

BUCHBESPRECHUNGEN

Mit Hegel zwischen Platon und Aristoteles

Reinhart Maurer, Platons „Staat“ und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik, Walter de Gruyter, Berlin 1970, 349 S.

Günter Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1973, 402 S.

I. Dioskuren im Zwist

Es ist sinnvoll, die beiden hier angezeigten Bücher gemeinsam zu besprechen. Sie scheinen zwar verschiedenen Themen gewidmet zu sein: M. beschäftigt sich laut Titel mit Platon, B. mit Aristoteles. Doch die thematische Verschiedenheit ist von verschwindender Bedeutung. Denn M., der Platon-Interpret, bezieht sich nicht nur ständig auf Aristoteles – ein umfangreiches, „Platon und Aristoteles“ (111–166) überschriebenes Kapitel handelt von der ersten bis zur letzten Zeile von Aristoteles. Ähnliches gilt von der Untersuchung B.s. Abgesehen von dem unter II 8 eingeschobenen Kapitel „Zum Vergleich: die Platonische Position“ (162–180) gewinnt die dort entworfene Gesamtansicht der aristotelischen Philosophie überhaupt und seiner Politik im besonderen ihren scharfen Umriß dadurch, daß sie sich kritisch von der Folie der ihr vorangehenden platonischen Philosophie abhebt. In Rede steht also hier wie dort die klassische politische Philosophie als antithetische Einheit. Und von beiden Autoren wird die gleiche Philosophie in der gleichen Sprache mit Hilfe der gleichen Methode verstanden und dargestellt. Sie schreiben einmütig als Vertreter eines modernen, geisteswissenschaftlich aufgelockerten Hegelianismus. Philosophie ist für sie einerseits „ihre Zeit, in Gedanken erfaßt“. Andererseits wird sie von ihnen eingeordnet in die universale, weltgeschichtliche Fortschrittsbewegung, woraus sich eine philosophisch offene „pragmatische“ Haltung den Texten gegenüber ergibt. Man will nicht nur über sie Bescheid wissen, sondern aus ihnen lernen, nicht für die Ewigkeit, solchen Ehrgeiz hat Hegel seinen Schülern nicht mitgegeben, sondern für diese, die eigene Zeit. So sind beide Bücher nach der Absicht ihrer Verfasser nicht bloß von historiographischem Wert. Sie sind Zeugnisse jener neuerlichen Bemühung um eine „praktische Philosophie“: eine von der liberalen Demokratie begünstigte „bürgerliche Philosophie“ möchte den marxistischen Weltveränderungsanspruch durch ein nicht-revolutionäres Gegenstück parieren. Kurzum, M. und B. denken und schreiben als Schüler Joachim Ritters, der im Gegenzug zu Kojève und dem marxistischen Hegelianismus den liberalen Hegel zu Worte kommen ließ. Die Ritter und seine Schüler bewegende Frage lautet: wie können wir im Zusammenbruch der modernen, auf Hobbes und Locke zurückgehenden Staatslehre von der klassischen Politik lernen, ohne einem romantischen Archaismus zum Opfer zu fallen? Als das maßgebende Dokument der von dieser Frage in Atem gehaltenen Bewegung ist die Sammlung von Joachim Ritters Aufsätzen anzusehen, die 1969 unter dem Titel „Metaphysik und Politik; Studien zu Aristoteles und Hegel“ wiederveröffentlicht wurden. Man sieht: die von unseren Verfassern zu Münster erlernte Methode steht in engem Zusammenhang mit dem von ihnen behandelten Thema. Die Prämisse ihrer Platon-Aristoteles-Auffassung ist die von Ritter im Licht der klassischen Tradition erarbeitete Interpretation von Hegels Rechtsphilosophie, die in einem anderen Ritter-Schüler, G. Rohrmoser, ihren beredtesten Anwalt gefunden hat. Die Vollendung der von K.-H. Ilting unternommenen Neuausgabe der Rechtsphilosophie wird Veranlassung bieten, die Problematik dieser liberalen Interpretation einer Prüfung zu unterziehen.

Die zwei vor uns liegenden Bücher stellen einen Typus philosophiegeschichtlicher Forschung dar, der sich in charakteristischer Weise von den Arbeiten der vorangegangenen Generation zur griechischen Philosophie unterscheidet; wobei in erster Linie an Karl Reinhardt und Bruno Snell, an Werner Jaeger und Jaegers Schüler, an Julius Stenzel und Paul Friedländer als Repräsentanten zu denken ist. Die gelehrte Gewissenhaftigkeit, die sich namentlich bei der Auswertung der Sekundärliteratur zeigt, hat bei den Jüngeren nicht nachgelassen. Die Ernsthaftigkeit und

das wissenschaftliche Verantwortungsbewußtsein des Bemühens um die interpretierten Texte reihen sich der Tradition der deutschen Altertumswissenschaft würdig ein. Nur fehlt die frühere Intimität des Verhältnisses zum griechischen Text. Die Interpreten schreiben als gelehrte Kenner und weniger als mit dem Text vertraute Leser. Gelegentlich macht sich sprachlich der Einfluß Dirlmeiers geltend, der eine Aristoteles-Vulgata im Geschmack unserer Zeit geschaffen hat, und kleine Abweichungen von den gesicherten Pfaden der Interpretation machen ab und zu stutzig. Doch ist dieser Mangel die Kehrseite eines Vorzugs – der Entschiedenheit der philosophischen Intention. Denn bei dem Vergleich von damals und jetzt kommt es, einige Überspitzung in Kauf genommen, schließlich darauf hinaus, daß sich die Humanisten der Weimarer Republik die Probleme weitgehend von den antiken Texten geben ließen, während die Heutigen die ihnen von der Philosophie eingegebenen Fragen an die Texte herantragen.

Doch habe ich lange genug die beiden Autoren und ihre Schriften als ein Paar behandelt und den Verdacht erweckt, als wollte ich andeuten: hier sei von zweien überflüssigerweise zweimal ungefähr dasselbe gesagt worden. Nichts liegt mir ferner und nichts wäre den Tatsachen weniger angemessen. So nahe die beiden Bücher einander auch sind, so sind sie doch nicht nur verschieden, sondern mit Entschiedenheit und vollem Bewußtsein einander entgegengesetzt. Die beiden Autoren beziehen sich vielfach aufeinander, B. natürlicherweise auf das zwei Jahre früher erschienene Werk M.s, aber auch M. auf B., der seinem Buch eine die wesentlichen Ergebnisse vorwegnehmende Abhandlung hatte vorangehen lassen (G. Bien, „Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles“, in: Philos. Jb. 76 [1968/69], 264 bis 314). Doch diese wechselseitigen Bezugnahmen dienen zum größten Teil nicht der Bestätigung, sondern der Kritik, und das mit gutem Grund. M. und B. teilen miteinander die Überzeugung, die beiden attischen Denker könnten nur in bezug aufeinander verstanden werden. Aber sie haben einen nicht bloß verschiedenen, sondern gegensätzlichen Begriff von diesem Lehrer-Schüler-Verhältnis – Repristination eines Streitens, der bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. begann.

Den „Grund (arché) der Platonischen (politischen) Philosophie“, der zugleich der Grund der Polis sein soll, scheint Aristoteles, der Schüler Platons, „auf exemplarische Weise verfehlt zu haben“ (111 f.) – so M. In scharfer Antithese hierzu B.: auf die Vorwürfe, Aristoteles habe Platon und die Intention seiner Hauptwerke nicht verstanden, sei zu antworten: „Das Gegenteil ist der Fall. Weil er ihn genau und durchaus richtig verstanden hat, kritisiert er ihn“ (26). These und Antithese beruhen auf einer ihnen gemeinsamen Annahme – der Zurückweisung einer harmonisierenden Interpretation, die bekanntlich in der Geschichte eine ebenso große Rolle gespielt hat wie die von den Verfassern mit einer gewissen Einseitigkeit betonte Antithetik. Auch sind sich die Opponenten als gute Hegelianer darin einig, daß sich eine moderne Interpretation des Platon-Aristoteles-Verhältnisses an der Philosophiegeschichte Hegels zu orientieren hat. So hoch nun auch Hegel Platon stellt – im Vergleich zu Aristoteles erscheint er bei ihm in keinem sehr vorteilhaften Licht: die Dialektik des Fortschritts kommt dem Späteren zugute. Er erscheint als Repräsentant der zu überwindenden Bewußtseinsstufe, für die einige, nicht alle frei sind: er habe „das Denken, Wissen, Wollen, Beschließen des Individuums nicht anerkannt, nicht zu vereinigen gewußt mit seiner Idee“ (Vorl. zur Geschichte der Philosophie 295; vgl. B. 31 A. 8). Doch gerade mit der gemeinsamen Berufung auf Hegel artikuliert sich die Gegensätzlichkeit der Interpreten M. und B. Während B. sich bereit zeigt, mit Hegel durchs Feuer der progressiven Dialektik zu gehen, erweist sich M. als der Schwächere in Hegel-Gläubigkeit. Dadurch gibt er B. reichlichen Anlaß, ihn wegen Abschwächung der hegelschen Platon-Kritik zu tadeln (vgl. M. 101 f.), wobei sich M. zu Unrecht, wie B. meint, auf die „(vorwiegend deutsche) Platonphilologie“ beruft (51 A.) So kommt es, daß die beiden Interpreten ihre beiden Philosophen hegelsch in die Geschichte einordnen, aber mit je verschiedenem Akzent, der eine mit platonischer, der andere mit aristotelischer Parteilichkeit. M. schreibt – mit Recht, scheint mir –, die eigentlich schöpferische Tat Platon zu: sehenden Auges hat er den Ruin der Polis erlebt und mit seinem Paradigma eines auf dem Wissen um das Gute begründeten Staatswesens hat er einen Weg aus der Not gewiesen, gültig für seine wie für alle Zeiten und wirksam in der Geschichte bis auf den heutigen Tag. Demgegenüber fällt dem Aristoteles eine verhältnismäßig bescheidene Rolle zu. „War Platon der Arzt der todkranken Polis, der sich ihrem unsterblichen Paradigma zuwandte, als er ihren hoffnungslosen Zustand erkannte, so war (übertrieben

formuliert) Aristoteles der Autor des Leichnams, der gegen seinen Lehrer nüchtern geltend machte, der Blick auf jene Unsterblichkeit aus reiner Vernunft dürfe nicht von den konkreten Strukturen des vorliegenden Körpers ablenken“ (115 f.). Doch hält M. es für fraglich, ob Aristoteles mit seiner „Anatomie der Polis“ sich Platon gegenüber auf ein „überlegenes Prinzip“ berufen kann (131).

Nicht nur ist B. außerstande, diesen Sätzen zuzustimmen – er behauptet genau das Gegenteil. Ohne Übertreibung läßt sich von seinem Buch sagen, es sei von der ersten bis zur letzten Zeile dem Versuch gewidmet, eben jenes von M. angezweifelte „überlegene Prinzip“ zur Geltung zu bringen. Seine Kronzeugen sind einmal Aristoteles selbst in seiner Eigenschaft als Platon-Kritiker und sodann Hegel. Wiederum zeigt sich B. als der hegeltreuere Interpret: seine Sprache ist die eines hegelianisierenden Peripatetikers. Dabei ist er zugleich der treuere Ritter-Schüler. Auch M. folgt weitgehend seinem Lehrer, aber mit bedeutungsvollen Reserven. Zwei Paragraphen (§§ 20 f.) seines Buches sind einer klug und sorgfältig unterscheidenden „Auseinandersetzung mit J. Ritter“ gewidmet, die gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit Aristoteles, Hegel und dem Aristoteliker B. ist. Thema ist, wie gesagt, die Frage des „überlegenen Prinzips“ – die Frage, ob mit der Verselbständigung der praktischen Philosophie bei Aristoteles und mit der dadurch ermöglichten Entwicklung einer mehr deskriptiven als normativen Politik das Polis-Verständnis wirklich auf eine neue Basis gestellt worden ist. M., der diese Frage verneint, zeigt sich damit, so will mir scheinen, als der schlechtere Hegelianer und der bessere Philosoph.

II. Aristoteles, entplatonisiert

Spruch und Widerspruch stehen in einem harmonischen Verhältnis zueinander. Wie M.s anti-hegelsche Einschätzung des Platon-Aristoteles-Verhältnisses die Rolle des Aristoteles in den Schatten der philosophischen Kritik rückt, so geschieht Platon ein gleiches, sobald B. die Regie des geistesgeschichtlichen Dramas in die Hände nimmt. Und Platon ist dann an der Reihe, in eine recht traurige Figur zu schrumpfen: in die des seherischen, aber von Grund auf reaktionären Schwärmers. „Platons Philosophie ist nach Absicht und Inhalt der Versuch, die altgewordene Gestalt des Lebens zu verjüngen und die Welt zu belehren, wie sie sein soll.“ Seine ethisch-politische Philosophie „ist eingegeben von Restitutions- und Repristinationsabsichten zur Vermeidung und Verdrängung der Subjektivität, ‚des Prinzips der selbständigen Besonderheit‘, dessen Rettung dann der aristotelischen Philosophie aufgegeben war“ (52). Dieser von Hegel in Thorwaldsen-Manier gegossenen, von B. kopierten Platonbüste wird schließlich noch eine Al-longeperücke im Geschmack des 17. Jahrhunderts aufgestülpt. Nach dem Willen Platons, wie Hegel und B. ihn verstehen, kann in die neue Welt „nur eingehen, was durch Philosophie legitimiert und als auf den Gedanken begründet sich erweist. Entscheidende Situationen kehren vergleichbar wieder und mit ihnen die typischen Lösungsversuche: Christian Wolff unternimmt später, der Ontologie aufzuhelfen durch Indienstnahme der *certa methodos*; just sie aber war der Grund und Anlaß für deren Fallieren gewesen. Wolff fordert dadurch Kants Vernunft-Kritik heraus; Platon fordert Aristoteles heraus“. Von dem jetzt bezeichneten Punkte aus wird verständlich, „warum die Kritik an Platon“, die freilich so gar nicht von Aristoteles, sondern von Hegel erdacht worden ist, „für die Grundlegung der politischen Philosophie des Aristoteles bedeutsam werden mußte: indem er Platon *kritisiert* (a), kritisiert er zugleich die Begrenztheit des alten politischen Zustandes; indem er Platon *aufnimmt* (b), nimmt er zugleich das sophistische Moment der Vernunft auf; es geht ihm dabei darum, die Vernunft in ihrer Zugehörigkeit zum verwirklichten Menschsein als sie selbst freizusetzen und sie so in ihren eigenen Möglichkeiten als Prinzip der neuen Zeit zu begreifen. Zugleich gilt es für ihn, der Verkehrung ihres Wesens durch Platon zu begegnen (c)“ (55). Mit diesen Überlegungen gelangen wir zu des Autors *fabula docet*: „was Aristoteles als ‚Mensch‘, *ἄνθρωπος*, in der Polis begrifflich gefaßt hat, entspricht dem, was für das Recht der modernen bürgerlichen Gesellschaft, in der alle frei sind, die ‚Person‘ ist“ (57). Auf diese Weise wird Aristoteles zum Eideshelfer des im Sinn des Liberalismus interpretierten Hegel. Wieviel von dem wirklichen Aristoteles steckt in dieser Interpretation? Eine tüchtige Portion, wird man sagen dürfen. Der Gedanke, die Politik des Aristoteles als „Theorie des menschlichen Daseinsvollzuges unter den Bedingungen einer auf arbeitsteilige

Einzelkünste gegründeten gesellschaftlichen Praxis“ zu verstehen (78) liefert einen zuverlässigen Leitfaden der Interpretation, und B. bedient sich seiner mit Umsicht und auf der Basis einer gründlichen Textkenntnis. Man kann also seine Interpretationsleistung als Hilfsmittel des Aristotelesstudiums zuversichtlich empfehlen. Aber man muß auch auf Verzeichnungen aufmerksam machen, durch die der Verfasser sein Verdienst schmälert. Sie entstammen sämtliche derselben Fehlerquelle. Zwar kann man mit Recht sagen, daß das Bemühen, sich von Platon zu unterscheiden, nahezu omnipräsent im Werk des Aristoteles ist, erkennbar auch dort, wo von ausdrücklicher Platonkritik nicht die Rede ist. Wenn man aber mit B. die aristotelische Philosophie von Grund aus als Gegenzug zu Platon deutet, gerät man in Gefahr, den Platoniker in Aristoteles zu verkennen. B. ist ihr nicht ganz entgangen. Gewiß hat er recht, wenn er die unplatonische Selbständigkeit der Pragmatien und der ihnen entsprechenden Seinsbereiche betont. Problematisch bleiben Grad und Sinn der Selbständigkeit. Wie jeder Aristotelesleser weiß natürlich auch B., daß die Welt des Aristoteles *eine* ist und daß alles Seiende nicht nur seinen Ort und seine Zeitstelle in ihr hat, sondern auch teilnimmt an der ihr eigenen Bauart: wird doch dieses Ganze zusammengehalten durch die gewaltige Klammer der Polarität von δόναμις und ἐνέργεια, εἶδος und ὄλη. Und klar muß wohl auch dem Verf. sein, daß dies in allen seinen Gliedern bewegte Ganze der Welt in gezielter Bewegung gehalten wird von einem nicht bewegten, folglich nicht weltartigen Bewegten – daß also in einer so beschaffenen Welt von der Selbständigkeit irgendeines Seinsbereiches immer nur mit Einschränkung gesprochen werden kann. Und in besonderem Maße gilt diese Regel doch wohl für den Menschen, der in Analogie zu der Welt einen Bewegten in sich selbst trägt – für ihn, seine Praxis und seine Polis. Dieser fundamentale Sachverhalt kann B. nicht unbekannt sein, aber er scheint ihn zu vergessen, so oft er auf die Gebietsabgrenzungen zu sprechen kommt und z. B. zeigen will, daß „Politik und Ethik als Theorie des Menschlichen auf sich selbst (und nicht auf Metaphysik)“ zu stellen sind (76). Dann erweist sich, meint er, aristotelische Ethik „als eine Theorie, die sich den Blick auf die begegnende Realität nicht durch ‚Philosophie‘ verstellen läßt“ (78). Trennung und Vereinzelung gelten dem Verf. als Grundlage des aristotelischen Realismus, und mit Genugtuung stellt er die „Auflösung der bei Platon mit Nachdruck festgehaltenen inneren Einheit von Ethik und Ontologie“ fest (76). „Politik ohne Metaphysik und auch ohne Theologie“ sei nach Aristoteles möglich (160).

Das sind harte Worte. Vielleicht läßt sich ihnen durch minimalisierende Interpretation ein haltbarer Sinn abgewinnen. Vielleicht sollen sie nichts weiter besagen als daß der gute Staatsmann nach Aristoteles weder Metaphysiker noch Theologe zu sein braucht. Aber so wie die Sätze dastehen sind sie mißverständlich, wenn nicht einfach falsch. Die unter dem Titel „Politik“ zusammengefaßte praktische Philosophie ist ja, unbeschadet ihrer praktischen Ausrichtung, ein theoretisches Gebäude, und der Versuch, sie unter Absehung von „Metaphysik“ zu verstehen, und das muß wohl auch heißen: von ihrem Ort im All des Aristoteles, ist zum Scheitern verurteilt. Ist doch diese praktische Wissenschaft durchweg strukturiert von Leitbegriffen, die ihren präzisen Sinn und ihre Bedeutungsmacht der πρώτη φιλοσοφία verdanken. Das gilt schon für die Einleitungssätze der *Politik*, in denen die Polis als κοινωνία von anderen Formen der Gemeinschaft durch das besondere, ihr zugeordnete τέλος, den „Staatszweck“ unterschieden wird. Und weder der konstruktive Zweck mit seinen zwei Elementen, dem ζῆν und dem εὖ ζῆν, noch die durch sie begründete Autarkie der Polis lassen sich ohne Rückgriff auf die „Erste Philosophie“ oder θεολογική verständlich machen.

Das Seziermesser durchschneidet, fürchte ich, den Nerv der aristotelischen Argumentation, wenn B. eine aristotelische Unterscheidung mit dem Satz überschärft: „Aus der theoretischen Philosophie werden keine normativen Konsequenzen für die Theorie der Praxis und für die Praxis selbst abgeleitet“ (127). Damit ist die Wechselbezogenheit und Wechselabhängigkeit von Theorie und Praxis, theoretischer und praktischer Philosophie, theoretischen und ethischen Tugenden im Denken des Aristoteles verkannt. Aristoteles tut in seiner Weise genau das, was die heutige Philosophie im Bemühen um einen Praxisbegriff in ihrer Weise wiederum unternimmt: er wendet sich dem Akt der Entscheidung zu. Nun bezieht sich nach Aristoteles die Entscheidung als Einheit von Erwägung (βουλευέσθαι) und Vorzugswahl (προσείρεσις) ausschließlich auf die Mittel zum Ziel (περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη), sie ist also technologischer Struktur, während der ἀρετή als einer erworbenen Haltung (ἔξις) die Ausrichtung auf das Ziel oder die Ziele zugeordnet wird; und mit dieser Zuordnung gewinnt das Tun eine ethische, somit transtechnolo-

gische Bedeutung. Unerachtet der Vielheit der Tugenden gibt es nach Aristoteles eine gemeinsame Natur, die den verschiedenartigen, den mannigfaltigen Tugenden entsprechenden Handlungen erst den Stempel des Gut-sein aufdrückt: sie müssen „um des Guten willen“ (τοῦ καλοῦ ἕνεκα, EN 1115 b 12–13) getan sein. Dies also, τὸ καλόν – das Schön-gute – ist das Telos der Tugend überhaupt. Was aber das καλόν ist, wissen wir kraft einer intellektuellen Tugend, der Weisheit (σοφία), und wir setzen es ins Werk kraft einer anderen intellektuellen Tugend, der φρόνησις. Auf diese Weise ergibt sich eine wechselseitige Abhängigkeit von Theorie und Praxis, und Aristoteles bedient sich in der Nikomachischen Ethik einer unverkennbar platonischen Sprache, um diesen Sachverhalt auszudrücken. Die Klugheit (φρόνησις), dieses „Auge der Seele“, bedarf der Wohlbeschaffenheit der Seele und ihres praktischen Vermögens, um sehen zu können: die charakterliche Schlechtigkeit aber verzerrt die Ansicht der praktischen Prinzipien und verstrickt uns in Irrtümer; wie auch umgekehrt die Schwäche des geistigen Schvermögens die Kraft richtiger Entscheidung schädigt (EN 1144 a 29–b 2).

Eine bruchlose Einheit von Theorie und Praxis, Erkennen und Tun ist Ausdruck der dynamischen Einheit des Menschen als eines begehrend-strebenden Wesens. Ob er erkennt oder ob er handelnd in das Weltgeschehen eingreift, immer jagt er – und nicht nur er, sondern mit ihm alle Lebewesen – der Lust (ἡδονή) nach, *aber nicht alle derselben Lust*. Die Differenzierung ist genau so wesentlich wie die Einheitlichkeit. Durch sein Luststreben ordnet sich der Mensch in die teleologisch strukturierte Welt ein; und durch eben dieses Streben unterscheidet sich der Mensch vom Tier, der gute Mensch vom schlechten Menschen. Damit aber eröffnet sich zusammen mit der kosmologischen Aussicht eine tiefenpsychologische Einsicht. Die Vielseitigkeit des einheitlichen Luststrebens überblickend erwägt Aristoteles: „Vielleicht nämlich trachten sie (sc. die lebendigen Wesen) garnicht wonach sie zu trachten meinen oder sich den Anschein geben, sondern nach ein und derselben Lust.“ Denn alles (und dies πάντα meint hier: alles als lustverheißend Begehrte) „trägt von Natur etwas Göttliches in sich“ (EN 1153 b 31 f.). Lust und Unlust zu untersuchen ist, nach Aristoteles, Sache des über die Politik Philosophierenden (τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος), und wie sich, pace Professor B., gezeigt hat, ist diese Untersuchung nicht ohne Hinblick auf die Theologie durchzuführen (1152 b 1–2). Der Versuch, die Weisheit, die ἐπιστήμη τῶν τιμωτάτων (1141 a 19 f.), die Wissenschaft vom Über-menschlichen, bei der Untersuchung des Menschlichen als irrelevant auszuklammern, muß sowohl die Ethik wie auch die Politik zerstückeln.

Um einen schon zuvor zitierten Satz noch einmal aufzunehmen: nach B. geht es dem Aristoteles darum, „die Vernunft in ihrer Zugehörigkeit zum verwirklichten Menschsein als sie selbst freizusetzen und sie so in ihren eignen Möglichkeiten als Prinzip der neuen Zeit zu begreifen“ (55). Bewußt oder unbewußt folgt hier B. der Vernunftkritik Heideggers, der in *Sein und Zeit* die transhumane Vernunft ersetzen wollte durch das human geschichtliche, im Zug seiner Selbstverwirklichung welt-entwerfende „Dasein“. Aber gönnen wir B. seinen inzwischen von Heidegger selbst zurückgenommenen Heideggerianismus! Doch was hat das, fragen wir, mit Aristoteles zu schaffen? Aristoteles spricht nicht von einer Zugehörigkeit der Vernunft zum verwirklichten Menschsein, sondern von einer Zugehörigkeit des Menschen zu dem θεῖον, das „Vernunft“ (νοῦς) heißt und an dem er in einer ihn auszeichnenden Weise teilhat. Aristoteles läßt sich nicht zum Vertreter eines positivistisch oder existentialistisch fundierten Personalismus machen. Die crux der aristotelischen Psychologie besteht ja ausweislich einer mehr als tausendjährigen Tradition gerade in der Schwierigkeit, die humane Einheit der Person angesichts des sie auszeichnenden transhumanen νοῦς festzuhalten. In dem alten Zwist zwischen einem platonisch gefärbten Aristotelismus, vertreten vor allem durch die platonisierenden Kommentatoren und die christlichen Scholastiker, und einem mehr naturalistischen Aristotelesverständnis, das die islamische Theologie beeinflusste, scheint B. der zweiten Tendenz nahezustehen. Dann wieder steht er durch seine Vernachlässigung der νοῦς-Problematik im denkbar schärfsten Gegensatz nicht nur zu Thomas von Aquin, sondern vor allem zu Averroes. M. a. W. er steht außerhalb der bisher bekannten Interpretationstradition.

Wie dankenswert, daß B. die Zeit findet, die ihm durch W. Perpeet bekannt gewordene antike Legende mitzuteilen, wonach Platon die Erde im Schwanenflug verlassen hat, doch zu hoch, um von Vogelstellern gefangen zu werden, und daß er daraus die Folgerung zieht: noch keinem sei es bisher gelungen, „den göttlichen Platon in die Eindeutigkeit eines ‚So-und-nicht-anders‘

einzuholen und auf eine bestimmte Position festzulegen“ (162 f.). Vortrefflich – aber die Logik seines Buches ist stärker als seine Einsicht und zwingt ihn, Platon in der Tat „auf eine bestimmte Position festzulegen“ oder vielmehr ebendies von Hegel für ihn tun zu lassen. Doch in diesem besonderen Fall hat der große Vogelsteller Hegel seine himmlische Beute aus den Augen verloren. Zu eifrig war er darauf bedacht, dem der nächsten Stufe, Aristoteles, zustrebenden Weltgeist auf den Fersen zu bleiben. War doch für ihn die Abfolge Platon–Aristoteles ein Abbild oder Paradigma der ihm näher liegenden Abfolge Kant–Hegel. Hegel treu legt B. Platon auf die philosophische Absicht der Restitution eines archaischen Zustands unter Verdrängung der Subjektivität zu. Den Schein, als ließe sich diese These aus den Texten belegen, kann B. nur dadurch aufrechterhalten, daß er die Dialoge liest, als wären sie aristotelische Vorlesungen oder moderne Abhandlungen. Das gilt in besonderem Maße für die *Politeia*, den Dialog, auf den er sich vor allem stützt, begrifflicherweise. Denn jedem Leser dieser großen philosophischen Dichtung legt sich die Frage vor, ob in dem von Sokrates entworfenen „besten Staat“ ein Bürger wie Sokrates, der antike Inbegriff von „Subjektivität“, einen Platz finden kann. Nun sagt uns B. allerlei über diesen Dialog, erwähnt aber mit keinem Wort seine von Platon selbst ausdrücklich und unzweideutig angegebene philosophische Absicht – das den Dialog vom ersten bis zum zehnten Buch tragende Argument. Nur wenn wir darauf hören, können wir bemerken, worum es Platon in erster Linie geht: um die Reinheit des Guten, das, trotz den ihm folgenden oder mitgegebenen „Ehregaben“, um seiner selbst willen, sogar um den Preis des Martyriums, gewollt werden muß. Und das ist ja auch das beherrschende, oft übersehene, aber für die Tradition des „reinen Guten“, der „reinen Liebe“ grundlegende Motiv der aristotelischen Ethik: Du willst tapfer sein, maßvoll, gerecht, hochsinnig? Du bist es nur, wenn du diese Tugenden ohne Rücksicht auf Gewinn um der ihnen innewohnenden Schönheit willen (τοῦ καλοῦ ἕνεκα) übst.

B., weniger interessiert an Platon und seinem Fortwirken in Aristoteles als an dem aristotelischen Gegenzug zu Platon, hat anderes im Sinn: gestützt auf die *Politeia* bemüht er sich um geschichtsphilosophische Einordnung. So betrachtet, erscheint ihm die ganze *Politeia* als „das Unternehmen zur Wiedergewinnung der Möglichkeit jener durch Kephalos repräsentierten Lebensform durch die Stiftung einer neuen Tradition, geleistet durch die ‚eigentliche‘, die nicht sophistisch-destruktive Vernunft der sokratisch-platonischen, an der Schau der Ideen orientierten Phronesis“ (54). Daß in diesen Sätzen eine Wahrheit ausgesprochen ist, daß die Altersfrömmigkeit des Kephalos das Ziel des Dialogs, die zu gemeinschaftlicher Eudämonie verwirklichte Gerechtigkeit in etwas herabgesetzter Form vorweg nimmt – das unterschreiben wir gern. Aber vor dem geschichtsphilosophischen Porträt des Kephalos, durch das ihn B. zum Repräsentanten des „alten, heilen Zustandes“ steigert, schrecken wir zurück. Man darf dem alten Mann nicht zu viel zumuten. Er ist, wie er wirklich war und wie Platon ihn schildert, ein für die 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts durchaus zeitgemäßer Charakter: ein Geschäftsmann, kein athenischer Vollbürger, sondern einer zugereisten Familie entstammend, die sich durch ihren Gewerfleiß mit Hilfe einer in Piraeus florierenden Waffenmanufaktur ein Vermögen erworben hatte, im übrigen eine an sophistischer Bildung interessierte Persönlichkeit und ein Anhänger der von den Peisistratiden begünstigten und in Athen populär gewordenen orphischen Religion. Kurzum, weit entfernt davon, ein Bürger von altem Schrot und Korn zu sein, ist er eher eine moderne Figur, der die ihr zugeschriebene geschichtsphilosophische Rolle schlecht zu Gesicht steht. Schwerer jedoch als diese etwas fragwürdige Illustration wiegt eine andere Abweichung von der, wie mir scheint, korrekten Interpretation der *Politeia*. Wohl ist es richtig, daß die modellhafte Bedeutung der τέχνη für diesen Dialog wie für das gesamte dialogische Werk Platons kaum überschätzt werden kann, richtig auch, daß Platon, oder vielmehr der platonische Sokrates Gevatter Schuster und Gevatter Schreiner unermüdlich als Beispiele für den „Fachmann“, den gemeinnützigsten Techniten bemüht. Und auch das kann nicht bestritten werden, daß die berühmte Formel für Gerechtigkeit – τοῦ ἑαυτοῦ πρᾶττειν – bis zu einem gewissen Grade im Licht des Techné-Begriffs zu lesen ist. Aber gerade auf die Einschränkung dieses Satzes kommt es an. Schon die fundamentale Dreiteilung der Bürgerschaft hat nichts mit können im Sinn der τέχνη zu tun. Besonders die Unterscheidung von wissentlichem und unwissentlichem Tun (*Hippias Minor*) gibt Platon Gelegenheit zu zeigen, welche Absurditäten sich ergeben, wenn das Modell „Kunst“ (τέχνη) unverändert auf das Leben des Lebens angewandt wird. Denn der auf ein spezielles Werk gerichteten fachlichen Zuständigkeit steht

nicht nur der hohle Anspruch der Alleskönnerei (πολυπραγμοσύνη) gegenüber – von ihr ist gleichfalls zu unterscheiden die ihr übergeordnete „königliche Kunst“ des Leben-könnens, auf die Sokrates mit seiner Frage nach dem Guten zielt. Und das ist eine nicht bloß vom Einzelnen, sondern auch von der Polisgemeinschaft zu übende Kunst. Die angeblich von Platon vollzogene Identifikation des Menschen „mit seiner gesellschaftlichen Funktion in einer arbeitsteiligen Welt“ (57) ist in der *Politeia* das Prinzip nicht des besten Staates, sondern der als „Schweinestaat“ verunglimpften frühzeitlichen Gemeinschaft; und nur wenn man die beiden miteinander verwechselt, kann man die Politik des Aristoteles als die Platon überwindende Wiederherstellung des „Werkes des Menschen als Menschen“ feiern. Wie kann man vergessen, daß Sokrates in der *Politeia* eine glückselige Stadt gründen wollte?

Die Dialektik Kants spielte zwischen dem unversöhnlichen Gegensatz der Phaenomena zu den Noumena, und erst die Umformung der Dialektik durch den absoluten Idealismus, vor allem durch Hegel, bot eine echte Vermittlung zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt. Seitdem ist das Wort „Vermittlung“ den Vertretern der hegelischen Tradition teuer. Es spielt eine bedeutende Rolle sowohl bei B. wie auch bei M., und unter dem Begriff der Vermittlung faßt B. seine Kritik an Platon zusammen. Bei Platon wird, so schreibt er, „die sterbliche, in Orientierung an Animalischem beschriebene menschliche Natur vermittlungslos aufgehoben in diejenige Existenz- und Seinsform, die am Ewigen unmittelbar partizipiert“ (180). Zwischen Tier und Gott geht – so fürchtet er, das Menschliche verloren. Der unvermittelte Dualismus Platons wartet auf das Vermittlungswerk des Aristoteles. Dieser Ansicht läßt sich die Bemerkung entgegenstellen, tatsächlich habe sich Platon noch sorgfältiger als sein großer Schüler um die Einheit der menschlichen Natur bemüht. Seine triadische Seelenlehre in der *Politeia* mildert die Schärfe des Gegensatzes von Geist-Seele und Begierde-Seele durch Einführung eines dritten, vermittelnden Seelenteiles, des „Mutartigen“ (θυμοειδές), während Aristoteles sich mit der Dichotomie von τὰ λόγον ἔχοντα und τὰ ἄλογα zufrieden gibt. In gewisser Weise freilich behält B. in diesem Punkt recht: dem großen vermittelnden oder hierarchischen Prinzip, der universalen Polarität von δύναμις und ἐνέργεια, hat Platon keinen vergleichbaren Begriff an die Seite zu stellen. Für ihn ist Vermittlung im wesentlichen eine menschliche Möglichkeit und Aufgabe: Erkenntnis als Aufstieg (ἄνοδος), Angleichung an Gott, Philosophia. In diesem Sinn ist das Ganze seines Philosophierens, seiner pädagogischen, seiner politischen und seiner schriftstellerischen Tätigkeit als ein Werk der Vermittlung zu kennzeichnen, von Gott gewollt, von der Welt ermöglicht, vom Menschen zu verwirklichen. Davon gibt uns M. eine ziemlich angemessene Vorstellung.

III. Platon aktualisiert

Aus den Texten für die Probleme unserer Zeit zu lernen – diese Absicht fehlt zwar bei B. nicht, aber bei M. wird sie nicht nur nachdrücklicher geäußert – sie nimmt eine entschieden politische Form an. Der Verf. hofft, mit Hilfe Platons zu dem, was heute „Demokratie“ heißt, eine Alternative herauszuarbeiten, „die in der politischen Theorie der Gegenwart fehlt“ (11). Dabei richtet er seine Aufmerksamkeit auf das Lehrstück von der „gemischten Verfassung“ – wahrlich keine Neuigkeit. Man kennt die Bedeutung, die dieser platonisch-aristotelische Gedanke durch Montesquieu und die Väter der amerikanischen Verfassung gewonnen hat. Aber M. begnügt sich nicht mit der Auffrischung eines längst in die okzidentale Tradition eingegangenen Motivs. Gedeckt durch das bescheidene Wort „Alternative“ sucht er nach einem Weg aus der Sackgasse, in die sich die moderne Staatenwelt verrannt hat. Wenn man die Dinge auf platonische Weise rational sieht, kommt man nach Meinung des Verfassers zu dem Schluß, „die modernen westlichen und in geringerem Maße auch die östlichen Demokratien seien gemischte Verfassungen mit einem Unterbau technischer Arbeitsgesinnung und -praxis und einem Überbau demokratischer Ideologie“ (10).

Der Unterschied von „freier Welt“ und kommunistischem Zwangsstaat wird von M. nivelliert zu einem bloßen Gradunterschied: Hier wie dort wird die Freiheit unterdrückt – sie ist nur in der Alternative zu finden. Auch die moderne Demokratie ist, wie der von M. als Autorität angerufene Herbert Marcuse gezeigt haben soll, „eindimensional und tota-

litär“ (11). Im russischen Imperium dient eine Ideologie der Unterdrückung des Volkes durch eine Minderheit, wie in den westlichen Demokratien eine Ideologie der Gleichheit die Wahrheit der „demokratischen Macht des Geldes“ verschleiert. Eine „Änderung in der Art der Eliten, die auf die ganze Gesellschaft wie eine Revolution von oben wirken würde, ist dann eine objektive Notwendigkeit, wenn sich wahrscheinlich machen läßt, daß weder die liberalistischen noch die sozialistischen Formen gegenwärtiger Demokratie in der Lage sind, die in der Konkurrenz der Individuen, Gruppen, Länder und Blöcke in eine menscheitsgefährdende Richtung vorgetriebene Erschließung der Naturkräfte menschlichen Zwecken zu unterwerfen“ (12). Dieser gewundene Satz, der mit seinem „wenn“ alles offen läßt, macht hinreichend deutlich, was die platonische Weltrettung bewirken soll: eine Elite soll inthronisiert werden. Mit den Worten des Verfassers: die Alternative nimmt als Verbindung von Politik und Ethik zu politischer Ethik Gestalt an, „wenn aus dem kategorischen Imperativ die Forderung nach Vorrang derjenigen abgeleitet wird, die mehr als andere in der Lage sind, das Allgemeine zu erkennen und durchzuführen. Das ist der Standpunkt der Areté, der nicht nur moralischen, sondern immer zugleich politischen Tugend, die Sokrates-Platon aus der Unmittelbarkeit der altgriechischen Polis herausgehoben haben, indem sie sie auf das zugleich theoretische und praktische Wissen gründen wollen“ (15).

Es ist nicht ratsam, Platon zur Antwort auf eine Frage zu nötigen, die von der angstvollen Verlegenheit unserer Zeit eingegeben ist. Wenn das Orakel nicht mit simulierter Stimme redet, wird sein Spruch auf delphische Weise zweideutig bleiben müssen. Glücklicherweise ist die eindeutige Belehrung, die wir in der Einleitung über „Die Aktualität der platonischen Frage nach dem besten Staat“ finden, als programmatische Äußerung zu verstehen und nicht als Leitfaden der nachfolgenden Interpretation. Erst das Nachwort nimmt die Thematik der Einleitung wieder auf und präsentiert sie in einer überraschend veränderten Form. Die Aktualität Platons soll sich nach der Schlußbetrachtung in einer „Rehabilitation des Politischen“ durch Re-aktualisierung der platonischen Idee des Guten erweisen, und als Gewährsmann dient jetzt nicht Herbert Marcuse, sondern Carl Schmitt, kein anderer als der Denker, der *vor* dem Krieg sich bemühte zu beweisen, daß Demokratie, *nach* dem Krieg, daß der Staat obsolet geworden ist. Und das Buch endet mit einem Bekenntnis zu Hegel: Hegel sei den von Platon beschrifteten Weg zu Ende gegangen. Gemeinsam sei beiden Denkern „das Faktum der Emanzipation, doch diese geschieht auf einem quantitativ anderen Stand ökonomischer Naturbeherrschung und geht aus von einer anderen Religion“. Demgemäß visiert Hegel ein anderes Ziel an: nicht den möglichen besten, sondern den wirklichen protestantischen Staat. Mit ihm „zeichnet sich eine Trennung und Verbindung von Staat und Kirche ab“, die den politikimmanenten „Vorbehalt gegen die Absolutsetzung von Staat und Gesellschaft“ rechtfertigt (325 f.). Hegel, vor allen Dingen Hegel an die Macht! – Hegel, der den Aristoteles vollendet, lehrt B., Hegel, der den Weg Platons zu Ende geht, nach M.

Eingefaßt von Einleitung und Nachwort, die wohl mehr als persönliche Zeugnisse zu werten sind, findet sich die Substanz des Buches, eine Art von Platon-Interpretation, im wesentlichen „Überlegungen“ (das im Untertitel gebrauchte Wort) zum Dialog *Politeia*. Bei seinem mit Klugheit und Sachkenntnis durchgeführten Bemühen um die von Sokrates entworfene beste Polis als „Bildungsstaat“ läßt er sich im wesentlichen von Werner Jaeger und Julius Stenzel leiten. Sein Interesse gilt dem Freiheitsbegriff – wie die englischen Interpreten ist er beunruhigt durch das von Platon entwickelte unfreundliche Bild von Demokratie –, ferner dem platonischen Verständnis von Kunst und Dichtung – die Dichtervertreibung wirkt als irritierendes Motiv – und schließlich von der Frage der Verwirklichung der paradigmatischen Polis. Dazu tritt noch, wie sich versteht, ein zu einer Abhandlung entwickelter Seitenblick auf die Politik des Aristoteles, dem er – hier noch radikaler als B. – eine Neigung zum „Institutionenpositivismus“ zuschreibt (131). Treffend und schön sagt er von Platon: „der lebendige Grund dieser Philosophie, aus dem sie sich selbst hervorgehen sieht und auf den sie die Polis begründet sehen möchte, ist die Seele der Menschen, und deren herrschende Mitte wiederum ist die Vernunft“; um dann mit einer überraschenden Schroffheit hinzuzufügen: „Diese Art Einheit kommt bei Aristoteles explizit nicht vor“ (115).

Wir sprechen von einer „Art von Interpretation“. Damit soll, im Vergleich zu Interpretation schlechthin, eher ein Plus als ein Minus angedeutet sein. Im allgemeinen besagt Interpretation

wohl so etwas wie Verdolmetschen. Der Interpret, sich in einen Text versenkend und sozusagen ganz Ohr, sucht das vom Autor Gesagte dadurch zum Verständnis zu bringen, daß er es in seine Sprache und Denkart übersetzt. Und noch wo er kritisiert, ordnet er sich dem Geschriebenen unter. Von einem solchen Verfahren kann bei M. kaum oder nur gelegentlich die Rede sein. Er ist ein Mann der Auseinandersetzung: er setzt sich mit Platon auseinander, aber auch mit denen, die sich vor ihm mit Platon auseinandergesetzt haben; und diese Auseinandersetzungen mit Auseinandersetzungen folgen einander in dichtem Gedränge. So schreibt der vielbelesene Autor ein Buch nicht bloß über Platon, sondern auch über Aristoteles und Hegel und über Hegels Interpreten Joachim Ritter, über Heidegger, Topitsch, Popper, um nur die Wichtigsten zu nennen. Hier kann der Rezensent nicht Schritt halten. Er kann die Behendigkeit des kritischen Geistes bewundern, aber jeder Versuch, sich seinerseits in die vielstimmige Auseinandersetzung zu mischen, würde nur Verwirrung stiften. Außerdem kann er mit Befriedigung feststellen, daß der Verf. in einem inzwischen nachgelieferten Kapitel, von der These ausgehend, die Idee des Guten sei „der Grund von allem“, seine Platon-Interpretation auf eine festere Basis gestellt hat. Obwohl er nur schon Gesagtes zusammenfassend in Erinnerung bringen will, geht er damit über die Darlegungen seines Buchs hinaus („Der Zusammenhang von Technik und Gerechtigkeit und seine metaphysische Grundlegung“, in: *Philos. Jb.* [1975] 2. S. 271 ff.).

Bei aller Bewunderung für die anregende Kraft der Methode der Auseinandersetzung lassen sich die Nachteile dieses Verfahrens nicht ganz übersehen. Wenn so viele Beziehungen zu mehr oder weniger Entferntem berücksichtigt werden, kann gelegentlich das Nächstliegende übersehen werden. Als Beispiel diene eine merkwürdige Lücke, die uns bereits bei der Besprechung von B.s Buch aufgefallen ist und deren Gegenstück wir bei M. wiederfinden. Jede philosophische Untersuchung der Praxis und ihres Verhältnisses zur Theorie wird ihre Aufmerksamkeit auf den Akt richten müssen, der die Motorik menschlichen Tuns auslöst, auf die Entscheidung oder Wahl. Aristoteles hat dafür einen eigenen Terminus: $\pi\rho\omicron\upsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$. Aber mit diesem Wort fixiert er terminologisch einen bei Platon reicher entfaltetem und tiefer begründeten Begriff, der fast allen Dialogen als die von Sokrates geforderte Lebensentscheidung latent ist, der im 10. Buch der *Politeia* als die vorgeburtlich „große Wahl“ zum Vorschein kommt, dessen mythische Widerspiegelung als Seelengericht in der *Politeia*, im *Gorgias* und im *Phaidros* Gestalt gewinnt und der schließlich als der praktische Aspekt der $\delta\upsilon\alpha\tau\omicron\upsilon\varsigma$ anzusehen ist – jener dichotomischen Methode, die der Dialektik ihren logischen Umriss gibt. In seinem Versuch, die schon im Altertum als rätselhaft geltende Formel von „dem Guten selbst“ ($\alpha\upsilon\tau\omicron\delta\ \tau\omicron\delta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$) oder der „Idee des Guten“ zu erklären, spricht M. von einer „metaontischen Seinsenergie“, zu der die menschliche Praxis eine Affinität zeige (248) – eine, wie mir scheint, durchaus annehmbare Formel. Nur wäre hinzuzufügen: daß diese Affinität durch einen Entscheidungsakt ergriffen werden muß, aber auch verfehlt werden kann. Eine ähnliche Erinnerung fordert M. heraus, wenn er den aristotelischen Begriff der $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ umrätselt und sich dabei von Dirlmeier helfen läßt, der das Wort mit „Vorzug“ übersetzen will (120). Warum nicht lieber sich von Aristoteles helfen lassen, der den Begriff kunstgemäß definiert durch *genus proximum* ($\xi\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$) und *differentia specifica* ($\pi\rho\omicron\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\eta$)? Doch diese kritische Frage wie auch die ihr vorangeschickten Fragen verdunkelt nicht den Wert der hier besprochenen Bücher. Niemand, scheint mir, ist geeigneter, uns zur Philosophie zurückzurufen als Platon und Aristoteles. Diesen Ruf vernommen zu haben und ihm verstehend und verantwortungsbewußt nachgegangen zu sein, ist Verdienst genug. Wir sind den beiden Autoren zu Dank verpflichtet, auch dann, wenn wir ihnen widersprechen.

Helmut Kuhn (München)

Max Müller, *Philosophische Anthropologie*, Hrsg. W. Vossenkuhl, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1974, 384 S.

I.

Das vorliegende Werk enthält vier zentrale Kapitel aus den anthropologischen Vorlesungen von Max Müller, die aus den Jahren 1966–1968 und 1970–1971 stammen. Wilhelm Vossenkuhl hat sie aufgrund von Nachschriften, die sich auf Tonbandaufnahmen stützen, ediert und ihnen aus eigener Feder eine Abhandlung „Zur gegenwärtigen Anthropologie“ (303–350) beigefügt.

Darin referiert er, sich im allgemeinen an die von Max Müller erarbeiteten Kategorien haltend, verschiedene zeitgenössische Entwürfe philosophischer Anthropologie und setzt sich mit ihnen auseinander. Folgende Autoren werden dabei berücksichtigt: Marquard mit seiner These vom gegenseitigen Sich-Ausschließen der Anthropologie und der Geschichtsphilosophie, Kamper mit seinem, verschiedene Ansätze (ontologischer, strukturontologischer und gesellschaftskritischer Art) synthetisierenden Begriff von der ‚anthropologischen Differenz‘, Devereux mit seiner das Verhältnis ‚Beobachter‘ und ‚Beobachteter‘ von den Ergebnissen der Psychoanalyse und der Ethnologie her thematisierenden Anthropologie, Foucault mit seinem in der ‚Wörtlichkeit der Dinge‘ zum Ausdruck gebrachten Postulat von der Identität von Sehen und Wissen, sowie Lévi-Strauss, der seine Anthropologie ganz unter das Zeichen einer struktural verstandenen Ethnologie stellt. Schließlich wird auch noch die Forderung von Lепенies und von Nolte nach einer experimentellen Erprobung der Einheit von Natur und Geschichte zur Sprache gebracht.

Die Auseinandersetzung mit den diversen Lehren zeitigt ganz verschiedene Kritiken, wiederholt aber äußert sich das an Max Müller orientierte Bedenken über den Verlust des Geschichtlichen als des eigentlich Menschlichen in der zeitgenössischen, vor allem in der strukturalistischen Anthropologie. Gefordert wird eine Humanwissenschaft, der es gelingen sollte, die biologische, die ethnologische und die philosophische Anthropologie offen dezentralisiert zu integrieren, eine Wissenschaft also, die zwischen die Extreme einer zu weitgehenden Arbeitsteilung einerseits und einer ‚unified science‘ andererseits zu stehen käme.

Vossenkuhls kritischer Überblick, der in der Auseinandersetzung oft unerwartet und vielleicht unnötig hart ausfällt, müßte wohl noch durch andere Anthropologieentwürfe wie etwa denjenigen von E. Coreth ‚Was ist der Mensch?‘ (Innsbruck 1973), jenen von E. Fink (Frankfurt a. M. 1974), den von H. G. Gadamer ‚Neue Anthropologie‘, Bände 1–7 (Stuttgart 1972–1974), sowie denjenigen von B. G. Ananjew ‚Der Mensch als Gegenstand der Erkenntnis‘ (Berlin 1974), usw. ergänzt werden, durch die ersten drei, weil sie in einer gewissen Nähe zu Müller stehen, durch den letzteren, weil er sich mit dem Problem der Humanwissenschaft beschäftigt.

II.

Obwohl die vier Überlegungen von Max Müller, die sich von den Ausführungen Vossenkuhls dadurch unterscheiden, daß sie nicht in erster Linie informieren, sondern philosophisch reflektieren, nicht etwa als vier Kapitel eines genau durchkonzipierten Systems aufzufassen sind, bilden sie trotzdem eine Einheit, vertreten sie doch von Anfang bis zum Ende immer wieder den Vorrang der Freiheit vor dem Geist.

In einer einleitenden Reflexion (11–20) entfaltet Müller die Differenz zwischen philosophischer und nicht-philosophischer, einzelwissenschaftlicher Anthropologie und charakterisiert die erste als Aprioriforschung, als Bedenken der Voraussetzungen, die zweite aber als Forschung innerhalb bestimmter Voraussetzungen.

Die erste Überlegung trägt den Titel ‚Transzendentalität und Freiheit als Geist‘ (21–101) und differenziert zunächst verschiedene Modi des Bewußtseins: im Alltag beschäftigt sich der Mensch mit den ihn umgebenden und ihn bedrängenden Dingen, an die er verloren ist, in der Wissenschaft setzt er eine ganz bestimmte Hinsicht und nimmt die Dinge methodisch unter deren Zwang, während er sich in der Philosophie von jeglicher speziellen Hinsicht befreit, um sich für das Umfassendste, für ‚das Sein oder das Nichts‘ (24) freizugeben. In der Weltanschauung (erwähnt werden Teilhard de Chardin und E. Bloch) entwickelt er ‚Anschauungen ohne Reflexion‘ (28), und zwar deswegen, weil er weder dem geduldig sich vortastenden Wissen noch auch dem Glauben genügend Raum zu geben vermag.

Die Tatsache einerseits, daß es die Möglichkeit des Philosophierens gibt, weist darauf hin, daß der Mensch ein offenes Wesen, daß er Da-Sein ist, die praktische Lebenserfahrung andererseits läßt uns unmißverständlich gewiß werden, daß wir trotz des ‚Ueber der Welt Stehens‘ und gleichzeitig mit ihm auch in der Welt sind, „durch sie bedingt, in sie eingefügt . . .“ (31).

Als ‚Natur‘ wird das festgelegte Ganze und als ‚Geist‘ das nicht festgelegte Ganze bezeichnet. Beide Größen können nicht von der Einzelwissenschaft erfaßt, sie können nur zum Thema der philosophischen Anstrengung gemacht werden. Sie stehen zueinander im Verhältnis des

Gegensatzes (nicht des Widerspruches) und sind durch das Sein, das in ihnen als apriorische Möglichkeit anwesend, verbunden.

Letzteres wird in der ‚ontologischen Metaphysik‘ (33) als die höchste Möglichkeit von allem Seienden, in der ‚anthropologischen Metaphysik‘ (34) als Möglichkeit und Zeit-Spielraum des Menschen und in der ‚theologischen Metaphysik‘ (34) als schlechthinige Präsenz und Wirklichkeit betrachtet. Durch die Aufzählung der verschiedenen Betrachtungsweisen macht Max Müller deutlich, daß die von ihm vorgelegten Reflexionen nur eine Dimension des Seins erhellen, eben die anthropologische.

Bereits in der ersten Überlegung klingt das sich durch sämtliche Reflexionen hindurchziehende Thema der Geschichtlichkeit explizit und methodisch an, explizit dort, wo von der Natur als ‚geschichtlichem Ereignis‘ (32) die Rede ist, denn sie sei ja in der Frühzeit eine andere als in der heutigen Epoche der Elektronik, und methodisch kommt sie durch den Rückgang in die griechische Philosophie zum Tragen, wird doch (39–42) eine Auslegung der Begriffe ‚Nous‘ und ‚Physis‘ geboten und das Menschenbild von Aristoteles zur Darstellung gebracht (43–70). Die Rede von der Natur als einem geschichtlichen Ereignis könnte allerdings den Eindruck erwecken, als würde die Natur zugunsten der Geschichte aufgehoben, würde nicht später die Unverfügbarkeit (231) stark und unmißverständlich hervorgehoben. Zudem kann hier darauf hingewiesen werden, daß nicht die Natur in den verschiedenen Epochen je anders ist, sondern nur jener Teil ihrer Potenzen, die vom Menschen in Possibilitäten verarbeitet wurden. (Vgl. zum Unterschied zwischen Potenzen und Possibilitäten, Xavier Zubiri, Vom Wesen, aus dem Spanischen übersetzt von H. G. Rötzer [München 1968] 389).

Das Thema der Endlichkeit und Geistigkeit des Menschen in der modernen Anthropologie (70–101) bildet den Abschluß der ersten Überlegung. Sich von Gehlen und von Teilhard de Chardin abhebend, – Müller distanziert sich sowohl vom Pessimismus des ersten wie vom Optimismus des zweiten, weil ihm beide naiv erscheinen (80), – aber auch vermittelt von Rückgriffen auf die Tradition, versucht er in der Endlichkeit mehr zu sehen als nur eine Mangelhaftigkeit der Vitalausstattung, der es um das Bestehen des Daseinskampfes ginge, nämlich etwas Positives, das darin seinen Sinn findet, „im Endlichen Absoluten zu sein, indem Absolutes im Endlichen Dasein . . . Repräsentation findet.“ (100) Der Mensch muß in einer begrenzten Zeit an dieser Repräsentation mitwirken, und ihr Gelingen ist keineswegs im voraus garantiert. Deswegen versteht sich auch die große Bedeutung des Begriffes vom günstigen Augenblick, vom Kairos. Zudem ist der Vollzug dieser Repräsentation nicht das Werk eines Einzelnen, sondern immer der Gemeinschaft. Während die metaphysische Auffassung sich am Geist orientiert und aus diesem etwas Zeitloses und damit Geschichtsloses macht, geht Müller vom inneren Verwiesen-Sein des Geistes an die Zeit aus und verzichtet deswegen schon immer auf dessen ‚Autarkie‘. Dadurch aber wird für ihn der Blick auf etwas Neues und Positives frei, nämlich auf die „geschichtliche Freiheit selbst“. (101)

Die zweite Überlegung trägt den Titel ‚Transzendenz und Freiheit als Geschichte‘ und beschäftigt sich zunächst mit dem Unterschied zwischen Geist und Freiheit (103–131). Der Sinn von dem, was ist, wird im Ansatz der Metaphysik, für die Sokrates, Aristoteles, Kant, aber auch noch Teilhard de Chardin (der allerdings in der ersten Überlegung vor allem dem Modus der Weltanschauung zugerechnet wurde) und K. Rahner stehen, von daher bestimmt, „wie Geist bei sich ist.“ (121) Sinn und Ziel der Geschichte ist die Rückkehr des entfremdeten Geistes zu sich selber, die Befreiung von der Zeit. Die von Müller vertretene Denkfigur stellt insofern, als sie „den Geist als Folge von Freiheit“ (121) sieht, eine Alternative zur metaphysischen Gestalt dar. Hinter beiden Ansätzen stehen Grunderfahrungen des Menschseins, die gleichsam ganze Serien weiterer Lebens- und Denkerfahrungen modifizieren. So werden z. B. das Phänomen des Todes und der Bereich ‚Individuum/Gemeinschaft‘ ganz verschieden interpretiert, je nachdem, ob sie im Horizont der Geistes- und Grunderfahrung oder in demjenigen der Freiheits- und Abgrunderfahrung reflektiert werden.

Ist das erstere der Fall, also beim Metaphysiker, so meint ‚Tod‘ die „Befreiung des Geistes“ (125), gilt aber das Zweite, so meint das Sterben mehr als der bloße Abbruch vitaler Funktionen, nämlich den endgültigen und mit Recht gefürchteten Verlust des Spielraumes „unseres Glückens und damit unseres eigentlichen Glückes.“ (125) Bezüglich des Bereiches ‚Individuum/Gesellschaft‘ wird der Metaphysiker, die „Überwindung aller Andersheit, die absolute Mono-

logizität . . ." (122) als erstrebenswert erachten, während der bei der Freiheit Ansetzende das Ziel in der je neu zu leistenden Gemeinsamkeit sieht. Diese wird nach ihm nur dann glücken, wenn sich ein jeder, „ohne zu wissen, wie es ausgehen wird“ (128), in sie hineingibt. Die Kategorie des Neuen und damit im Zusammenhang auch diejenige des Wagnisses kommt in der metaphysischen Gestalt kaum zum Tragen.

Im Abschnitt ‚Systematik und Schema der Freiheitsbegriffe‘ (131–144) kommen verschiedene Typen von Freiheit zur Darstellung, die Freiheit vom Zwang, diejenige der Autarkie, die transzendente Freiheit, jene der Indifferenz sowie die existenziale Freiheit, die ihrerseits in die Freiheit zur Grundentscheidung und in diejenige der konkreten Einzelentscheidung gegliedert wird.

Die Betrachtung ‚Freiheit und Geschichte‘ (144–159) bildet den Abschluß der zweiten Überlegung. Die beiden Größen gehören innerlich zusammen, denn Geschichte ist „Geschichte der Freiheit“. (148) Die Geschichte, in der Tradition und Fortschritt ihrerseits eine innere Einheit bilden, spielt sich nicht einfach innerhalb eines vorgegebenen Zeitrahmens ab, in ihr wird – Müller schließt sich hier weitgehend an Augustinus an – Zeit überhaupt erst geschaffen, nämlich dadurch, daß je neu Gegenwart (- und diese ist die zentrale Zeitdimension -) vollzogen wird. Nur wenn diese je neue Schöpfung gelingt und zwar als je neue Inkarnation von absolutem Sinn in neue Situationen hinein, ist wahrhaftes Menschsein gegenüber untermenschlichem Funktionieren garantiert.

Die dritte Überlegung thematisiert ‚Die Prinzipien der Freiheit und das Phänomen der Institutionalisation‘ (161–205). Das Prinzip der Selbstzwecklichkeit („ein jeder Mensch ist sein eigener Zweck“ [161]) stützt sich auf verschiedene Erfahrungen: darauf, daß im menschlichen Leben Endlichkeit und Unendlichkeit zugleich durchbrechen, daß im freien Entschluß sich absoluter Erstanfang ereignet und darauf schließlich, daß sich der Mensch nur dann wahrhaft frei fühlt, wenn er sich einer selbstsinnhaften Gestalt hingeben kann. Als zweites Prinzip ergibt sich aus eben dieser Hingabe das Prinzip der Werkhaftigkeit der Freiheit (168–182), das die Möglichkeit, sich in einem Werk äußern zu können, als für die Freiheit überhaupt wesentlich erachtet. (173) Aus ihm ergibt sich dann das „Solidaritätsprinzip“ der Freiheit (174), das den Anspruch der Freiheit zum Ausdruck bringt, jene Bedingungen zu schaffen, die es ermöglichen, daß ein jeder sich an der gemeinsamen Gestaltung der Gegenwart beteiligen kann. Als Anordnungsprinzip ergibt sich aus ihm das Subsidiaritätsprinzip (180), welches das wirkliche ‚Sich-Engagieren‘ des Einzelnen in der gemeinschaftlichen Gestaltleistung garantieren soll.

Was den Bezug ‚Institutionalisierung/Freiheit‘ betrifft, wird das Verhältnis der Prinzipien der Freiheit (ontologische Ebene) zur Rechtsgestalt des Naturrechts (eidetische Ebene) und zum positiven Recht (ontische Ebene) reflektiert. In einer Auseinandersetzung mit der Rechten (Gehlen und der konservative Biologismus) wie auch mit der Linken (Habermas) wird die Eigenart von zwei verschiedenen Institutionstypen vermittelt: die funktional-instrumentalen Institutionen stehen im Dienste des Naturkampfes und die repräsentativ-symbolischen dienen dem „Dasein als Selbst- und Weltgestaltung“ (190), dem sog. „Geschichts-Kampf“. Dem Begriff der Integration als einer Zusammenführung verschiedener Freiheiten und demjenigen des Symbols als dem Zusammenfall der verschiedenen Freiheiten mit dem Unfreien kommt bei der Reflexion des Phänomens ‚Institutionalisierung‘ zentrale Bedeutung zu.

Die vierte Überlegung (207–301) kreist um das Verhältnis von ‚Natur und Geschichte‘, und damit geht es ihr letztlich um die Frage: „was sind wir und wer sind wir?“ (217) Der erste Teil der Frage bezieht sich dabei auf die Natur, der zweite auf die Geschichte. Dabei schließt die Geschichte nach Müller auch die Technik ein, und erst heute (Aristoteles philosophierte noch nicht explizit über sie) ist sie zum Thema philosophischer Reflexion geworden. Die der Geschichte eigene Bewegungsform ist diejenige der Sprache, die nicht auf ein Vollkommenes hingeht; genauso wie die Bewegung der Sprache ist auch jene der Geschichte „ein Gang, der um des Gehen willens geht“ (272), ihr Sinn nämlich ist das geschichtliche Geschehen selbst, „nicht mehr und nicht weniger“ (276).

Für eine solche Geschichtsinterpretation steht der gegenwärtige Augenblick (Kairos) im Zentrum und sie muß sich von solchen Deutungen distanzieren, die entweder ‚archäologisch‘ auf die ‚Ursprünge‘ regredieren oder ‚eschatologisch‘ sich an einem definitiven Endzustand orientieren. Wahrhaft geschichtlich und damit menschlich lebt nur der, welcher, sich der Tra-

dition stellend, etwas Neues gestaltet und dann, wenn das Neue an einer ‚unsäglichen Stelle‘ geglückt ist, auch wieder bereit ist, die geschaffene Gestalt fahren zu lassen. Entgegen der Physiologie, der Technologie und der Epistemologie gehen die geschichtliche und auch die sprachliche Bewegung „nicht auf ein absolutes Ende zu, sondern beschäftig(en) sich mit dem jetzt zu findenden Wort, das zu erreichen ist“. (281)

Die Geschichte erweist sich als eigenständige ‚Weise der Wahrheit und Wirklichkeit der Praxis‘ (290), die sich von den anderen Weisen, nämlich der Physis, der Poesis und der Noesis dadurch abhebt, daß sie ein anderes, ein kairologisches und nicht ein archäologisches oder ein eschatologisches Verhältnis zur Zeit hat.

III.

In einem ähnlichen Sinn wie E. Fink (vgl. seinen Traktat über die Gewalt des Menschen [Frankfurt a. M. 1974]) bemüht sich Müller in seiner ‚philosophisch-historischen Anthropologie‘ (295), den Menschen von ihm selber her zu verstehen und er setzt sich damit einerseits von der ‚naturalen Anthropologie‘ ab, die sich in ihrem Menschenverständnis am ontischen ‚Unten‘ von Natur und Leben orientiert, und andererseits von der ‚metaphysischen Anthropologie‘, die sich in ihrem Bemühen, den Menschen zu begreifen, nach dem ontischen ‚Oben‘ des Göttlich-Geistigen ausrichtet.

Sein Ansatz – er bezeichnet ihn als ‚transzendentalen Realismus‘ (369) – versteht sich ontologisch, d. h., er hat die ontologische Differenz, welche die Differenz zwischen Subjekt und Objekt immer schon unterlaufen hat, von Anfang an aufgenommen. Im Horizont eines solchen Ansatzes ist zwar positivistische Empirie nicht einfach unmöglich, sie verweist aber doch auf eine außerhalb ihrer liegende Begründung; das Ontische ruft nach dem Ontologischen. Hinter dem anthropologischen Denken von Max Müller steht „die schlichte Erfahrung, daß ich nicht nur bin, sondern zu sein habe; d. h., daß mein Sein gleichzeitig ein Nichtsein ist, das vor einer Forderung steht: ich habe zu sein.“ (133)

Die feinen Differenzierungen in der Analyse verschiedener Phänomene, die wertvollen, wenn auch hermeneutisch nicht immer unproblematischen Aktualisierungen von Denkwürfen aus der Vergangenheit (vgl. vor allem Platon, Aristoteles, Kant und Hegel), vor allem aber die tiefen Intuitionen über das spezifisch Humane zeigen, daß Müllers Ansatz Vieles einzubringen vermag, was bei verschiedenen, heute angebotenen Anthropologieentwürfen fehlt. Trotzdem dürfen wir nicht verschweigen, daß er, vielleicht gerade, weil er sich auf eine ganz bestimmte Erfahrung beruft, verschiedentlich Gefahr läuft, diese Erfahrung für das Ganze zu setzen und so dogmatisch zu werden. Ist es z. B. berechtigt, zu behaupten, daß die von Müller verschiedentlich angezogene Todeserfahrung, in der Art, wie er sie beschreibt, allgemein menschlich ist? Ist sie, in der Art, wie sie von ihm beschrieben wird, nicht vielleicht nur für den westlichen, vom jüdisch-christlichen Denken geprägten Menschen gültig? Gibt es nicht gerade bezüglich dieser Erfahrung in anderen Epochen (etwa der griechischen) und innerhalb anderer Kulturbereiche (etwa dem indischen) alternative Möglichkeiten, die, wenn sie denkerisch entfaltet würden, zu anderen Konzeptionen der Geschichtlichkeit führten?

Von besonderem Interesse sind Müllers zeitkritische Äußerungen, die mit Recht vor einer Verwechslung zwischen der Breite und der Tiefe des Wissens warnen und die den Verlust des Darstellend-Repräsentativen zu gunsten des bloßen Funktionierens bedauern, sie entbehren aber nicht einer gewissen respektlosen Intoleranz, wenn sie auf andere Kulturräume übertragen werden, wie etwa dort, wo mit dem Hinweis auf unsere langweilig und einförmig gewordene Zeit die Assoziation der blauen Jacken von Millionen von Ostasiaten verbunden wird. (79) Man darf auch die Frage wagen, ob nicht unnötig Nostalgie geweckt wird, wenn man unsere Zeit als ‚Spätzeit‘ charakterisiert, in der „die Persönlichkeit nicht jene große Gestalt setzen kann wie in den Hochzeiten der Kultur?“ (176) Angesichts diverser, nicht nur politischer, sondern auch kultureller Aufbrüche und Andersheiten etwa in Südamerika, Afrika und Ostasien, müssen solche Aussagen, wenn sie nicht falsch sein wollen, auf ganz bestimmte Regionen, etwa auf Mitteleuropa oder auf Nordamerika, eingeschränkt werden. Ein gewisser Dogmatismus haftet auch an Formulierungen wie „Die . . . Anthropologie ist immer eine ‚histo-

rische Anthropologie, oder wir verfehlen uns selbst,“ (242) und an der sich in allen Überlegungen abzeichnenden Schlußfolgerung, daß, wenn Metaphysik (Aristoteles, Kant, Hegel) und Weltanschauung (E. Bloch und Teilhard de Chardin) dem Phänomen der Geschichtlichkeit nicht gerecht werden, auch sie den Menschen verfehlen.

Abgesehen von der soeben erwähnten Tendenz zum allzu Kategorischen – die Tatsache, daß Metaphysik und Weltanschauung ebenfalls anthropologisch Bedeutsames zu Tage gefördert haben, kann ja kaum bestritten werden –, wollen wir auf eine grundsätzliche Spannung hinweisen, die das ganze Werk von Müller durchzieht, auf die Spannung nämlich zwischen dem bewußten Verzicht auf Metaphysik einerseits und auf das Bestreben, zu gültigen Erkenntnissen über die Geschichtlichkeit als einer das ‚Wesen‘ des Menschen bestimmenden Größe zu kommen andererseits. Zudem zeigt die ständige Auseinandersetzung mit den großen Metaphysikern des Abendlandes (vergessen wir nicht, daß wir von dem, womit wir uns laufend auseinandersetzen, auch indirekt geprägt werden) sowie die ‚polemische Distanz‘ zu Autoren, die trotz des gegen sie erhobenen Vorwurfes der ‚Weltanschauungsverhaftung‘ sich ernsthaft um eine Vermittlung ihres Denkens über die Wissenschaft bemühen, wie etwa zu Teilhard de Chardin, von dem er sich explizit abhebt und zum späten Marx, der gar nicht in die Erörterungen einbezogen wird, daß Müllers Philosophieren einen stark ‚spekulativen‘ Zug an sich hat. Mit diesen kritischen Bemerkungen soll nicht etwa der hier rezensierte ‚ontologisch‘ geprägte Anthropologie-Ansatz als nutzlos beurteilt werden, wir wollen lediglich darauf hinweisen, daß er nach einer Ergänzung von anderen Ansätzen her verlangt und diese durchaus auch erträgt.

Besonders dort, wo vom Politischen die Rede ist, zeigt sich diese Ergänzungsbedürftigkeit, da nämlich ständig die Gefahr besteht, daß die entsprechenden Aussagen zu sehr im Formalen bleiben und deshalb von jedermann, sei er nun rechts oder links, als Legitimation in sein politisch-ideologisches System aufgenommen werden können. Wenn z. B. gesagt wird, daß eine bestimmte Gestaltverfassung sich dem bestehenden Recht gegenüber, dann, wenn dieses ihr nicht mehr adäquat ist, mit Gewalt in einer Revolution durchsetzen dürfe, dann erfordert eine solche an konkreten Implikationen geradezu schwerbefrachtete These nach präzisen Kriterien, welche so wichtige Fragen beantworten wie: wann ist eine bestimmte Gestaltverfassung überholt, wann ist eine neu heraufziehende genügend stark, um eine neue Epoche zu bestimmen?

Man wird sich auch fragen müssen, wie die ‚Gewalt‘ und die Appellation an die Freiheit zusammengehen sollen. Freilich kommt innerhalb des vorliegenden Entwurfes dem gemeinschaftlichen Zusammen eine große Bedeutung zu, aber es dürfte kaum je der Fall eintreten, daß alle zusammen, – es sei denn im Namen des Geistes, im Namen wissenschaftlicher, intersubjektiv verifizierbarer Erkenntnisse (Größen, die im Werk Müllers dem ‚Abgründigen‘ der Freiheit gegenüber eine sekundäre Rolle spielen) – sich für die Durchsetzung einer neuen Gestaltverfassung engagieren können. Das Appellieren an absoluten Anspruch sowie an das Abgründige persönlicher Entscheidung und subjektiver, einmaliger Erfahrung kann, wie die Geschichte lehrt, verheerende Folgen haben.

Besonders in bildungspolitischer Hinsicht enthalten die besprochenen Ausführungen trotz der angebrachten Kritik wertvolle Orientierungshilfen, die mit Recht eine Entfunktionalisierung unserer Erziehungsvorstellungen postulieren; dem ganzen vorliegenden Entwurf kommt das Verdienst zu, in eine ‚verwissenschaftlichte Zeit‘ (vgl. W. Schultz, Philosophie in der veränderten Welt [1972] 11 ff.) hinein das Anliegen personaler Würde und Freiheit philosophisch reflektiert vermittelt zu haben. Es wäre allerdings wünschbar, wenn bei einer Überarbeitung gewisse ‚elitäre‘ Beispiele und Assoziationen durch andere ersetzt würden, denn nicht nur der Künstler und der Politiker sind ja zur Selbstverwirklichung in ihrem Werk berufen (94), sondern auch der Mann der Straße, und für all jene, die über kein Eigentum verfügen, ist vielleicht eine Infragestellung des Eigentumsrechtes gar kein Widerspruch zu ihrer wirklichen Gestalt (184). Solange ferner ein großer Teil der Menschheit nicht über den nackten Kampf ums Dasein hinauskommt, spricht man ihm das ‚Geschichtemachen‘ ab, wenn man die beiden Größen ‚Daseinskampf‘ und ‚Geschichte‘ zu sehr voneinander trennt, und man läuft Gefahr, implizit zu behaupten, daß nur wenige (nämlich jene, die nach der Fristung des Existenzminimums auch in den ‚Geschichts-Kampf‘ eintreten können) zur Dimension des Geschichtlichen und damit auch des Menschseins vorstoßen.

Der an sich fruchtbare Ansatz von Müller könnte durch eine intensive Auseinandersetzung

mit dem Marxismus wertvolle Ergänzungen erfahren, wie auch der marxistische Ansatz seinerseits durch die differenzierten Analysen und feinen phänomenologischen Beschreibungen des spezifisch Humanen, wie Müller sie bietet, bereichert werden könnte, denn keiner der beiden Entwürfe, weder derjenige von Müller, der vor allem um das Geheimnis des Personalen kreist, noch derjenige verschiedener Marxisten, die das Gesellschaftliche absolut in den Vordergrund rücken, vermag dem Ganzen unserer heutigen Situation gerecht zu werden, da die freiesten Gesetze (wie bei Müller angedeutet, 174) die Freiheit der Vielen nicht zu verwirklichen vermögen, wenn die nötigen gesellschaftlichen Bedingungen nicht geschaffen sind und da das am besten organisierte Kollektiv sich das eigene Grab schaufelt, wenn es den Raum personaler Freiheit nicht garantiert.

Zum Technischen sei noch vermerkt, daß zwar das Personen- und Sachregister sehr wertvolle Hilfe leisten können, daß aber das zweite sehr unvollständig ist, fehlen doch innerhalb der Abhandlung so wichtige Begriffe, wie z. B. Revolution, Identität usw.

Hans Widmer (Luzern)

Karl Ulmer, *Philosophie der modernen Lebenswelt*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1972, X u. 469 S.

Das Werk ist der großangelegte Versuch eines Plädoyers für die Relevanz der Philosophie in der modernen (europäischen, westlichen) Lebenswelt. Der Verfasser geht davon aus, daß im modernen Leben eine Undurchsichtigkeit herrsche, die den Blick auf das Ganze verstellt. Philosophie erscheint demgegenüber als Instanz, die ein Wissen vom Ganzen beinhaltet. Sie ist „ursprüngliches Weltwissen“, und zwar Wissen vom Typ der Weisheit; sie ist „Weltweisheit“. Sie hat damit etwas Gemeinsames mit anderen Weisheiten, der individuellen Lebensweisheit, der pädagogischen Lebensweisheit und der politischen Weltweisheit, die sich alle ihrerseits von bloßen Klugheiten, also partikulärem Zweckwissen, unterscheiden. Die Philosophie umfaßt nun die anderen Weisheiten und kann so Instanz der Reflexion auf alle Lebensbereiche, aber auch auf die Wissenschaften sein; sie ermöglicht die geforderte Durchsichtigkeit der Welt.

Philosophie und Weltschema

Auf die Ortung der Philosophie und eine Verteidigung der Philosophie als oberste Weisheit gegen rivalisierende Ansprüche seitens der Geisteswissenschaften oder der Sozialwissenschaften (im Ersten Teil des Buches 32–103) folgt im Zweiten Teil eine nähere Bestimmung dessen, was Philosophie heute, nachdem sie die Ansprüche der Metaphysik hat aufgeben müssen, beinhaltet. Philosophie hat als ursprüngliches Weltwissen eine „Weltorientierung“ zu geben, ein Schema des Zusammenhangs der Weltordnung, ein „Weltschema“, zu liefern (100). Ein solches Weltschema hat Grundlagen der Begrifflichkeit zu legen, wobei auf Grundworte der Tradition zurückzugehen ist, und ein Ganzes faßbar zu machen.

Die Grundlagen werden in einer ersten Explikation, gleichsam in einer noch abstrakten Ontologie, aufgestellt. Es sind: Welt, Weltverstehen, der Mensch als „Weltwesen“ und die Geschichtlichkeit (108). Die Welt ist der Inbegriff aller Lebensverhältnisse, der Mensch hat in ihr „Halt“ zu nehmen, in ihr zu „bestehen“, indem er ein Verhältnis zu ihr einnimmt, und zwar im Verstehen, näher im Handeln, Herstellen und „Wahrnehmen“, d. h. im Erkennen der vorliegenden Welt (111–113). Die Lebensverhältnisse gliedern sich ihrerseits nach einigen wenigen Grundverhältnissen, die „Weltbahnen“ genannt werden: es sind gleichsam ‚Gegenden‘, Referenzgebiete, wie Selbst, Unseresgleichen, Natur und Göttliches (108 f.). Ein letzter Aspekt ist eine Variationsbreite von Graden der Einsicht in all dies seitens des Individuums, also von Stufen der Bildung, die anscheinend eine Nähe zum geschichtlichen Prozeß haben, wie dies auch Hegel schon meinte (vgl. *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Hoffmeister, 26 ff.). Verstehen, Weltbahnen und Bildung machen die „Weltanschauung“ des Menschen aus (120); Philosophie ist Orientierung hierüber, Weltorientierung.

Die skizzierten Grundlagen erinnern an Heideggers Grundbestimmungen der Fundamental-

ontologie in *Sein und Zeit*: es zeigen sich Gleichungen und Koinzidenzen beim Subjektbegriff (Weltwesen, Dasein) und beim Welt- und Verstehensbegriff; es zeigen sich aber auch Abweichungen. Noch bevor wir etwas näher auf Ulmers Methode eingehen, finden wir bei ihm eine eigene Einstellung, die die von Heidegger – als Alternative zu seiner Fundamentalontologie – kritisierte Position einer Anthropologie unterläuft. In einer (so zu nennenden) zweiten Explikation der Lebensverhältnisse ergeben sich Analysen, die, anders als bei Heidegger, an konkrete und dabei moderne Verständnissbereiche anknüpfen. Im Verhältnis des Menschen zur *Natur* gibt Ulmer der Kraftmaschine eine wichtige Stelle und wendet sich gegen eine übersteigerte Kritik an der Technik. Im Verhältnis des Menschen zu *seinesgleichen* finden sich Ausführungen zu Familie, Macht, Auseinandersetzung, gegenseitigem Brauchen, gemeinschaftlicher Gesinnung und Unterrichtung – Ausführungen, die den Anschluß an die unmittelbare Konkretion des politischen Gemeinwesens und der Ökonomie gestatten. Die Analysen überwinden – darin denen in Hegels *Phänomenologie des Geistes* und *Rechtsphilosophie*, aber auch den Einsichten der Soziologie nahe – die Heideggersche Abstraktion von Mitsein und Fürsorge, ohne deshalb reduktionalistisch zu sein und alles auf eine privilegierte Einzelwissenschaft zu beziehen. Die zweite Explikation gibt auch Präzisierungen zu den anderen beiden Lebensverhältnissen: in unserem Verhältnis zum *Göttlichen* macht sich eine gewisse Krise geltend bezüglich der Stellung der Religion heute; sie bedürfe eines neuen Platzes gegenüber der Philosophie, da die Philosophie ihr das Weltwissen abgenommen habe (156 f., 327). Schließlich findet sich eine eigene Philosophie des *Selbst* (158–169), in der der Leib an eine hervorragende Stelle gerückt und das Aufkommen der Psychologie in der neueren Zeit motiviert wird (168). Während das Heideggersche Werk von 1927, einmal ganz abgesehen von seiner Abstraktionshöhe und damit Neutralität gegenüber der modernen Lebenswelt, die genannten Dimensionen auch nicht annähernd erfaßt (das Göttliche ist erst Gegenstand der späteren Heideggerschen Philosophie, ganz wie auch *Natur* und *Technik* – aber dann ist die Daseinsanalytik schon verlassen –; eine Philosophie des Selbst bleibt, wenn man die Berücksichtigung des Leibes fordert, überhaupt unausgeführt), thematisiert Ulmer die genannten Dimensionen in eins. Die Weltbahnen sind „verschränkt“ (was an der Medizin als zwischen Ich-Wissen und Naturwissenschaft angesiedelter Disziplin gezeigt wird, 174), und so gehören sie alle zusammen in ein Weltschema.

Die Methode

Ulmers Theorie ist der Heideggers darin ähnlich, daß ein Konnex – bei Heidegger von Existenzialien (wie auch immer dimensional unvollständig), bei Ulmer von Weltbahnen und Arten des Verstehens – angesetzt wird, ohne daß die Herleitung des Zusammenhangs, der „Struktur“, des Weltschemas, aus einem Prinzip gegeben wird. Ulmer wählt diese Abstinenz wohl, um den ahistorischen Endgültigkeitsanspruch der Metaphysik abzuwehren (vgl. 94), andererseits heißt es aber, daß die Spekulation die angemessenste Methode der Philosophie sei (101), daß aber im vorliegenden Buch eine Herleitung aus einem Prinzip nicht gegeben werde (was also dann doch wohl als theoretisch erstrebenswert gilt; vgl. auch die Gedanken zu einer spekulativen Herleitung noch größerer Konkretion, 381). Es fragt sich, ob eine Rekonstruktion, oder, wie Ulmer mit Schelling lieber wird sagen wollen, Konstruktion der in sich vielfältigen Struktur des Menschen als Weltwesens und seiner Welt trotz der Auflösung der Metaphysik für möglich gehalten wird und hier nur nicht durchgeführt ist, oder ob das eine Aufgabe der Zukunft wäre, wenn wir wissen werden, wo Geschichte nach Hegel erneut kulminiert (während Hegel ja glaubte, am Entelechiepunkt der Geschichte zu stehen und die Welt daher systematisieren zu können)? Oder ist an eine hier nur nicht ausgeführte Transzendentalphilosophie der Endlichkeit gedacht? Oder besteht ein Konflikt von Metaphysikkritik und philosophischem Optimum, ohne daß eine Lösung Ulmer schon ganz klar wäre?

In ihrer nicht-spekulativen Fassung im vorliegenden Buch hat Ulmers Philosophie, wie schon deutlich geworden sein wird, eine Nähe zur *Hermeneutik* als Verfahren zur Gewinnung von Struktureinsichten. Ulmer nimmt aber eine Abgrenzung zur Hermeneutik vor. Bei Dilthey, der in mehreren Abschnitten erhellend diskutiert wird, sieht er den Mangel, daß ein „gesteigertes Wissen“ vom Menschen in den Wissenschaften und in Selbstzeugnissen literarischer Art (202 f.)

gesucht und im übrigen ein praktisches Lebensinteresse, aus dem Wissenschaft hervorgehe, behauptet wird. Bei Heidegger moniert er, daß eine durchschnittliche Auslegung und keine gesteigerte Form des Lebensausdrucks gefordert, ja daß Allgemeinheit des Wesens mit Allgemeinheit des Durchschnitts verwechselt werde (204)¹. Ulmer fordert also entgegen Diltheys praktisch und einzelwissenschaftlich orientierter und Heideggers vorwissenschaftlicher Selbstausslegung, die für ihn nicht-präzis und mehrdeutig ist, theoretische und praktische Reflexion, Selbstbesinnung als Rückhalt für theoretische Wesensbestimmung (206), also wieder, insoweit mit Dilthey, eine gesteigerte Form der menschlichen Selbstausslegung.

Klingt dies etwas unscharf, so finden wir die Pointe der Ulmerschen Methode in dem angesetzten Verhältnis von *Philosophie und Wirklichkeit*, und zwar in dem Sinne, daß Institutionen (politische wie wissenschaftliche) eine Selbstbesinnung oder ein Wissen des Menschen belegen. Die hermeneutische Analyse fragt also etwa, inwieweit eine Berufsstatistik (176–208), oder inwieweit die Universität als institutioneller Ausdruck der Organisation der Wissenschaften (Thema des Dritten Teils des Buches) der philosophischen Weltorientierung entspricht. Hierin liegt offensichtlich eine Nähe zu Hegels Konzeption des objektiven Geistes. Das Verhältnis von Wissen und Institution oder Wirklichkeit ist näher verstanden als ein hermeneutischer Zirkel der *Bestätigung* der Philosophie durch die Wirklichkeit und der *Berichtigung* der Wirklichkeit durch die Philosophie, wobei durchaus an eine „Macht der Idee“ (321, 350, 355, 363, 370) gedacht ist, die die Berichtigung geschichtlich durchsetzt.

Die Bestätigung der Philosophie durch die Wirklichkeit und die Berichtigung der Wirklichkeit durch die Philosophie gestatten es, von einer Relevanz der Philosophie zu sprechen: man kann, so scheint es, behaupten, daß die Philosophie nicht obsolet geworden, vielmehr Führerin bei der Korrektur der Wirklichkeit ist.

Philosophie und Politik

Bestätigung der Philosophie und Berichtigung durch die Philosophie werden im weiteren Verlauf des Buches in den Bereichen Politik, Wissenschaft und Allgemeinbildung exemplifiziert. Der Bereich der „politischen Weltweisheit“, den wir zunächst aufgreifen, ist einer, in dem Ulmer einen Spielraum der Entsprechung gegenüber der Philosophie für gegeben hält (211). Er äußert sich zur Regierungsorganisation und Ressortverteilung der Ministerien und stellt, wie schon bei der Auswertung der Berufsstatistik, eine Verzerrung gegenüber der philosophischen Weltorientierung fest (217, 244), während doch die Regierungsorganisation der Grundordnung des Ganzen entsprechen sollte (223, 235 ff.).

Nur hingewiesen sei auf einen Exkurs zu Marx (224–235), in dem zwar die Orientierung an der Philosophie gelobt, die Ineinssetzung von Philosophie und empirischen Fakten (221) und die Fixierung auf Hegel (229) und damit die Festlegung auf eine noch nicht aufgelöste Metaphysik, moniert werden.

Was Ulmer im vorliegenden Stück, schon angesichts des Spielraums, der hier gegeben ist, anstrebt, ist eine *Berichtigung der Gesellschaftsgestaltung* durch die Philosophie (235–247). Unter Rückgriff auf seine früheren Unterscheidungen (zur Weltbahn unseres Verhältnisses zu unseresgleichen) diagnostiziert er eine Kontamination von Ökonomie und Politik (worin er so manchen Zeitgenossen nahesteht) und plädiert für eine Aufwertung des Berufsgedankens, bei dem nicht nur der Erwerb unter der Ägide von Angebot und Nachfrage, sondern auch die Dienstleistung im Rahmen einer Vorstellung vom Ganzen, als Beitrag zu einer Lebensgemeinschaft, zu berücksichtigen sei (246). Diese Ausführungen sind allerdings eher programmatischer Natur; im übrigen scheinen sie hinter (schon Hegelsche) Einsichten zur sozialen Stratifikation in Gesellschaft

¹ Dies scheint nicht annehmbar, so sehr ein Konflikt besteht zwischen Heideggers Phänomenologie im 1. Teil von „Sein und Zeit“ und der Wahrheitsdifferenz im 2. Teil, die einen Schatten wirft auf die Wahrheit der Strukturen im 1. Teil, insofern ja das Dasein zumeist verfallen ist. Vgl. hierzu K. Hartmann, „The Logic of Deficient and Eminent Modes in Heidegger“, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 5, 2 (Mai 1974) 118–134, bes. 131.

und Staat und zur gesellschaftlichen Selbstregulation im Unterschied zu Appellen an Einsicht und Moral zurückzufallen. Die Tendenz ist die zu einer Gesinnungsgesellschaft, die es nicht ohne Repression geben kann.

Philosophie und Wissenschaft

Vom Leser als Schwerpunkt empfunden wird sicherlich der Dritte Teil des Buches, in dem sich Ulmer dem *Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften* und ihrer *institutionellen Organisation in der Universität* zuwendet (248–388). Die Untersuchung gilt dem *experimentum crucis* der hermeneutischen Idee Ulmers, denn hier ist Philosophie selbst institutioneller Gegenstand.

Ulmer behandelt die „philosophische Idee der Universität“ und stützt sich hierfür insbesondere auf Kants *Streit der Fakultäten* (1798) und Schellings *Methode des akademischen Studiums* (1803). Kants Werk, so zeigt Ulmers Analyse (258–267), fordert eine Umkehrung des Verhältnisses der philosophischen Fakultät zu den drei Berufsfakultäten Theologie, Jurisprudenz und Medizin, wodurch die erstere, statt propädeutische Allgemeinbildung zu vermitteln, den Rang einer Wahrheitsinstanz erhält, die die landesväterlichen Interessen dienende, nützliche Berufsausbildung übersteigt. Kants Schrift erscheint dem Leser als zum ersten Mal dem Verständnis aufgeschlossen.

Die Schellingsche Schrift stellt in Ulmers Analyse (267–299) einen Höhepunkt dar. Schelling gibt (in der von Ulmer umgestellten Reihenfolge) eine Lehre vom Begriff der *Wissenschaftlichkeit* (268–280, vgl. 380 f.), weiter eine *Theorie des absoluten Wissens im Verhältnis zum organischen Ganzen der Wissenschaft* (280–288) und eine Reflexion auf die *universelle Bildung im Verhältnis zur Philosophie* (288–299). Einmal liegt der Akzent auf den Stadien der Bildung, die von historischer Reproduktion bis zur Produktivität reichen, Stadien, die Ulmer billigt bis auf das letzte Stadium, das, da einer metaphysischen Wertung verhaftet, später durchaus kritisch gesehen wird (384). Zum zweiten geht es um eine von der Philosophie bestimmte Organisation der Wissenschaft. Wissen ist absolutes Wissen; menschliches Wissen soll ja göttliches Wissen reflektieren. Da menschliches Wissen aber in die Zeit fällt, ist es immer auch Wissen des Nichtabsoluten, Philosophie der Natur und des Geistes, nichtabsolutes Wissen des Absoluten, und positive Wissenschaft, nichtabsolutes Wissen des Nichtabsoluten. Letztere hat, nach Berufsfakultäten geordnet, als Theologie, Wissenschaft von der Natur (oder Medizin!) und Geschichte (oder Jurisprudenz!), immer auch Bezug zur Philosophie (285). Es ergibt sich eine Dreigliederung der Philosophie, eine Dreigliederung von Erfahrungswissenschaften der (ehemaligen) philosophischen Fakultät (Religionswissenschaft, Naturwissenschaft, Sozialwissenschaft? vgl. 286 f.) und eine Dreigliederung der Berufsfakultäten, während die philosophische Fakultät ausfällt. Die Weltgebiete sind die Einheiten, die, unter der Ägide der Philosophie, eine erfahrungswissenschaftliche Komponente im Sinne der (ehemaligen) philosophischen Fakultät und eine positiv-wissenschaftliche Komponente haben. Als eigene Fakultät hat die Philosophie einen institutionellen, als Kunst hat sie einen über Institutionalisierung hinausgehenden Ort. Zum dritten ergibt sich bei Schelling, daß universelle Bildung die höhere Bildung des Gelehrten, aber auch die des ‚Geschäftsträgers der Wissenschaft‘ im Beruf ist, während Allgemeinbildung wie im vorkantischen Konzept den Vorbereitungsschulen zugewiesen wird (289).

Für Ulmer ist entscheidend, daß Schelling die Philosophie als Bestimmungsfaktor der ideellen Ordnung der Wissenschaften und damit (!) auch der organisatorischen Ordnung der Wissenschaften sieht. Schelling nimmt wesentlich den Standpunkt ein, der dem vorliegenden Buch eigen ist. Die Philosophie entwirft ein organisches Ganzes des Wissens, so sehr sie nicht alles Wissen selbst umfaßt, und fungiert als Instanz, die den Wissenschaften einen Ganzheitshorizont gibt, der sich organisatorisch abbilden muß.

Im einzelnen zeigt sich allerdings ein Konflikt zwischen einer Wissenschaftlichkeit, die als *abstraktes Allgemeines* allen Wissenschaften zukommen sollte, und einer Wissenschaftlichkeit auf Grund eines konkreten Allgemeinen, auf Grund einer *Totalität* allen Wissens im System des Wissens (vgl. 297 im Gegensatz zu 309 f., 328, 372). Ulmer will Prinzipiierung der Wissenschaften durch Philosophie *und* Inbegriff der Wissenschaften, fundiert in einem abstrakten Allgemeinen. Beides ist nicht dasselbe. Aus dieser Differenz ließen sich, anders als bei Ulmer, die späteren Fehlentwicklungen der Universität, jedenfalls zum Teil, erklären.

Philosophie und Universität

Ist das Kantische und Schellingsche (übrigens auch Fichtesche) Konzept noch Forderung einer institutionellen Ordnung auf Grund einer ideellen Ordnung der Wissenschaften, so wendet sich Ulmer nunmehr der *geschichtlichen Verwirklichung der philosophischen Idee der Universität* zu (299–329, vgl. 370). Er registriert das nur noch inadäquate Verständnis Humboldts für die philosophische Idee; das Bewußtsein, daß Wissenschaftlichkeit in Philosophie gründet, verwirklicht sich nicht (305). Es gibt eine philosophische Fakultät mit Philosophie und erfahrungswissenschaftlichen Fächern, und Berufsfakultäten (bei der Medizin spielt die Naturwissenschaft die Rolle einer Grundlage). Wenn nun, so argumentiert Ulmer, Humboldt die Philosophie entgegen Schelling so wenig als Grund verstanden habe, so sei auch die nachmalige Kritik an der Entfernung der Universität von der Philosophie oder an den historisch obsoleten Ansprüchen der Philosophie auf die Universität ein Mißverständnis, insofern bei der Berliner Universitätsgründung ja gar nicht die wahre Stellung der Philosophie, sondern Humboldts mangelnde Auffassung davon zugrundegelegt habe (306).

Wenn die Philosophie die Universität noch nicht befriedigend bestimmt hat, so liege das an einer Differenz von Idee und Faktischem (316), an einer *geschichtlichen Differenz* (318, 320, 355), und nicht an einer gesellschaftlichen Determination (im Sinne einer *soziologischen Erklärung* dieser Differenz 313, 321), die die Wissenschaft nicht freiläße und auch Humboldt zur Berücksichtigung der gesellschaftlichen Bedürfnisse nötigte. Die Macht der Idee – des Vehikels der *philosophischen Erklärung* – werde verkannt, wenn man ihre Obsoleszenz, Unselbständigkeit oder Unwirksamkeit behauptet. Das Wissen von der philosophischen Idee – das zur Wirksamkeit der Idee auch nötig ist, wiewohl sie selbst Macht hat (vgl. 321, 350, 363 im Verhältnis zu 355, 370; ein Hegelsches und Lukács'sches Problem) – sei geschichtlich nicht angemessen gewesen, und Ulmers Buch ist als Beitrag zu sehen, es angemessen zu machen. Die philosophische Idee der Universität hat sich verwirklicht, insofern sie die Schellingsche Sonderstellung der Philosophie, bis zur Eliminierung der philosophischen Fakultät (wobei die Philosophie rein hervortrete 325 f.), gezeitigt habe. Die Philosophie hat sich demnach in der Universität durch ihre institutionelle Isolierung verwirklicht. Die philosophische Idee der Universität hat sich noch nicht verwirklicht, insofern das Wissen von ihr noch weitgehend fehlt (was sich in ad-hoc-Aufteilungen der philosophischen Fakultät in Fachbereiche zeigt). Weltorientierung ist also allererst nötig (356).

Ulmers Argumentation stößt beim Leser auf Bedenken. Da ist einmal die Spekulation von der Macht der Idee und andererseits vom Wissen, das für ihre Wirksamkeit nötig sei. Dann ist da ein Weiteres: wenn man sagt, die moderne Kritik an der Philosophie und die faktische Obsoleszenz der Philosophie sei Produkt eines Mißverständnisses – eben daß die Philosophie in der Zeit der Berliner Universitätsgründung gar nicht die Rolle gespielt habe, deren Verfall man heute diagnostiziert –, so begibt man sich in eine prekäre Situation: man kann die institutionelle Rolle der Philosophie heute ablehnen, gerade wenn sie schon unter Humboldt nicht mehr erfüllt war; oder man kann darin eine geschichtliche Verdeckung sehen, die sich noch lüften wird. Ein Argument ist aus der Idee-Geschichte und Wissensgeschichte von der philosophischen Universitätsidee nicht zu gewinnen. Es muß Plädoyer bleiben, daß Philosophie etwas zu organisieren und zu durchdringen habe. Bestätigung der Philosophie und Berichtigung der Wirklichkeit durch die Philosophie erweist sich – hier und allgemein – als *nicht-falsifizierbare Position*: wenn Philosophie sich nicht bestätigt, dann liegt ein Mißverständnis betreffend das Stadium ihrer Verwirklichung vor; wenn sie sich bestätigt, dann war es die Macht der Idee. Kurz, soweit sie sich noch nicht bestätigt, befinden wir uns in einem historischen Prozeß in Richtung auf ihre Bestätigung. Die Denkfigur entspricht der des Heideggerschen *defizienten Modus*².

² Vgl. den vorgenannten Aufsatz Anmerkung 1.

Erweitertes Weltschema

Ein wichtiger neuer Gedanke tritt ein durch die Überlegung, daß das Schellingsche Konzept doch *nicht* so, wie es ist, *maßgebend* bleiben kann, da es keinen wissenschaftstheoretischen und wissenschaftsorganisatorischen Platz habe für Psychologie, Pädagogik, Kunst und Sprachwissenschaft (358 ff.) Schelling habe einen absoluten Standpunkt eingenommen, der keinen Raum ließ für solche Entwicklungen; diese müßten aber philosophisch noch übergriffen werden können. Man fragt sich, warum Schelling überhaupt ins Zentrum gerückt wurde. Wie auch immer, Ulmer meint, daß sein Schema der Weltorientierung für die genannten wissenschaftlichen Entwicklungen Platz habe. Hierzu tritt er noch einmal in eine grundsätzliche Diskussion der philosophischen Grundlagen ein. Man kann von einer dritten Explikation sprechen.

Das Weltschema wird zur Einordnung der neuen Wissenschaften erweitert von vier Weltbahnen (= Weltgebieten) zu neun „Wissensbahnen“, die nicht mehr alle mit ontologischen Regionen übereinkommen. *Psychologie* und *Pädagogik* gelten als genügend eingeordnet, indem festgestellt wird, daß sie zum Verhältnis des Menschen zu sich selbst gehören. Die *Kunst* wird als ein Wissen pointiert, das (wie es auch schon früher hieß) keinem einzelnen Gebiet zuzuordnen sei (oder selbst eines darstelle) (vgl. 183 ff.); sie ist gebietsübergreifend und hat als Wissen am praktischen, theoretischen (Kunstgeschichte) und herstellenden Wissen teil (374 f.). Die *Wissenschaft von der Sprache* steht der Kunst und der Philosophie darin nahe, daß sie auch gebietsübergreifend ist, Sprache ist aber auf kein bestimmtes Weltverständnis festgelegt, es sei denn im Fall der *Philologie* und *Literaturwissenschaft*, die zur Kulturwissenschaft und Völkerkunde ausgeweitet gedacht werden. Sprache gilt als „Moment“ des Weltverstehens. Eine Verlegenheit ist die Sprache in ihrem *Zeichenaspekt*: ihr wird auch die Mathematik zugeordnet. Wir haben zwei Sprachbereiche: Sprache und Zeichen, und Sprachwerke und Kultur. Ein weiteres Moment, das schon früher angeklungen war, ist die *Geschichte*, die ebenfalls Moment der menschlichen Weltstellung ist. Ulmer meint, daß es sich bei den drei zusätzlichen Wissensbahnen um ein „empirisches Gegenstück“ zur Philosophie handle (378); dies kann aber nicht allgemein stimmen (z. B. im Fall von Sprache und Zeichen, wenn damit Mathematik und Kalküle gemeint sind). Die nunmehr exponierten acht Wissensbahnen – Verhältnis des Menschen zur Natur, zu seinesgleichen, zum Göttlichen, zu sich selbst, Kunst, Sprache und Zeichen, Sprachwerke und Kultur, Geschichte – werden komplettiert durch eine neunte Wissensbahn, die *Philosophie*.

Man bemerkt Eigentümliches: einmal die Tatsache, daß früher von *Weltbahnen* im Sinne von Weltgebieten die Rede war und jetzt von *Wissensbahnen* im Sinne von Zugängen zur Welt gesprochen wird; dann näher das Problem, wie übergreifende, alle Gebiete umfassende Momente ‚Momente‘ sein könnten³. Wir haben eine *Mischklassifikation* von Wissensbahnen als ontologischen Regionen *und* als Zugängen oder Qualifizierungen. Im übrigen ist die Einordnung der Mathematik unter Sprache und Zeichen fragwürdig. Schwierig bleibt schließlich die Kunst, die nur von dem in ihr enthaltenen Wissen her einordenbar zu sein scheint. (Zu den früheren, im Rahmen der Berufsstatistik angeknüpften Ausführungen zur Kunst ist nachzutragen, daß die Einordnung der Musik – vom Schauspiel und vom Tanz her angebahnt – nicht befriedigt. Vgl. 195).

Mit dem wie geschildert erweiterten Schema will Ulmer nun Ansprüche für die Philosophie anmelden: sein Schema der Struktur der Welt und des Wissens soll als Prinzip (oder richtiger: als Prinzipiengefüge, oder noch richtiger: als Prinzipiatgefüge) zur Bestimmung des Wesens der modernen Wissenschaft fungieren (381). Die Struktur ist dabei nicht *System* (382), sondern eben Gefüge. Wir fragen uns wieder, ob die (im Buch nicht gegebene) spekulative Einholung der Struktur hier ein Definitivum schaffen könnte, ohne metaphysisch sein zu müssen.

³ Wir erinnern an Heideggers Problem, Existenzialien vorzusehen, die ‚konstitutiv‘ sind, und solche, die nur Qualifizierungen von konstitutiven Existenzialien darstellen (das Man, die Rede). Vgl. den vorgenannten Aufsatz Anmerkung 1, bes. 130 f., 133.

Philosophie und Allgemeinbildung

In einem Vierten und letzten Teil behandelt Ulmer die – nach seinen Einsichten zu fordernde – Allgemeinbildung, die ja zwischen vorbereitenden Schulen und philosophischer Fakultät, die sich wiederum auflöst, unerledigt geblieben ist. Anders: das Schema muß noch – über die Politik und die Wissenschaften und deren Institutionalisierung in der Universität hinaus – auf die pädagogische Lebensweisheit, d. h. die *Schule*, erstreckt werden. Die Allgemeinbildung erscheint als Zielpunkt, als Drittes, nach dem Weltwissen der Philosophie und dem Gesellschaftswissen (390), und gleichzeitig als geschichtlich letztes zu Erreichendes. Hier nun geht Ulmer wiederum über Schelling hinaus, steht Fichte (391 f.) und Dilthey (393) näher, formuliert aber schließlich seine eigene Auffassung, daß in der Allgemeinbildung eine eigene Art des Wissens vom Ganzen vorliege.

Es besteht nun für Ulmer, wie wir schon wissen, ein Anspruch der Philosophie als höchsten Wissens vom Ganzen, die anderen Gestalten des Wissens vom Ganzen, also hier die Allgemeinbildung, zu bestimmen. Dann kann die Allgemeinbildung durch die Philosophie berichtigt und die Philosophie durch sie bestätigt werden. Wir haben wieder die uns schon bekannte hermeneutische Denkfigur in einer weiteren Anwendung vor uns. Die inhaltliche Aufgabe ist jetzt, den *Fächerkanon der Allgemeinbildung* zu bestimmen (395–433). Ulmer weist hin auf eine mangelnde Proportionalität des gegenwärtigen Unterrichts im Verhältnis zum neungliedrigen Weltschema. Dabei berücksichtigt er allerdings wohl nicht genügend, daß der Schwierigkeitsgrad gewisser Fächer eine quantitative Disproportionalität bedingen kann. Auch zeigt sich in dem Ansinnen, daß alle neun Wissensbahnen ihre Entsprechung im Unterricht haben sollen, ein erheblicher Optimismus, als ob alles Wissen, einschließlich des ethischen und existentiellen, direkt, durch Unterricht, kommunizierbar wäre. Die Pädagogik wird vielfach anderer Meinung sein.

Ulmer gibt eingehende Referate der pädagogischen Kritik an der zu großen Stofffülle, zeichnet pädagogische Gegenentwürfe nach (den Weg, gewisse zentrale Gehalte in den Mittelpunkt zu stellen 411 f., und den Weg über die Curriculumforschung 415 ff.), was beides zurückgewiesen wird als philosophisch ungeklärt und aufgerafft. Um so mehr muß sich Ulmers Programm stark machen, aus der Weltorientierung der Philosophie einen Fächerkanon und ein *Maß* für die Verteilung der Fächer im Stundenplan zu entwickeln: es handelt sich der Absicht nach um eine „Konstruktion der Allgemeinbildung“.

Wir übergehen einen aufschlußreichen geschichtlichen Exkurs (427–433), in dem Ulmer den Bildungskanon im 19. Jahrhundert und seine Abwandlung durch den Neuhumanismus behandelt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Bildungskanon schon um 1800 nicht mehr die Einheit des klassischen Humanismus besessen habe, also nicht erst später „von der modernen Welt aufgebrochen“ wurde, und daß der Neuhumanismus ein Rückfall und gegenläufig zur kulturellen Entwicklung war (430). Vielmehr entspricht die Entwicklung in Richtung auf moderne Wissenschaft und Philosophie der Tendenz der Geschichte.

Die *Konstruktion der Allgemeinbildung* macht zunächst eine Definition von Allgemeinbildung erforderlich. Ulmer gibt sie mit der Bestimmung, daß sie ein Wissen um das individuelle Wohl in den drei Dimensionen des menschlichen Weltverstehens sei, und zwar in einem Maß, das Selbständigkeit in der durchschnittlich gewohnten Lebenswelt ermöglicht (435, 437). Hierzu ist die Kenntnis der allgemeinsten Prinzipien der ursprünglichen Welt und der praktisch-politischen Welt, in unserer Kultur aber auch Fachbildung erforderlich (443). Erwähnt seien feinsinnige Ausführungen zum gebildeten Laien und zum Gebildeten im betonten Sinne (444 ff.).

Ulmer rundet seine Lehre ab mit einer Existenzphilosophie des Individuums, demgegenüber alle Allgemeinbildung nur Ergänzung und Horizont ist. Hier findet sich eine (von Heidegger abweichende) Neudefinition von *Eigentlichkeit* (als „Vermeinigung“ der Welt, als Ausbildung eines eigenen Wesens 451, mit dem Gegenbegriff der Uneigentlichkeit als Unentschiedenheit 454). Das so bestimmte existentielle Moment geht ein in Ulmers *Erziehungsbegriff*, in dem Unterricht und „Geleitung“ (456) verknüpft sind. Die Geleitung soll dem Individuum die Bedeutsamkeit der Weltgehalte – für es und für jeden – vermitteln und ihm helfen, zu seinem eigenen Wesen zu kommen (456 f.), muß also allgemein und individuell

zugleich sein. Damit ist auch dem oben vermißten Moment der nicht-direkten Vermittlung eines Wissens des Menschen von sich selbst Raum gewährt. Ulmer denkt – neben der Bedeutung der persönlichen Begegnung und des persönlichen Vorbildes – an die Bekanntmachung mit Berufsbildern (457).

Die Auswirkungen des Programms auf den eigentlichen Fächerkanon sind geringer als erwartet. Das einzige konkrete Ergebnis ist die Forderung nach Reduzierung der Fremdsprachen (463, vgl. 433) und eben die abstrakte Forderung nach einem Gleichgewicht der Wissensbahnen. Es ist nicht zu sehen, daß die Konkretisierung des Programms bis zur quantitativen Bestimmung der Fächer im Stundenplan reichen könnte.

Schlußbetrachtung

Es ist im Fall eines so gewichtigen, einen ganzen philosophischen Entwurf enthaltenden Werkes vielleicht gewagt, eine abschließende, unsere hier und da schon gemachten Einwände teils aufnehmende, teils ergänzende Kritik zu geben, aber ein Versuch soll doch unternommen werden.

Ulmers Philosophie, wie sie in dem vorliegenden Buch zum Ausdruck kommt und als Basis für eine Berichtigung der modernen Lebenswelt dienen soll, steht im Horizont gewisser Rahmenbedingungen oder Vorentscheidungen: Ulmer erkennt eine begriffliche Erfassbarkeit der Welt an, steht also einem *kategorialen Standpunkt* nahe, will aber gleichzeitig einen Raum für *geschichtliche Adäquation* eröffnen. Die begriffliche Wahrheit ist einerseits schon da, andererseits wird sie erst geschichtlich kulminieren, von einer künftigen Wirklichkeit die Wahrheit sein. Wir haben schon erwogen, ob diese Auffassung mitspielt, wenn Ulmer nicht System will, nicht Herleitung der Struktur, des Weltschemas, aus einem Letzten in einer rekonstruktiven Ontologie. Ist die Position eine vorläufige, die sich aber spekulativ endgültig fassen ließe? Oder soll sie vorläufig bleiben wegen ihrer eigenen geschichtlichen Situation? Wir wissen es nicht.

Die Frage berührt sich mit dem Diktum von der *Auflösung der Metaphysik*. Ein genauer Metaphysikbegriff ist aus Ulmers Buch nicht zu entnehmen, es scheint nur, daß die Metaphysik eine Philosophie mit einem Standort außerhalb der Zeit, also eine ungeschichtliche Philosophie ist (vgl. 94). Das kann aber zur Bestimmung nicht genügen. Ist die Idee, daß es typisch metaphysisch sei, alles auf ein Letztes zurückzuführen? Wie aber, wenn dies in einer kategorialen Ontologie vom Hegelschen Typ geschähe?⁴ Ist jede sich begründende philosophische Theorie Metaphysik, wenn sie nicht ihre geschichtliche Relativität bedenkt? Dann aber entsteht das Problem, daß auch eine (nicht zum System gewordene) Philosophie der Weltorientierung oder des Weltschemas ungeschichtlich ist. Auch mit einem Weltschema legt man sich fest. Man kann nur fordern, daß das Schema sich geschichtlich konkretisiert und als Wahrheit auch geschichtlich Anerkennung findet und darin auch verwirklicht wird.

Hier stellt sich allgemein die Frage, wie *Philosophie zur Wirklichkeit* steht. Sie ist deren Wahrheit, und doch kann die Wirklichkeit zurückbleiben. Welcher Spielraum besteht hier zwischen Faktischem und Idee, ohne daß philosophische Begriffe pro tempore als unwahr angesehen werden müssen? Eine Kategorie oder ein Grundbegriff für eine Weltbahn oder Wissensbahn ‚stimmt‘, bestätigt sich, sonst handelte es sich nicht um eine Kategorie. Aber man kann nach der Art und Weise der objektiv-geistigen oder institutionellen Verwirklichung fragen (wie Hegel in der *Geschichtsphilosophie* nach der Verwirklichung der Freiheit fragt oder wie Ulmer eine philosophiegeleitete Ordnung der Regierungsorganisation, der Universität oder der Schule verlangt). Der Unterschied von Begriff und Wirklichkeit wäre einer von an sich und für sich, der einen nichtkategorialen Fortschritt (d. h. einen, der nicht zu neuen kategorialen Bestimmungen führt) offenläßt. Das Problem ist, kann man einen geschichtlichen

⁴ Der Rezensent hat eine kurze Darstellung eines solchen kategorialen Verständnisses der Hegelschen Philosophie gegeben in: Hegel. A Collection of Critical Essays, ed. A. MacIntyre (New York 1972) 101–124.

Fortschritt zu einer philosophiegeleiteten Lebenswelt so denken wie Ulmer, gestützt auf die von ihm herausgestellten institutionellen Bereiche Berufsstruktur, Regierungsorganisation, Universität und Schule?

Hegel hat in der *Rechtsphilosophie* eine bis an eine Sachtheorie heranreichende Konkretisierung des sozialen Bereichs geliefert. Dabei hat er die von Ulmer herangezogene institutionellen Bereiche nicht behandelt, sondern nur kategorial faßbare Ganzheiten wie Gesellschaft, Korporation und Staat, innerhalb dieser jedoch Ausdifferenzierungen mithetheoretisiert (Rechtspflege, Regierung u. a.). Hegel bedient sich zu Zwecken der spekulativen Begründung einer linearen Anordnung des Stoffes nach kategorialen Ebenen, so daß er von Bildung bei Gelegenheit der Gesellschaft und von Regierung bei Gelegenheit des Staates sprechen kann, aber nicht Bildung im Staat behandeln muß. All die zwischen den kategorialen Ebenen stehenden Institutionen bleiben in ihrer Problematik – was an ihnen ist typisch im Staatsinteresse, was an ihnen ist typisch im Sachinteresse? – unbedacht⁵. Hegel war sehr vorsichtig.

Bei Ulmer gibt es die Kautelen, und damit auch die inhaltlichen Aussparungen, nicht. Philosophie resümiert sich in einem Weltschema, in einer Struktur von Weltgebieten und Wissensbahnen, die alle gleichermaßen und zusammen Berücksichtigung verlangen. So kommt Ulmer darauf, in den Bereichen des Politischen und der Gesellschaft sowie denen der Universität und der Schule die *gleichgewichtige* Berücksichtigung aller Weltbahnen und Wissensbahnen zu fordern. Dieser Gedanke steht in Spannung mit der kategorialen Einsicht, daß auf der Ebene des Sozialen, Gesellschaftlichen oder Politischen (sprich: des objektiven Geistes) Institutionen als dieser Ebene angehörig betrachtet werden müssen, und nicht ‚rein‘, als Spiegel der von der Philosophie gesichteten ‚Bahnen‘. Das Kantische Problem z. B., wie die philosophische Fakultät und vom Landesvater gebrauchte Berufsfakultäten (oder wie sich Philosophie und Schule) zueinander verhalten sollen, kann nicht dadurch gelöst werden, daß eine soziale Institution als Spiegel einer ontologischen Einteilung ausgegeben wird. Die kategoriale Region dieser Institutionen wäre ignoriert, sosehr es stimmt, daß diese Institutionen an mehreren Regionen (Wissen und Sozietät) teilhaben. Das ist ja gerade das Problem. Es ist ein *kategoriales Problem*, nicht nur Problem einer mißverstehenden *soziologischen Erklärung*. Entsprechendes, aber kategorial wohl eher noch Eindeutigeres wäre zu den anderen Bereichen, die Ulmer behandelt, zu sagen: wieso soll eine Berufsstruktur, wie sie in einer Berufsstatistik zum Ausdruck kommt, philosophisch statt sozial oder politisch orientiert sein? Wieso sollen dem menschlichen Selbstzug dienende Berufe gleichgewichtig mit anderen Berufen darin vertreten sein? Wieso soll es ein Ministerium für Selbstbezug des Menschen zu sich selbst geben? Das Ansinnen scheint irrig.

Von Hegel her gesehen: statt eines architektonisch strukturierten kategorialen Schemas, das die genannten Lücken läßt, haben wir ein nichtarchitektonisches Schema, eine Kollokation von ‚Bahnen‘, die *gesamthaft* angewandt wird auf institutionelle Wirklichkeit. Jedes Korrelat soll nicht nur einer Welt- oder Wissensbahn entsprechen, sondern auch noch die anderen reflektieren. Das ist paradox, kategorialer Einsicht entgegen. Es bleibt, daß in den für Ulmer geeignetsten Fällen, der Universität und der Schule, das Problem aufgegeben ist, wie man einen der Wahrheit verpflichtenden Überblick über das Ganze gewinnt und doch die Einstellung der Institution ins Soziale berücksichtigt. Die *Schule* ist der einfachere Fall: in jedem Schüler muß sich das ganze Bildungsparanoma geltend machen, und die Frage ist nur die Gewichtung der Elemente des Panoramas. Abgesehen von dem staatsbürgerlichen Auftrag der Schule (als Institution des objektiven Geistes) geht es um Stoffvorschläge für das Panorama, und man kann gern zugeben, daß philosophische Reflexion hierüber besser fundiert ist als einzelwissenschaftlich pädagogische. (Wir erinnern im übrigen an unsere Einwände zur Kommunikationsfähigkeit gewisser Weltbahnen). Allerdings steht von vornherein fest, daß quantitative Vorschläge zum Stundenplan philosophisch nicht zu erstellen sind, und um die geht es vor-

⁵ Es gibt in § 270 der *Rechtsphilosophie* einige Ausführungen zur Bildung im Staat – der Staat wird mit der Wissenschaft in Beziehung gesetzt –, aber sie stehen im Rahmen einer Klärung des Verhältnisses Staat–Kirche und können nicht als theoretische Lösung des Problems angesehen werden.

dringlich. Die *Universität* ist ein anderer Fall, weil vom Studenten nicht wie vom Schüler die Einheit des Wissens, die Ganzheit des Bildungs panoramas, verlangt werden kann. Wenn der Student sich in seinem Fach isoliert, wieso soll dann die Universität institutionell nach den Weltbahnen organisiert sein? Die ideelle Ordnung des Wissens mag nach Schelling oder nach Ulmer gedacht werden, aber muß eine Universität so auch institutionell organisiert sein? Vermutlich hinge an der Organisation weniger, als Ulmer meint. So fehlt denn auch ein konkreter Organisationsvorschlag für die Universität. Die abstrakte Forderung, daß die Universität organisatorisches Abbild des Weltschemas sein solle, ist jedenfalls nicht überzeugend. Entsprechend relativieren sich die Ansprüche auf eine *Berichtigung* der modernen Lebenswelt in diesem Punkt. *Bestätigung* ist allemal zu haben, besonders wenn auch Verdeckung Bestätigung sein kann (nach der Logik des defizienten Modus). Wir verweisen auf unsere früheren Bemerkungen zu dieser Denkfigur.

Es bleibt ein letzter Punkt, der in Zusammenhang steht mit der Geschichtlichkeit bei gleichzeitiger Ansetzung eines Kategorienschemas. Ulmer spricht von der „Macht der Idee“, aber auch von der Notwendigkeit, daß die Idee bewußt werde, um wirklich zu werden. Wenn irgend etwas, so ist dies eine *metaphysische* These. Metaphysik – damit lenken wir zu früheren Bemerkungen dieser Schlußbetrachtung zurück – kann über einen unhistorischen Endgültigkeitsanspruch hinaus als Philosophie aufgefaßt werden, die mit apriorisch Gefordertem (etwa einer Weltvernunft, einer Weltgesetzlichkeit vgl. 383) existenzsetzende Thesen verbindet, während eine Kategorienlehre bescheidener ist, nur das Nichtleersein eines kategorialen Titels (wie Gesellschaft, Staat, individuelles Subjekt usw.) fordert. Daß Vernunft oder Weltgesetzlichkeit sich Bahn bricht, wenn auch mit dem Junktim, daß jemand das auch wollen müsse, ist eine solche existenzsetzende These, eine metaphysische These, wie sie auch Hegel in der *Geschichtsphilosophie* vertritt. Ulmers Vertrauen in die Wirksamkeit der Philosophie müßte jedoch entscheidend eingeschränkt werden, wollte er in seiner Philosophie der sonst von ihm vertretenen Auflösung der Metaphysik nachleben. Dann wären die teleologischen Deutungen der Universitätsgeschichte zurückzunehmen und wäre einzusehen, daß nur Plädoyer für eine Relevanz der Philosophie und nicht Argument gegeben werden kann, so sehr es einleuchtet, daß eine Lehre, die die geschichtliche Wahrheit in der Zukunft sieht, eine Gewißheit haben möchte, daß ein solcher Standpunkt sinnvoll ist, in der Zukunft eingeholt wird. Darf Ulmer das um den Preis der Metaphysik?

Können wir uns also den weitreichenden Ansprüchen Ulmers in Sachen Philosophie und auch der näheren Durchführung nicht ohne Einwände anschließen, so bleiben doch entscheidende Positiva: eine neue, sich von Heidegger distanzierende Fassung von Ontologie in Einheit mit Anthropologie und Sozialphilosophie, und eine großartige Durchdringung der Bildungsgeschichte und Bildungsidee-Geschichte in Deutschland. Ein reiches Buch, das das zu leisten versucht, was von Philosophie heute erwartet wird, nämlich ihre eigene Relevanz darzutun.

Klaus Hartmann (Tübingen)

Winfried Schachten, Intellectus verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura (= Symposion B. 44), Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1973, 189 S.

Das gegenwärtige Denken ist zu einem nicht unerheblichen Teil durch Reflexionen auf das Phänomen ‚Sprache‘ bestimmt. Sprachenanalytik und Hermeneutik kommen trotz unterschiedlichster Voraussetzungen doch darin überein, in der Sprache jene Mitte zu sehen, in der sich die Wirklichkeit zäufßerst für den Menschen vermittelt. In dieser Situation ist es von Bedeutung, die großen Gestalten des Bedenkens von Sprache offenzuhalten, die in der philosophischen Überlieferung vorgetragen wurden. In der vorliegenden Dissertation „Intellectus verbi“ untersucht Winfried Schachten das Verständnis des Wortes bei Bonaventura. Soll man vorab sagen, wodurch sich diese Arbeit auszeichnet, so muß man einmal auf die hervorragende Kenntnis der geistesgeschichtlichen Situation des 13. Jahrhunderts, die der Verfasser in die Arbeit einbringt, aufmerksam machen. Zum anderen gelingt es dem Verfasser ganz offen-

sichtlich, mit der Erörterung des sprachphilosophischen und sprachtheologischen Ansatzes die innere Mitte des ganzen Werkes Bonaventuras zu erfassen.

Im einzelnen geht die Arbeit so vor, daß sie noch vor dem Forschungsbericht, den der Verfasser (offensichtlich um sich dabei der vorher entwickelten Hinsichten zu bedienen) erst im § 2 gibt, in einem ersten Abschnitt das Werk Bonaventuras im ganzen in sehr einläßlicher Weise ideengeschichtlich einordnet. Das Denken des Franziskaners Bonaventura richtet sich zum einen gegen die Averroisten der Pariser Artistenfakultät und ihre These von der doppelten Wahrheit. Im Zusammenhang damit lehnt Bonaventura aber auch die von Albert und Thomas vertretene These ab, die Philosophie sei eine formell von der Theologie getrennte Wissenschaft. Die Philosophie kann vielmehr „kein einziges Objekt für sich beanspruchen, worüber die Theologie nicht gleichzeitig Hoheitsrechte ausübt“ (27). Allerdings ist dies nur von der Theologie her zu sehen.

Zum anderen aber muß Bonaventura aus seinem Verhältnis zu Joachim von Fiore begriffen werden. Diese These, die bereits Ratzinger vorgetragen hatte, baut Schachten kräftig aus. Dabei kann er sehr einläßlich zeigen, daß und wie Bonaventura der durch die joachitische Lehre gegebenen Relativierung des Wahrheitsbegriffes dadurch entgegentritt, daß er die Wahrheit unüberbietbar in dem Christugeschehen gründet. Jedoch nimmt Bonaventura Joachim gegenüber insofern eine vermittelnde Stellung ein, als er zwar die „simplizistische Trinitätslehre“ (34) des unmetaphysischen Denkers Joachim (30) und die damit gegebene Dreistadienlehre ablehnt, „an der Trinitätsspekulation als dem Kern der Geschichtsspekulation“ Joachims jedoch festhält (34).

Aus dieser Erkenntnis heraus, daß Bonaventura insofern mit Joachim übereinstimmt, als auch für ihn „der trinitarische Gott, der der Schöpfer des Seins ist, auch als Schöpfer der Zeit anzuerkennen ist“, entfaltet Schachten sodann sein eigenes kenntnisreiches und durchsichtiges Nachdenken des bonaventuranischen Kernsatzes „Pater . . . ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam sibi et cum hoc totum posse suum“. Schachten setzt dabei im II. Teil seiner Arbeit zunächst bei einer Analyse des Erkenntnisgeschehens an, das im Denken Bonaventuras nur als *participatio verbi* verstanden werden kann. Gemäß der augustinisch-platonischen Tradition ist Erkenntnis nur möglich aus der Idee. Diese vermittelt als *species* und *pulchritudo* das menschliche Erkennen und sein Sprechen. Die Seele empfängt derart das Wort und gebiert es. Dieses Geschehen enthüllt sich aber als ein Ergriffensein von der „ewigen Wahrheit“. Dies hatte ja bereits Augustinus in „*De magistro*“ gesehen: Lehrer ist die Wahrheit selbst. Aus dem Aufleuchten der Wahrheit selbst gebiert sich die Erkenntnis und das Wort. Insofern die Wahrheit aber die ewige Wahrheit ist, ist sie das *Verbum increatum*. Darum sind wir in aller wahren Erkenntnis belehrt durch das *Verbum increatum*. Dies bildet die „Mitte“ zwischen Gott und dem Menschen. Eben wegen dieser Stellung des *Verbum increatum* ist es den Menschen auch möglich, in den Dingen und durch die Dinge das ewige Wort zu ergreifen. Diese Struktur des Gedankens Bonaventuras, die Schachten unter dem Titel „Die objektive Voraussetzung der Erkenntnis“ auf den S. 49–70 entwickelt, erfährt nun aber eine entscheidende Konkretion und – wenn man will – Korrektur durch eine zweite Gruppe von Gedanken, die auf den S. 71–90 unter dem Titel „Die subjektive Voraussetzung der Erkenntnis“ entfaltet wird. Das zunächst umrissene Verhältnis des Menschen als des *imago Dei* zur ewigen Wahrheit ist durch die Urschuld gestört und verstellt. Der Mensch, der sprechend, d. i. antwortend die vermittelnde Mitte zwischen der Welt und Gott sein sollte, ist aus einem *homo deiformis* zu einem *homo deformis* geworden. Damit hat sich der Weg der Erkenntnis verändert. Die Erkenntnis, die sich in den irdischen Dingen festsetzt, schließt sich in sich selber. Dadurch aber verliert sie den Charakter der Antwort dem Ewigen gegenüber. Diese Veränderung hat aber gleichzeitig eine kosmische Veränderung zur Folge. Weil der Mensch die Mitte des Ganzen ist und weil die Mitte nicht mehr in ihrem wahren Wesen ist, kommt das Wort der Schöpfung im ganzen nicht mehr zur Entfaltung. Die Schuld hat ebenso gnoseologische wie kosmologische Folgen. Das wahre Wesen des Menschen und des Kosmos kann nun aber nur dadurch wieder aufgerichtet werden, daß das *Verbum increatum* aufs Neue den Menschen aufrichtet, so daß aus der *deformatio imaginis* die *deformatio imaginis* wird. Dies aber ist geschehen in der Inkarnation, die insofern die Mitte der Wahrheit, das wahre Wort schlechthin darstellt. Sie hat ebenso sowohl gnoseologische wie kosmologische Folgen. Durch diesen Strang des Gedankens Bona-

venturas wird der zunächst abstrakte Ansatz, den Bonaventura über Augustinus von Platon übernimmt, entscheidend verändert. Er wird nämlich geschichtlich und konkret.

Auf der so entwickelten Grundlage entfaltet nun der III. Teil, in welchem der Schwerpunkt der ganzen Arbeit liegt, den zentralen Systemgedanken Bonaventuras. Schachten kann hier gegenüber den älteren Arbeiten von Stohr und Gerken zeigen, daß die Trinitätsspekulation Bonaventuras nicht einfach aus Augustinus abzuleiten ist. Vielmehr kommen Hugo von S. Victor und Dionysius als Traditoren hinzu. Und außerdem ist wiederum die konkrete Relation zu dem von joachitischen Gedanken bestimmten Franziskanerspiritualen entscheidend. Außerdem kann Schachten die des öfteren vertretene These von dem „Griechischen“ bei Bonaventura einleuchtend widerlegen. Bonaventura spricht nicht die Sprache der Griechen, sondern „die Sprache seiner Umwelt, d. i. vor allem auch die Sprache seines vom Gedanken der in der Heilsgeschichte sich verwirklichenden ‚*intelligentia spiritualis*‘ erfaßten Franziskanerordens“ (110). Dieser Sitz im Leben seines Gedankens bewirkt, daß Bonaventura sich in wachsendem Maß gegenüber einem bloßen (freilich vorausgesetzten) Augustinismus und auch gegenüber Petrus Lombardus distanziert. Sein trinitarisches Denken ist vielmehr ganz und gar christologisch begründet und gerade darin franziskanisch.

Im § 8 (113 ff.) legt Schachten sodann dar, inwiefern die Beziehungen des *Verbum increatum* zum Vater, zu der Schöpfung (als deren Exemplarursache) und zu der menschlichen Erkenntnis in der Trinitätsspekulation Bonaventuras besonders bedacht werden. Die §§ 9 und 10 (127–152) behandeln das Verständnis des inkarnierten Wortes als das Verständnis der Mitte der allumfassenden Versöhnung. Hier finden sich m. E. sehr wichtige sprachphänomenologische Ansätze, so vor allem S. 128, 130, 134 ff. Von dem Gedanken her, daß das Wort reine Vermittlung sein will, in dem sich indessen zugleich die Freiheit des Vermittelnden zeigt, wären m. E. am ehesten Brücken zu gegenwärtigen sprachphilosophischen Ansätzen zu schlagen, die es erlauben würden, den christologischen Gedanken Bonaventuras in gegenwärtiges Denken einzubringen. Von dem zentralen Gedanken des sich selbst hergebenden Wortes aus gelingt es Schachten dann auch, die Konvenienz der Inkarnation und die Logik des Kreuzes in dem Gedanken Bonaventuras deutlich zu machen.

Schließlich thematisiert Schachten in den §§ 11 und 12 (153–177) den *Intellectus Verbi inspirati*, der vor allem Bonaventura „sich von Augustinus entfernen und der ihn im mittelalterlichen Geistesleben speziell in den spiritualistisch-fideistischen Strömungen erscheinen läßt“ (153). Der Gedanke des *Verbum inspiratum* ist bisher in der Bonaventuraliteratur kaum behandelt worden. Aber erst wenn die Reflexion auf das göttliche und gott-menschliche Wort bis in diese Spitze des *Verbum inspiratum* durchgeführt wird, zeigt sich die zentrale Stellung der Reflexion auf das Wort im Denken Bonaventuras und deren Tragweite in den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit. Das *Verbum incarnatum* soll dem Menschen innerlich werden als das *Verbum inspiratum*. Es soll dadurch die geschichtliche Entfaltung des Menschseins zu einer wachsenden Verähnlichung mit Gott führen. Deshalb wird in den einschlägigen Ausführungen Bonaventuras die Vorstellung von der statischen Gegenwart der „Wahrheit“ in der Seele und die metaphysische Illuminationslehre Augustins immer wieder überwunden durch die Idee einer dynamischen und geschichtlichen Verähnlichung des Menschen und damit auch der menschlichen Erkenntnis im *Verbum inspiratum*. Hier vor allem wird deutlich, inwiefern Bonaventura Joachim von Fiore aufnimmt und dessen Gedanken in der Antwort verwandelt. Bonaventura denkt die eigene Zeit – darin biblischem Denken treu – als Endzeit. In ihr kommen die endzeitlichen Kräfte zum Durchbruch: das sind der Aristotelismus als die Gestalt der sich selbst verabsolutierenden Vernunft auf der einen Seite und Franziskus als der Mensch des reinen Glaubens, der reinen Verähnlichung mit Christus, der „theologische Mensch“, in welchem das *Verbum inspiratum* zum Tragen kommt, auf der anderen.

Bonaventura unterscheidet sich zwar von Joachim von Fiore darin, daß er kein neues Zeitalter des Heiligen Geistes zuläßt, vielmehr alle Zeit seit Christus von Christus her als die Endzeit deutet. Wohl aber läßt er eine wachsende geschichtliche Vergeistigung des Christusedankens zu, eben durch die Idee des *Verbum inspiratum*, dessen Verbindung „*per adventum Christi in mentem*“ (157) und dessen Verbindung mit der Gestalt des Franziskus. Von daher ist es verständlich, daß Bonaventura an vielen Stellen, vor allem im Hexaemeron bisweilen Joachim bis in den Wortlaut hinein folgt, ihn aber zugleich entscheidend korrigiert durch das Bestehen

auf dem Verbum als der ewigen Mitte, die also nicht mehr abgelöst wird durch ein neues Prinzip des Heiligen Geistes.

Zusammenfassend darf man sagen, daß man es bei der Dissertation Schachtens mit einer der bedeutendsten Bonaventuraarbeiten der letzten Jahre zu tun hat, der es hervorragend gelingt, den wohl zentralsten Gedanken des großen Franziskaners im Spannungsfeld zwischen augustinisch-lombardischer Tradition, Aristotelismus und der Geistigkeit der von Joachim von Fiore inspirierten Franziskanerspiritualen darzustellen. Die Arbeit stellt zugleich eine unausgesprochene Anfrage an das gegenwärtige christliche Denken dar. Es fragt sich, ob in unserer Gegenwart, in welcher sprachphilosophische Ansätze für das Denken einigermaßen zentral sind, nicht die Erinnerung an jene in ihrer Spitze bis in ein geschichtliches Denken vorgetriebenen Gedanken über das alles entscheidende Wort auf Dimensionen der Sprache aufmerksam machen könnten, die ihrer denkenden Entdeckung allerdings noch harren.

Bernhard Casper (Augsburg)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie, Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833, hrsg. und kommentiert v. Horst Fuhrmans, Bd. 1, in: Philosophica varia inedita vel rariora. Collana diretta da Luigi Pareyson, Bd. 3.1, Torino 1972, 493 S.

Friedrich W. J. Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen, Version inédite, accompagnée du texte des Oeuvres, publiée, préfacée et annotée par Miklos Vetö, in: Philosophica varia inedita vel rariora. Collana diretta da Luigi Pareyson, Bd. 2, Torino 1973, 273 S.

Das Denken des späten Schelling liegt bis heute im dunkeln. Dafür ist nicht der Streit der Interpreten verantwortlich zu machen, sondern der Mangel an zuverlässigen Schellingschen Texten. Schelling hat nach 1809 nur noch gelegentlich veröffentlicht. Nach seinem Tode gaben die späteren Manuskripte aus dem Nachlaß das Material ab für die Edition durch Schellings Sohn Karl Friedrich August in dessen Ausgabe der „Sämtlichen Werke“ seines Vaters. Eine historisch-kritische Edition fand nie statt, sie wird erst in den letzten Jahren vorbereitet. Aber dieser kritischen Edition steht nicht mehr das Material zur Verfügung, das Schellings Sohn vor sich hatte. Große Teile des Nachlasses sind im 2. Weltkrieg verbrannt. Somit fehlen der Forschung wichtige primäre Zeugnisse, und sie ist auf sekundäre Zeugnisse, auf Nachrichten über Schellings Philosophie, insbesondere auf Mitschriften seiner Vorlesungen, angewiesen. Eine Nachschrift ist zweifellos kein originales Bild des wiedergegebenen Denkens, sondern ein im Spiegel des Schreibers erscheinendes Bild. Es wird die schwierige Aufgabe jeder Interpretation sein, die Konturen des originalen Bildes aus dem Spiegelbild hervorzuheben. Die Auslegung wird erleichtert, wenn mehrere Nachschriften ein und desselben Vortrags vorliegen oder wenn parallele Texte Schellings herangezogen werden können. Die Sammlung der Nachschriften Schellingscher Vorlesungen wird in Anbetracht der Kriegsverluste eine der vordringlichsten Aufgaben der Schelling-Forschung sein.

Die hohe Bedeutung der Nachschriften für die Dokumentation des Schellingschen Denkens hat als erster Horst Fuhrmans erkannt und eine entsprechende Sammlung angelegt. Dadurch allein hat er sich ein nicht hoch genug einzuschätzendes Verdienst um die Schellingsche Philosophie erworben. Aus dieser Sammlung hat er nunmehr die Nachschrift der Schellingschen Vorlesungen aus dem WS 1832/33 und dem SS 1833 von einem noch nicht genau identifizierten G. Helmes veröffentlicht. In seiner Einleitung bestimmt Fuhrmans den Ort dieser Vorlesungen in Schellings Münchner idealtypischem Vorlesungszyklus. Dieser war dreiteilig: Einleitungsvorlesung (inhaltlich Gottes- und Schöpfungslehre), Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung. Die veröffentlichten Vorlesungen sind der erste Teil des Zyklus. Dieser erste Teil war seinerseits drei-, bzw. vierteilig. Er „begann mit der Explication des Grundgesetzes der ‚logischen‘ und ‚geschichtlichen‘ Philosophie, brachte in einem 2. Teil die ‚historische‘ Einleitung, d. h. den Überblick über die Systeme der Neuzeit; als Drittes folgte die ‚systematische Einleitung‘: die ‚Darstellung des philosophischen Empirismus‘; als Viertes der grundlegende Teil, d. h. der *Anfang* der positiven Philosophie; Mitte des Ganzen war aber der

Aufstieg zum Göttlichen und der Abstieg von ihm“ (21). Die vorliegenden beiden Vorlesungen nehmen eine Sonderstellung dadurch ein, daß Schelling nur in diesem Fall den Stoff seiner Einleitung auf zwei Semester verteilt hat. Die Vorlesungen entsprechen zusammengenommen teilweise bis in den Wortlaut den Vorlesungen Schellings jeweils im WS 1827/28, SS 1830, WS 1833/34, SS 1836 und WS 1836/37. Das Manuskript der Vorlesung vom WS 1827/28 ist erhalten; von dieser und anderen der genannten Vorlesungen sind zum Teil jeweils mehrere Nachschriften erhalten. Die zweisemestrige Vorlesung vom WS 32/33 und SS 33 war die umfangreichste Einleitungsvorlesung, die Schelling in München gehalten hat. Die Zuverlässigkeit der Nachschrift von Helmes beurteilt Fuhrmans als hoch. Beide Umstände bestimmen ihn, diese Nachschrift zu veröffentlichen, auch angesichts der Tatsache, daß in dem Manuskript der Vorlesung von 27/28 ein authentisches Dokument vorliegt. Die Schwierigkeiten der Entzifferung dieses Manuskripts sind jedoch sehr groß, die Arbeit demnach nicht in der relativ kurzen Zeit der Veröffentlichung der Nachschrift zu bewältigen.

Fuhrmans liefert mit seiner Veröffentlichung bewußt keine historisch-kritische Ausgabe. Er nimmt sich die Freiheit, Textpassagen Helmes', die er als unzuverlässig einstuft, zu ersetzen durch solche aus den „Sämtlichen Werken“ und der Nachschrift der Vorlesung des WS 1833/34 von einem weiter nicht identifizierten J. B. B. D. Dieses Verfahren hat seine Berechtigung darin, daß Schelling das in der veröffentlichten Vorlesung Gesagte fast wörtlich auch in den herangezogenen Vorlesungen vorgetragen hat (62). Somit liegt ein Lesetext, der nach dem Urteil des Herausgebers Schellings Denken zuverlässig dokumentiert, vor. In seiner Einleitung gibt Fuhrmans einen Überblick über Schellings Vorlesungstätigkeit in München, sodann eine Aufzählung der Vorlesungen Schellings von 1827–1846 mit den entsprechenden ihm bekannten Dokumenten (Manuskript und Nachschriften), ferner Ausblicke auf die Weiterentwicklung der Thematik der Einleitung ab 1837 und den Druck in Band X. der „Sämtlichen Werke“ sowie einen Bericht über seine eigene Editionsweise.

Die Ausgabe ist noch nicht abgeschlossen; ein zweiter Band ist angekündigt. Dieser soll Anmerkungen enthalten, und zwar Texte aus anderen Vorlesungen Schellings, „die entweder Weg zu den Vorlesungen des WS 1832/33 und des SS 1833 gewesen sind oder das in diesen Semestern Gesagte ein wenig weiterführen“ (10).

Gibt die Veröffentlichung von Fuhrmans zum ersten Mal den Blick frei auf ein bisher unbekanntes Stück des Schellingschen Denkweges, so besteht die Bedeutung der Edition von Vetö in einem Einblick in die Editionsweise von Karl Friedrich August Schelling und damit in einem Rückgang hinter die „Sämtlichen Werke“. Vetö publiziert nämlich eine Nachschrift der Stuttgarter Privatvorlesungen, die K. F. A. Schelling zur Konstitution seines Textes beigezogen hat (SW VII, VI). Der Nachschreiber war Oberjustizrat Eberhard Friedrich von Georgii. Diese Nachschrift wurde von Schelling selbst korrigiert; eine Abschrift des korrigierten Manuskripts liegt der Veröffentlichung Vetös zugrunde. Der Text der „Sämtlichen Werke“ ist unter dem der Nachschrift abgedruckt, so daß ein Vergleich leicht gemacht wird. Zusätzlich ist eine Konkordanz beider Texte beigefügt. Ergänzend ediert Vetö Eintragungen Schellings in seinen Kalender des Jahres 1810 und fünf Briefe Schellings an Georgii aus demselben Jahr. Der Text hat einen ausführlichen Kommentar sowie Ergänzungen. Ein Namenregister erhöht den Wert des Buches; man möchte wünschen, daß Philosophica generell wenigstens mit einem Namenregister, wenn nicht sogar mit einem Sachregister ausgestattet sind.

Dem Text ist eine umfangreiche historische und philosophische Einleitung beigegeben. Sie berichtet zuerst über Schellings literarische Aktivitäten im Jahr 1810, wendet sich in allgemeinen Bemerkungen der Ontologie zu und erörtert sodann die Elemente der Anthropologie, das Böse und den Sündenfall sowie die Eschatologie.

Beide Editionen liefern wertvolle Vorarbeit für die historisch-kritische Edition Schellings. Sie stellen die Forschung auf eine breitere und zuverlässigere Textgrundlage und bereichern dadurch die sachliche Diskussion der Philosophie Schellings. Wenn die philosophische Öffentlichkeit in diesem Jahre Schellings 200. Geburtstag begeht, so sind diese Editionen besonders willkommen; sie halten das Bewußtsein wach, daß Schelling kein abgeschlossenes Kapitel der Philosophiegeschichte ist.

Wilhelm G. Jacobs (München)

Hegel, ein Philosoph in der Verfolgung?

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 bis 1831. Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting. Erster Band: Der objektive Geist aus der Heidelberger Enzyklopädie 1817 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1818 bis 1819 – Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/19 – Zeitgenössische Rezensionen der „Rechtsphilosophie“, 603 S., Stuttgart 1973. Zweiter Band: Die „Rechtsphilosophie“ von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821–1825, 816 S. Dritter Band: Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23, 841 S. Vierter Band: Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824/1825 – Der objektive Geist aus der Berliner Enzyklopädie zweite und dritte Auflage (1827 und 1830) – Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von D. F. Strauss 1831 mit Hegels Vorlesungsnotizen, 925 S., Frommann-Holzboog, Stuttgart 1974.*

I.

Aus einem Zeitabstand von 150 Jahren blicken wir auf Hegels politische Philosophie zurück. Die in der Zwischenzeit vorgegangenen politischen Veränderungen scheinen ein Denken, das seinerseits nur „die Zeit in Gedanken“ fassen wollte, hoffnungslos anachronistisch gemacht zu haben. Die Folge davon müßte eine sachliche Bilanz diesem Denken gegenüber sein, kurzum eine emotionslose Abrechnung, die Hegels Fehler aufzählt und es darauf beruhen läßt. Doch dem ist nicht so. Jede neu erscheinende gelungene Publikation zur politischen Philosophie Hegels wirkt, indem sie Hegel als einen Demokraten entweder in Anspruch nimmt oder perhorresziert, auf das Demokratieverständnis der Gegenwart ein. Die Verflochtenheit Hegels mit der Gegenwart läßt jene Objektivität, die aus dem Zeitenabstand ansonsten herrührt, noch längst nicht erwarten. Unter diesen Bedingungen steht auch die hier zu besprechende Edition von Karl-Heinz Ilting, wenn diese auch alles Nötige dazu tut, die philologischen Bedingungen, unter denen wir Hegel gegenüberstehen, zu verbessern. Die Bedeutung und Leistung des Iltingschen Unternehmens läßt sich am besten aus der Abschätzung ihrer zukünftigen Wirkung angeben: Mit der Veröffentlichung des gesamten erhaltenen und erreichbaren Materials zu Hegels Rechtsphilosophie und Politik (ausgenommen Hegels Aufsatz über die Verhandlungen der württembergischen Landstände von 1817 und die Schrift über die englische Reformbill von 1831 – beide bereits hinlänglich zugänglich) wird die *Diskussion um die Hegelsche Rechtsphilosophie ein neues Niveau erreichen*. Dieses wird zumindest dadurch charakterisiert sein, daß die Entwicklung der Hegelschen Rechtsphilosophie durch die Hinzuziehung der Vorlesungsnachschriften weitgehend *verlässlich nachkonstruiert* werden kann und daß eine ganze Reihe von *spekulativen Ableitungen besser verständlich* zu machen sein wird.

II.

Ilting hat, neben der mühevollen Entzifferung der Hegelschen Notizen und der übrigen Vorlesungsnachschriften, auch bereits einige sehr weitgehende Interpretationsskizzen vorgelegt, die sich in den Einleitungen zu den einzelnen Bänden finden. Diese seien hier kurz in eigenen Worten wiedergegeben:

Hegel habe in der Rechtsphilosophie von 1820 eine Akkomodation an die herrschenden politischen Verhältnisse vorgenommen (Ed. II, 7–11; I, 108)¹. Diese Akkomodation lasse sich dadurch belegen, daß Hegel sowohl vor der Veröffentlichung der Rechtsphilosophie als auch danach sich in bezug auf

¹ Iltings Ausgabe wird mit der von ihm selbst eingeführten Abkürzung zitiert.

a) das monarchische Prinzip (Ed. I, 25–32)² und
 b) die Einschätzung des in der Geschichte erreichbaren Fortschritts (Ed. I, 33–43)
 wesentlich fortschrittlicher geäußert habe als in der von ihm veröffentlichten Rechtsphilosophie von 1820.

Außerdem gebe es genügend Zeugnisse der persönlichen Korrespondenz Hegels u. a. mit Hardenberg und von Altenstein sowie Hegels Hochschulpolitik, die sein Arrangement mit dem preußischen Staat belegten (Ed. III, 38–40).

Hegels Rechtsphilosophie sei jedoch in den Grundzügen fortschrittlich (Ed. I, 100–105). Seine „Lehre vom monarchischen Prinzip sei daher mit der naturrechtlichen Grundkonzeption“ seiner politischen Philosophie letztlich nicht vereinbar (Ed. I, 77–80; 108).

Hegel passe sich nicht nur aus opportunistischen Gründen an den preußischen Staat an (so konnte es manchem Zeitgenossen scheinen), sondern im Interesse der Verwirklichung der Freiheit (Ed. III, 50); dementsprechend unterscheidet Ilting einen exoterischen und einen esoterischen Hegel (Ed. IV, 45–65).

Für alle diese Thesen setzt Ilting die Zuverlässigkeit der Vorlesungsnachschriften voraus. Leugnet man die Gleichstellung von Vorlesungsnachschriften, von Briefstellen von und über Hegel mit dem Urtext, d. h. dem von Hegel selbst edierten Text der Rechtsphilosophie, dann ist keine der Thesen verbindlich aufzuzeigen.

III.

Bevor wir zur Diskussion der Thesen von Ilting fortschreiten, seien einige Bemerkungen philologischen Charakters gemacht.

1. Der große Wert der Iltingschen Edition beruht auf der maximalen Zuverlässigkeit der Wiedergabe des Originaltextes, die für alle vier Bände gilt. Wie ausgiebige Stichproben gezeigt haben, ist die Transkription der Vorlesungsnachschriften und der Notizen Hegels mit großer Sorgfalt vorgenommen worden. Die im Manuskript von den betreffenden Verfassern vorgenommenen Änderungen oder auch fragliche Lesarten werden von Ilting in der Edition markiert³.

2. Ilting hat den von Hegel edierten Text der Rechtsphilosophie von 1820⁴ in *einer Reihe*

² Der Ausdruck „monarchisches Prinzip“ bedeutet, daß der Träger der Staatsgewalt weder die souveräne Nation, noch Nation und König zusammen, sondern allein der König sei. Damit interpretiere ich Iltings Auffassung vom „monarchischen Prinzip“ bei Hegel (Ed. I, 105 f.): „Denn schon in seiner Ständeschrift von 1817 und ebenso in der einheitlichen Grundkonzeption der ‚Rechtsphilosophie‘ von 1818/19 und 1820 vertritt Hegel die Lehre, der Monarch herrsche im modernen Staat aus eigener Machtvollkommenheit und nicht aufgrund eines Staatsvertrags.“

³ Folgende Nachschriften konnten auf diese Weise überprüft werden: 1. Nachschrift v. Griesheims (Ms germ. qu. 544); 2. Mitschrift Hothos (Staatsbibl. Preuß. K. Handgesch. 2); 3. Mitschrift Homeyers (Ms germ. qu. 1155); 4. Hegels Handexemplar der Rechtsphilosophie mit eigenhändigen Vorlesungsnotizen (Libr. impr. cum not. ms act. 126).

Bei den Stichproben konnten lediglich drei Abweichungen entdeckt werden:

1. Bei der Nachschrift v. Griesheims wurde auf S. 318, 12. Zeile v. u. das Wort „andere“ ausgelassen. Dadurch fällt die Ergänzung des Wortes „wenn“, die Ilting vornimmt, weg (vgl. Ed. IV, 719).

2. Bei der Nachschrift von Hotho liest der Rezensent in der Wiedergabe von § 5 statt „Freiheit“ „Einheit“ (vgl. Ed III, 112, 7. Zeile v. o.).

In der Wiedergabe von § 279 muß es statt „des Begriffs, und soll“ „der Selbstentscheidung“ heißen. Der ganze Satz heißt dann: „Und daß dieß wesentliche Moment der Selbstentscheidung existiert ist die Vernünftigkeit der Monarchie“ (vgl. Ed. III, 761, 16. Zeile v. o.).

⁴ Das Buch erscheint bereits im Herbst 1820, während das Titelblatt 1821 angibt.

(als Band II) mit den anderen Vorlesungsnachschriften und Rezensionen ediert⁵. Diese Reihenfolge ist weniger *chronologisch* – Band II könnte so gesehen fast an jeder Stelle der Edition plaziert sein – als durch die *inhaltliche Interpretation* der Rechtsphilosophie und ihres politischen Horizontes durch Ilting bedingt. Der Rezensent hätte es jedoch für besser gehalten, wenn der von Hegel edierte Text eine Sonderstellung (als Band I) bekommen hätte. Selbst wenn man den Thesen Iltings zustimmt (vgl. unten), kann und muß man immer noch dafür sein, daß der von Hegel edierte Text seine *philologische* Sonderstellung behält⁶.

3. Besonders dankbar wird der Hegel-Forscher dafür sein, daß nun die Nachschrift von Carl Gustav Homeyer von 1818/19, die in ihren jeweiligen Hauptabsätzen der Paragraphen ziemlich getreu Hegels Diktate enthält, zur Verfügung steht (Ed. I)⁷.

Der von Hegel edierte Text zur Rechtsphilosophie ist nun in Band II noch einmal, bereichert um Hegels Vorlesungsnotizen und um eine bis in die einzelnen Abschnitte gehende Aufgliederung und Absetzung mit Hilfe von Überschriften durch Ilting, herausgegeben worden. Obwohl dieser Text in der Ausgabe von Hoffmeister schon einmal vorliegt, hatte Ilting völlig recht, ihn noch einmal herauszugeben. Mit bewundernswerter Kleinarbeit hat Ilting aus den Vorlesungsnotizen von Hegel drei verschiedene Phasen der Niederschrift herausgearbeitet, diese kenntlich gemacht und im Druck zusammen mit den geringfügigen Verbesserungen Hegels (Streichungen etc.) dem jeweiligen Paragraphen gegenübergestellt. Im Gegensatz zur Hoffmeisterausgabe sind jetzt Hegels Vorlesungsnotizen wirklich brauchbar. Dagegen ist es durchaus fraglich, ob die Aufgliederung des Textes durch Überschriften bis in die einzelnen sinngemäßen Absätze der Anmerkungen hinein für den Benutzer von Vorteil ist. Obwohl die Überschriften als Zusatz vom Herausgeber kenntlich gemacht sind, stellt sich bei längerem Benützen der Ausgabe ein fast automatisches Verwenden der Überschriften ein. Daß Hegel selbst seine Absätze ohne Überschriften gelassen hat, stellt für den Leser eine Bedingung seiner Interpretation dar, die nicht hätte beseitigt werden sollen. Darüber hinaus hat Ilting einige Überschriften nicht glücklich gewählt. Wenn eine Überschrift „Geschichtlichkeit des Denkens“ (Ed. I, 69), eine andere „Übergewicht der Geschichtlichkeit über die Vernünftigkeit“ (Ed. II, 735) lautet, so besteht die Gefahr, daß die mit dem Heideggerschen Begriff „Geschichtlichkeit“ verbundenen Assoziationen auf die Hegelsche Auffassung übertragen werden.

Weitere Beispiele: Ilting überschreitet den Paragraphen 5 durch die Stichworte „Allgemeinheit (5); Kein Gegensatz von Denken und Willen. Die negative Freiheit. Geschichtliche Erscheinungen der negativen Freiheit“ (Ed. II, 28; 114–116). Das entscheidende Wort, das die Stufe des Paragraphen 5 kennzeichnet, nämlich „Unbestimmtheit“ bzw. „unbestimmte Allgemeinheit“, fehlt. Ferner entsteht durch die Abhebung eines gesonderten Absatzes „Die

⁵ Wie oben bereits angegeben, gibt Ilting zunächst als Titel: „Die ‚Rechtsphilosophie‘ von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821–1825“. Die *Originalangaben* des Titels der Hegelschen Ausgabe finden sich erst auf Seite 54 f. der Edition.

⁶ Entsprechendes wäre auch zum Gesamttitel der Edition „Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831“ zu bemerken.

⁷ Ilting ist der Auffassung, daß die Homeyer-Nachschrift die Urfassung der gegenüber den betreffenden Abschnitten der Heidelberger Enzyklopädie ausgearbeiteten Rechtsphilosophie darstellt. Auf alle Fälle kann Ilting von einem verlorengegangenen Manuskript (gegen die Auffassung Horstmanns „Ist Hegels Rechtsphilosophie das Produkt der politischen Anpassung eines Liberalen?“ in: Hegel-Studien 9 [1974] 247) sprechen, da das Homeyer-Manuskript bis zur Weltgeschichte geht, zum großen Teil von Hegel selbst diktiert ist und trotzdem in den Passagen des Haupttextes noch beträchtlich von der Fassung von 1820 abweicht. Wenn man jedoch der von Nicolin angeführten Textbasis – eine Diktatmitschrift, die von Carové beigezogen sein könnte – Glauben schenkt, dann gibt es bereits im Wintersemester 1817/18 eine durchformulierte Textfassung der Rechtsphilosophie. (Vgl. Nicolin, Hegel über konstitutionelle Monarchie, in: Hegel-Studien 10 [1975] 79–86.) – Weitere Verbesserungsvorschläge, Kleinigkeiten betreffend, von Nicolin und H. Schneider „Hegels Vorlesungsnotizen zum subjektiven Geist“ im selben Band, S. 13, A 10; S. 14, A 13.

negative Freiheit“ vom eigentlichen Zusammenhang, der mit der Überschrift „Geschichtliche Erscheinungen der negativen Freiheit“ richtig wiedergegeben ist, der Eindruck, als erschöpfe „Die negative Freiheit“ die *kategoriale* Struktur von Paragraph 5!

Eine weitere wichtige Korrektur ist an der Überschrift „Aufsichtsrecht des Staates über politisch relevante Lehrmeinungen, zumal an den Universitäten“ (Ed. II, 44; 723) vorzunehmen. Hegel sagt in diesem Absatz überaus klar, daß der Staat nur gegenüber denjenigen Auffassungen, die z. B. die Gewalt oder einen Umsturz rechtfertigen, eine Schutzfunktion hat. Auch handelt es sich nicht mehr um Lehrmeinungen. Die Stelle bei Hegel heißt: „Nach der anderen Seite aber hat der Staat gegen dieß *Meynen* schlechter Grundsätze, indem es sich zu einem allgemeinen und die Wirklichkeit anfassenden Daseyn macht, . . . die objektive Wahrheit und die Grundsätze des sittlichen Lebens in Schutz zu nehmen“ (Ed. II, 723). Der Begriff „Daseyn“ impliziert, daß Auffassungen nicht nur geäußert, sondern in Raum und Zeit realisiert, d. h. umgesetzt werden. Es handelt sich demnach um eine *Auswirkung* von Lehrmeinungen. Von letzteren spricht Hegel in den beiden vorausgehenden Sätzen. Diese fallen unter das „Prinzip der Subjektivität des Wissens“, gegen die der Staat „eine unendliche Gleichgültigkeit ausüben kann“ (ebenda).

4. Von den mannigfachen Beobachtungen und Detailergebnissen zu den Vorlesungsnachschriften von Hotho 1822/23 (Ed. III) und von Griesheim 1824/25 (Ed. IV)⁸, z. B. Fehlen der situationsbedingten Polemik gegen Fries, Schleiermacher und de Wette in den Nachschriften von Hotho und von Griesheim (Ilting Ed. III, 46, vgl. ferner IV, 69–71; 755–760), muß sich der Rezensent auf einiges Wenige beschränken. Ilting hat völlig zu Recht die Art und Weise, in der Hoffmeister die Edition von Gans abgeteilt hat, kritisiert. Er hat diejenigen Stellen, die Gans in seine Ausgabe hereingenommen hatte, in seiner Edition der Nachschriften von Hotho und von Griesheims markiert. Es zeigt sich, daß Gans sich wirklich getreu – abgesehen von seiner Auswahl und Zusammenstellung – an die vorgegebenen Nachschriften gehalten hat. Auch widerlegt Ilting zu Recht die Beanstandung von Hoffmeister an zwei Stellen der Zusätze von Gans (über die Bildung und über die Ehe)⁹. Trotzdem ist klar, daß die Unsicherheit in bezug auf die beiden Nachschriften von Hotho und von Griesheim¹⁰, die letztlich hinter der Zurückhaltung von Hoffmeister steckt, auch dadurch nicht beseitigt wird. Ilting kann zwar zeigen, daß Hoffmeister sich auch mit diesen Nachschriften nicht gründlich befaßt haben kann (Ed. III, 51–53), doch völlig ausgeräumt werden können Hoffmeisters Zweifel nicht¹¹. Selbst wenn man – mit dem Rezensenten – der Auffassung ist, daß die Verlässlichkeit der beiden Nachschriften gegenüber dem Mißtrauen, das in sie gesetzt werden könnte, bei weitem überwiegt, so bleibt doch die Frage gegenüber bestimmten Textstellen in den Nachschriften, die jeweils im Einzelfall zu klären sein wird: Ist die Abweichung (z. B. eine Auslassung) der einen Nachschrift gegenüber der anderen ein Indiz dafür, daß Hegel hier seine Auffassung weiter entwickelt hat, oder geht sie auf die spezifische persönliche Vorliebe des Schreibers – oder sonstige Umstände, z. B. Müdigkeit – zurück? Ein Diskussionsbeispiel, das hier nicht weiter verfolgt werden kann, könnte jener

⁸ Noch nicht erwähnt wurden folgende kleinere Teile der Ilting-Edition: Band I bringt neben der Homeyer-Nachschrift den Abschnitt „Der objektive Geist“ aus der Heidelberger Enzyklopädie von 1817 und Hegels Vorlesungsnotizen dazu von 1818–1819, ferner Rezensionen und zeitgenössische Stellungnahmen zur Rechtsphilosophie. Band IV enthält neben der Nachschrift v. Griesheims den Abschnitt „Der objektive Geist“ aus der Berliner Enzyklopädie (2. und 3. Auflage 1827 und 1830) sowie eine Vorlesungsnachschrift von D. F. Strauß von 1831 mit Hegels Vorlesungsnotizen.

⁹ Vgl. Ed. I, 122–125; III, 51–53.

¹⁰ Vgl. Lenz Max, Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin (Halle 1910) Bd. II, 1, S. 206.

¹¹ Zur positiven Beurteilung von Hothos Nachschriften: vgl. W. Kern, Zeitschrift für katholische Theologie (1975) 304 (in bezug auf die philosophiegeschichtlichen Vorlesungen), und W. Henckmann, Nachwort zu „Hegel, Einleitung in Hegels Ästhetik“ (München 1967) 127 (in bezug auf die ästhetischen Vorlesungen).

Zusatz in der Ausgabe von Gans (§ 259) sein, der in der Nachschrift v. Griesheims, dagegen nicht in der Nachschrift Hothos überliefert ist: „Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist: sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft“.

Die nachstehenden Bemerkungen gehen mit Ilting davon aus, daß es aus Konvergenzgründen vernünftig ist, die Situation der Hegelschen Rechtsphilosophie unter Einbeziehung des gesamten erreichbaren spezifischen Materials zu diskutieren. Damit kommen wir zur Erläuterung und Diskussion der oben formulierten Thesen von Ilting zur Rechtsphilosophie.

IV.

Ausgangspunkt der Überlegungen von Ilting über die verschiedene Bedeutung des Monarchen ist der Zusatz zu § 280 in der von Eduard Gans edierten Rechtsphilosophie von 1833. Dort heißt es zur Bedeutung des Monarchen: „Es ist bei einer vollendeten Organisation nur um die Spitze formellen Entscheidens zu thun, und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen, der ‚Ja‘ sagt und den Punkt auf das I setzt.“ Gans hatte diesen Text der Vorlesungsnachschrift von Heinrich Hotho entnommen, die dieser im Wintersemester 1822/23 mitgeschrieben hatte. Im Gegensatz zu dieser Deutung, die eine bloß repräsentative Rolle des Königs nahelegt (Träger der Staatsgewalt wäre dann das souveräne Volk) stehen nun nach Iltings Auffassung Äußerungen von Hegel in der von ihm selbst edierten Fassung der Rechtsphilosophie, in denen dieser dem preußischen König die Rolle eines absoluten Monarchen Hobbes'scher Prägung zuzuschreiben scheint. In Hegels publiziertem Text sei der Monarch eben nicht nur „die nothwendige und gedankenmäßige Spitze des Staates“, sondern das „absolut entscheidende Moment des Ganzen“ (Rph § 279). Ilting zitiert § 279 A: Dort ist der Monarch „dieses Letzte, was alle Besonderheiten in dem einfachen Selbst aufhebt, das Abwägen der Gründe und Gegenstände, zwischen denen sich herüber und hinüber schwanken läßt, abbricht, und sie durch das: *Ich will, beschließt*, und alle Handlung und Wirklichkeit anfängt“.

Es hat den Anschein – und diese Stelle spricht sehr dafür –, daß Hegel als Zugeständnis an die politische Großwetterlage die Rolle des Fürsten im Sinne einer absolutistischen Monarchie interpretiert. Aber dieser Anschein trügt, er befriedigt wirklich nur diejenigen Leser, die dem verbalen Nachdruck der Formulierung folgen, ohne auf die kategoriale Struktur und den logischen Aufbau des Kapitels „Inneres Staatsrecht“ Rücksicht zu nehmen. Überdies finden sich andere Stellen in derselben Anmerkung (zu § 279), die die *Souveränität des Volkes* betonen: „Man kann so auch von der Souveränität nach innen sagen, daß sie *im Volke residire*, wenn man nur überhaupt *vom Ganzen* spricht . . .“¹² Wenn sich überhaupt entscheiden läßt, ob Hegel den *Ansatz* und die *Struktur* seiner publizierten Rechtsphilosophie an die preußischen Verhältnisse nach 1819 angepaßt habe, dann ist dies nur aufgrund einer Analyse des logischen Aufbaus des Kapitels „Inneres Staatsrecht“ möglich. Ilting schneidet diese prinzipielle Perspektive auch an, indem er zweierlei behauptet:

1. Das monarchische Prinzip in der Rechtsphilosophie widerspreche der Hegelschen Naturrechtsauffassung (Ed. I, 108),

2. indem er mit v. Thaden die Umstellung der Gliederung moniert, die in der Rechtsphilosophie in § 275 gegenüber der Anordnung von § 273 erfolgt (Ed. I, 107). Der Paragraph 273 hat folgende Gliederung:

- a) Gesetzgebende Gewalt
- b) Regierungsgewalt
- c) Fürstliche Gewalt.

Der Paragraph 275 beginnt dann jedoch mit der fürstlichen Gewalt, endet mit der gesetzgebenden Gewalt und scheint deshalb die fürstliche Gewalt zur Grundlage des gesamten inneren Staatsrechts zu machen¹³.

¹² Hervorhebung vom Rezensenten.

¹³ Von Thaden hatte jenen Einwand in seinem Brief vom 8. 8. 1821 an Hegel vorgebracht. Die von Ilting erwähnte (Ed. I, 107) schwer zu deutende Formulierung v. Thadens: „Warum

Obwohl der *systematische* Kommentar von Ilting zur Rechtsphilosophie in den Bänden 5 und 6 erst noch folgt, können bereits hier gegen die Haltbarkeit obiger Annahmen schwerwiegende Bedenken vorgebracht werden.

Ad 1: Für Hegel ist es eine Konsequenz der Französischen Revolution, daß die Ideen der Gerechtigkeit und Freiheit sich nur in Anknüpfung an die *geschichtliche* Situation in die Wirklichkeit überführen lassen. Es gibt *kein direktes* Realisieren dieser Ideen in ihrer Reinheit. Nach Hegelscher Auffassung gehört deshalb die Souveränität des Monarchen als Fixpunkt in die durch die Französische Revolution geschaffene Unruhe. Zu Recht hat Rolf Horstmann darauf hingewiesen, daß Hegel die Institution des Monarchen „aus Gründen der spekulativen Bestimmung der Idee des Staats“ schon sehr früh – nämlich schon in Jena 1805/1806 – in seine politische Philosophie eingeführt habe¹⁴.

Ad 2: Die dort erwähnte Umstellung der Paragraphen ist kein Argument dafür, daß die Rechtsphilosophie von 1820 die „konstitutionellen Bindungen“ des Monarchen zurückgenommen habe. Die Hegelsche Darstellungsform, die sich nicht auf den genetischen, produktiven Charakter der Evidenz in der Darstellungskonzeption von Fichte stützen kann, muß deshalb den ganzen Verlauf der Darstellung in umgekehrter Reihenfolge antizipieren. Bevor mit der Darstellung selbst begonnen werden kann, muß der abstrakte Begriff ihres Inhalts antizipiert werden¹⁵. Es gibt genügend Demonstrationsbeispiele dafür in der Hegelschen Enzyklopädie oder in der Wissenschaft der Logik. In der Rechtsphilosophie zeigt sich dies z. B. dadurch, daß Hegel mit der „Idee“, dem „Begriff“ und der „Verwirklichung des Rechts“ (§§ 1–3) beginnt, ehe er den Begriff des Willens einführt (§§ 5–7 ff.)¹⁶. Man könnte im Sinne von Ilting¹⁷ argumentieren, daß Hegel die Synthesis von Paragraph 3 (Konkretisierung des Rechts) verlasse, um noch einmal mit dem abstrakten Willen (§ 5) anzufangen. In Wirklichkeit handelt es sich jedoch weder bei den erwähnten Passagen der Einleitung in die Rechtsphilosophie noch beim Verhältnis des Paragraphen 273 zu den Paragraphen 275–320 um eine einfache, lineare Aufeinanderfolge. Paragraph 273 ist mit den Paragraphen 275–320 zusammenzuhalten. Das innere Staatsrecht teilt sich in die drei Teile

haben sie die logische in § 273 angegebene Ordnung hier fallen lassen und auf Eifer für die Fürsten – wo nur noch von einer Deduktion der Idee des Rechts die Rede ist – die dogmatische . . . gewählt“ (Ed. I, 397 f.) ist so zu verstehen, daß mit „logisch“ eine Darlegung im Sinne von Hegels Logik gemeint ist. Im Gegensatz zu den in der Logik eingeholten Voraussetzungen (dieser Art wäre nach Auffassung von v. Thaden ein Anfang mit der gesetzgebenden Gewalt) werden dogmatische Voraussetzungen einfach behauptet und nicht aufgezeigt (was nach v. Thaden dem Anfang mit der fürstlichen Gewalt entspricht).

¹⁴ R. Horstmann, Ist Hegels Rechtsphilosophie das Produkt der politischen Anpassung eines Liberalen?, a. a. O., 249. Horstmann lehnt, wie der Rezensent, den von Ilting vorgeschlagenen Positionswechsel in bezug auf den Ansatz und die Struktur der Rechtsphilosophie von 1820 ab. Zustimmung äußert sich W. Kern, Zeitschrift für katholische Theologie (1974) 441–443; 1975, 303–306.

¹⁵ Auf den von uns gemachten Unterschied kommt Hegel in der Anmerkung zum Paragraphen 272 kurz zu sprechen: „Wie der *Begriff* und dann in *konkreter Weise* die Idee sich an ihnen selbst bestimmen . . .“ (Ed. II, 728, Zeilen 6–10; Hervorhebungen vom Rezensent.)

¹⁶ Diese Perspektive, die hier nur kurz angedeutet werden kann, ist für die Problematik der Rechtsphilosophie grundlegend. Hegel nimmt im Eingang zu allen drei Abschnitten „Abstraktes Recht“, „Moralität“ und „Sittlichkeit“ eine Zuordnung zur Unmittelbarkeit (§ 5), Besonderheit (§ 6) und entwickelten Allgemeinheit (§ 7) des Willens unter der Perspektive der Verwirklichung der Idee vor. Die jeweilige Einleitung (= Begriff, Antizipation) beginnt mit dem Endpunkt der Entwicklung des jeweiligen – die Darstellung des Konkreten beinhaltenden – Abschnittes, aber als Daseiendem, noch nicht Begriffenem. Wenn dann mit der Darstellung selbst begonnen wird (z. B. im abstrakten Recht mit der äußeren Freiheit), wird der nur daseiende Begriff begriffen, d. h. die Idee bestimmt sich an sich selbst.

¹⁷ Vgl. auch „The Structure of Hegel's Philosophy of Right“, in Hegels Political Philosophy, ed. Z. A. Pelczynski (Cambridge 1971) 105.

- a) Fürstliche Gewalt (§§ 275–286)
- b) Regierungsgewalt (§§ 287–297)
- c) Gesetzgebende Gewalt (§§ 298–320),

die formal, d. h. im konstitutionellen Sinne, gleichgewichtig nebeneinanderstehen¹⁸. Itling ist so sehr beeindruckt von einigen starken Formulierungen in der Hegelschen Anmerkung zu § 279, daß er sogar eine falsche Überschrift zum Paragraphen 285 wählt: „Der Monarch als Hüter der Verfassung“ (Ed. II, 751; III, 48, 771; IV, 686). Tatsächlich stellt der Paragraph 285 zusammen mit dem Paragraphen 286 die Überleitung zum Abschnitt b) (Regierungsgewalt) dar, die unter Vorgriff auf Abschnitt c) vorgenommen wird. Die Überschrift zu Paragraph 285 müßte heißen: „Das gleichrangige Verhältnis von Monarch und Verfassung“. Hegel sagt ja ganz klar in diesem Paragraphen: „Die fürstliche Gewalt setzt insofern die anderen Momente (= Verfassung und Gesetze, der Rezensent) voraus, wie jedes von diesen sie voraussetzt“.

Überdies findet sich dieselbe Umstellung, die die naturrechtliche Konzeption der Rechtsphilosophie von 1820 in Frage stellen soll, bereits in der Homeyer-Nachschrift von 1818/19, § 121 ff. (Ed. I, 330 ff.). Auch dort antizipiert Hegel im abstrakten Begriff („das Allgemeine, wie es als allgemeine Angelegenheit für sich“) das Gesetz, während er die Verwirklichung oder Darstellung (Hegel spricht vom „konkreten System der Gewalt“) mit der Fürstlichen Gewalt beginnt.

Ein weiteres Argument gegen die größere Fortschrittlichkeit der Vorlesungsnachschriften von 1822/23 und 1824/25 gegenüber der Ausgabe von 1820 könnte daraus gewonnen werden, daß diese Nachschriften die typischen Elemente der gesetzgebenden Gewalt in der Fassung von 1820 enthalten: keine Wahl der Stände (Ed. III, 802 f.); Zwei-Kammern-System (Ed. III, 807; IV, 710); Majorat, Adel als Stütze des Throns (Ed. III, 808; IV, 712–714).

Im Vorstehenden wurde gezeigt, daß Hegel keine Änderung an der Struktur und den Bedingungen des Aufbaus der Rechtsphilosophie von 1820 vorgenommen hatte, sondern lediglich in der Anmerkung zur Ableitung des Monarchen forscher formuliert. Aufgrund der durch Itling ermöglichten verbreiterten Textbasis sind wir jetzt auch in der Lage, diejenigen Themenkreise (z. B. Verhältnis von subjektivem Gewissen und staatlichem Recht, Bewertung der Französischen Revolution etc.), die Hegel die Möglichkeit bieten, sich gegen Verdächtigungen abzuschirmen, genauer anzugeben. Itling hat z. B. sehr treffend Passagen aus der Schrift über die Württembergischen Landstände einer Anmerkung zum Paragraphen 258 über den Staat gegenübergestellt. In der Schrift von 1817 wird der Beginn der Französischen Revolution mit dem Kampf des „vernünftigen Staatsrechts“ gegen die „Masse des positiven Rechts“ verglichen. In der Anmerkung der Rechtsphilosophie von 1820 dagegen wird an der Französischen Revolution nur die Seite ihrer Abstraktheit, die „das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure

¹⁸ Monarchisches Prinzip und Volk *zusammen* bilden die Verfassung. Von keiner Seite aus kann einseitig eine Verfassung gegeben werden: vgl. Ed. II, 735, § 244 (es ist unmöglich, einem Volke eine „Verfassung *a priori* geben zu wollen“); Ed. I, 330, § 121 A („Die Verfassung kann nicht gemacht werden, sondern macht sich selbst“); Ed. I, 193 (Randbemerkung: „Verfassung wird nicht gegeben, sondern ist an und für sich“). Vgl. auch Ed. IV, 836, 838: „Die *Garantie* einer Verfassung, d. i. die Notwendigkeit, daß die Gesetze vernünftig und ihre Verwirklichung gesichert sey, liegt zugleich in dem Geiste des gesamten Volkes“. – Diese Art der Hegelschen rechtsphilosophischen Regelung enthält – ausgesprochenenerweise – eine Verfassung. Es fehlt lediglich die damals unter der Hand weiterzugebende Versicherung, daß dasjenige, was ein Gesetz des Geistes sei, auch in der Sprache des Juristen formuliert werden dürfe. Die Verfassung, die der König aus freiem Willen bis dahin nicht gegeben hatte, konnte doch wohl Hegel allein, aus philosophischer Kompetenz, auch nicht erlassen. – Wir schreiben demnach dem Hegel der Rechtsphilosophie von 1820 bezüglich der Monarchie im wesentlichen dieselbe Position zu wie diejenige, die er später in den Vorlesungsnachschriften eingenommen hat. Bei Horho z. B. heißt es im Sinne unserer obigen Interpretation: „Aber in einer Monarchie ist die Willkühr des Monarchen nicht das Gesetz, sondern die Verfassung, deren Gesetz kommt die objective Seite zu, zu welchem der Monarch nur das subjektive ich will hinzuzusetzen hat“ (Ed. III, 765).

Schauspiel hervorgebracht“ habe etc., gewürdigt. Ilting bemerkt ganz zu Recht: „Eine positive Würdigung der Französischen Revolution enthält die Rechtsphilosophie von 1820 nicht mehr.“¹⁹

Mit einer großen Übersicht der Texte reiht Ilting dann diejenigen Stellen aneinander, in denen sich die Vorreden von 1818 und 1820 markant unterscheiden. Anstelle des bekannten und fälschlicherweise als Beweis für den vermeintlichen politischen Quietismus der *Struktur* der Rechtsphilosophie von 1820 stehenden Diktums „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig“ sei jedoch noch kurz auf jene kontrastreiche Bildersprache Hegels hingewiesen, die eine – bezogen auf die Jahre 1818 bzw. 1820 – jeweils konträre Erwartungsstruktur bei ihm signalisiert. In der Antrittsrede von 1818 heißt es: „Diese *Morgenröte eines gediegeneren Geistes begrüße ich*, rufe ich an, mit ihm nur habe ich es zu tun, indem ich behaupte, daß die *Philosophie Gehalt haben müsse* . . . überhaupt aber rufe ich den *Geist der Jugend dabei an* . . .“ (Berliner Schriften, hrsg. v. Joh. Hoffmeister [Hamburg 1956, 1958]). In der Vorrede der Rechtsphilosophie dagegen steht jene Stelle, die auch von denjenigen noch memoriert wird, die ansonsten der Hegelschen Rechtsphilosophie wegen ihrer Dunkelheit und Konstruiertheit nicht viel abgewinnen können: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden . . . Die Eule der Minerva beginnt erst mit der anbrechenden Dämmerung ihren Flug“. Deutlicher läßt sich der Wechsel von Optimismus zu Pessimismus bei Hegel bestimmt nicht dokumentieren. Was waren die Gründe für diesen Stimmungswechsel bei Hegel? War es eine Schutzmaßnahme, mit der Hegel die politischen Erwartungen seiner Schüler dämpfen und das Odium des Progressiven, das seiner Philosophie nach Auffassung des konservativen preußischen Hofkreises anhaftete, hinwegnehmen wollte? Oder war Hegels Verhalten eine Strategie des Selbstschutzes, des Überlebens? Durch Beziehen neuer Belege (z. B. Brief von Richard Rothe vom 16. 8. 1819) verdeutlicht Ilting, daß Hegel der geistige Vater des gemäßigten Teils der Burschenschaften war und somit, als die Karlsbader Beschlüsse durch eine übereifrige Kommission in Preußen verwirklicht wurden, selbst unter die Bedrohten gehörte. Ilting stellt sehr ausgewogen dar, wie die Verfolgung auch einen Teil von Hegels Schülern erfaßte und wie Hegel nicht ohne Risiko sich für diese einsetzte (Ed. I, 51 bis 57). Trotz dieses Einsatzes scheint Hegels Stellung selbst vorübergehend ernsthaft gefährdet gewesen zu sein²⁰. Dies ist der Schlüssel zum Verständnis des massiven Angriffs Hegels in der Vorrede der Rechtsphilosophie auf Fries. Hegels Argumentation gegen Fries liegt nicht nur im Rahmen berechtigter sachlicher Abgrenzung gegen diesen: Hegel billigt zugleich die Maßnahmen der Regierung gegen den bereits amtsentobenen Fries (Ed. II, XVIII). Ilting versteht dieses Verhalten zu Recht als Handeln eines selbst Gefährdeten (Ed. I, 77)²¹. Die Notwendigkeit der sachlichen Abgrenzung Hegels gegen Fries scheint jedoch durch Ilting nicht hinreichend gewürdigt. Ilting interpretiert diejenige Fries-Stelle, die Hegel zitiert („In dem Volke, in welchem echter Gemeingeist herrschte, würde jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten *das Leben von unten aus dem Volke kommen*“ [Ed. I, 74]), als „dem Geist der Steinschen Städte-Ordnung“ entsprechend. Man mag sich jedoch in der Tat mit Hegel fragen, welche *konkreten Probleme* des politischen Lebens (z. B. Fragen des Staatshaushalts) mit „dem Leben von unten aus dem Volke“ zu lösen sind. Obwohl Hegel mit dem Angriff auf Fries weit über das erträgliche Maß hinauschießt und sich damit in den Geruch des reaktionären preußischen Staatsphilosophen brachte, scheint er gleichwohl diesen Angriff als Abwehr einer Partei, die sich seiner fortschrittlichen Philosophie und der liberalen Gruppierung in der preußischen Regierung (Hardenberg, v. Altenstein) entgegenstellte, bzw. ihr Schwierigkeiten bereitete, verstanden zu haben. Nicht nur, daß er an Niehammer am 18. 7. 1822 schreibt: „Daß ich aber bei unserem Freiheitsgesindel nicht besser ankommen wollte, habe ich bereits drucklich bezeugt“²², er schreibt auch

¹⁹ Joachim Ritter hat die *positiv-explicite* Rezeption der Französischen Revolution durch Hegel in der Rechtsphilosophie denn auch an der *Rolle* der bürgerlichen Gesellschaft festgemacht.

²⁰ Vgl. Ilting Ed. I, 60–69.

²¹ Auch D’Hondt hat von einer Blitzableiterfunktion des Angriffs auf Fries für Hegels politische Zwecke gesprochen. Die Struktur der Rechtsphilosophie ist deshalb für ihn nicht betroffen. Vgl. Jacques D’Hondt, Hegel in seiner Zeit (Berlin 1973) 83.

²² Briefe von und an Hegel, ed. Hoffmeister II, 325. Vgl. auch Hegels Brief vom 9. 5. 1821 an Daub: „Mit meiner Vorrede und dahin einschlagenden Äußerungen habe ich allerdings, wie

sinngemäß am 9. 6. 1821 an Niethammer, daß er sein Amt – politisch – als Verwaltung einer Außenstelle der fortschrittlichen preußischen Regierungsgruppierung (Hardenberg und v. Altenstein) versteht. Ilting deutet diese Briefstelle der Tendenz nach richtig. Wenn statt seinem Vorschlag „Findelkind“ für den Hegelschen Ausdruck „Expositus“, der nach Hegel „im Bayerischen“ geläufig sein soll, die eigentliche Bedeutung von „Expositus“, nämlich Verwalter einer Pfarrei-Außenstelle, eingesetzt wird, dann wird völlig klar, was Hegel meint, wenn er an Niethammer schreibt: „Sie wissen ohnehin, daß der Professor der Philosophie an und für sich ein geborener Expositus ist“ (vgl. Ed. I, 68). Wenn man Hegels Verhalten aus seiner geschichtlichen Situation versteht, wird verständlich, warum Hegel das in seiner Vorrede zur Rechtsphilosophie Gesagte nur subjektiv verstanden wissen wollte (Ed. II, XXIV). Seine Vorrede aber wurde, weil sie brisant und um einiges eingängiger war als der Hauptteil, als das eigentliche Werk genommen.

Ist nun die Änderung der geschichtsphilosophischen Perspektive bei Hegel nach Iltings Auffassung etwas Hegel Abgezwungenes (wobei Hegel insgeheim die alte Auffassung beibehielt), oder ist sie die *neue* Hegelsche Lehre?

Iltings umsichtiger Vergleich zwischen der Fassung der Rechtsphilosophie von 1818/19 und 1820 in den Abschnitten: „Korrekturen an der Naturrechtslehre“ (Ed. I, 77–80) und „Kaschieren der geschichtsphilosophischen Perspektiven“ (Ed. I, 80–82), sein richtiges Herausstellen der vornehmlich politisch bedingten Rezeption der Rechtsphilosophie in der damaligen Zeit²³ sprechen jedoch eher *für* die erste Alternative der Frage als für die zweite. Sie sprechen auch eher *für* die von Ilting wegen der Annahme der Fortschrittlichkeit der Rechtsphilosophie kritisierten Autoren E. Weil, J. Ritter und S. Avineri²⁴ als gegen diese. E. Weil z. B. wäre in seiner Auffassung, daß Hegels Rechtsphilosophie zu dessen Lebzeiten sowie in den fünfzehn Jahren, die auf Hegels Tod folgten, überhaupt keine Kritik erfahren habe²⁵, nur dahingehend zu korrigieren, daß die eigentliche von Hegel verdeckte Tendenz des Buches von den Zeitgenossen Hegels wie auch von den Kritikern nach Hegels Tod nicht hinreichend erfaßt wurde.

Iltings These, daß Preußen aufgrund der Karlsbader Beschlüsse 1819 ein restaurativer, reaktionärer Staat geworden sei (Ed. I, 95–97), scheint für seine Kritik an E. Weil, J. Ritter und S. Avineri das auslösende Moment gewesen zu sein. Gerade hier aber muß sich der Betrachter fragen, ob dieses Urteil einer kritischen Überprüfung standhält. Anders urteilt z. B. der Historiker Werner Conze. Während in den Süddeutschen Staaten aufgrund sozialer Restauration bei gleichzeitiger konstitutionaler Repräsentation „die Beharrung dominierte“, verhalten sich Staat und Gesellschaft in Preußen umgekehrt: „Dort wirkten die Reformgesetze und der Geist der Reform trotz des Bruchs von 1819/21 noch bis in die vierziger Jahre hinein“²⁶. Es wäre jedoch

Sie gesehen haben werden, dieser kahlen und anmaßenden Sekte – dem Kalbe, wie man in Schwaben zu reden pflegt – ins Auge schlagen wollen.“ (Briefe Bd. II, 263.)

²³ Ilting sagt sehr richtig I, 93: „Der unmittelbare Grund dieses publizistischen Mißerfolges . . . lag darin, daß Hegel in der *Vorrede* und in den *Anmerkungen* seines Buchs allzu direkt und allzu laut zu den politischen Tagesfragen Stellung genommen, und dies auch noch in einer Weise, die der überwältigenden Mehrheit des gebildeten Publikums, vorwiegend Vertreter des liberalen Bürgertums wie Hegel selbst, anstößig erscheinen mußte“ (Hervorhebungen vom Verfasser).

²⁴ J. Ritter, *Hegel und die Französische Revolution* (Frankfurt a. M. 1965) und S. Avineri, *Hegel's Theory of the modern state* (Cambridge 1972).

²⁵ E. Weil, *Hegel et l'état* (Paris 1950) (zitiert bei Ilting Ed. I, 95).

²⁶ Werner Conze, *Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands, in: Die Entstehung des modernen souveränen Staates*, hrsg. v. H. H. Hofmann (Köln, Berlin 1967) 297–320; bes. 305–308; maßgebliche Faktoren für die Fortschrittlichkeit: „In Preußen war diese Beamtenschaft dort besonders selbstsicher begründet, wo sie die Beziehung von Staat und Emanzipation allen restaurativen Kräften zum Trotz aufrecht hielt. Ihr Selbstbewußtsein und ihre Bildung stützen sich auf die Kontinuität einer Verwaltungstradition von Friedrich dem Großen zu Kant, dem Allgemeinen Landrecht und den Reformen von Stein und Hardenberg“ (308). Vgl. ähnlich zur Fortschrittlichkeit der preußischen Beamten auch: Koselleck, R., *Preußen zwischen Reform und Revolution* (Stuttgart 1967) 279 ff.

irreführend zu meinen, allein die Klärung solcher historischer Sachfragen führe die mit der Interpretation der Rechtsphilosophie Befassten zu einem Konsens. Letzten Endes geht es auch um Fragen, wie diejenige nach dem rechten Maß der politischen Partizipation des Individuums an der Gestaltung des politischen Willens, oder diejenige nach dem Ausmaß und den Grenzen der Selbstidentifikation eines Staates. Gibt es ein berechtigtes distanzierteres Verhältnis eines Bürgers zu seinem Staat mindestens so lange, als „die Idee der Freiheit in einem Staat nur erst auf eine mehr oder weniger vollkommene Weise verwirklicht ist“ (Ed. I, 120)? Gibt es einen Staat, „in dem die Idee der Freiheit vollkommen realisiert ist“ (ebenda)?

Ittings Deutung der Rechtsphilosophie scheint in einer Aporie zu enden: Einerseits würde er ohne weiteres zugeben, daß die den reaktionären Kräften Preußens gegenläufige Politik Hegels in Anlehnung an die Regierungsgruppierung um v. Altenstein und Hardenberg Schlimmeres verhütet habe (vgl. Ed. I, 101 f.; III, 49–50); andererseits kreidet er den dazu nötigen Kompromiß Hegel so sehr an, daß er Hegel „eine politische *Option* für den restaurativen preußischen Staat“ anlastet (Ed. I, 100, Anm. 81). Sicher kann man nicht beides zugleich aufrecht erhalten. Wenn Hegels politische Philosophie nicht auf das in seiner Zeit Möglich-gewesene, sondern auf ein abstrakt gedachtes Naturrecht, wie es sich heute aufgrund fortschrittlicherer Entwicklung denken läßt, bezogen wird, dann drängt sich die Frage auf, ob Philosophie je anders als im Kompromiß mit dem jeweils Möglichen überhaupt praktisch geworden ist? An Beispielen fehlt es hier nicht. Man denke etwa an Kants recht präzise und den damaligen politischen Verhältnissen entsprechende Bestimmung, wer von den Menschen sich im „status civilis“ befinde und wer nicht²⁷.

Die vorstehenden kritischen Bemerkungen zum Ausmaß und zur Beurteilung von Hegels Akkomodation in der Rechtsphilosophie von 1820 sollen jedoch die Tatsache dieser außergewöhnlich bedeutsamen Editionsleistung Ittings nicht schmälern. Seit der Veröffentlichung der Hegelschen Werk-Ausgabe durch „einen Verein von Freunden des Verewigten“ und seit der Veröffentlichung der Hegelschen Jugendschriften (durch Nohl) und der Jenenser Texte durch das Hegel-Archiv ist die Situation der Hegelinterpretation auch nicht annähernd so verbessert worden wie durch diese Edition. Die Diskussion um Hegels Rechtsphilosophie hat nun eine adäquate Textbasis zur Hand und wird ohne Rückgriff auf diese nicht mehr geführt werden können.

Karl-Heinz Nusser (München)

²⁷ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, I. Teil, § 43 ff.