die Forschung belebt und vorangetrieben haben (cf. z. B. die Auseinandersetzung M. Joel – H. Cohen, H. Cohen – L. Strauss, D. Neumark – I. Husik), weil gerade sie deutlich machen, in welcher Breite Maimonides interpretiert werden kann, welche Impulse von seinem Schaffen ausgegangen sind für Traditionalisten wie für Reformen, für Orthodoxe wie für Rationalisten. Friedrich W. Niewöhner (Bochum)

*Michael Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Verlag W. de Gruyter, Berlin 1970, 459 S.*

Theunissen unterzieht sich in seinem Buch der Mühe einer detaillierten Interpretation des Abschnittes über den absoluten Geist aus dem dritten Teil der Hegelschen ‚Enzyklopädie‘. Das Unterfangen als solches ist nicht nur zu begrüßen, weil der Gegenstand ein intensives Interesse rechtfertigt, sondern auch weil der Verfasser versucht, einen Beitrag zur Überwindung der Kluft zwischen ‚theoretischer‘ und ‚praktischer‘ Philosophie zu leisten. Die Stringenz der Interpretation wird indessen fraglich durch die Intention, „Dialogik“ als „entscheidende Korrekturinstanz“ zu betrachten und „Hegel stellenweise sozusagen wider den Strich“ zu lesen (Vorwort, X). Da nun das Bemühen, den Ablauf einer umfangreichen Textexegese abbreviativ, gleichwohl kritisch darzulegen, notwendig unbefriedigend bliebe, soll im folgenden der hermeneutische Horizont untersucht werden, wie er sich explizit in den die Exegese kommentierenden Partien der vorliegenden Arbeit zeigt. Die Kenntnis der ‚Enzyklopädie‘ vorausgesetzt, ergibt sich hieraus auch die Einsicht in die Grundzüge des Interpretationsverlaufs: Den hermeneutisch maßgebenden Ansatz leitet der Verfasser ab von der durch Max Müller in Anleh-

nung an ein Heideggersches Philosophem getroffenen Unterscheidung zwischen „Archäologie“ und „Eschatologie“. Derzufolge ist „Archäologie“ Philosophie, die sich vollzieht als ‚transzendental-ontologischer Rückstieg‘ „in die immerwährende Vergangenheit“ (bei Theunissen zit. n. M. Müller, 335, Anm. 30). Als „eschatologisch“ dagegen wird „die formale Struktur der in die Zukunft vorgehenden Heilerwartung des ‚religiösen Offenbarungsglaubens““ (ebd.) begriffen. Während bei Müller sich die „Einheit dieser Bewegungsrichtungen“ in der „Existenz des konkreten Menschen“ vollzieht, verfolgt Theunissen „das Ziel, das Hegelsche Denken als ein solches zu erweisen, das die Einheit von Archäologie und Eschatologie auch philosophisch realisiert“ (ebd.). Die in der modifizierenden Rezeption noch verschärft zutage tretende Problematik liegt in der Einbeziehung christlicher Theologie als eines für philosophisches Denken unmittelbar konstitutiven Horizontes. Es stellt sich die Frage, ob nicht die Konzeption einer derartigen ‚Einheit‘ der an sich differenten Horizonte dem Ansatz Hegels inadäquat und damit der zu explizierenden ‚Sache‘ äußerlich bleibt.

Theunissens Verständnis der „Lehre vom absoluten Geist“ stellt sich wie folgt dar: Grundthese ist, daß jene „durchweg geschichtsphilosophisch und desgleichen durchweg religionsphilosophisch konzipiert ist“ (60). Darüber hinaus kommt „das revolutionär-emanzipatorische Interesse“, das bei Hegel konstatiert wird „durch eben das Christentum“ (9). Hegel ließ sich „bei der Darstellung der einsamen Reflexion göttlichen Selbstbewußtseins von der biblischen Erfahrung dialogischen Lebens leiten“ (58). Der theologischen Voraussetzung zufolge ist der absolute Geist zu fassen als „actus purus“ (73). „... dieser Gott bedarf . . . von sich aus der weltlichen Äußerlichkeit nicht“ (209). „Der absolute Geist hat außer dem Selbstbewußtsein, zu dem er im Menschen erwacht, ein ihm von Haus aus zukommendes Selbstbewußtsein“ (224). Man hat zu unterscheiden zwischen dem Prozeß des Geistes, der „zeitliche Geschichte“ (74), d. i. „Weltgeschichte“ (ebd.), konstituiert, und dem „Immer-schon-Sein des göttlichen Selbstbewußtseins, das mit der Welt nicht erst entsteht“ (73) und als solches „ewige Geschichte“ (74) ist.

Als immer schon Zu-sich-Gekommener, des Weges des Welt-Geistes nicht Bedürftiger, vermag der absolute Geist Ziel für den prozeßhaft in Zeit fortschreitenden Weltgeist zu sein (74). Dieser hebt sich nicht in den absoluten Geist auf, sondern vollzieht nur ein zeitliches „Sich-erheben zum Wissen des absoluten Geistes“ (75). Permanent unterschieden bleiben folglich „absoluter Geist“ und „absolutes Wissen“. Letzteres aber ist die Hegelsche Philosophie selbst: „Philosophie, als das absolute Wissen selber, ist die neuzeitliche Philosophie, die in sich wiederum zugleich Weg und Ziel, unmittelbares Vorstadium des absoluten Wissens und dieses selber in der Gestalt des Hegelschen Systems ist“ (76). „Phänomenologie“ und ‚Logik‘ explizieren nur den Prozeß des (letztlich) menschlichen Geistes. Ihren Stellenwert im Hinblick auf ihr Verhältnis zum absoluten Geist erlangen sie durch die ‚Religionsphilosophie‘. Indem die ‚Religionsphilosophie‘ das Ende von ‚Phänomenologie‘ und ‚Logik‘ in dessen „Erstgeburtsrecht“ einsetzt, „ist sie nicht nur das Ganze, sondern auch die Wahrheit des Systems, das immer schon auf sie hinauswollte“ (80).

Die nach Ansicht des Autors für Hegel maßgebende Funktion der christlichen Theologie ist deren „gemäßigte Eschatologie“. Diese bewirkt die Relevanz seines Denkens für gesellschaftliche Praxis: Theologie ist als „eschatologische“ wesentlich in die Zukunft gerichtet. Im Unterschied aber zur ‚radikalen Eschatologie‘ des Judentums versteht sich die christliche als ‚gemäßigte‘, da im Osterereignis das Heil bereits Wirklichkeit geworden (348) und somit die erwartete Parusie ‚Wiederholung‘ im Sinne Kierkegaards (dazu vgl. 344 f.) ist. Die ‚Form‘ des Hegelschen Philosophierens, die sich in der Rückwendung zu dem bereits eingetretenen Heilsereignis zeigt, erwächst aus der ‚Herkunft‘ von griechischer Metaphysik (342 ff.). ‚Metaphysik‘ vollzieht sich als „reine Theorie“ und verfährt „archäologisch“, indem sie sich auf die „Gewesenheit“ des in der „Vergangenheit“ liegenden Ursprungs richtet (342). Die „reine Theorie“ der Zuwendung zum ‚abstrakten Ursprung‘ von Metaphysik wird überwunden und aufgehoben durch das eschatologische Ereignis des sich in Geschichte ‚persönlich‘ offenbarenden Gottes (334). Damit wendet sich das Denken Hegels der „geschichtlich-gesellschaftlichen Menschenwelt“ (347) zu. „Hegelsche Philosophie kommt her von Aristotelischer Metaphysik, und sie ist eingegangen in den Marxismus“ (366).

Die sich solcherart in politischer Praxis auswirkende Philosophie bringt indessen hierbei ihre Unzulänglichkeit zur Erscheinung: weil Hegels Denken (so Theunissen) von einer „Korruption

seines Christentumsverständnisses“ (373) gezeichnet bleibt, sieht er sich gezwungen, zu Irrationalismen Zuflucht zu nehmen (vgl. dazu etwa die Stellung des ‚Monarchen‘ in der ‚Rechtsphilosophie‘; 446 f.). Der Verfasser stellt zum Schluß des Buches die Frage, ob nicht der durch „Abirring vom christologischen Ansatz“ (447) bedingte „philosophische Glaube (!) an einen rational vollkommen durchsichtigen Gott“, welcher den „übervernünftigen Willen Gottes nicht wahrhaben wollte“, „schlechte Dialektik“ enthüllt (447).

Der Umstand, daß Hegelsche Philosophie sich unzweifelhaft als Explikation der christlichen (und pointiert) der protestantischen Theologie versteht und den Prozeß der Weltgeschichte als Theologie auslegt, scheint zunächst die Grundthese Theuissens zu rechtfertigen. Kritik entzündet sich jedoch an der dargelegten Ausformung der Grundthese. Die als nicht aufhebbar angenommene Unterscheidung zwischen ‚absolutem Wissen‘ und ‚absolutem Geist‘ hat ihre Ursache in der Konzeption der „Einheit von Archäologie und Eschatologie“. Bei genauerem Zusehen läßt sich diese nicht aufrechterhalten. Gewissermaßen als Gegenthese drängt sich die Frage auf, ob Hegels Denken nicht auch unter *inhaltlicher* Rücksicht ‚Metaphysik‘ fortführt. (Theuissens konzediert lediglich eine Übernahme der ‚Form‘; vgl. o.)

Die Unhaltbarkeit der Kompatibilität von theologischem und philosophischem Horizont ist grundgelegt in der je verschiedenen Valenz des Gottesbegriffs. Während innerhalb des Denkens christlicher Theologie ‚Gott‘ im Sinne eines Subjektbegriffs Verwendung findet, hat der Terminus im Zusammenhang von Philosophie die Bedeutung eines Prädikates. Dies heißt: die historische Faktizität des ‚Christusereignisses‘ (als Bezugspunkt von Theologie qua Wissenschaft) weist dieses als durch philosophisches Denken in unmittelbarer Weise nicht faßbar aus: der spezifische ‚Inhalt‘ der in der Menschwerdung vollzogenen Offenbarung kann durch Philosophieren weder erschlossen noch ersetzt werden. Die Notwendigkeit für das Ereignis der Offenbarung liegt in ihm selbst. Da diese somit kein Resultat philosophischen Denkens ist, liegt sie außerhalb von dessen Horizont. Durch die oben erwähnte Modifikation des Müllerschen Ansatzes hat sich der Verfasser der Möglichkeit begeben, die Vermittlung beider Horizonte ‚außerhalb‘ des Denkens, etwa in der menschlichen Existenz anzusetzen.

Die prädikative Funktion des Terminus ‚Gott‘ innerhalb philosophischen Denkens entspringt dessen Struktur: Die im Gedanken als in ihrem Resultat sich vollendende Reflexion konstituiert das, *was* der Gott ist. Dieser Ansatz ist bereits für die ihrerseits wirkungsgeschichtlich bestimmend gewordene griechische Philosophie und insbesondere deren Ausformung in der ‚Metaphysik‘ maßgebend (unbeschadet der im Vollzug des Denkens einsichtig werdenden Transzendenz des ‚Gottes‘). Im Hinblick darauf trifft die Ansicht Theuissens, der griechische Gott sei konzipiert im Horizont eines ‚objektivistischen‘, ‚abstrakten‘ Denkens, schlechterdings nicht zu (vgl. dazu u.). Philosophie als ausschließlich der eigenen Logizität verpflichtetes Denken ist im Sinne des Aristoteles der umgreifende Horizont, innerhalb dessen allein *θεολογία* betrieben werden kann. Entsprechend begreift sich ‚Theologie‘ als *eine* (wenn auch hinsichtlich ihrer Dignität nach höchste) Wissenschaft neben ‚Physik‘ und ‚Mathematik‘. Diese bilden unter methodischer Rücksicht die unabdingbare Voraussetzung für die Möglichkeit von Theologie.

Der unter problemgeschichtlichem Aspekt unschwer zu führende Nachweis, daß die gesamte in der Wirkungsgeschichte griechischen metaphysischen Denkens stehende Philosophie in ihrem Verständnis des Gottesbegriffs von Grund auf ‚metaphysisch‘ bestimmt ist, trifft auch für Hegel zu. Theuissens berücksichtigt antike Philosophie in einer für den Sachverhalt des ‚absoluten Geistes‘ wirksamen Weise überhaupt nicht. Hieraus erwächst für ihn allererst die Möglichkeit, den gewählten Interpretationshorizont zu konstituieren. Diesem zufolge könnte der Verfasser den problemgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem griechischen ‚Gott‘ als einem (philosophischen) ‚Prädikat‘ und dem ‚absoluten Wissen‘ als dem Resultat des Weltgeistes, wie er es in der ‚Phänomenologie‘ vorgeführt findet, zugestehen. Nicht aber könnte er gleiches für die ‚Religionsphilosophie‘ gelten lassen. Es ist allerdings nicht ersichtlich, wie sich eine solche Trennung vom Werk Hegels her rechtfertigen lassen sollte.

De facto nimmt der Autor bereits in seiner Grundthese, daß Hegels Philosophie „geschichtsphilosophisch“ und „religionsphilosophisch“ konzipiert sei, an, daß eine *allein* im Horizont von philosophischem Denken geschehende Vermittlung von Geschichts- und Religionsphilosophie nicht vollzogen sei. Dem widerspricht der Hegelsche Begriff von Geschichtlichkeit: deren Subjekt ist Denken. Qua negativ Verhandelndes begreift sich dieses nicht nur Hegels eigenem Ver-

ständnis zufolge als Fortführung des griechischen Ansatzes abstrahierender Reflexion, sondern läßt sich auch aus nach-hegelischer Sicht in dieser Weise bestimmen. In der Einsicht, daß das in der Negativität des Denkens auf den Begriff gebrachte Verhältnis von Denken und Sein einen für das Denken (auch für den ‚absoluten Geist‘) unentrinnbaren Horizont entwirft, gründet Hegels Bewußtsein seines Systems als der Vollendung der Geschichte der Philosophie.

Die ausschließlich in der logischen Struktur des Denkens grundgelegte Geschichtlichkeit ist der umgreifende Horizont auch der ‚religionsphilosophischen‘ Abhandlung. Zwar nimmt deren spezifischer Inhalt die zentrale Stelle im Prozeß der Geschichte ein. Jedoch ist der ‚wahre‘ Stellenwert nicht durch die historische Faktizität des ‚Christusereignisses‘, wie dies der Ansicht des Verfassers zufolge der Fall sein müßte, gegeben: die Möglichkeit, ‚Versöhnung‘ als Resultat von Weltgeschichte (und namentlich deren Kulmination in der griechischen Philosophie) zu verstehen, entspringt der von Hegel als ‚Form‘ begriffenen Struktur des Denkens. Durch die Vermittlung des Prozesses von zeitlich verfaßter Geschichte begreift sich die ‚Form‘ der Idee als deren Inhalt selbst. Darin erweist sie ihre Unveränderlichkeit. Die Voraussetzung des Verfassers, daß ein durch die Historizität seines ‚Gegenstandes‘ bestimmtes Theologumenon unvermittelt für philosophisches Denken maßgebend werden könnte, käme einer Aufhebung der Unveränderlichkeit gleich. Darin liegt der Grund, weswegen Hegel das bloße Faktum der göttlichen „Sendung“ des Christus für nebensächlich hält (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte<sup>1</sup>). Insbesondere an dem für Theunissen wichtigen Begriff der ‚Versöhnung‘ ließe sich verdeutlichen, daß für deren ‚wahren‘ Vollzug der ‚Geist der Gemeinde‘ (welcher der Geist Christi ist) konstitutiv bleibt (und dies nicht nur im Sinne der vom einzelnen Individuum für sich selbst zu tätigen Versöhnung; vgl. ebd.).

Es berührt merkwürdig, daß in der vom Verfasser unternommenen Darlegung der „Lehre vom absoluten Geist“ ein effektiver Einfluß der Hegelschen ‚Geschichte der Philosophie‘ wie der ‚Philosophie der Geschichte‘ nicht spürbar wird. Von dort her hätte sich die Möglichkeit einer präziseren Erfassung der Problematik und der Korrektur des eigenen Vorverständnisses ergeben.

Paradigmatisch läßt sich dieser Mangel auch an Theunissens Fehlinterpretation der aristotelischen Metaphysik aufzeigen. Wollte man von der oben dargelegten Notwendigkeit des problemgeschichtlichen Rückgangs absehen, so wäre das Bemühen um eine fundierte Einsicht in aristotelisches Denken doch vom Textbefund der ‚Enzyklopädie‘ her geboten: Hegel beschließt den Abschnitt über den absoluten Geist kommentarlos mit einem längeren Zitat aus der ‚Metaphysik‘ des Aristoteles, worin dieser seinen Gottesbegriff expliziert. Bezeichnenderweise nimmt der Verfasser diesen Text nicht in den exegetischen Hauptteil seines Werkes auf, wie es nahegelegen hätte, sondern bespricht ihn innerhalb des ‚ausführenden‘ Teils. Dabei ersetzt er die eigene gründliche Beschäftigung mit dem Metaphysiktext durch das Referat von Sekundärliteratur. Ziel des Unternehmens ist es, auf religionsphilosophischem und philologischem Weg die Bedeutung des Begriffs ‚θεός‘ einsichtig zu machen. Wie das Verfahren nicht anders erwarten läßt, trifft er so jedoch nicht den für Hegels Begriff des absoluten Geistes wirksam gewordenen Sachverhalt.

Dieser besteht vielmehr darin, daß Aristoteles in sachlicher Fortführung des Parmenideischen Ansatzes der Bezogenheit von Denken und Sein die Selbstbezogenheit des Seins im Denken als ‚θεός‘ begreift. Der ‚Gott‘ wird somit verstanden als „Denken des Denkens“ (Aristoteles, Met. 1074 b 34), welches endliches Denken sowie die für Zeitlichkeit konstitutive Bewegung des Kosmos Ursprunghaft ermöglicht.

Theunissen beginnt die Überlegungen über den Anlaß des Zitates in der ‚Enzyklopädie‘ mit der vorgefaßten Meinung, daß eine Identität zwischen aristotelischem θεός und Hegels absolutem Geist „schlechterdings unmöglich“ (326) sei. Er kommt, unter dem Einfluß der von Herbert Marcuse vertretenen These, Metaphysik entfalte „von Aristoteles bis Hegel den Logos als ‚Logik der Herrschaft““ (326), zu dem Ergebnis: „Unmittelbar hebt Hegel, wenn er zum Schluß Aristoteles anführt, nicht auf den theos, sondern auf die lustvolle theoria ab“ (ebd.). Die darin sich ausdrückende Intention, ‚Theorie‘ als Betätigung der menschlichen Freiheit zu erweisen,

<sup>1</sup> Sämtliche Werke, hrg. v. H. Glockner, Stuttgart 1928, Bd. 11, 418.

führt ihn (was das Verständnis des Gottesbegriffs angeht) zu fruchtlosen Erörterungen, die zur Illustration der als ‚vorausleuchtende Idee‘ fungierenden Unterscheidung von „Archäologie“ und „Eschatologie“ beitragen. Hegels eigene Äußerungen über die aristotelische Konzeption des sich selbst denkenden Gottes, wie sie sich in der ‚Geschichte der Philosophie‘ finden, wirken demgegenüber kontrastierend. Der Kontrast bezieht sich aber nicht allein auf die Aristotelesinterpretation des Autors im engeren Sinne, sondern, insofern als dort die Funktion seines eigenen hermeneutischen Ansatzes deutlich wird, auf diesen insgesamt.

Die Stellung des Metaphysizitates am Ende der ‚Enzyklopädie‘ darf zu Recht so interpretiert werden, daß Hegel die Struktur der Selbstreflexion des absoluten Geistes in dem Zitat expliziert sah. Ansonsten blieben Aussagen wie die im folgenden angeführten unverständlich: „Aristoteles hat die höchste Idee, das Denken des Denkens, steht in der obersten Spitze; außer ihr ist die Welt, der Inhalt“ (Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie<sup>2</sup>). Von seiner eigenen Konzeption des sich selbst denkenden Absoluten unterscheidet Hegel den aristotelischen Gedanken insofern, als er in ihm noch nicht die Momenthaftigkeit des Konkreten (als Konstituens des Absoluten) ausgesprochen findet: „Wie jetzt die Philosophie spricht, drückt sich Aristoteles nicht aus; dieselbe Ansicht liegt aber durchaus zu Grunde“<sup>3</sup>. Er interpretiert die aristotelische ‚absolute Substanz‘, das ‚Wahrhafte‘, das ‚Anundfürsichseiende‘: „Gott ist die reine Tätigkeit, ist das, was an und für sich ist; er bedarf keines Materials, – keinen höheren Idealismus gibt es nicht“ (ebd., 326). „Er ist die Substanz, . . . die ihren Inhalt, ihre Bestimmungen selbst, sich selbst produziert“ (ebd.). „Tätigkeit ist auch Veränderung, aber Veränderung als identisch mit sich bleibend, . . . ist ein Bestimmen, welches ist Sichselbstbestimmen“ (ebd. 320). „Das Allgemeine ist tätig, bestimmt sich; und der Zweck ist das Sichselbstbestimmen, was sich realisiert. Dies ist die Hauptbestimmung, auf die es bei Aristoteles ankommt“ (ebd.). „Was als Wirklichkeit, Energie ausgedrückt ist, ist eben diese Negativität, Tätigkeit, tätige Wirksamkeit: sich selbst, dieses Fürsichsein entzweien, die Einheit aufheben und die Entzweigung setzen . . .“ (ebd., 322). Es ist unschwer ersichtlich, daß entgegen der Interpretation Theunissens Hegel eine inhaltliche Identität zwischen aristotelischem  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  und absolutem Geist unter Berücksichtigung der von ihm selbst genannten Differenzen zum Ausdruck bringen will.

Die These von der konstitutiven Funktion des „christologischen Ansatzes“ für das Hegelsche Denken läßt sich so nicht aufrechterhalten. Dagegen hätte der Versuch, Hegels Konzeption des absoluten Geistes als einen von Grund auf durch griechische Philosophie bestimmten Gedanken aufzuweisen, größere Aussicht auf Verifizierbarkeit. Die im vorliegenden Werk beabsichtigte Verdeutlichung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie bleibt unklar. Gleichwohl dürfte das Buch der Theologie, soweit sie überhaupt noch die Konfrontation mit Philosophie sucht, willkommen sein. Der Grund hierfür liegt in dem Umstand, daß die Theologen den ‚Atheisten‘ Hegel als einen der ihren vorgeführt sehen. Eben darin aber ist der Mangel von Theunissens Abhandlung zu suchen: sie verdeckt nämlich, daß das Hegelsche Denken bereits im Ansatz den für das Selbstverständnis christlicher Theologie bestimmenden historischen Aspekt des ‚Christusereignisses‘ philosophisch überformt. Die zur Erstellung eines eigenständigen Horizontes der Theologie als Wissenschaft unabdingbare Voraussetzung wäre, daß die in der theologischen Tradition enthaltenen philosophischen Implikate als solche erkannt würden. Erst in der fortwährenden Absetzung von diesen (für welche Absetzung eine ihres diesbezüglichen Stellenwertes sich bewußte biblische Exegese leitend sein müßte) könnte sich Theologie legitimerweise vollziehen. Hierzu leistet der Autor unmittelbar keinen Beitrag.

Es ist ferner zu bezweifeln, ob die dargelegte „Einheit von Archäologie und Eschatologie“ einen Weg weist, auf dem ‚theoretische‘ und ‚praktische‘ Philosophie miteinander zu vermitteln sind. Da der erforderliche „christologische Ansatz“ seinerseits ein überrationales Engagement des Glaubens impliziert, könnte der so bestimmte Versuch der Vermittlung den gängigen Vorwurf bekräftigen, daß Philosophie, auch wenn sie ‚autonome‘ Wissenschaft zu sein beanspruchte, dennoch vorreflexiven Voraussetzungen unterläge.

*Michael Elsässer (Münster)*

<sup>2</sup> ed. Glockner, Bd. 19, 94 ff.

<sup>3</sup> ed. Glockner, Bd. 18, 332.

*Karlfried Gründer, Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, 395 S.*

Paul Yorck von Wartenburg (1835–1897) ist vor allem bekannt geworden durch einschlägige Hinweise Martin Heideggers in „Sein und Zeit“. Heidegger verweist ebenda (§ 77) auf den Zusammenhang seiner „Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen W. Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck“; und am Ende des Kapitels zeigt sich Heidegger entschlossen, „den Geist des Grafen Yorck zu pflegen, um dem Werke Diltheys zu dienen“. Gründer (G.), der auf diese frühe und bis heute wohl wirksamste Rezeption Yorcks knapp eingeht, interpretiert schlüssig: „Heidegger pointiert Yorcks Ideen gegen Diltheys Forschungen, Yorcks Geist gegen Diltheys Werk“ (25). Diese Formel ist zugleich der Schlüssel zu Yorcks Werkbefindlichkeit und zur hier vorliegenden Arbeit seines philosophisch-philologischen Treuhänders. Yorcks Ideen und Yorcks Geist haben ihre Wirkungsgeschichte, aber mehr nach Art des Heiligen Geistes: er weht, wo er will, und läßt sich nur nach Weisung seiner Dolmetscher vernehmen.

Das gerade will G. verhindern: er will nicht nur Yorcks Geist, sondern vor allem und zunächst einmal seinem Werke dienen: „Seit vierzig Jahren erblickt man in ihm (sc. Yorck) einen Geist, der der Gegenwart, im großen genommen wie jeweilig, etwas, und zwar Wichtiges, Entscheidendes zu sagen habe, auf den man sich berufen könne, dürfe und solle. Dem will ich nicht entgegentreten. Es ist jedoch darauf zu achten, daß nicht hinter dem Ruhme der Fruchtbarkeit die inhaltliche Bestimmtheit dieses Denkens verschwinde. Sie aber bedarf vielfach erst der Erschließung. Einer solchen Erschließung den Weg zu bahnen, ist die Absicht der hier vorgelegten Arbeit. Sie vereinigt die erstmalige Darbietung bisher unzugänglicher Quellen mit einer Reihe von Skizzen, die Aspekte eröffnen sollen, indem sie Voraussetzungen darlegen“ (7). Dieser Forschungsansatz entspricht der Quellenlage: Yorcks Philosophie ist nur in Bruchstücken überliefert.

Zu Lebzeiten Yorcks wurde nur eine Schrift von ihm gedruckt: „Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles“ (1866). Die Schrift kann jedoch als verschollen gelten; denn sie ist nur noch in wenigen öffentlichen Bibliotheken greifbar und wird kaum als existent vermutet. Aus diesem Grunde wird die Schrift bei Gründer vollständig mitgeteilt (154–186).

Über Yorcks Tod hinaus wurde dann vor allem sein Briefwechsel mit Dilthey zugänglich, der bis heute im wesentlichen die philosophische Wirkungsgeschichte Yorcks begründet. Der Briefwechsel wurde 1923 in enger Zusammenarbeit mit Erich Rothacker von Sigrig von der Schulenburg herausgegeben; doch sind nicht alle prinzipiell schon damals zugänglichen Briefe veröffentlicht worden, auch wenn ihre sachliche Bedeutung außer Frage stand. Denn Briefe reden auch über Sachliches in privater, bisweilen delikater Weise, so daß im Veröffentlichungsfall Diskretion geboten war mit Rücksicht auf noch Lebende. Heute dürfen diese Rücksichten entfallen. G. kann deshalb zunächst den Briefwechsel Yorcks mit Dilthey aus prinzipiell bekanntem Bestand erheblich ergänzen. Sodann aber kann er den Briefwechsel Yorcks, und jetzt nicht nur mit Dilthey, aus faktisch unzugänglichen Quellen in weit verstreuten, meist privaten Sammlungen und unvermuteten Nachlässen beträchtlich erweitern. Der hier mitgeteilte Briefwechsel – fast hundert Briefe in chronologischem Wechsel mit anderen Arbeiten Yorcks – beginnt mit einem Brief des siebzehnjährigen Yorck an seinen Vater aus dem Jahre 1852 und endet mit dem vermutlich letzten Brief Diltheys an Yorck aus dem Jahre 1897.

Im Jahre 1927 erschien das „Italienische Tagebuch“, ebenfalls herausgegeben von Sigrig von der Schulenburg. „Das sind Briefe Paul Yorcks von der Italienreise, die er 1890/91 zusammen mit seinem Sohn Heinrich unternommen hatte. Sie sind zum größten Teil an die Gattin gerichtet. . . Die Briefform ist sekundär, der Tagebuchcharakter unverkennbar. Paul Yorck hat diese Briefe selbst nach ihrem überprivaten, sachlichen Gehalt eingeschätzt, denn er scheint sie schon zu seinen Lebzeiten, vermutlich in Abschrift, Dilthey zu lesen gegeben zu haben. Diese Briefsammlung hat einen . . . Anhang, der über die letzten Stationen der Reise nachträglich berichtet und dann in geschichtsphilosophische Reflexionen übergeht“ (31). In der Ausgabe von der Schulenburgs bricht der Anhang nach wenigen Seiten ab, die geschichtsphilosophischen Reflexionen werden gar nicht mitgeteilt; G. veröffentlicht sie jetzt als „Das Fragment von 1891“ (308–353).

Darüber hinaus präsentiert G. längere Reden und Ausführungen Yorcks „Aus den Protokollen des Preußischen Herrenhauses 1867–1876“ und „Aus Synodalprotokollen 1869 und 1875“ (209–252). Yorck hat in öffentlicher Verantwortung mit erheblichem Gewicht politisch, zumal kirchenpolitisch gewirkt: als Mitglied der konstituierenden Provinzialsynode von Schlesien und der konstituierenden Generalsynode; und seine wichtigsten Äußerungen im Herrenhaus sind kirchenpolitischen Inhalts (56–78). In diesen politisch-theologischen Zusammenhang gehören schließlich noch Yorcks Marginalien zu Adolf von Harnacks „Lehrbuch der Dogmengeschichte“, besonders „Die Entstehung des kirchlichen Dogmas“ betreffend (282–307), und ein Traum Yorcks aus seinen Sterbetagen (364–369). Die „Marginalien gewähren Einblick nicht nur in Yorcks Lektürestil, sondern weit darüber hinaus auch inhaltlich in die Entstehungsgeschichte der großen Fragmente der 90er Jahre“ (77). Das sind jene Fragmente, deren eines G. hier erstmalig mitteilt: „Das Fragment von 1891“. Ein anderes hat Iring Fettscher unter der Überschrift „Bewußtseinsstellung und Geschichte“ 1956 als Buch veröffentlicht; Fettscher hat dazu auch noch ein Fragment über Heraklit im „Archiv für Philosophie“ (IX, 1959) herausgegeben. Und schließlich hat Jürgen von Kempeski im selben Bande noch ein Fragment Yorcks zur preußischen Gymnasialreform vorgestellt. Die Marginalien sind so „eine Nabelschnur, mit der diese, nun bloß noch scheinbaren erratischen Blöcke, denn doch mit der gelehrten Literatur in ihrer Öffentlichkeit zusammenhängen“ (77). – Yorcks Traum aus den Sterbetagen bedarf besonderer Erwägungen (106–118); G. unternimmt den behutsamen Versuch einer Interpretation: „Sollte dieser Versuch nicht ganz verfehlt sein, so enthielte jener Traum eine parabolische Theorie des Geldes, in der das Kapital als unverorteter Reichtum erscheint vor der Gegeninstanz des befestigten Grundbesitzes. Das Geld hat einen schulhaften Ursprung, aber durch die vom Gelde, vom Kapital ermöglichte Industrialisierung geschieht eine Steigerung des Lebens, eine Vermehrung seiner Entfaltungsmöglichkeiten. Wofern diese Deutung zu wagen, wäre Yorcks letztes Wort, diese ambivalente Einsicht, ein Stück politischer Theorie“ (61).

Die Philosophie Yorcks existiert nur in mehr oder weniger umfangreichen Fragmenten; mit dieser Tatsache muß jeder Interpret rechnen. G. erklärt dazu prinzipiell: Gegenüber Fragmenten „gibt es immer die beiden Möglichkeiten, sich um genaueres Verständnis zu bemühen: einmal, sich in bestimmte Fragmente, die man für ergiebig hält, einzubohren und sie dann in so erbohrter Tiefe unvermittelt in ganz weite Zusammenhänge zu stellen, oder aber, zum anderen, elementar, sie zu vermehren, damit man mehr von diesem Denken erfahre, das zu interpretieren wäre, und alsdann zu erforschen, woraus unmittelbar, was da geschrieben steht, hervorgegangen ist und worauf unmittelbar es sich bezieht“ (13). Folgerichtig beschränkt sich G. auf „Aspekte“ (9–118) zur Interpretation, die sich zunächst um eine gründliche Ortsbestimmung der Yorckschen Ideen bemühen. Die Aspekte G.s folgen deshalb einer Maxime, die Yorck selbst formuliert hat: „Denken als ein lebendiger Akt setzt das Leben voraus, auch inhaltlich“ (9). Aus einer Reihe schon vorliegender Deutungen Yorcks, die G. in einer „Deutungsgeschichte“ (23–36) knapp rezensiert, ergibt sich, daß Yorcks philosophische Bedeutung bisher immer nur als „Antizipation“ von Späterem beschrieben worden ist: „Nahezu alle Deutungen laufen darauf hinaus, daß er (sc. Yorck) Späteres, und zwar solches, das heute zentral zur Erörterung stehe, antizipiert habe“ (37). Es gibt fast wörtliche Übereinstimmungen Yorcks mit Paul Klees Philosophie zur Kunst und Ludwig Wittgensteins Parabel vom Fliegenglas. Dennoch gilt: „Die Feststellung einer Antizipation als solche wäre für die Gegenwart sachlich uninteressant, nur ein antiquarischer Fund... Sachlich ist der Vorzug des ausgeführten Gedankens gegenüber dem nur angedeuteten... nicht zu bestreiten. Sachliche Relevanz hat eine Antizipation nur, wenn sie ein Plus enthält, wenn an den Antizipationen Beziehungen und Verflechtungen sichtbar werden, von denen die späteren oder gegenwärtigen Gedankenbildungen, die antizipiert scheinen, abstrahieren, so daß der Gegenwart neue Horizonte und Konkretionen zugebracht werden. Daraus ergibt sich die methodische Folgerung, diese sogenannten Antizipationen gerade nicht als Vorstufen zu interpretieren, sondern für sich, aus ihren eigenen Bedingungen, und dabei die Aufmerksamkeit im besonderen auf die konkreten Bezogenheiten der Äußerungen zu richten“ (38).

Gegenüber den früheren Deutungsansätzen entwickelt G. nun umgekehrt aus Yorcks philosophischem Selbstverständnis die Kategorie „Bezogenheit“ als hermeneutischen Schlüssel für

dessen Werk: „Das Verhältnis des Yorksches Denkens zur gesellschaftlichen Realität (im weitesten Sinne) ist nicht so sehr das der Abhängigkeit als das der Bezogenheit“ (42); denn „die geschichtlich-gesellschaftliche Welt, in der das Individuum sich bildet und in der es wirkt, gehört zu dem, was in seinem Denken zur Sprache kommt, und zwar nicht beiläufig, sondern konstitutiv . . . als Welt, in der als in *seiner* Welt der Gedanke seine Wirklichkeit hat – auch als Verhältnis der Spannung oder gar der Negation zu ihr, wo also ‚Abhängigkeit‘ und Bezogenheit einander nicht mehr decken“ (45). Diese Bezogenheit Yorksches Denkens wird zumal sichtbar in jener Form des Denkens, die prinzipiell nur aus ihrem Woraus begriffen werden kann: im Brief. „Der philosophische Gedanke kommt als ein à-propos, jeweils anlässlich einer Begebenheit, Beobachtung, Erfahrung . . . Aber solches à-propos stellt das Gegenteil der Unverbindlichkeit dar, als welche sie oft genommen wird, vielmehr verbürgt sie die Konkretheit des Gedankens, die seinen . . . philosophischen Charakter nicht trübt, sondern allererst realisiert“ (39). Dafür ein Beispiel: In einem Brief an seinen Vater schreibt York: „Meine Frau hat Leutesorgen, infolge deren ich verschworen habe, je Leute aus Berlin zu nehmen. Auch in diesen Kreisen macht sich, was unserer Zeit überhaupt fehlt, geltend, der Mangel an Treue. Das reine Kontrakt-Verhältnis aber macht das Leben unmöglich. Denn das Leben geht weit über das Recht hinaus. Daher meiner Meinung nach der Nonsens des s. g. Rechts-Staats“ (140). In seinem weiteren Verlauf beschränkt sich der Brief nicht etwa auf ephemerpolitische Unmutskundgebungen, sondern geht über in einschlägige Überlegungen zur Philosophie des Rechts.

Besonders erwähnt werden müssen G.s Forschungen zu Yorks Katharsis-Philosophie (92–105); denn G. hat dabei Zusammenhänge erschlossen, die weit über Yorks Abhandlung hinausreichen. Er hat nämlich die „Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie“ von Jacob Bernays für die Ästhetik des 19. Jahrhunderts entdeckt, jene Ästhetik zumal, die nicht mehr ausschließlich die schönen Künste, sondern auch ‚die nicht mehr schönen Künste‘ begreifen will. G. hat diese Abhandlung mit einer Einleitung versehen und als Nachdruck der Erstausgabe von 1857 bei Olms (Hildesheim 1970) herausgegeben; außerdem hat er noch einen Aufsatz über „Jacob Bernays und den Streit um die Katharsis“ veröffentlicht in der Festschrift für Carl Schmitt (Epirrhosis, hrg. v. H. Barion, E. W. Böckenförde, E. Forsthoff, W. Weber, 2. Bd., Berlin 1968, 495–528).

Bernays greift mit seiner Abhandlung in den Streit um die Katharsis ein, indem er an die Gesprächsfrage anknüpft, die Lessing und Goethe hinterlassen haben. Lessing bestimmt den kathartischen Vorgang durch eine außerhalb desselben gelegene zweckhafte Absicht, er bestimmt diesen Vorgang ethisch. Goethe jedoch bestimmt den kathartischen Vorgang aus ihm selbst, er bestimmt ihn ästhetisch; und zweckmäßige Folgen des kathartischen Vorgangs läßt er allenfalls als Begleiterscheinungen desselben gelten. Beide Deutungen geben mehr Auskunft über ästhetische Grundbegriffe ihrer Urheber als über den aristotelischen Begriff der Katharsis, den sie bestimmen wollen. Deshalb nimmt Bernays die Frage wieder auf: „So fragt man noch immer mit Recht, worin besteht denn aber die Katharsis? Aristoteles hat sich . . . gewiß unter Katharsis etwas Bestimmtes . . . gedacht; und wenn in neuerer Zeit ‚tragische Reinigung der Leidenschaften‘ in die zahlreiche Klasse ästhetischer Prachtausdrücke übergegangen ist, die jedem Gebildeten geläufig und keinem Denkenden deutlich sind, so ist dies wahrlich nicht des Stagiriten Schuld“ (Ausg. Olms, 6). Auf Grund exegetischer Vergleiche kommt er dann zu dem Ergebnis: „Katharsis sei: eine von Körperlichem auf Gemüthliches übertragene Bezeichnung für solche Behandlung eines Beklommenen, welche das ihn beklommene Element nicht zu verwandeln oder zurückzudrängen sucht, sondern es aufregen, hervortreiben und dadurch Erleichterung des Beklommenen bewirken will“ (a. a. O., 12). Im Unterschied zur ethischen und ästhetischen Bestimmung der Katharsis kann diese als pathologische bezeichnet werden. G. fragt und erläutert: „Warum schlug diese Abhandlung so ein? Es gibt eine Geschichte des Bewußtseins von der Nachtseite des Griechentums . . . Seit Heyne und Zoëga ist da eine Kontinuität der Entdeckungen und des Wissens auf diesem Felde, aus dieser Tradition der Philologie fließt es in die Dichtung und Philosophie der Goethe-Zeit hinüber. Bei Creuzer verbindet sich diese Linie so mit der Schellingschen Spekulation, daß sie sich vor philologischer Methode und rationaler Kritik kompromittierte. Aber hinter Voß und Lobeck steht wohl nicht nur ein Begriff von Wissenschaft, sondern viel allgemeiner das an olympischer Klassi-

zität orientierte bürgerlich-humanistische Bildungsbewußtsein, das die Nachtseiten gern verdrängt oder verharmlost hätte. Dies beides fällt gegenüber Bernays auseinander: in seiner Abhandlung... wird die Nachtseite zum Vorschein gebracht mit den Mitteln schärfster Methode. Das ist die Zumutung, der Grund vielstimmiger Empörung. Bernays' Abhandlung von 1857 ist das Präludium der späteren, dann nicht mehr aufzuhaltenden Einbrüche" (a. a. O., VII). Diese Einbrüche werden dann vor allem durch Nietzsche und Freud bezeichnet.

Seine philosophisch nächste Wirkung hatte Bernays jedoch bei Yorck: die beiden waren durch persönliche Bekanntschaft miteinander verbunden, und Yorck übernimmt einschlägige Überlegungen Bernays' in seine eigene Abhandlung zur Katharsis, verändert sie dann jedoch entscheidend: „Bernays' Deutung der Katharsis ist richtig, aber sie muß in einen geschichtsphilosophischen Horizont gestellt werden: Nicht vom Druck latenter Affektionen, sondern vom Schmerz des gottverlassenen Bewußtseins gewährt die Tragödie zeitweilig Befreiung“ (103). Ebenso knüpft Nietzsche mit seiner Abhandlung über „die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ an Bernays an, ohne diesen jedoch zu nennen, kommt aber dann zu einem anderen Ergebnis als Yorck. G. faßt vergleichend zusammen: „Innerhalb der Diskussion um Bernays haben Yorck und Nietzsche gemeinsam, daß sie von der Deutung der tragischen Katharsis als einem Vorgang in der Seele des Einzelnen, einer geschichtslos-psychologischen Stimmung also, fortgehen zu einer geschichtsphilosophischen Theorie der Tragödie; das trennt sie, soweit zu sehen, von allen anderen Beiträgen der uferlosen Katharsis-Diskussion. Aber auf diesem gemeinsamen Boden stehen sie sich diametral gegenüber. Yorck sieht das tragische Zeitalter durch Christus aufgehoben, Nietzsche durch Sokrates. Nietzsche beklagt diese Aufhebung als Zerstörung und möchte hinter sie zurück. Yorck bejaht sie und lebt von ihr und denkt aus ihr: *fides principium vitae*“ (105).

Hier ist schließlich noch auf die außerordentliche Bedeutung der Theologie für Yorcks Philosophie hinzuweisen. G. stellt die Philosophie des wenig bekannten Christlieb Julius Braniss ausführlich vor (79–91). Braniss war ein Freund von Yorcks Vater und ist wohl als der eigentliche philosophische Lehrer Yorcks anzusehen; ihm hat Yorck auch seine Arbeit über die Katharsis gewidmet, die zu einem wesentlich theologischen Ergebnis kommt: „Nur aus dem leidvollen Ringen und Kämpfen der Menschheit mit dem ihr verhüllten Gotte konnte die großartige Erscheinung der griechischen Tragödie hervorgehn“ (186). Braniss entwickelt auf theologisch-philosophischer Basis einen spezifischen Begriff von Historismus (86 f.), der später maßgeblich wird für Yorcks zentralen Gedanken der generischen Differenz von Ontischem und Historischem: „Bleibend und deutlich haben für Braniss die Geschichte und ihr spekulativer Begriff und ihre Unterscheidung vom Nicht-Geschichtlichen und der Zusammenhang von Geschichte und Christentum in der Mitte seines Denkens gestanden... Es ist unverkennbar, wie die in mehreren Anläufen jeweils weit durchgeführte Gedankenbildung der Unterscheidung... von Naturismus/Historismus Yorcks Zentralgedanken von der generischen Differenz des Ontischen und Historischen vorbereitet, zumindest erleichtert haben mag“ (90).

G. bietet in seiner Arbeit Quellen, die als unbekannte entweder zentrale Stücke von Yorcks Philosophie repräsentieren oder in schon bekannte Stücke derselben zentral einführen; die Aspekte mit ihren weitverzweigten Hinweisen erschließen diese Quellen in ihrem jeweiligen Zusammenhang und bezeichnen weitere Wege der Forschung. Wenn sich der Autor vorliegender Abhandlung bei der Deutung Yorcks auf Aspekte beschränkt, so sollte auch der Rezensent derselben keine schlüssige Interpretation versuchen. *Peter Probst (Gießen)*

*Otto Pöggeler, Philosophie und Politik bei Heidegger, Alber-Broschur Philosophie, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1972, 152 S.*

Als 1963 Pöggelers – inzwischen schon zum Standardwerk der Heidegger-Literatur gewordenes – Buch „Der Denkweg Martin Heideggers“ erschien, war darin von Politik keine Rede. Fast zwei Jahrzehnte nach dem Ende des Krieges war bei denjenigen, die der Philosophie Heideggers mehr oder weniger affirmativ gegenüberstanden, das Thema „Heidegger und die Politik“ immer noch weitgehend tabu. Dies hat sich – so scheint es – inzwischen ge-

ändert. Pöggelers Ausführungen zum Verhältnis von ‚Philosophie und Politik bei Heidegger‘ lassen sich zum großen Teil als Ergänzung oder Nachtrag zu jener Darstellung von 1963 auffassen. Des näheren handelt es sich um zwei Vorträge, von denen der erste und wichtigere dem ganzen Bändchen den Titel gab, während der zweite, bereits an anderer Stelle gedruckt, sich mit ‚Heideggers Topologie des Seins‘ befaßt.

Es ist offensichtlich das in den letzten Jahren allenthalben gestiegene Interesse an praktischer und politischer Philosophie (vgl. in dieser Hinsicht auch R. Maurer, Von Heidegger zur praktischen Philosophie, in: M. Riedel [Hrsg.], Rehabilitation der praktischen Philosophie, Freiburg 1972, 415–454), welches Pöggeler fragen läßt, „wie das Philosophieren ein kritisches Verhältnis zu den Zeittendenzen zu finden vermag“ (11). Gerade heute, wo man „nicht ohne Befremden sehen“ könne, „in welcher Weise . . . die Bereitschaft wächst, die Philosophie bedingungslos der Politisierung auszuliefern“ (8), stelle sich das Problem, ob es jenseits des „bloßen Applaudierens oder wirkungslosen Protestierens“ noch eine Möglichkeit gebe, durch Philosophie „Kritik und Besonnenheit auch im politischen Raum zu stärken“ (11). Die Grundsituation, von der dabei auszugehen ist, besteht nach Pöggeler in erster Linie in der Tatsache, daß „die Menschheit mit dem Aufbau einer einheitlichen Weltzivilisation etwas völlig Neues unternimmt und an dieses Wagnis ihre Zukunft geknüpft hat“ (11). Vorgreifend kann man sagen, daß es gerade diese Tatsache ist, der in besonderem Maße Rechnung getragen zu haben Pöggeler dem philosophischen Werk Heideggers zubilligt, woraus sich dann dessen politische Relevanz ergibt. Des näheren will Pöggeler untersuchen, wie die maßgeblich durch Heidegger repräsentierte philosophische Strömung „die Aufgabe der Philosophie und das Verhältnis der Philosophie zur Politik bestimmt habe“ (12).

Im ersten Abschnitt (des ersten Vortrages) stellt Pöggeler den Bezug von Philosophie und Politik in den einzelnen Phasen der Entwicklung des Heideggerschen Denkens dar. Zwar habe Heidegger keine politische Philosophie ausgebildet, jedoch sei er „in verschiedenster Weise ein politisch engagierter Philosoph“ gewesen (15). Für ‚Sein und Zeit‘ gilt dies allerdings nur in einem sehr mittelbaren Sinne, nämlich nur insofern Heideggers Hauptwerk als Aufruf zur Selbstbehauptung des Einzelnen in einer Zeit des Niedergangs verstanden wurde (16 f.). Heideggers öffentliches Eintreten für den Nationalsozialismus (April 1933 bis Februar 1934) wird von Pöggeler relativ kurz behandelt (18 f. sowie Anm. 1, 105 f.) – zu kurz, wie mir scheint. Man macht es sich wohl doch etwas zu leicht, wenn man auch heute noch mit der Erklärung sich zufriedengibt, ein von der Verzweiflung an den Zuständen der Weimarer Republik getriebener und mit bestem Willen engagierter Heidegger sei einfach einer Täuschung über das wahre Wesen des Nationalsozialismus erlegen (18 f.). Nach allem, was inzwischen – und zwar von verschiedenen Positionen her – zur Sache gesagt worden ist (Lukács, von Krockow, Adorno, A. Schwan u. a.), sollte man der Frage, ob Heideggers politisches Engagement von 1933/34 nicht doch etwas mit seiner Philosophie zu tun hatte, nicht so leicht ausweichen, zumal dann nicht, wenn man sich zum Thema ‚Heidegger und die Politik‘ äußert. – Auf der anderen Seite muß man Pöggeler recht geben, wenn er anschließend Heideggers Verhalten *nach* dem Frühjahr 1934 etwas ausführlicher darlegt (19 ff.); denn dies gehört leider auch zur bisherigen Diskussion, daß in ihr Heideggers oppositionelle Haltung gegenüber dem NS-Regime seit 1934 zuwenig beachtet wurde.

Die politische Relevanz des Heideggerschen Denkens seit der Mitte der dreißiger Jahre sieht Pöggeler dann in erster Linie darin, daß die Seinsfrage nun zusehends in „Konfrontation mit den Geschichte gestaltenden Mächten“ (22) gestellt und nicht mehr, wie noch in ‚Sein und Zeit‘ „von der einsamen Existenz“ her (ebd.) angegangen wird. Neben Kunst und Dichtung verwirklicht sich Wahrheit auch in der politischen Tat, im staatlichen Handeln, in der Polis. Folgerichtig denkt Heidegger nun auch das Volk als jenes ‚Da‘, worin das Dasein sich als geschichtliches verwirklicht. Unter dem Eindruck der politischen Realitäten kam Heidegger jedoch zu der Einsicht, daß die vorherrschenden politischen Mächte – Bolschewismus, Liberalismus, Nationalsozialismus (mit ihren Ideologien: Marxismus, Positivismus, Biologismus) – zur wahrhaft politischen Entscheidung unfähig seien, weil sie den Geist, das eigentliche Organ des Geschehens der Wahrheit des Seins, zur bloßen Intelligenz umgefälscht hätten (29 ff.). Insbesondere wurde der Nationalsozialismus in Heideggers Sicht zum „Beispiel und Vorspiel“ des seinsgeschichtlich Bevorstehenden, nämlich der absoluten Seinsvergessenheit. In den letzten zwanzig Jahren

schließlich ist die Frage nach der Technik zur leitenden Frage in Heideggers Denken geworden. Dabei liegt die größte Gefahr – Heidegger zufolge – noch nicht einmal in der Möglichkeit weltweiter Katastrophen (Wasserstoffbombe etc.), sondern vor allem darin, daß das wissenschaftlich-technische Weltverständnis auch schon die *Frage* nach seinen eigenen Grenzen nicht mehr aufkommen läßt (34 f.) Es ist Pöggeler beizupflichten, wenn er feststellt: „Ein Denken, das in dieser Weise nach der Technik fragt, hat sicherlich politische Relevanz“ (35). Zugleich aber vermißt Pöggeler bei Heidegger jeglichen „Ansatz zu einer explizit politischen Analyse der Lage“ (35 f.).

Im zweiten Abschnitt gibt Pöggeler einige Hinweise auf das Verhältnis der Philosophie Heideggers zu anderen zeitgenössischen philosophisch-weltanschaulich-politischen Positionen, so zu Adorno (37 f.), A. Gehlen (38), zur französischen Résistance (39 f.), zum neueren Marxismus (40) sowie zur Frankfurter Schule (40 f.). Es zeigt sich, daß Heidegger heute und bereits seit langem „seine politische Einstellung nicht entschieden markiert“ (41); und das wird – wie es jedenfalls an *dieser* Stelle scheint – von Pöggeler durchaus für gut befunden; denn Heidegger auf diese oder jene Ideologie festlegen zu wollen, würde – so Pöggeler – nichts anderes bedeuten, als das Wesentliche seines Fragens zum Verstummen zu bringen (43).

Im dritten Abschnitt schließlich, dem wichtigsten, wird gefragt, bei welchen Gedankengängen Heideggers eine politische Philosophie ihren Ansatz suchen könne. Der Wert dieses Abschnitts liegt wohl vor allem in den zahlreichen Gesichtspunkten, die Pöggeler diesem Problem abgewinnt. Im Ergebnis freilich können seine Ausführungen nicht ganz überzeugen. Zudem schwankt Pöggeler offensichtlich selbst zwischen verschiedenen Möglichkeiten, sich zur politischen Relevanz des Heideggerschen Denkens zu stellen.

Den Ansatzpunkt für eine politische Philosophie im Werk Heideggers sieht Pöggeler, wie bereits angedeutet, in der Frage nach der Technik als demjenigen, was die heraufziehende Weltzivilisation von Grund auf bestimmen wird (44 f.). Alles, was damit zusammenhängt, gehört aber nun – so Pöggelers Heidegger-Deutung – in ein jeweils durch „epochale Konstellationen“ (49) geprägtes „Wahrheitsgeschehen“ (ebd.), aus welchem sich zwar „kein letztes festes Maß“ ergebe, aber doch sehr wohl „Verbindlichkeiten, die nicht zu ignorieren sind“ (49). Daraus ergibt sich für die politische Relevanz des Heideggerschen Denkens eine Konsequenz, die Pöggeler folgendermaßen formuliert: „Indem das Denken die Wahrheit des Seins als ein Gefüge erfährt, das Verbindlichkeiten schafft, erreicht es die Dimension, in der sich Verantwortung bildet, also die Dimension des Ethischen und Politischen“ (ebd.). Dies dürfte der entscheidende Streitpunkt sein, und Pöggeler ist sich dessen anscheinend sehr wohl bewußt; denn der Einwand, der auf eine Feststellung wie die eben zitierte erfolgen muß und der auch in der Heidegger-Literatur wiederholt vorgebracht wurde (etwa von Lukács, Löwith oder Adorno) – nämlich, daß solche Berufung auf die geschickliche Wahrheit des Seins letztlich auf puren Irrationalismus hinauslaufe –, dieser Einwand wird von Pöggeler sogleich als „verhängnisvollste Mißdeutung des Heideggerschen Denkens“ zurückgewiesen (50). Die diesbezüglichen Ausführungen sind freilich, wie mir scheint, eher geeignet, den Irrationalismus-Vorwurf gerade zu stützen. Wenn Pöggeler von dem Schicken redet, das Heidegger „als ein Geben versteht, welches seine Gabe gibt, indem es sich zugleich entzieht und zurückbehält“ (ebd.), so bleibt doch nach wie vor unersichtlich, auf welche Weise solch geschickliches Geben und Sichverweigern erfahrbar, mitteilbar, gar diskutierbar, mit einem Wort: rational nachvollziehbar sein soll. Eher scheint mir hier das – bereits vor zwei Jahrzehnten formulierte – Urteil K. Löwiths zuzutreffen, Heideggers Anspruch auf die Notwendigkeit seines Denkens könne nur die überzeugen, die dieses Denken für das Diktat der Wahrheit des Seins hielten; darüber jedoch – so Löwith – „läßt sich vernünftig nicht rechten“ (Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Göttingen 21960, 59).

Auf der anderen Seite hält Pöggeler es allerdings selbst für wenig fruchtbar, Heideggers späteren Entwurf einer Seinsgeschichte (vom Frühwerk ‚Sein und Zeit‘ ganz zu schweigen) übernehmen oder ausbauen zu wollen (62). Vielmehr müsse Heideggers Denken „dort aufgenommen werden, wo es konkrete Analysen gibt (etwa zur Konstellation von Kunst und Technik)“ (ebd.); dabei sei freilich sogleich wiederum zu beachten, daß Heideggers eigene Analysen zu einseitig, etwa zu sehr an der Aufgabe der Kunst und in zu geringem Maße an derjenigen der Politik, orientiert seien (67). Darüber hinaus habe Heidegger wohl auch den

Bezug seiner eigenen Philosophie zur politischen Dimension zu wenig erörtert (und andererseits „wenig legitime Schritte ins Gebiet des Politischen getan“ (70)) – Grund genug, so Pöggeler abschließend, „in Zukunft in einer besonneneren wie explizierteren Weise das Verhältnis der Philosophie zur Politik zu vollziehen“ (70). Trotz solcher Einschränkungen scheint Pöggeler der Heideggerschen Philosophie im großen und ganzen aber doch positive politische Relevanz zuzubilligen (wenn auch vielleicht nur im weiteren Sinne des Wortes ‚politisch‘, vgl. 65). Zu fragen wäre nach dem Begriff von Politik, den Pöggeler dabei zugrunde legt (ohne ihn eigens zu explizieren); konkreter: zu fragen wäre, ob hier nicht ein Politik-Begriff vorliegt, mit welchem den gesellschaftlichen Verhältnissen der Gegenwart und der Zukunft kaum beizukommen sein dürfte. Es könnte sein, daß es gerade dieser relativ unbestimmte Begriff von Politik ist, der Heideggers Philosophie in Pöggelers Augen als – sei's auch nur im weiteren Sinne – politisch relevant und als für künftige politische Besinnung tragfähig erscheinen läßt.

Dergleichen kritische Einwände ändern allerdings nichts daran, daß Pöggelers Ausführungen in höchstem Maße bedenkenswert bleiben, nicht nur, weil sie auf profundester Kenntnis des Heideggerschen Denkens beruhen, sondern auch und noch mehr, weil sie mit einem beträchtlichen Maß an Vorurteilsfreiheit und kritischer Haltung ein Problem angehen, das in der künftigen Diskussion um Heideggers Philosophie eine bedeutende Rolle spielen dürfte.

Der zweite im vorliegenden Band enthaltene Vortrag – dem Thema und der Sache nach z. T. mit einem früheren Aufsatz Pöggelers verwandt (Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger, Ph. Jb. 70, 1962/63, 118–137) – geht von einer Stelle in der kleinen Schrift ‚Aus der Erfahrung des Denkens‘ (Pfullingen 1965, 23) aus, wo Heidegger das „denkende Dichten“ als „Topologie des Seyns“ bezeichnet. Demgemäß deutet Pöggeler das Heideggersche Spätdenken als „Sagen der Ortschaft des ‚Wesens‘ oder der Wahrheit des Seins“ (72); solchem Denken komme es darauf an, zu fragen, „wie in dieser Welt als dem Bauegefüge der Wahrheit des Seins die Bahnen des Seins abgesteckt sind und uns Seiendes somit in unterschiedlicher Weise begegnen kann“ (89). Pöggeler geht nun insbesondere den Problemen nach, die sich aus dem Vollzug eines solchen Denkens ergeben. Hierzu gehört vor allem das Verhältnis von Sein und Sprache (73 ff.). Als bedeutsam erscheint es Pöggeler, daß für Heidegger das Sagen der Wahrheit des Seins zugleich auch immer ein Schweigen ist (79): „Die ‚Logik‘ jener Philosophie, die sich als Topologie des Seins entfaltet, ist die ‚Sigaretik‘ . . .“ (79). Überhaupt vermag die Topologie des Seins sich nicht mehr zu einer Theorie im Sinne eines Aussagezusammenhangs auszubilden, da sie alle Theorien „in ein unabgeschlossenes und unabschließbares Wahrheitsgeschehen“ zurücknimmt (93). Dazu gehört dann auch, daß die herkömmlichen Bestimmungen des Verhältnisses von Theorie und Praxis von Heidegger unterlaufen werden „zugunsten eines differenzierten Aufweises der Konstellationen, in die Theorie und Praxis treten können“ (102). Ob dies sich wirklich so verhält, wie Pöggeler glaubt interpretieren zu können, scheint mir allerdings fraglich. Könnte man nicht genauso gut sagen, daß Heidegger die bisherigen – doch wohl keineswegs belanglosen – Auseinandersetzungen ums Theorie-Praxis-Problem einfach übergeht, ohne sie näher zu prüfen? Und ob der Aufweis der Konstellationen, in die Theorie und Praxis treten können, bei Heidegger wirklich so differenziert ist, wie Pöggeler es darstellt, muß wohl doch bezweifelt werden. Überhaupt läßt der zweite Vortrag – dies mag vielleicht seinem mehr referierend-paraphrasierenden Charakter zuzuschreiben sein – in vielem jene kritische Distanz vermissen, die den ersten auszeichnet. Die fraglose Selbstverständlichkeit, mit der immer wieder – und zwar oft in Heideggers eigener Diktion – von der Wahrheit, dem Gefüge, dem Geschick des Seins u. a. m. die Rede ist, dürfte jedenfalls einer *kritischen* Auseinandersetzung mit dem Denken Heideggers wenig dienlich sein. Am Schluß freilich fordert auch Pöggeler von der Topologie des Seins ein größeres Maß an Nüchternheit (104) – hierin darf er sich mit den meisten Lesern seines Buches sicherlich einer Meinung wissen.

Winfried Franzen (Gießen)

*Manfred Riedel (Hrsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band I: Geschichte – Probleme – Aufgaben, Verlag Rombach, Freiburg 1972, 584 S.*

Der zunehmenden Beschäftigung der Philosophie in Deutschland mit Fragen der Moral, der Gesellschaft und der Politik hat man sehr bald den Titel ‚Rehabilitierung der praktischen Philosophie‘ zugesprochen. Gewiß hat sich in den letzten Jahren das Interesse an den Problemen im Umkreis einer praktischen Philosophie verstärkt. Dazu gehören die in systematischer Absicht unternommenen philosophiehistorischen Untersuchungen über Aristoteles und Hegel, über Hobbes, Kant und Fichte ebenso wie die Rezeption oder kritische Auseinandersetzung mit der Meta-Ethik und der utilitaristischen Position. Auch der Kritische Rationalismus, die Kritische Theorie und die von ihnen entfachte Theorie-Praxis-Diskussionen, schließlich anthropologische Forschungen und in jüngster Zeit der Versuch einer methodisch disziplinierten schrittweisen Rekonstruktion der Ethik haben die Themen einer praktischen Philosophie zu einem Diskussionsmittelpunkt avancieren lassen. Aber beweisen diese Neuansätze schon eine Rehabilitierung? Eine Skepsis ist insofern legitim, als nicht durch jede Thematisierung von Praxis schon praktische Philosophie realisiert wird, vielmehr erst durch jene Form, die in ausdrücklicher Negation eines indifferenten oder praxisneutralen Zugangs nicht bloß historischen, analytischen oder kontemplativen Interessen genügt, sondern die sich zugleich dem Engagement für eine humane Praxis verpflichtet – gleichwie dieses Engagement des näheren zu bestimmen und auszuführen ist.

Der von Riedel herausgegebene Band verfolgt bewußt das Ziel ‚Dokumentation‘. Um die noch unabgeschlossene deutschsprachige Forschung und Diskussion in ihrer aktuellen Vielfalt und damit ohne dogmatische Auszeichnung bestimmter Schul- und Lehrmeinungen zu präsentieren, kommt in 21 meist Originalbeiträgen jene Fülle von Richtungen, Methoden und Ansätzen zu Wort, die ohne eine solche Dokumentation vom Beobachter leicht übersehen oder von den Beteiligten wechselweise unterschlagen wird. Zwar ist der weitere Umkreis des analytischen und des hermeneutischen Philosophierens (etwa durch Iltng, Craemer-Ruegenberg, Blasche, Schwemmer, Kambartel einerseits und durch Spaemann, Lübke, Gadamer, Bien andererseits) gegenüber den Ansätzen der Transzendentalphilosophie, des Kritischen Rationalismus und besonders auch der Kritischen Theorie stärker vertreten; und vor allem haben die primär historisch angesetzten Beiträge ein deutliches Übergewicht über die mehr systematisch orientierten (eine strikte Trennung ist ohnehin kaum möglich). Gleichwohl ist eine solche Vielfalt von Themen, Methoden und Interessen, schließlich auch von Bezugs-Autoren aufgeboten, daß die kaum zu vermeidende Einseitigkeit zumindest abgeschwächt wird. Überdies ist durch den 2. Band eine gewisse Korrektur zu erwarten. – Ein Leser, der sich über die zeitgenössische Diskussion orientieren will, kann allerdings verwirrt werden. Die Autoren treten nämlich gewissermaßen als ‚Parteien‘ auf. Stärker als es Riedel selbst intendierte (vgl. 11), tragen sie ihre am umfassenden Begriff ‚Praktische Philosophie‘ gemessen doch partikulären Themen und Methoden in ihrer Partikularität vor, ohne sich, wie es eine fortgeschrittene Diskussion erforderlich machte, deutlich aufeinander zu beziehen. Die Beiträge vermitteln einzelne Positionen oder Resultate, kaum aber eine Auseinandersetzung, wie sie nicht nur durch Vermittlungs- oder Integrationsversuche, sondern auch durch Polemik gefördert würde. So fügen sich die Aufsätze tatsächlich zu einem Sammelband und nicht zugleich zu einem Diskussionsband zusammen. Auf diese Weise dokumentieren sie, daß man zeitgenössische Schlüsselnormen wie ‚Dialog‘ oder ‚intersubjektive Verständigung‘ als Prinzipien akzeptieren kann, ohne sie selbst hinreichend zu realisieren.

#### *Zum Begriff einer praktischen Philosophie*

Die Sammlung beginnt mit einem ‚programmatischen Aufriß und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie‘ durch Fahrenbach. Im Verlauf eines mehrstufig differenzierten Entwurfs wird die praktische Philosophie ausdrücklich nicht allein thematisch, sondern auch final, nämlich als ‚Erhellung und Orientierung der Praxis‘ (51) bestimmt, gegenüber jeder Form von Instrumentalisierung philosophischer Reflexion aber zugleich als jene Theorie, die ihren Praxisbezug nur in kritischer Distanz, also indirekt realisiert (51 f.). Zudem wird die Philosophie in den Zusammenhang gesellschaftskritischer Analyse gestellt, damit sie ihren Bei-

trag zu einer humaneren gesellschaftlichen Praxis auch tatsächlich leisten kann. – Wenn Riedel im Vorwort der Philosophie eine „normativ-kritische Kompetenz“ zubilligt (10), wenn Kuhn von „Lebenshilfe“ (71) und Kamlah von „ars vitae“ bzw. „Kunst der Lebensführung“ (101) sprechen, wenn Lübbe von „Aufklärung“ (263), Gadamer und dann Wieland von Erweiterung und Vertiefung des Selbstverständnisses reden (343 bzw. 507), so kommen diese Autoren darin mit Fahrenbach überein, daß die praktische Philosophie nicht nur gegenstandsbezogen, sondern auch intentional zu definieren ist. Allenfalls bei Krausser findet sich jene primär thematische Abgrenzung der praktischen Philosophie als „allgemeiner Handlungstheorie“ (537), die sich in dieser lapidaren Formulierung über den intendierten Sinn ausschweigt.

Wem die Bezeichnung ‚Praktische Philosophie‘ noch nicht so eingeschliffen ist, daß er das Ungewöhnliche einer solchen Begriffsverbindung nicht mehr registriert, den muß es geradezu überraschen, daß sich so viele Autoren unterschiedlicher Herkunft und Methode zu einem Konsens finden können. Selbst gegenüber der Alternative, ob man das Epitheton ‚praktisch‘ im Ausdruck explikativ (tautologisch) oder spezifizierend verstehen soll, sind die Meinungen nicht so kontrovers. (Und daß Philosophieren über Praxis nicht eo ipso seine Bedeutsamkeit für sittlich-politisches Handeln garantiert, hatte schon Platon mit seiner Altersvorlesung „Über das Gute“ erfahren müssen [vgl. Aristoxenos, Harm. 44, 5 ff.] und Aristoteles dann zu methodischen und thematischen Konsequenzen veranlaßt [vgl. Nik. Eth. I 3]). Bei Fahrenbach hat das ‚praktisch‘ einen deutlich qualifizierenden Sinn, ebenso bei Kuhn, wenn er im Anschluß an Aristoteles für die praktische Philosophie die „auf den Begriff gebrachte Rolle des Ratgebers an der Seite des Herrschenden“ (73) beansprucht, schließlich auch bei Lübbe, der sich sinnvolle Aufklärung nur in Relation auf herrschende Zustände vorstellen kann – andernfalls sei sie zum Scheitern verurteilt (265). Nur Wieland artikuliert eine primär explikative Interpretation des Ausdrucks: da es zu jeder Philosophie gehöre, falsche Absolutheitsansprüche zu entlarven, sei „genuines“ Philosophieren „immer schon praktisch“ (534). Daß diese Formulierung nicht leere Absichtserklärung bleiben muß, zeigt eine solche Theorie der zeitgenössischen Wissenschaft, die die Probleme der praktischen Vernunft nicht ausgespart läßt. Ob sich praktische Philosophie aber auf diese ideologiekritische Aufgabe zurückziehen darf, ob sie nur in den modernen Wissenschaften und ihrer zeitgenössischen Theorie oder auch im sittlich-politischen Handeln selbst orientieren sollte, diese Frage wird von Wieland nicht mehr aufgenommen.

#### *Zur Realisierung einer praktischen Philosophie*

Die weitgehende Übereinstimmung der zitierten Autoren über den Begriff und das Programm deckt sich nur begrenzt mit dem von ihnen und von den anderen Autoren tatsächlich aufgegriffenen Problemen und Methoden. Die Beiträge von Iltting („Der naturalistische Fehlschluß bei Kant“), von Craemer-Ruegenberg („Über methodische Schwierigkeiten bei der Auslegung von moralischen Werturteilen“) und von K. Cramer („Hypothetische Imperative?“) zum Beispiel kommen darin überein, daß sie angesichts einer möglichen Ethik sich nicht den normativ-ethischen Problemen selbst, etwa der argumentativen Legitimation substantieller Handlungsziele, sondern den meta-ethischen und methodischen Fragen zuwenden – Fragen, die überdies mehr autoren- als problemorientiert erörtert werden. Unbeschadet ihrer teilweise hohen Subtilität in Problemfaltung und Argumentation bewegen sich diese Analysen erst im Vorfeld dessen, was auch die von ihnen thematisierten „Klassiker“ eine Philosophie der Praxis nennen würden. Ähnliches gilt für die oft brillanten historischen Interpretationen von Röd („Rationalistisches Naturrecht und praktische Philosophie der Neuzeit“) und von Kaulbach („Naturrecht und Erfahrungsbegriff...“), von Bien („Die Lösung des Normproblems in der Aristotelischen Ethik“), von Eley („Pragmatik und Praxis“) und von Maurer („Von Heidegger zur praktischen Philosophie“). Der Beitrag von Waldenfels dagegen greift ein Problem auf, das eine gegenwartsorientierte praktische Philosophie noch länger wird beschäftigen müssen: das Verhältnis der ethischen und der pragmatischen Dimension der Praxis. Gegenüber der Trennung von idealem Sollen und realem Können (Kant) einerseits und dem Versuch einer totalen Vermittlung (Marx, Habermas) andererseits skizziert er die ersten Umriss der Theorie einer „offenen Vermittlung“. Durch sie werde die Freiheit menschlichen Handelns und zugleich seine situative Bedingtheit verstehbar.

Noch deutlicher sind die Aufsätze von Kamlah, Spaemann und Lübke einer systematischen Klärung und praktischen Orientierung verpflichtet. Während Kamlah das ethisch fundamentale Problem einer praktischen Grundnorm erörtert, wendet sich Spaemann einer konkreten zeitpolitischen Frage in ihrer philosophisch hinreichenden Allgemeinheit zu: Läßt sich Gewalt intersubjektiv rechtfertigen („Moral und Gewalt“)? Seine Untersuchung ist zugleich ein Indiz, daß der großangelegte Programmwurf (etwa durch Fahrenbach) zwar klärende Funktion haben kann, an seiner Kraft, praktische Philosophie in Gang zu setzen, aber Skepsis anzumelden ist. Angesichts der komplex gewordenen Lebensverhältnisse und aufgrund eines hochdifferenzierten Problem- und Methodenbewußtseins scheint die von Spaemann exemplarisch durchgeführte Detail-Analyse erfolversprechender. Ihr ist auch der Beitrag von Lübke gewidmet. Als Beispiel für eine Aufklärungsfunktion der praktischen Philosophie, die er „politische Hermeneutik“ nennt, trägt er eine engagierte Kritik jener „gegenaufklärerischen Haltung“ vor, die in der Kanonisierung bestimmter Texte selbst Kritikverbote erläßt und Bekenntniszwänge setzt.

### *Rehabilitierung der praktischen Philosophie?*

Eine angemessene Rehabilitierung der praktischen Philosophie ist sicher kein eindimensionaler Vorgang. Erforderlich ist zumindest dies: erstens, daß sich gegenüber Ideologien und Weltanschauungen, die als Philosophie-Ersatz auftreten, ein „genuines“ Philosophieren behauptet; zweitens sind angesichts der vordringlichen Behandlung logischer, wissenschaftstheoretischer Fragen und einer kognitiv orientierten Sprachphilosophie moralische, rechtliche und politische Themen als solche aufzugreifen; schließlich ist gegenüber einem blinden Aktionismus, der das bloße Tätigsein privilegiert, eine praxisbezogene und praxisorientierte Reflexion zu realisieren. Legt man diesen dreidimensionalen Maßstab an die im vorliegenden Sammelband dokumentierte zeitgenössische Philosophie in Deutschland an, dann sollte man die Rehabilitierung, und das heißt doch die Wiedereinsetzung der praktischen Philosophie in ihr „angestammtes Recht und altes Ansehen“ nicht ausschließlich deskriptiv, als eine sich tatsächlich erfüllende Leistung, sondern auch und vielleicht sogar primär appellativ, nämlich als die Aufforderung verstehen, mit den Mitteln der Analyse und der Reflexion die für Philosophie eigentümliche Form von Handlungsorientierung in Angriff zu nehmen. Angesichts ihres hochdifferenzierten theoretischen Bewußtseins ist die Philosophie nämlich noch mehr mit sich selbst, mit ihrer historischen und methodischen Selbstverständigung, als mit der Erhellung jener Fragen beschäftigt, mit denen die primär außerhalb des akademischen Freiraumes handelnden und verhandelnden Bürger sich konfrontiert sehen: mit dem Anspruch, sowohl im persönlichen Raum wie in Rechts-, Sozial- und Bildungspolitik das walten zu lassen, was traditionell Humanität, Freiheit und Gerechtigkeit heißt. Die Konzentration der Philosophie auf die Analyse von Texten, auf die Erörterung von Methoden und den Entwurf von Programmen gewährleistet jedenfalls nicht die Anerkennung und Übernahme jener der Theorie möglichen Verantwortung gegenüber den Orientierung suchenden Menschen. Wer sich um Aufklärung über Moral, Gesellschaft und Politik bemüht und sich dabei nicht mit Populär-ethiken zufriedengibt, ist auch nach diesem Dokumentationsband heute in Deutschland noch mehr auf Theologen und Gesellschaftswissenschaftler angewiesen. Daß eine solche Situation nicht notwendig ist, das ließe sich nicht nur von den „Klassikern“ der praktischen Philosophie, sondern vielleicht auch von zeitgenössischer Diskussion lernen: etwa von den Beiträgen anglo-amerikanischer Philosophie zu einer normativen Moral-, Rechts- und Staatsphilosophie.<sup>1</sup> Verglichen mit den Bereichen von Logik, Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Meta-Ethik ist dieser Teil der englischsprachigen Forschung jedoch noch wenig rezipiert.

*Otfried Höffe (München)*

<sup>1</sup> Hier seien nur einige Titel genannt: H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 1961; J. Hospers, *Human Conduct*, 1961; R. B. Brandt, *Ethical Theory*, 1959; J. Rawls, *The Theory of Justice*, 1972; M. D. Bayles (Hg.), *Contemporary Utilitarianism*, 1968. – In deutsch sind inzwischen erschienen: H. L. A. Hart, *Recht und Moral*, Göttingen 1971; W. K. Frankena, *Analytische Ethik*, München 1972; R. P. Wolff, *Das Elend des Liberalismus*, Frankfurt a. Main 1969.