

BUCHBESPRECHUNGEN

- James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought, and work*, Doubleday, New York 1974 und Blackwell, Oxford 1975, 464 S.
- Atti Del Congresso Internazionale (Roma-Napoli - 17/24 Aprile 1974). Tommaso D'Aquino Nella Storia Del Pensiero. II. Dal Medioevo Ad Oggi. 2. Edizioni Domenicane Italiane, Napoli o. J., 645 S.*
- St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, foreword by Etienne Gilson, Toronto 1974, 2 Bde., 488/528 S.*
- Ludger Oeing-Hanhoff (Hrsg.), *Thomas von Aquin 1274-1974*, Kösel-Verlag, München 1974, 176 S.
- Willehad Paul Eckert (Hrsg.), *Thomas von Aquin. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974, 980 S.
- Wolfgang Kluxen (Hrsg.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1975, 291 S.

I.

Nicht alle geplanten Veröffentlichungen zum 700. Todesjahr des hl. Thomas von Aquin sind termingerecht im Jahre 1974 erschienen. Einige kamen erst ein oder zwei Jahre später. Andere sind überhaupt noch nicht da. Das gilt zumal für den größten Teil der größten unter den erschienenen oder geplanten Publikationen. Von den auf sechs Abteilungen berechneten *Atti del Congresso Internazionale „Thomas d'Aquino nel suo settimo centenario“* liegt erst der zweite Band der ersten Abteilung vor, schätzungsweise ein Zwölftel des Ganzen. Er handelt von Thomas in der Geschichte des Denkens, wobei der erste Band, der sich mit den Quellen des Aquinaten beschäftigen soll, noch aussteht. Der zuerst erschienene zweite Band beschäftigt sich in einem ersten Abschnitt mit Thomas von Aquin in seiner Zeit („Der Mensch, das Werk, die Umgebung“), in einem zweiten Abschnitt mit der Weiterentwicklung des Thomismus sowohl in Italien als auch in anderen Ländern (Spanien, England, der Schweiz, Griechenland, Polen, Deutschland, Israel, China, Mexiko und überhaupt Lateinamerika) und in einem dritten Abschnitt mit Thomas von Aquin heute.

Dem Veröffentlichungsplan ist zu entnehmen, daß außer dieser ersten Abteilung, die rein historisch ausgerichtet ist, die weiteren fünf Abteilungen einen systematischen Charakter haben sollen. In ihnen soll das Werk des hl. Thomas nach folgenden Gesichtspunkten behandelt werden: Gott und die Heilsoökonomie (2. Abteilung), das moralische Handeln (3. Abt.), das Sein (4. Abt.), der Mensch (5. Abt.), schließlich der Kosmos und die Wissenschaft (6. Abt.). Die Fülle an Information wird demnach enorm sein, eine allseits gerechte Rezension nahezu unmöglich.

Das gilt schon für den zweiten vorliegenden Band. Ohne jeden Anspruch auf Gerechtigkeit, geschweige denn auf Vollständigkeit, möchte ich aus diesem Band die Information hervorheben, die darin über Ausstrahlungsgebiete des Thomismus zu finden ist, die von Westeuropa aus gesehen weitab liegen. Der Einfluß des hl. Thomas namentlich in den Universitäten Lateinamerikas sowie in China wird ausführlich dokumentiert.

Wichtige Aspekte der planvoll betriebenen jüngsten polnischen Scholastik-Forschung sind durch die Mediävisten-Tagungen des Thomas-Instituts der Universität Köln bei uns bekannt geworden. Auch in diesem Band liegen, auf den Thomismus konzentriert, Beiträge darüber vor. Außerdem ist auf Seite 335 das Verzeichnis des Sammelbandes zu lesen, den die Universität Lublin für das Thomas-Jubiläum vorbereitete.

Naturgemäß bleibt vor allem der erste Abschnitt des Bandes („Thomas in seiner Zeit: der Mensch, das Werk, die Umgebung“) sehr fragmentarisch. Aus diesem Grunde kommen auch hier aus unserer Perspektive mehr oder weniger ausgefallene Themen dem Informationsbedürfnis am meisten entgegen. Nur als Beispiel nenne ich die Ausführungen von M. Dragona-Monachou aus Athen über das Schweigen des hl. Thomas bezüglich des Stoizismus – ein Beitrag zur Krypto-

geschichte dieser für das christliche Denken schon vor Thomas so wirkungsreichen Denkströmung.

Die bereits erschienene Jubiläumsschrift *St. Thomas Aquinas 1274–1974 Commemorative Studies* (Toronto 1974) ist ähnlich wie die geplanten *Acta* angelegt, nur daß sie lediglich zwei Bände hat: Der erste Band ist dem Leben, den Werken und einigen Aspekten der Lehre des Thomas sowie dessen Vorläufern gewidmet, der zweite Band wiederum dem Verhältnis zwischen Thomas und seinen Zeitgenossen sowie Thomas in der Geschichte und in der Gegenwart. Wenn auch etwas überschaubarer, so ist doch eine entsprechend dem Gegenstand so große Mannigfaltigkeit von Aspekten auch in diesem Werk enthalten, daß Etienne Gilson, der das Vorwort schrieb, sagen konnte: „A mere glance at the titles of the essays collected in these volumes will reveal the astonishing variety of the subjects in which that theologian was interested.“ Ich werde auf einzelne Aufsätze dieser Festschrift im Zusammenhang mit Aufsätzen in anderen Festschriften erst im letzten Teil dieser Rezension sowie im Zusammenhang mit dem nächst zu besprechenden Buch zurückkommen.

II.

Was ein halber Band von Kongressakten oder noch so gut gegliederte Sammelbände nicht leisten können, nämlich eine einheitliche Darstellung, das wird von der geschlossensten, sicherlich auch bedeutendsten Erscheinung zum Thomas-Jubiläum geleistet, von James A. Weisheipls Buch *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought, and work*, – fortan ein Standardwerk, und ein Meisterwerk. Ein Standardwerk vor allem deshalb, weil darin erschöpfend über den Stand der Forschung hinsichtlich des Lebens des hl. Thomas und der Datierung seiner Werke (weniger umfassend natürlich hinsichtlich ihres doktrinären Gehaltes selbst) berichtet wird; ein Meisterwerk deshalb, weil selbst die Informationen für Spezialisten in einer Form dargeboten werden, die die Lektüre auch für Nichtspezialisten äußerst ansprechend machen muß.

Dem Buch ist ein kurzer Katalog der echten Werke beigegeben. Dieser Katalog setzt den die Forschung bis 1955 berücksichtigenden Katalog von I. T. Eschmann (in E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* [New York 1956] 381–439) voraus, den er nicht ersetzen will (s. 355). Doch weicht Weisheipl gelegentlich von Eschmanns Ergebnissen ab. Was Echtheitsfragen angeht, gilt dies insbesondere von der als *De regimine principum* bekannten Schrift *De regno ad regem Cypri*. Weisheipl schließt sich nicht Eschmanns These einer durchgängigen Kontamination des Textes durch die Ansichten des Guelfen Ptolemäus de Lucca an und tritt – wie Grabmann – wieder für die Echtheit der Schrift bis II, 4 ein (vgl. 189–195, 388–389 und 434, Anm. 6).

Ich versuche über die wichtigsten Ergebnisse des Buches, die selbstverständlich zumeist auf früheren Forschungen beruhen, kurz zu referieren.

Nach Baemckers und Grabmanns Entdeckung einiger Werke des Petrus von Hibernia zeichnet sich ein klareres Bild der frühesten intellektuellen Entwicklung des Thomas ab. Es darf vor allem als sicher gelten, daß Thomas schon lange vor seinen Studien bei Albertus Magnus sowohl mit der aristotelischen Philosophie wie mit der averroistischen literalen Kommentierungsweise bekannt wurde, ja vertraut war. In der als Gegengewicht gegen die päpstliche Universität von Bologna 1224 von Friedrich II. gegründeten Universität von Neapel wurden solche Studien, durch keine Aristoteles-Verbote gestört, intensiv betrieben. Für die Entstehungsgeschichte und die Beurteilung der erst während des letzten Pariser Aufenthaltes in Angriff genommenen Aristoteles-Kommentare des Thomas ist dieser Umstand wichtig. Einziger Grund für die Abfassung dieser Kommentare ist nach Weisheipl das Bestreben des hl. Thomas gewesen, den jungen Meistern der Artistenfakultät einen genuinen, nicht averroistisch korruptierten Aristoteles zu vermitteln, der sie nicht vom christlichen Glauben abführte (andererseits ist er nicht der Ansicht, daß bei der neuerlichen Entsendung des Thomas nach Paris der dort schwelende Konflikt um den lateinischen Averroismus irgendeine Rolle gespielt hätte. Den Grund dafür sieht er vielmehr ausschließlich in dem noch einmal entbrannten Antimendikantenstreit). Daß der Kommentar zu *De Anima* möglicherweise (s. 282) bereits um 1268 in Italien begonnen wurde, dürfte kein Einwand gegen diese These sein, da über *De Anima I* von Thomas niemals

Kommentare geschrieben, vielmehr nur von Reginald von Piperno nachgeschriebene Vorlesungen (vermutlich zu jungen Dominikanern in Rom) gehalten wurden. Nicht Erfordernisse der eigenen Arbeit, sondern fremde Not hätte also sämtliche Aristoteles-Kommentare für Thomas nötig gemacht. Im Streit um deren Wert nimmt Weisheipl dennoch entschiedene Stellung zugunsten sowohl der hohen philosophischen Bedeutung wie des großen Einflusses auf die theologische Entwicklung des Thomas in seinen letzten Jahren. Der Einfluß dieser Kommentare auf die Theologie reicht indes über Thomas hinaus: Wenn dieser den Heiden Aristoteles nicht so massiv in den Dienst der Theologie gestellt hätte wie gerade in seinen letzten Jahren, würde es im 13. Jh. keinen konservativen Augustinismus gegeben haben (s. 285). Überhaupt ist das 6. Kapitel über den letzten Pariser Aufenthalt (1269–1272) das glänzendste des ganzen Buches. Die eindringlich nüchterne Darstellung des Wirkens während dieses Aufenthaltes läßt die ganze Dramatik des Mehrfrontenkampfes, den Thomas in diesem seinem produktivsten und schöpferischsten Lebensabschnitt führen mußte, ganz lebendig werden; wohl auch seine Tragik: „Im Sommer 1272 ging die Arbeit des hl. Thomas in Paris zu Ende. Nichts war entschieden worden. Der Antimendikantenstreit, der lateinische Averroismus und die Opposition der Augustinisten sollten noch lange nach seinem Tod andauern, aber für ihn war da nichts mehr zu tun.“ (291) Auf den Kampf nach links und nach rechts innerhalb dieses Mehrfrontenkrieges werde ich später – und zwar im Zusammenhang vor allem mit den dabei zentralen Fragen nach Vielheit oder Einheit der substantiellen Form – indirekt näher eingehen. Bis dahin nehme ich das Referat über Weisheipls chronologisch angelegtes Buch wieder auf.

Weisheipl ist überall erfolgreich bemüht, das Werk des Aquinaten im historischen Kontext zu sehen. So nimmt die Frühgeschichte des Dominikanerordens den ihr im Leben des hl. Thomas gebührenden Platz ein (21 ff.) – bis zur entscheidenden Begegnung mit Albertus Magnus: ob in Paris oder erst in Köln, ist nicht ganz sicher. Weisheipl: „My only point is that it cannot be assumed that Thomas studied under Albert at Paris.“ Zu diesem klaren Ergebnis kommt Weisheipl nach der Rekonstruktion der von Thomas als Dominikanernovize verbrachten Jahre. Hier hat er wohl Pionierarbeit geleistet (vgl. 38).

In Köln, wo er zum Priester geweiht wurde, schrieb Thomas zwischen 1248 und 1252 die Vorlesungen Alberts zu *De Divinis Nominibus* des Pseudo-Dionysius sowie zur *Nikomachischen Ethik* mit und hörte wahrscheinlich auch Alberts Kommentare zur Bibel. Trotz seiner Jugend wurde er dann durch Albert empfohlen, um sich in Paris auf den Grad eines Magisters der Theologie vorzubereiten.

Entgegen Mandonnets Auffassung wird Thomas bis dahin nicht zwei Jahre kursorische Lektüren der Bibel abgehalten und weitere zwei Jahre das Sentenzenbuch des Lombardus kommentiert, sondern während dieser vier Jahre (1252–1256) nur letzteres getan haben (50). Aus diesem Grunde hält es Weisheipl für sehr wahrscheinlich, daß nicht nur – wie heute allgemein angenommen – die erste der zwei 1912 von F. Salvatore veröffentlichten akademischen Predigten von Thomas („*Rigans montes de superioribus suis*“), sondern auch die zweite („*Hic est liber mandatorum Dei*“) im Zusammenhang mit der Aufnahme des Thomas als Magister der Theologie zwischen März und Juni 1256 gehalten wurde (71 f.). Eher denn als reine Predigten – wofür sie Eschmann noch hielt – sind folglich beide als Antrittsvorlesungen anzusehen (vgl. auch 403 und 374 f. sowie 104). Zu den Ausführungen über den Sentenzenkommentar möchte ich schon jetzt besonders auf die Tatsache hinweisen, daß – wie Weisheipl ausführt – die sechste der acht von den Pariser Magistern um 1250 abgelehnten Propositiones des Lombarden („daß während der drei Tage, in denen er im Grabe lag, Christus ein Mensch war“, Sent. III, dist. 22) zusammen mit den Propositiones 3 und 8 von Thomas für nicht schlechthin falsch angesehen wurde – im Unterschied etwa zu der Propositio 5 („daß die vom Leib getrennte Seele eine Person ist“, Sent. III, dist. 5) (vgl. über dieses Thema weiter unten). Mit E. A. Synan (s. Torontoer *Commemorative Studies*, Bd. II, 241) sieht Weisheipl darin einen Beweis dafür, daß der Respekt vor den Pariser Magistern Thomas nicht seiner „Manövriert“-Freiheit beraubt hat.

Es dürfte nicht überflüssig sein, mit Weisheipl daran zu erinnern, daß die Disposition des Kommentars Thomas' von derjenigen der Vorlage abweicht. Der Lombarde teilt im Anschluß an Augustinus (*De Doctrina christiana*, I, c. 2, n. 2: PL, 34, 19) die vier Bücher in zwei Gruppen, eine über die *res* und eine über die *signa*, ein: in den drei ersten Büchern werden die Trinität, die Schöpfung, Christus und die Tugenden behandelt, in dem vierten die Sakramente. Dem-

gegenüber folgt Thomas Alexander von Hales (*Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Quarachi: 1951, Introitus, n. 8, 4) darin, die zwei Bücher in zwei Gruppen von je zwei einzuteilen. Demnach handeln die zwei ersten Bücher von dem Ausgang der Dinge von Gott und die zwei letzten von ihrer Rückkehr zu Gott – das Schema, das noch der *Summa Theologiae* zugrunde liegen wird. In diesem Zusammenhang sind die sich an das bisher Bekannte haltenden Ausführungen Weisheipls jedoch durch R. Heinzmanns neueste Forschungen (zusammengefaßt in dem Aufsatz „Der Plan der ‚Summa Theologiae‘ des Thomas von Aquin in der Tradition der fröhscholastischen Systembildung“, in dem Walberberger Sammelband W. P. Eckert [Hrsg.], *Thomas von Aquin. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte* [Mainz 1974] 455 u. ff.) zu ergänzen. Heinzmann verweist u. a. darauf, daß der tatsächliche Bauplan der Sentenzen sich eher an dem heilsgeschichtlichen Entwurf des Hugo von Sankt Viktor orientiert (ibid. 458). (Näheres darüber weiter unten im Zusammenhang mit der *Summa Theologiae*.)

Von den zwei nicht-polemischen kleinen Schriften dieser Epoche (*De ente et essentia*, deren 179 Handschriften von ihrer frühen Popularität zeugen, sowie *De principiis naturae*) ist das datumsmäßig einzig Sichere, daß sie kurz vor 1256 geschrieben wurden, als Thomas noch *Sententiarium* war (76). Wegen seiner zeitgeschichtlichen Bedeutung findet Thomas' früher Beitrag zum Mendikantenstreit *Contra impugnantes Dei cultum* von 1256 besondere Beachtung (79–92).

Das dritte Kapitel ist der ersten Magistertätigkeit in Paris gewidmet (1256–1259). Die Geschichte des Dominikanischen Lehrstuhls für Ausländer, den Thomas innehatte, wird ausführlich behandelt (s. auch 61–66), desgleichen die Prozedur für die *inceptio* als Magister. Von den vier *Quaestiones*, die bei dieser Gelegenheit müssen disputiert worden sein, glaubt Weisheipl zwei in den dem *Quodlibet* 7 angehängten *Quaestiones Disputatae* lokalisiert zu haben (105). Die eine handelt von dem vierfachen Sinn der Schrift in derselben Weise wie später *Summa Theologiae* I, q. 1 a. 10 und die andere von der Handarbeit der Religiosen, ein damals heikles Thema, aus dem die Gegner der Mendikanten Waffen für ihre Angriffe gewinnen wollten. Weisheipl meint, Thomas hätte sich dieses höchst aktuelle Thema für die wichtigste der während des Verfahrens der *inceptio* zu disputierenden *quaestiones* nicht leicht nehmen lassen können (s. 107). Überhaupt ist Weisheipl auch hier immer wieder bestrebt, den „Sitz im Leben“ der einzelnen Werke nachzuweisen. Interessante Überlegungen über die Arbeitsteilung kommen in dieser einen Schrift zur Sprache, obgleich sich die Behandlung des gleichen Themas in *Summa Theologiae* II-II, q. 187, a. 3 nicht an sie, sondern an die etwas reifere Schrift *Contra impugnantes* hält (vgl. 108). Infolge des Streites wurde Thomas (zusammen mit Bonaventura) erst 16 Monate nach seiner *inceptio* als Magister Theologiae und Übernahme des zweiten Dominikanerlehrstuhls (für Nichtfranzosen) in das *consortium magistrorum* der Universität akzeptiert.

Es folgen bei Weisheipl Ausführungen über die Pflichten eines *Magister theologiae* (Vorlesung, Disputation und Predigt), wobei die kommentierende Lesung der Bibel die Basis abgab (116). Bezüglich der Datierung der Bibel-Kommentare wägt Weisheipl die Argumente Eschmanns für ein Offenlassen der Frage gegen die zu stark vom „scholastischen Determinismus“ inspirierte Chronologie Mandonnets ab (vgl. 118–123). Leichter ist es mit der Datierung der *Quaestiones Disputatae*. Daß in diese drei Jahre (1256–1259) die sogenannten *Quaestiones de Veritate* (ein Titel, der strenggenommen nur auf die erste zutrifft) fallen, ist unumstritten. Eine feinere Datierung innerhalb dieses Rahmens wird ermöglicht durch die Abkehr von Mandonnets Prinzip, wonach die Disputationseinheit der Artikel und nicht vielmehr eine ganze *Quaestio* sei (123–126). Ebenfalls wurde inzwischen Mandonnets These widerlegt, wonach die Institution des *Quodlibet* ihren Ursprung bei Thomas habe, wohl aber könnte es stimmen, daß zu dieser Pariser Zeit die *Quodlibeta VII–XI* gehören (127). Das Kapitel III endet mit der Vor- und Frühgeschichte der *Summa contra Gentiles* (131–139), die zwar auch in dieser Zeit begonnen wurde, die aber zu den „extracurricularen Tätigkeiten“ des Thomas zu rechnen ist.

Die Einteilung dieser *Summa* erinnert darin an die des Lombarden, daß die Hauptzäsur zwischen dem dritten und dem vierten Buch verläuft, wobei das letzte von dem handelt, was „vollkommen jenseits dessen liegt, was die auf sich gestellte Vernunft (unaided reason) erkennen kann“. (Daß die *Summa contra Gentiles* insgesamt keine – im Unterschied zur *Summa Theologiae* – bloß philosophische Summe ist, ist bekannt. Aus der nicht rein historischen Perspektive einer Auseinandersetzung mit der Trinitätsspekulation im Deutschen Idealismus schreibt Oeing-

Hanhoff umgekehrt einige Worte, die ich hier einblenden möchte: Wiederholt spricht Thomas „den reinen Geistern eine *natürliche* Erkenntnis der Trinität zu“. „Was so den reinen Geistern recht ist, sollte auch den in Materie inkarnierten Geistern billig sein.“ [276 mit Anm. 98 des Walberberger Sammelbandes].

Folgende Eigentümlichkeiten der *Summa contra Gentiles* werden von Weisheipl hervorgehoben (132–134): 1) Die Anhäufung von Argumenten gegenüber der *Summa Theologiae*, von denen viele einen mehr dialektischen als beweisenden Charakter haben, erklärt sich aus den Bedürfnissen der Missionare als Adressaten; 2) desgleichen die starke Anlehnung in den drei ersten Büchern an Aristoteles und Avicenna, mit denen wiederum die Adressaten der Missionare nicht unvertraut waren; 3) die Betonung der Unterschiede des christlichen Glaubens gegenüber dem muslimischen (im Buch II bezüglich der Emanationslehre) und (im Buch III über die Rückkehr) sowohl gegenüber dem muslimischen wie dem jüdischen Glauben. – Zu den „extracurricularen Schriften“ dieser Periode gehören auch die Kommentare zu Boethius' *De Trinitate* und *De Hebdomadibus*. Thomas scheint der einzige wichtige Autor zu sein, der diese Aufgabe im 13. Jh. übernahm (vgl. 134). Neben bekannteren Aspekten werden von Weisheipl auch weniger bekannte Einzelheiten vermerkt: 1) Thomas scheint der einzige Autor des Mittelalters gewesen zu sein, der den Ausdruck *scientiae mediae* für diejenigen Wissenschaften gebraucht, die hinsichtlich ihrer Prinzipien von der reinen Mathematik und hinsichtlich ihrer Inhalte von der Physik abhängen (vgl. *Super B. de Trinitate* q. 5, a. 3 ad 6 und ad 7); 2) da längere Partien dieses Kommentars, ungeachtet der Nachrichten über dessen Diktat durch Thomas, in seiner berühmt-berüchtigten *littera inintelligibilis* vorliegen, darf man schon bei Datierungsfragen nicht eine Scheidung zwischen selbstgeschriebenen und diktierten Werken unterstellen; 3) der Anlaß zu beiden Kommentaren ist noch immer unbekannt.

Für die Jahre 1259–1269 gilt allgemein, daß sie schwer historisch zu dokumentieren sind (141). Negativ scheint festzustehen, daß entgegen einer weit verbreiteten Ansicht Thomas 1259–1261 nicht am Hof Alexanders IV. in Anagni verbrachte und folglich auch nicht dort über *De Potentia* disputierte, vielmehr scheint er zunächst drei Jahre in Neapel gewesen zu sein, bis er 1261 nach Orvieto ging und später zuerst nach Rom und dann nach Viterbo. Dabei muß das zweite Buch der *Summa contra Gentiles* erst nach 1261 geschrieben worden sein, da es sich schon der Aristotelischen Schriften zur Zoologie in der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke bedient (noch A. Dondaine war mit Mandonnet und Chenu der Ansicht, daß bis Buch II, Kap. 45, in Paris geschrieben wurde). Seit dem Jahr 1260 hat Thomas Reginald von Piperno als Sekretär (ehe weitere hinzukamen) gedient. Im selben Jahr wurde er *praedicator generalis* für Neapel. Als solcher hatte er Sitz und Stimme in den Kapiteln der zeit Thomas' Lebens noch Neapel einschließenden römischen Provinz des Ordens. Von besonderer Bedeutung waren die Jahre 1261–1265, die er in Orvieto mit Urban IV. verbrachte. Dessen Eintreten für eine Versöhnung zwischen den griechischen Kirchen und Rom schaffte eine Atmosphäre, „in der Thomas mittels sorgfältiger Übersetzungen griechischer Texte neue Horizonte zumal über den Wert der griechischen Theologie entdecken konnte“ (147).

Wichtig in dem Zusammenhang sind folgende Feststellungen Weisheipls: „The legend that William translated or revised all the books of Aristotle *ad instantiam fratris Thomae* has been perpetuated in almost all the sources available, both ancient and modern.“ (151) „The point we wish to make here is that William of Moerbeke was not at the court of Urban IV with Thomas d'Aquino, and that there could not have been any collaboration sponsored or seconded by Urban.“ (a. a. O.) Die Übersetzertätigkeit Moerbekes begann und entwickelte sich unabhängig von Thomas. Wie Gauthier in der editio Leonina des Ethik-Kommentars bemerkt, fällt Thomas hier und da wieder in ältere Übersetzungen zurück. Das gilt sogar für den Metaphysik-Kommentar. Damit stimmt überein, daß – wie früher gesagt – die systematische Kommentierung des Aristoteles erst während des letzten Pariser Aufenthaltes begann. Und als Thomas und Albertus Magnus Ende 1262 bis Anfang 1263 zusammen in Orvieto waren, befand sich Wilhelm noch in Griechenland.

Weisheipl weist immer wieder auf die Gleichzeitigkeit mehrerer Arbeiten des hl. Thomas über ein und dasselbe Thema hin. Für die Orvieto-Periode (1261–1265), wo Thomas nach Weisheipl nicht Magister der Päpstlichen Schule, sondern Lektor in dem dominikanischen Priorat gewesen sein soll, gilt dies für die *Expositio in Job* einerseits und die Ausführungen über die göttliche

Vorsehung im III. Buch der *Summa contra Gentiles* andererseits. Auf Bitten Urbans, der erst gegen Ende von 1262 in Orvieto ankam, begann Thomas die *Catena Aurea* und schrieb den Traktat *Contra errores Graecorum*. Schon in der *Catena Aurea* macht er – und zwar als erster lateinischer Scholastiker – wörtlich von den Akten der fünf ersten ökumenischen Konzilien Gebrauch. Dasselbe gilt für *Contra Gentiles* IV, 25 im Zusammenhang mit dem *Filioque*. Die Bestätigung dieses Zusatzes des lateinischen Symbolon von Nicea im ersten Konzil von Konstantinopel wird von Thomas damit gerechtfertigt, daß bei der bloßen Rede von einem Vater, der den Hl. Geist zeugt, kein Unterschied zwischen Sohn und Hl. Geist würde gemacht werden können, was gegen den von den griechischen Vätern bekannten Glauben verstößt. Thomas muß die Konzilstexte entweder 1260 in Monte Cassino oder 1262–63 in Orvieto entdeckt haben (168). Seine Vertrautheit mit den griechischen Vätern macht es ihm möglich, die Entstellungen von Nikolaus von Durazzo in seinem auf Bitten Michaels VIII. Paleologus verfaßten *Libellus de processione Spiritus Sancti et de fide Trinitatis contra errores Graecorum* in seinem eigenen *Contra errores Graecorum* zurechtzurücken. Weisheipl hebt mit Recht die hermeneutischen Grundsätze hervor, die Thomas im Prolog festlegt: Vor der Entscheidung des Lehramtes über eine kritische Frage neigen die Autoren dazu, wenig sorgfältig darüber zu schreiben (frühe Autoren über das göttliche Wesen vor der arianischen Häresie; Augustinus über den freien Willen vor der pelagianischen Häresie, usw.). Deshalb müssen die Texte der Väter im historischen Kontext gesehen werden, um durch den Wortlaut hindurch zur *intentio auctoris* und damit zur Bedeutung zu gelangen. – In der Beurteilung der *Catena Aurea* sowie der Schriften zur griechischen Theologie schließt sich Weisheipl Eschmann an. Zum ersten: „The turning point in the development of Aquinas’s theology was his labor on the continuous gloss on the four Gospels. Eschmann even calls it a turning point in ‘the history of Catholic dogma.’“ (171) Das ist sicherlich vor allem dahin zu verstehen, daß Thomas dadurch wesentlich zur Findung der Mitte zwischen einer rein spekulativen und einer rein positiven Theologie verholfen wurde (s. auch 68 sowie weitere Ausführungen von uns im Zusammenhang mit der *Summa Theologiae*). Zum zweiten (was aber auch für die *Catena* gilt) zitiert Weisheipl Eschmann: „It seems that in the first part of his Italian sojourn, in the years of Urban IV, Thomas, in a way, discovered Greek theology, the part it played in theology, and the consequences which would ensue, if it were neglected, as indeed it was neglected, in a theology that was nourished merely by Latin thought.“ (173) In diesen Zusammenhang gehört auch der Kommentar zum pseudodionysischen *De divinis nominibus*, der mit Sicherheit vor 1268, als Wilhelm von Moerbeke die *Elementatio theologica* des Proclus übersetzte, entstanden sein muß, da Thomas der Einfluß des Proclus dort noch unbekannt ist. Auch hier werden die hermeneutischen Bemerkungen des hl. Thomas, diesmal über die Dunkelheit der „platonischen“ Ausdrucksweise, hervorgehoben (s. 175).

Kurz vor Abschluß der *Summa contra Gentiles* schrieb Thomas auf Bitten eines nicht näher bekannten Antiochener *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochiae*. Ein allgemeiner Grundsatz wird von Thomas mit Bezug auf I. Petrus 3, 15 aufgestellt: Der Missionar hat nicht den Glauben zu beweisen, was diesem unnötige Schwierigkeiten bereiten könnte, sondern zu zeigen, daß die Argumente des Gegners nicht schlüssig sind (vgl. 176). Meines Erachtens liegt in derselben Linie, was Thomas später in der *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 2 über die Nicht-Beweisbarkeit eines zeitlichen Beginns der Welt sagen wird (vgl. Weisheipl 211).

Auch in Orvieto ist die Arbeit an der *Corpus-Christi*-Liturgie erfolgt. Das Fazit der Diskussion Weisheipls über alle Argumente für und wider die Echtheit kann so gezogen werden: Die ursprüngliche 1264 von Urban IV. vorgeschriebene römische Liturgie zum Fest kann in dem Sinne als das Werk des hl. Thomas angesehen werden, daß dieser ältere Texte überarbeitete und neue Hymnen und Gebete eigens dafür schrieb (vgl. 400). Die Sequenz *Lauda Sion*, von der nur frühe Spuren zurückverfolgt werden können, die allerdings weder die Schönheit noch die Tiefe der vollendeten Fassung haben, stimmt Punkt für Punkt mit der Lehre von der Eucharistie im III. Teil der *Summa Theologiae* überein (181). Dasselbe gilt für die in der ursprünglichen römischen Liturgie verwendete *oratio*, die Weisheipl a. a. O. zitiert.

Das fünfte Kapitel behandelt die Zeit von 1265–1268 in Rom und in Viterbo. Es ist die Zeit des Übergangs der Krone Siziliens von den Hohenstaufen zu den Anjous. In dieser Zeit schrieb Thomas wahrscheinlich an dem Traktat *De regno* oder *De regimine principum ad regem Cypri*,

worüber schon oben berichtet wurde. Hier ist hinzuzufügen, daß Weisheipl – anders als Eschmann – auch in *De regno* I, 14, wenn auch nur implizit, die Lehre von den drei Gewalten je mit einem spirituellen und einem temporalen Ziel (Heil der Seelen, zeitliches Wohl) vertreten sieht, die sowohl im Sentenzenkommentar II, dist. 44 als auch *Summa Theologiae* II-II, q. 10, a. 10 explizit gelehrt werden. – Der Zeit als *magister regens* in Santa Sabina entstammen die *Quaestiones disputatae de Potentia*. Auch hier schließt sich Weisheipl der Auffassung A. Dondaines an, daß nicht der Artikel, sondern jeweils eine ganze Quaestio als Einteilungsprinzip fungiert haben muß. Jede Quaestio wäre in zwei Sitzungen diskutiert worden. Die erste Sitzung wäre für die Einwände und die Antworten der vom Magister vorgeschlagenen Quaestio, und die zweite für die *determinatio* des Magisters bestimmt gewesen. Schwierigkeiten machen Quaestiones mit dafür zu vielen bzw. zu wenigen Artikeln. Was man bisher über die Disputationstechnik kennt, erlaubt noch keine Lösung (s. 200). Man könnte Weisheipls Ausführungen leicht so verstehen bzw. mißverstehen, als ob nur das *Respondeo dicendum* in der zweiten Sitzung vorgetragen worden wäre. Dies ist aber sicherlich nicht der Fall, da die Antworten oft darauf zurückgreifen. Die systematischen Überarbeitungen für die vorliegenden schriftlichen Fassungen müßten zu groß gewesen sein. Ich möchte annehmen, daß die Antworten, die bereits in der ersten Sitzung gegeben wurden, sich außer auf die *Sed contra* vor allem auf die *Sed dicendum* beziehen, die wohl in allen *quaestiones disputatae* häufig im *Objectiones*-Teil als kurze Zwischeneinwände eingestreut werden. Dann könnten die endgültigen Antworten (*ad 1* usw.) auch in der zweiten Sitzung gegeben worden sein. Auch so wird man selbstverständlich nicht um Überarbeitungen für die schriftliche Fassung herumgekommen sein (über die schriftlichen Überarbeitungen s. Hinweise 213). – *De Potentia* geht sowohl chronologisch wie spekulativ unmittelbar dem ersten Teil der *Summa Theologiae* voraus. Ein Vergleich zwischen der Lehre von der *Creatio ex nihilo* in *De Potentia* q. 3 und *Summa Theologiae* I, q. 45, aa. 1–2 oder zwischen *De Potentia* q. 3, a. 4 (vgl. IV Sent. dist. 5) und *Summa Theologiae* q. 45, a. 5, ad 1 über die Nichtübertragbarkeit der Schöpfungsmacht zeigt den Prozeß in Richtung auf eine größtmögliche Vereinfachung und Direktheit sehr gut (201–204). Nichtsdestoweniger „kann niemand *De Potentia* vernachlässigen ohne Schaden für sein Verständnis der *Summa Theologiae*“ (200). In anderen Fragen, etwa derjenigen, wie Gott den Willen unbeschadet dessen Freiheit bewegen kann, ist *De Potentia* (in Art. 7) weniger explizit.

Besondere Beachtung findet bei Weisheipl die schwierige Frage nach der Erschaffung der Seele (Art. 9), da ja in den Tätigkeiten der Natur keinerlei Schöpfungsmacht anzutreffen ist (Art. 8). Auf diese und verwandte Fragen im Zusammenhang mit der Seelenproblematik (s. 208–210) werde ich später zurückkommen. – Artikel 15 derselben Quaestio III zeigt über die für die Auseinandersetzung mit der arabischen Philosophie wesentliche Frage, ob die Dinge durch notwendige Emanation aus Gott oder durch den freien Schöpferwillen Gottes entstanden sind, eine größere Vereinfachung gegenüber der *Summa contra Gentiles* auf. Als die Artikel 14 und 17 (ebenfalls der Quaestio III) über die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung geschrieben wurden, war der spätere Streitpunkt mit Johannes Pecham noch nicht in Sicht: wie ein Anfang bewiesen werden könne (s. *Summa Theologiae* I, q. 46, a. 2, das allerdings auch vor der Kontroverse geschrieben wurde). Dennoch sieht Weisheipl schon hier in *De Potentia* Fundamente der späteren Lehre bereits festgegründet (s. 211): Auch wenn wir durch den Glauben wissen, daß Gott das Weltall am Anfang schuf, könnte dieses dennoch von Ewigkeit her existiert haben. Auf die Schwierigkeit, daß in der *tertia via* der *Summa Theologiae* die Anwendung des aristotelischen Prinzips *quod potest non esse aliquando non fuit* auf das All in Widerspruch zu dieser Möglichkeit steht, geht Weisheipl nicht ein.

Was *De Potentia* für den ersten Teil der *Summa* ist, das sind die sechzehn zwischen 1266 und 1267 in Rom abgehaltenen QQ. *DD. De Malo* für den zweiten: eine gründliche Vorbereitung auf dessen Problematik. Nur, daß zwischen dem I. und dem II. Teil der *Summa* nach Weisheipl ein biographisch wichtiges (mystisches) Ereignis sich zugetragen haben muß, das Produktivität und Schöpferkraft des hl. Thomas erheblich steigerte. So sprengt der zweite Teil eindeutig die im ersten Teil noch eingehaltenen Grenzen eines Werkes für Anfänger. Da jedoch der zweite Teil erst in Paris geschrieben wurde, müssen wir mit Weisheipl auf die letzten Jahre dieses vorletzten Aufenthaltes in der römischen dominikanischen Provinz zurückkommen.

De Malo scheint noch in Rom entstanden zu sein, und zwar nach *De Potentia*, während *De*

Spiritualibus creaturis möglicherweise schon in Viterbo entstanden ist. Mit Recht sagt Weisheipl von der Quaestio 6 *De Malo*, daß sie eine der tiefsten Abhandlungen über die menschliche Freiheit überhaupt ist. Sie und Quaestio 16 scheinen erst in Paris entstanden zu sein¹. Die einzelne *Quaestio Disputata De Spiritualibus creaturis* braucht nicht unbedingt an der päpstlichen Kurie Clemens IV. – wie Grabmann fest annahm – abgehalten worden zu sein (213), auch wenn sie in Viterbo entstand. Der Artikel 9 handelt von der averroistischen Lehre von dem einen *intellectus possibilis* für alle Menschen – wahrscheinlich unabhängig von den seit der Mitte der sechziger Jahre in Paris ausgetragenen Auseinandersetzungen. Nachträglich aber ist diese Quaestio ebenso wie die spätere Quaestio *De Anima* (Art. 3) als Vorarbeit für das Meisterwerk *De unitate intellectus contra Averroistas* von 1270 anzusehen. Die erste stellt außerdem eine unmittelbare Vorbereitung auf die Angelologie der *Summa Theologiae* dar.

Als Anlaß zu diesem Hauptwerk vermutet Weisheipl die Tatsache, daß Thomas im dominikanischen Studium von Santa Sabina feststellen mußte, wie schwer es war, Anfänger über einen Kommentar zu den Sentenzen in das Studium der Theologie einzuführen (216). Was den Plan der *Summa Theologiae* angeht, so muß ich hier wieder auf R. Heinzmanns in dem *Walberberger Jubiläumsband* zusammengefaßte Forschungsergebnisse verweisen. Heinzmann weist nach, daß die größeren Abweichungen vom Plan des Lombarden, insbesondere die Voranstellung des Traktats *De Deo Uno* und *De Virtutibus* jeweils vor *De Deo Trino* und *De Incarnatione*, lange vor Thomas von Aquin (namentlich bei Petrus von Poitiers und in der Summe *Colligite Fragmenta* des Magisters Hubertus Ende des 12. Jh.) erfolgt war und daher nichts mit einer durch die Aristoteles-Rezeption bedingten philosophischen Grundlegung zu tun hatte. Wenigstens für die erste Umstellung ist das Augustinische Axiom der Unteilbarkeit der *actiones Dei ad extra* maßgeblich gewesen. „Wir haben . . . bei Magister Hubertus einen Aufriß vorliegen, der sich in allen entscheidenden Punkten mit dem der STh. des Thomas völlig deckt.“ (Heinzmann, ebd. 463) Thomas zitiert zwar nicht diese Summe, wohl aber die von Praepositinus, die sich an dasselbe Schema hält (ebd. 468). Als Antwort auf die eine Schlußbemerkung Heinzmanns („Auf der anderen Seite wäre der Nachweis zu führen, ob und in welchem Maße sich der Plan der STh. der Interpretation dieser Systematik . . . widersetzt“, ebd. 469) nimmt sich der Hinweis Weisheipls aus, daß die zahlreichen Kompendien, Summen und Traktate, die im 12. und 13. Jh. die Glaubensinhalte umgruppiereten, wenigstens dem hl. Thomas von Aquin zu wenig wissenschaftlich vorkamen, weshalb er einem strengen, von Aristoteles' *Analytica Posteriora* ererbten wissenschaftlichen Plan folgte. „Nevertheless he did not reject entirely the order of the Creed or contemporary sentences, summas, and compendia.“ (219) Wenn, wie Heinzmann sagt, es sich bei der Summe des Magister Hubertus „nicht um eine Mischform des logischen und des heilsgeschichtlichen Systemansatzes der ersten Hälfte des 12. Jh., sondern um eine weitere Entwicklung der heilsökonomischen Konzeption“ handelt (468), dann ist der Unterschied zu Thomas deutlich. Nach einer, allerdings noch nicht abgeschlossenen Phase, in der die heilsgeschichtlichen Aspekte der Systematisierung in der Summa erforscht wurden, scheint es jetzt an der Zeit zu sein, den Einfluß der *Analytica Posteriora* auf die *Summa Theologiae* konkreter zu erforschen. – Von der Zeit in Viterbo (1267–68) datiert erst die Freundschaft mit Wilhelm von Moerbeke, der damals seine Übersetzung von Themistius' Paraphrase des aristotelischen *De Anima* vollendete, zur Zeit als Thomas in den Quaestiones 75–89 des ersten Teiles der *Summa Theologiae* die Seelenlehre behandelte.

Über das Wiederaufflammen des Antimendikantenstreits in Paris während der Zeit der Sedisvakanz zwischen Clemens' IV. Tod im Jahre 1268 in Viterbo bis zur Wahl Gregors X. 1272 in Rom als Anlaß zur letzten Reise nach Paris habe ich schon oben referiert, ebenso über die durch das Vordringen des lateinischen Averroismus geprägte Lage, die Thomas dort vorfand, sowie schließlich über Thomas' Reaktion darauf. Schon zu Beginn seines Aufenthaltes scheint Thomas entscheidende Impulse für eine außergewöhnliche Entfaltung und Vertiefung seiner Kräfte empfangen zu haben: „It might have been a kind of mystical experience or it might have been a sudden, new realization of the apostolic character of all his work.“ (245) Sogar

¹ Die entsprechenden Ausführungen Weisheipls (254) werden wohl aus Versehen in Anmerkung 25 des VI. Kapitels (439) wiederholt.

Verschiebungen im Lehrgehalt in Richtung auf eine Milderung des Intellektualismus im zweiten Teil der *Summa Theologiae* (im Zusammenhang mit der Lehre vom freien Willen, von der *continentia* sowie von den Gaben des Hl. Geistes) wurden schon früher von Dom Odo Lottin, R.-A. Gauthier und S. Ramirez festgestellt. Auch die Behandlung der Trinitätslehre in der um diese Zeit entstandenen, von Reginald nachgeschriebenen und von Thomas selbst korrigierten *Lectura super Evangelium S. Joannis* weist jetzt eine viel größere Lebendigkeit auf. Als Beispiel für die glückliche Synthese von Wissenschaftlichkeit und Anteilnahme, die das ganze Buch Weisheipis auszeichnet, darf ich einen längeren Passus über diesen besonders wichtigen Kommentar zitieren: „The ‚primitive‘ catalogue of Thomas’s writings as represented by Bartholomew of Capua, Nicholas Trevet, and the two Prague catalogues list the commentary on John (‚better than which none be found‘) as a *lectura*, that is, a *reportatio* taken down by Reginald of Piperno during actual delivery in the classroom, but ‚corrected‘ by Friar Thomas himself. Because Thomas ‚corrected‘ the *reportatio*, the *lectura* on John holds a special place among his writings, almost equivalent to an edited exposition of the text. Among all of Thomas’s writings on Scripture none surpass the *lectura* on John’s Gospel. It is sublime in its theological profundity, particularly in its discussion of the last discourse of Jesus (Jn. 14–17). Here the trinitarian doctrine expounded by Thomas in the first part of the *Summa* comes to life vividly; the intensity of God’s love for man and the vast extent of Christ’s love for his disciples and for us is poured forth line after line with theological accuracy and poetic beauty. Modern biblical studies have, of course, surpassed the work of earlier generations, and there are a number of excellent modern commentaries on the Gospel according to John. Nevertheless no modern work has surpassed or replaced the sublime theological dimensions of Thomas’s *lectura*. It is a mature work for theologians as well as for students of Scripture. The lively classroom presentation can be seen in the brief questions disputed in the course of the commentary, notably on the ‚natural desire‘ to see God, the immediacy of man’s beatific vision of God face to face, the triune unity of the Godhead, and the procession of the Holy Spirit from both Father and Son. In an address to the students of the Angelicum in Rome, Pius XII said that no man can truly consider himself a Thomist who is not familiar with the scriptural Commentaries of Thomas; this is particularly applicable to the *lectura* on John and the Pauline epistles.“ (246–247) – Während dieses letzten Pariser Aufenthaltes entstanden auf jeden Fall die Paulus-Kommentare, teils als *reportatio* des Reginald, teils als durch Thomas überarbeitete *expositio* (vom Römerbrief bis zu I. Cor. 10) – nicht auch, wie Glorieux, der bereits grundlegende Korrekturen zu Mandonnets Datierung vornehmen konnte, meinte, der Job-Kommentar. Dieser entstand, wie bereits gesagt, in Orvieto. – Außer der *Quaestio disputata De Anima* mit ihren antiaveroistischen Implikationen (vgl. 250–254) gehören zu dieser Periode die *Quaestiones disputatae De Virtutibus* und *De Unione Verbi Incarnati* (letzttere Anfang 1272, als die Inkarnationslehre im dritten Teil der *Summa Theologiae* in Angriff genommen wurde) sowie die *Quodlibetales* 1–6 und 12 (während 7–11 in die erste Pariser Magisterzeit fallen). Auch eine Auseinandersetzung mit dem Franziskaner Johannes Pecham über die Einheit der substantiellen Form (wovon Näheres später) fällt in diese Zeit, ebenso der zweite Teil der *Summa Theologiae* mit Ausnahme vielleicht der allerersten *Quaestiones*². Wie Gauthier nachgewiesen hat, schrieb Thomas seinen Ethik-Kommentar gleichzeitig mit der II^a-II^{ae} (die Kenntnisnahme von Metaphysik K erfolgte vor der lectio 4 des I. Buches und zwischen II-II, q. 80 und 81). Für die Entstehung der Aristoteles-Kommentare sowie für den Doppelkampf gegen den lateinischen Averroismus und den konservativen Augustinismus verweise ich auf den Anfang dieses Teils der Rezension. Im übrigen ist das Unabgeschlossene mehrerer Werke, an denen Thomas weiter in Italien arbeitete, dem Umstand zuzuschreiben, daß er in seinen letzten Lebensjahren gleichzeitig drei oder vier Sekretären diktierte und an mehreren Werken zugleich arbeitete.

² 260 Mitte muß m. E. „qq 7–21“ korrigiert werden in „qq 6–21“, da q. 6 die Freiwilligkeit der Handlung behandelt, und zwar so, daß gegenüber dem aristotelischen *ἐκούσιον* eine stärkere Eingrenzung auf die menschliche Handlung festzustellen ist.

Während seines letzten Aufenthaltes in der römischen Provinz bekam Thomas den Auftrag, ein theologisches Studium des Ordens aufzumachen. Die Thomas selbst überlassene Ortswahl fiel auf Neapel, wo Karl I. von Anjou an einer Erneuerung der „Universität“ (oder *Studium*) von Friedrich II. interessiert war. (Über die mittelalterliche Terminologie von „Studium“ und die verschiedenen Typen davon werden im Buch wichtige Mitteilungen gemacht: s. 157 f. und 196 f.). Es scheint, daß die Vorlesungen, die Thomas in dem Priorat San Domenico von Neapel hielt, offiziell als Universitätsvorlesungen galten (wie die von Saint Jacques in Paris), wofür der König jährlich zwölf Unzen Gold an das Ordenspriorat zahlte. – Hier entstand der dritte Teil der Summa über die Inkarnation und die Sakramente (sie hört auf mit Quaestio 60, Art. 4 bei der Behandlung des Bußsakraments. Das *Supplementum* ist eine Kompilation von Stücken hauptsächlich aus dem IV. Buch des Sentenzen-Kommentars).

In Neapel befand sich unter seinen Schülern Wilhelm von Tocco, der bei dem in der inzwischen selbständig gewordenen, Neapel einschließenden Ordensprovinz von Sizilien eingeleiteten Heiligsprechungsprozeß eine zentrale Rolle spielte und dessen Schriften mit zu den Hauptquellen über das Leben des Thomas gehören. Auf sein Konto werden wohl auch manche Legenden über Thomas' Leben gehen, deren möglichen Wahrheitskern herauszustellen Weisheipl in einer dem Gegenstand angemessenen Weise bemüht ist.

Das einzige akademische Werk, das in dieser Periode entstand, ist eine Reihe von Vorlesungen über die Psalmen 1–45 (303). Sie handelt von der Theologie im ganzen, im Unterschied zu dem jeweils spezifizierten Gegenstand der übrigen Bücher der Bibel. So Thomas' Auffassung (vgl. 305). Die Darstellung ist eminent christozentrisch. Sie läuft parallel zur Christologie der *Tertia Pars*, deren größter Teil in Neapel entstand. Weisheipl hält es für zeitlich völlig unwahrscheinlich, daß Thomas noch in Paris – wie Eschmann meinte – die ersten zwanzig Quaestiones hätte schreiben können. Wohl hat er sich darauf in Paris durch die *Quaestio Disputata De Unione verbi Incarnati* vorbereitet. Die ersten zwei Artikel dieser Quaestio über die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christus laufen parallel zu Quaestio 2, aa. 1–3 der *Summa*, die doch noch in Paris geschrieben sein könnten, während die aa. 4–5 parallel zu der Q. 17 aa. 1–2 der *Summa (De unitate Christi quoad esse)* läuft, die mit Sicherheit bereits in Italien entstanden ist (307). Da die Fragestellung eng mit dem Problem des *esse* der Seele als einziger substantieller Form des Leibes zusammenhängt, werde ich darauf später eingehen (vgl. Weisheipl 307–314). Die Behandlungsart der *Summa* ist knapper und bestimmter. Auf das andere Glanzstück der *Tertia Pars*, die Eucharistielehre, geht Weisheipl aus Raumgründen nicht näher ein. – Auch das *Compendium theologiae* und *De Substantiis separatis* (wie mehrere Aristoteles-Kommentare unvollendet geblieben) werden in den letzten italienischen, allenfalls Pariser Jahren entstanden sein (vgl. über *De Substantiis separatis* auch in den *Torontoer Studies*, Band I, 51–66, den Aufsatz von F. J. Lescoe, dessen frühere Arbeiten jedoch von Weisheipl auch berücksichtigt werden). Das *Compendium*, von dessen Beliebtheit im Mittelalter 82 Handschriften zeugen, behandelt das Gesamt des christlichen Lebens in drei Teilen (Glauben, Hoffnung, Liebe). – Die lateinische Zusammenfassung der von Thomas in Neapel in seiner Mutter- und Landessprache gehaltenen Predigten werden gewöhnlich unter den *Opuscula* aufgeführt (Zu den Predigten im allgemeinen ergibt der Aufsatz von L.-J. Bataillon in den *Studies*, Bd. I, 67–75: allgemein ähneln sie sehr den meisten Universitätspredigten der Zeit, sie enthalten allerdings zahlreiche Zitate; vor allem aus Chrysostomus; Thomas hatte nicht eine feststehende Art, seine Predigten vorzubereiten).

Die nächsten Seiten des Buches (320–331) handeln von dem Zusammenbruch, der letzten Reise, dem Tod und dem Nachleben des hl. Thomas bis zum Seligsprechungsprozeß. Auch hier läßt sich Weisheipl nicht auf das Geschäft einer billigen Entmythologisierung ein (vgl. z. B. die abgewogenen Worte über den Zusammenbruch vom 6. Dezember 1273: a. a. O. 323). Auch der Titel *Friar Thomas* . . . anstatt „Saint Thomas . . .“, ist sicherlich nicht entmythologisierend gedacht, sondern vielmehr im Sinne der Vergegenwärtigung des zeitlich fortschreitenden historischen Kontextes der Werke von Thomas.

Die letzten Seiten sind den kurz nach seinem Tod ausgebrochenen Kontroversen, der Verurteilung einiger seiner Thesen und schließlich seiner Heiligsprechung gewidmet. Hier wird auch das Material im ersten Band der *Torontoer Commemorative Studies*, das von A. Walz und E. Colledge zusammengetragen wurde (13–50), berücksichtigt.

III.

Von den drei Arten von Quellenmaterial für die Thomas-Forschung: frühen Biographien, amtlichen Dokumenten und Schriften mit deren handschriftlicher Tradition sind nach Weisheipl (10) nur noch von der letzten wesentlich neue Fortschritte zu erwarten. Die Hauptaufgabe ist folglich die kritische Edition der Werke, wozu eine ausreichende Zahl von Spezialisten nötig wäre. Im übrigen erwartet Weisheipl für die nächsten Jahrzehnte ein verstärktes Interesse an dem Werk des Aquinaten, das mehr als von katholischen Institutionen von einzelnen Autoren und Universitäten ausgehen könnte (s. II). Die übrigen hier zu berücksichtigenden Sammelbände geben – zusammen mit dem Walberberger und der Torontoer Festschrift, auf die wir bereits gelegentlich hingewiesen haben – einen Eindruck und wie einen Vorgeschmack dieses erneuerten Interesses. Aus dem ganzen Material dieser Sammelbände werde ich nur einzelne Aspekte herausgreifen. Doch vorher muß ich kurz auf die Idee eingehen, die dem von W. Kluxen herausgegebenen Band *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch* (Freiburg/München 1975) zugrunde liegt. Denn hier ist der konsequente Versuch unternommen worden, einen möglichst einheitlichen und weitgehend gelungenen philosophischen Dialog über und mit Thomas von Aquin zu führen. Die Voraussetzung zu diesem Versuch ist das vom Herausgeber inspirierte und von einem Team von Spezialisten für verschiedene Epochen der mittelalterlichen Philosophie getragene *Collegium philosophicum* an der Universität Bonn.

Daß das Werk Thomas' zwar grundsätzlich theologisch ist, daß aber darin implizit eine eigenständige Philosophie enthalten ist, das hat Kluxen in seinem Buch *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Mainz 1964) exemplarisch gezeigt (vgl. auch Kluxen in der Münchner Festschrift 73–96, v. a. 77 u. 81). In diesem Sammelband wird dieselbe Methode auch auf andere Aspekte angewandt. *Fundamentum in re* für diese Herauslösung ist die nach Thomas von Aquin in der Schöpfung bestehende Eigenständigkeit des natürlichen Seienden und überhaupt der menschlichen Vernunft (s. 25; vgl. auch den gewichtigen Beitrag Oeing-Hanhoffs zu der Walberberger Festschrift: 245–306, v. a. Abschnitt V). „Die Aufgabe, die sich in der Mitte des 13. Jh. stellt, ist . . .: die traditionelle christliche Intellektualität³ in die Gestalt rationaler Wissenschaftlichkeit zu fassen, derart, daß sie der aristotelisch-arabischen Herausforderung auf deren Niveau gegenüberreten kann“.

In diesem Rahmen zeigt zunächst G. Schrimpf, inwieweit diese Philosophie sich sinnvoll einordnen läßt in die Perspektive jenes umfassenden Philosophiebegriffs, „der im Verlauf des 9. Jh. im karolingischen Bildungswesen entwickelt worden ist und von Eriugena die Bezeichnung ‚vera philosophia‘ erhalten hat“ (257). Das darin enthaltene „Prinzip der Rationalität“ wird sodann von G. Jüssen in der Entwicklung von Eriugena zu Wilhelm von Auvergne weiterverfolgt (185–203), um dann abschließend festzustellen, daß dieses Prinzip nicht einen geraden Weg in Richtung auf eine kritiklose Annahme des Aristotelismus selbst unter den „Philosophen“ führte. Zumal Wilhelm von Auvergne sind „ausdrücklicher als bei Thomas von Aquin“ (selbst in *Summa contra gentiles* III, 48) „die kritischen Punkte dieses Versuches der Versöhnung der christlichen Vernunft mit Aristoteles bzw. eines möglichen Bündnisses beider bewußt: Schöpfung, Vorsehung, Unsterblichkeit, Freiheit“ (264). So wie die in der karolingischen Zeit grundgelegte „christliche Intellektualität“ Voraussetzung für die Aristoteles-Rezeption, und nicht umgekehrt, war, so ist auch sie mit ihrer ausschließlichen Betonung der Dialektik unter Zusammenbruch des Systems der freien Künste die eigentliche Ursache selbst für die Ersthütungen, die diese Rezeption mit sich brachte. Anschließend zeigt G. Wieland in überzeugender Weise, wie sehr der entscheidende Durchbruch „für die Philosophie auf breiter Front“ erst Albertus Magnus gelungen sowie „die überzeugende Begründung für ihr Heimatrecht in der Theologie“ zu verdanken ist (204–211). Damit gelingt dem Theologen Thomas eine philosophische Leistung, die den eigentlichen Philosophen seiner Zeit (den Artisten) nicht nur nicht gelang, der sie geradezu mit ihrer Zerstückelung der Wissensgebiete und ihrem Einspruch gegen Grenzüberschreitungen seitens der Theologie umgekehrt entgegenwirkten: die Wiederherstellung einer systematischen Einheit der Wissenschaften, wenn auch unter dem Primat der Theologie. Das

³ Vgl. zu diesem Begriff Näheres auch in Kluxens Beitrag zur Münchner Festschrift, 76.

ist der Grund, weshalb „der Philosoph Siger den Theologen Thomas als einen ‚außerordentlichen Mann in der Philosophie‘ bezeichnet hat“ (271).

Die Verselbständigung der Philosophie gegenüber der Theologie ist über Thomas von Aquin hinaus bei Duns Scotus (L. Honnefelder, 229–244, 272–275) weiter gediehen. Jene erscheint gar als vorrangig in Hinsicht auf Wissenschaftlichkeit, auch wenn die Theologie, gerade wegen ihres der Philosophie mangelnden praktischen Bezuges im Hinblick auf das Heil den Vorrang behält. Das thomasische Schema der Subalternation der Philosophie gegenüber einer *scientia Dei et beatorum*, die ihr deren eigene, für die natürliche Vernunft uneinsichtige Prinzipien leiht, wird bei Duns Scotus hinfällig. Es ist vielmehr so, daß die „Theologie für uns“ auf die philosophische Einsicht der einfachen Termini, womit sie arbeitet und die sie nur auf den Glauben hin miteinander verknüpft, angewiesen ist. Honnefelder arbeitet auch die Verschärfung des in den letzten Jahren des hl. Thomas eingetretenen Konflikts zwischen Theologie und heterodoxem Aristotelismus des 13. Jh. heraus (339 ff.), aus der sich dann die charakteristischen Züge im System des Duns Scotus gegen Thomas von Aquin ergeben: Intellektualität, Voluntarismus, Freiheit, Kontingenz, Geschichte.

Der Prozeß der Verwissenschaftlichung der Philosophie vor und nach Thomas wird in diesem Band abschließend an Wilhelm von Ockham verfolgt (J. P. Beckmann, 245–255, 276 bis 279). Die im Anschluß an die *Analytica Posteriora* herausgearbeitete Differenz von Philosophie und Theologie wird von Ockham zwar stärker als von Thomas betont. Dennoch: „Man hat freilich den Unterschied zwischen Thomas und Ockham in diesem Punkte vielfach übertrieben und behauptet, der Venerabilis Inceptor habe Theologie und Philosophie dissoziiert.“ (277) Der eigentliche Unterschied zu Thomas liegt auch hier in der Ablehnung des thomasischen Subalternations-Schemas durch Ockham. „Die unmittelbare Einsicht ist für ihn wissenschaftskonstitutiv . . . Ockhams Wissenschaftsbegriff ist so eng gefaßt, daß er weder Steigerung noch Verminderung und damit weder Über- noch Unterordnung zuläßt.“ „Ockham ist damit gezwungen, der *theologia nostra* den Charakter von Wissenschaft im strengen Sinne abzusprechen.“ (278) Damit ist die Nähe zu Scotus, aber auch – was Beckmann betont – zur neuzeitlichen Philosophie deutlich: „die *theologia nostra* ist deswegen keine Wissenschaft im strengen Sinne, weil sie vom Menschen nicht als eine solche betrieben werden kann. Damit beginnt die Wissenschaft, und mit ihr die Philosophie, Erkenntniskritik zu werden.“ (279)

Man kann sich kaum eine andere so konzentrierte und auf das Wesentliche reduzierte Kurzdarstellung des Standortes des Thomas von Aquin in der theologischen und der philosophischen Wissenschaftsgeschichte des Mittelalters vorstellen. Dieser Teil des Bandes stellt eine Art Kleinmodell dessen dar, was in den anderen Bänden zur Einordnung der Philosophie und Theologie des Thomas von Aquin enthalten ist. Die übrigen Beiträge des Bandes sind weniger planmäßig angelegt. Ich werde sie daher jeweils ad hoc berücksichtigen.

Auch unabhängig von der Auseinandersetzung mit und der Annäherung an Heidegger war vor einiger Zeit in der Thomas-Forschung eine starke Betonung, gelegentlich auch eine Überbetonung, des Seins gegenüber dem Seienden festzustellen. Dies machte sich auch in der Interpretation der Teilnahme-Lehre bemerkbar, vor allem bei L.-B. Geiger, der die metaphysische Partizipation am Sein bei Thomas so verstand, als ob das spezifische Wesen der Dinge lediglich Folge einer Einschränkung des Seins selbst wäre. Ich selbst habe starke Neigungen in dieser Richtung verspürt. Auch wenn ich mich im Anschluß an Fabro ausdrücklich gegen diese Einseitigkeit gewandt habe (vgl. *Forma formarum* 122, Anm. 24), so ist mir damals das richtige Verhältnis nicht ganz klar gewesen. Gegen eine solche Überbetonung versucht nun Kluxen die Proportionen wieder zurechtzurücken, wobei er ganz entschieden den Akzent wieder auf das Seiende legt. Vergleiche etwa in der Münchener Festschrift, 90, Anm. 28: „Ganz unzweideutig lehnt SCG I, 26 eine ‚platonische‘ Auffassung des ‚Seins‘ als selbständiger Größe außerhalb des ‚Seienden‘ ab: multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum – Diesen Text haben die Vertreter einer ‚Seinsphilosophie‘ bislang nicht überzeugend weginterpretieren können.“ Seine eigene Position (vgl. v. a. die Freiburger Festschrift, 35 f.) läßt sich so zusammenfassen: Man muß zwischen dem subsistierenden Sein (Gott), dem Sein in unserem Verstande (*esse commune*), dem Sein, woran das geschaffene Seiende partizipiert, und diesem Seienden selbst unterscheiden. Schwierigkeiten macht vor allem das Verhältnis zwischen den beiden letzten. Auch Kluxen scheint noch immer

sich nur vorzutasten („Es gibt, wie es scheint, . . .“, ebd. 36), aber – wie ich glaube – in die richtige Richtung: das Partizipatium ist weder das *esse commune* in unserem Verstand noch Gott, sondern das an der Konstitution des geschaffenen Seienden mitbeteiligte, als solches aber unselbständige Sein selbst (ich würde dafür sagen – vgl. *Forma formarum* 125 ff.: das *esse commune* nicht in unserem Verstande, sondern als *esse proprium* des Seienden), das vom anderen unselbständigen, das geschaffene Seiende mitkonstituierenden Koprinzip (*essentia*) unterschieden bleibt. Kluxen: „Das, woran das Seiende ‚teilhat‘, ist das in ihm als sein eigenes Prinzip anwesende, von ihm [nach Maßgabe dessen Wesens: F. I.] limitierte ‚Sein selbst‘, nicht etwas außerhalb seiner.“ (a. a. O.) Die verbleibende Schwierigkeit ist, wie das Seiende, ohne ein Thomas-fremdes dialektisches Verhältnis annehmen zu müssen, als an sich selbst (an seinem *esse: esse proprium*) partizipierend gedacht werden kann.

Die hier waltende Struktur (ich möchte auch hier am Rande auf ihre lichtvolle Darstellung im dritten Band der *Herrlichkeit* von H. U. v. Balthasar hinweisen) wird in der Münchener Festschrift von Oeing-Hanhoff im Zusammenhang mit dem Problem der natürlichen Gotteserkenntnis weiter expliziert. Als eine andere, auf den ersten Blick weiterbestehende Schwierigkeit gegen die soeben zusammengefaßte Interpretation könnte erscheinen, daß Thomas das geschaffene Sein selbst auch als *participatio Dei* bezeichnen kann (vgl. ebd. 110, Anm. 48), was nichts anderes meinen kann als Teilnahme am Sein Gottes. Doch daß das unselbständige Moment des *esse proprium* des geschaffenen Seienden von diesem partizipiert wird, schließt es nicht aus, sondern ein, daß es selbst am selbständigen *ipsum esse* partizipiert. Die Klärung durch Oeing-Hanhoff betrifft gerade die Rolle der Selbständigkeit und Unselbständigkeit jeweils vom geschaffenen Seienden und ungeschaffenen Sein auf der einen Seite und geschaffenen Sein auf der anderen. Wenn letzteres, obgleich unselbständig, sich insofern als vorrangig gegenüber dem Seienden erweist (was Kluxen nicht betont), als dieses an ihm teilnimmt, und nicht umgekehrt, dann ist darin seine Abhängigkeit vom einfachen und doch selbständigen Sein Gottes eingeschlossen. Auf diesem komplexen und doch einsichtig zu machenden Zusammenspiel zwischen den Momenten der Einfachheit und Unselbständigkeit gründet metaphysisch die natürliche Erkenntnis Gottes. Oeing-Hanhoff spürt sie a. a. O. dort auf, wo sie sich für unseren Verstand am unmittelbarsten, wenn auch unreflektiert, zeigt, nämlich in den Elementen und dem satzmäßigen Aufbau des inneren Wortes, und bringt sie durch reflektierende Analyse ans Licht. – Nicht ganz einverstanden bin ich mit seinem Vergleich zur analytischen Sprachphilosophie. Daß „in der gegenwärtigen Logik“ die Differenz zwischen konkreten und abstrakten Begriffen nicht mehr beachtet werde, stimmt wohl nicht ganz. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die mittelalterliche Logik- und Semantiktheorie hat sie Quine in seiner Auseinandersetzung mit Carnap rehabilitiert und als notwendig zur seines Erachtens einzig richtigen Erfassung der Prädikatenlogik der zweiten Stufe als Klassenlogik herausgestellt. Dabei spielen die Gesichtspunkte der Unselbständigkeit und Selbständigkeit bei *termini singulares vel universales concreti vel abstracti* die Hauptrolle. Umgekehrt scheint mir der zustimmende Hinweis auf die „gegenwärtige Sprachphilosophie“, für die „die universale Dimension, in der wir verstehend leben, in erster Linie . . . eine Welt von Sätzen“ sei (104), zumindest was E. Tugendhat betrifft, auf den sich Oeing-Hanhoff beruft, als nicht sehr weiterführend, wenn nicht gar als mißleitend. Denn wenn irgendetwas nicht ins nominalistisch-behavioristische Konzept Tugendhats paßt, so ist es ein inneres Wort, gar als Satz, der sich aus Bestandteilen aufbaut, die jeweils für diese oder jene Stücke oder Momente des äußeren Wortes und durch diese hindurch der äußeren Welt stehen. Die Suppositionstheorie, die die unausdrückliche und wohl auch undiskutierte Basis der Sprachkonzeption des hl. Thomas bildet, ist mit Tugendhats Konzeption gänzlich unvereinbar. Zufällig mit dem Thomas-Jubiläum fast zusammenfallend ist H. Weidemanns Buch *Metaphysik und Sprache* (Freiburg-München 1975) erschienen, in dem ein Teil der radikalen Transformationen sichtbar wird, denen man die Philosophie des Thomas von Aquin zur Einpassung in diese Konzeption unterziehen müßte.

Auch für die Klärung der Probleme, vor welche die menschliche Seele den Philosophen und Theologen Thomas stellt, ist der „Begriff“ des Seins zentral. Mehrere Aufsätze in diesen Sammelbänden gehen direkt oder indirekt diese Probleme an. Grundlegend ist derjenige B. Lakebrinks in der Freiburger Festschrift. Hinter der in diesem Fall auf ein Minimum reduzierten Polemik steckt ein sehr sachlicher Divergenzpunkt (Polemisches und Sachliches in der ein-

bahnigen Auseinandersetzung Lakebrinks mit Rahner werden von evangelischer Seite in der Münchener Festschrift von J. Baur – s. v. a. 169 f. – berücksichtigt). Wie schon in der Walberberger (48–79) und in der Torontoer (Bd. II, 459–487) Festschrift geht es Lakebrink auch in der Freiburger Festschrift (38–72) vor allem um den Nachweis, daß das thomassische Sein als *proprium esse* auch der geschaffenen Dinge der Zeitlichkeit enthoben ist. Die Bedeutung dieses Nachweises im Hinblick auf eine Existentialtheologie, für die die geschichtlichen bzw. heilsgeschichtlichen Tatsachen, die in ihrem Gewesensein unverrückbar sind (s. 51 f.), erst im Bedenken ihrer konstituiert werden, liegt auf der Hand. Ich werde auf dieses für die heutige Theologie fundamentale Problem (s. auch den scharfen, aber unpolemischen Aufsatz von Oeing-Hanhoff in der Walberberger Festschrift 245–306, diesbezüglich vor allem 265) nicht eingehen und mich, statt auf das Problem der Zeitlichkeit, auf das verwandte Problem der Räumlichkeit im Zusammenhang mit der Seelenfrage beziehen. Woran es hier in der Hauptsache mangelt, ist die richtige Erfassung der Lehre von der Einheit der substantiellen Form. Schon bald nach Thomas' Tod war diese Lehre Gegenstand schärfster Angriffe seitens der konservativen Franziskaner, so daß Weisheipl, der die Geschichte nacherzählt (vgl. u. a. 255 f., 277, 285, 290, 337 f., 340 f., 349), schreiben kann: „In the fifty years following Thomas's death, the crucial issue was not the real distinction between essence (*quod est*) and existence (*esse*), as might have been expected, but the unicity of substantial form.“ (338)

Die Position der Franziskaner, vor allem Johannes Pechams, der als Bischof von Canterbury die elf Tage nach der Pariser Verurteilung von 1277 in Oxford ausgesprochene Verurteilung Robert Kilwardbys mit drei neuen, die Einheit der substantiellen Form eigens betreffenden Thomistischen Thesen (6: Daß die vegetative, die sensitive und die intellektive Seele gleichzeitig im Embryo existieren; 7: Daß bei Eintreten der intellektiven Seele die sensitive und die vegetative aufgelöst werden; 12: Daß die vegetative, die sensitive und die intellektive Seele eine einfache Form bilden) bestätigte, war es, daß ohne Annahme einer *forma corporeitatis*, die „diesen Leib“ konstituiert, die Identität des Leibes Christi am Kreuz und am Grab und damit die Gottheit des von der Seele abgetrennten Leibes des Herrn nicht gewährleistet werden könne. (s. dsbzgl. v. a. F. J. Roensch, *The Unicity of Substantial Form and Its Implication in the Early Thomistic School* [Dubeque 1964]). Allein die Annahme einer Vielheit von substantiellen Formen, darunter derjenigen der Körperlichkeit, trage dieser Identität Rechnung. (Die philosophische Aktualität dieser Identitätsproblematik geht aus vielen Arbeiten der gegenwärtigen angelsächsischen Philosophie, wie z. B. Wiggins' und Chisholms, hervor.)

Die Antwort des Thomas darauf ist eine doppelte, eine positive und eine negative. Die positive Antwort kreist um das esse und läuft parallel zu der These, wonach das Zusammengehörige aus Leib und Seele deshalb eine Einheit ist, weil es auch ein einziges esse hat, nämlich dasjenige der Seele. Die Parallele befindet sich in der Quaestio 17, a. 2 des III. Teils der *Summa Theologiae* (Weisheipl berichtet 310 f. über den Fortschritt gegenüber *De unione Verbi Incarnati* a. 3) und besagt: Christus hat ein einziges esse, nämlich dasjenige der zweiten Person der Dreifaltigkeit, so daß er auch eine, und zwar substantielle, Einheit bildet. Da nun aber auch der tote Leib Christi mit der Person verbunden bleibt, so war er ebenso göttlich wie der lebende und identisch mit diesem (III, qu. 50, a. 2); die negative Antwort lautet: Wenn die Materie schon durch die Körperlichkeit substantiell informiert wäre, dann müßten alle anderen Formen akzidentell sein, so daß Christus (oder überhaupt ein Mensch) nur in akzidenteller Weise beispielsweise vernunftbegabt sein könnte. Solche Ungereimtheiten können nur beseitigt werden, wenn man annimmt, daß die früheren oder niedrigeren Formen – angefangen von derjenigen der Körperlichkeit – beim Auf- oder (im Falle der intellektiven Seele) Eintreten der jeweils höheren Formen (wie schon nach Aristoteles *De Anima* III, 4) der Wirklichkeit nach vernichtet werden, so daß es immer nur eine einzige *forma dans esse* bleibt.

Möglicherweise hat diese negative Antwort manche Thomisten dazu verleitet, die Seele des Menschen als *forma substantialis materiae primae* zu definieren. So zum Beispiel K. Rahner. Dies trifft allenfalls auf die erste Form, nämlich auf die *forma corporeitatis* zu; aber gerade nicht auf die Seele, welche – wie Thomas mit Aristoteles definiert – der *actus primus corporis organici* ist. Daß die Neuscholastik, einschließlich Rahners, sogar die menschliche Seele so definiert, wie höchstens nur der unorganische Körper definiert werden kann, ist ein Symptom für die Verwirrung, die sie gelegentlich verursacht hat (vgl. darüber meine münstersche Antritts-

vorlesung in dieser Zeitschrift). In seinem Beitrag geht Lakebrink ein Stück weiter hinter die an sich auch schon notwendige Korrektur zurück, die ich soeben angedeutet habe,⁴ und weist nach, inwiefern Rahner selbst in bezug auf die Körperlichkeit von Thomas abgeht, wenn er die Räumlichkeit und Dreidimensionalität der Materie selbst (*ante formam substantialem corporeitatis*) zukommen läßt, während Thomas sie erst als *accidentia consequentia corporeitatem* auffaßt (vgl. auch Kluxen in der Walberberger Festschrift, 103). Die Verflüchtigung jeglicher Substantialität auch schon des unorganischen Körpers kann dann nur durch transzendente Konstitution kompensiert werden. Ob dies eine gegenüber derjenigen des Thomas bessere Theorie ist, stehe dahin, von Thomas stammt sie nicht. Wohl aber ist genuin thomasisch die Konsequenz, die Lakebrink in bezug auf das Individuationsprinzip daraus zieht: „Das wahre Individuationsprinzip ist also die Formwirklichkeit selbst . . . *licet individuatio (animae) ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem.*“ (*De ente et essentia*, c. 5, ebd. 43. Ich erlaube mir, auf weitere Texte hinzuweisen, die ich in *Forma formarum* interpretiert habe)

Ein Grenzfall aus dieser ganzen Problematik ist der Zustand der vom Leib abgetrennten menschlichen Seele. Ihm sind auch zwei aufschlußreiche Beiträge zur Frage der *anima separata* gewidmet. Kluxen zeigt in der Walberberger Festschrift (96–116) die Aporien auf, die mit Thomas' Lehre, wonach die *anima separata* keine Person bildet, verbunden sind: wie soll man sich etwa im Gebet an Verstorbene wenden können? Bezeichnenderweise erarbeitet Kluxen diese Aporien an Hand der *Summa Theologiae* und der *Quaestio 15 De Anima*; denn im I. Torontoer Band (131–158) gelingt A. C. Pegis der Nachweis einer eindeutigen Lehrentwicklung des Thomas von Aquin bezüglich dieser Frage. Während in der *Summa contra Gentiles* II, c. 81 Thomas die Abtrennung vom Körper noch als eine Vervollkommnung der Seele auffaßt, kommt Thomas unter dem zunehmenden Einfluß des Aristoteles immer mehr dahin, den Zustand der Abtrennung, der sich aus der nach wie vor vertretenen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ergibt (vgl. ebd. 156)⁵ zu deuten (ebd. 154). Die Folge davon ist, daß Thomas später die Notwendigkeit der Auferstehung des Leibes stärker als zur Zeit des II. Buches der *Summa contra Gentiles* betonte.⁶ Dem Mangel der abgetrennten Seele, nur im allgemeinen, nicht auch im einzelnen erkennen zu können, kann nur durch höhere Entwicklung abgeholfen werden. Andererseits bleibt die *anima separata* frei, wenn auch, wie die reinen Intelligenzen, ohne hin und her überlegen zu müssen (vgl. ebd. 113).

Über das Problem der Freiheit sind in diesen Sammelbänden vor allem zwei bemerkenswerte Arbeiten erschienen, eine von A. Kenny in der Freiburger (101–130) und eine von A. Zimmermann in der Münchener Festschrift (125–158). Beide treffen einander in der Einsicht, daß es nach Thomas von Aquin zur Freiheit nicht notwendigerweise so etwas wie einer vorausgehenden Unentschiedenheit bedarf. In der alle wichtigsten Aspekte der thomasischen Freiheitslehre klar und eindringlich behandelnden Arbeit von Zimmermann erscheint der Zusammenfall von Freiheit und größter Entschiedenheit („nicht sündigen können“) als höchste Stufe der menschlichen Freiheit; in der ersten wird die Unabhängigkeit des Freiheits- vom Unentschiedenheitsbegriff benutzt, um die Überlegenheit des thomasischen Freiheitsbegriffs gegenüber den neuzeitlichen Theorien von Willens- als bewußten Akten darzulegen. Auf diesen Aspekt des Aufsatzes bin ich anderswo näher eingegangen (vgl. meine münstersche Antrittsvorlesung). Ich möchte

⁴ Der Sache nach nimmt auch Lakebrink diese Korrektur vor (vgl. ebd. 49 mit dem Zitat aus dem Metaphysik-Kommentar, I. VIII, lect. 5, nr. 1767).

⁵ Hier mag es angebracht sein, an das Wort in der *reportatio* zum I. Korintherbrief c. 15 zu erinnern: ohne die Auferstehung des Leibes wäre die Unsterblichkeit der Seele nicht leicht (*immo difficile*) zu beweisen (vgl. vom Rez. *Forma formarum* 171, Anm. 16). Von einer weitergehenden Entwicklung bei Thomas scheint deshalb nicht die Rede sein zu müssen. Weisheipl hält es mit Glorieux für ausgeschlossen, daß Thomas erst in Neapel 1272 über Paulus las und verlegt die *reportatio* – entgegen Mandonnets Ansicht – zurück auf die Zeit des letzten Pariser Aufenthaltes, in dem auch die Q.Q. D.D. *De Anima* entstanden sind.

⁶ Pegis weist damit die in der Einführung zur Marietti-Ausgabe von 1967 durch Marc, Pera und Caramello vertretene Auffassung zurück, daß die *Summa contra Gentiles* erst von 1269 bis 1273 geschrieben wurde (s. auch übereinstimmend Weisheipl 360).

hier nur auf einen anderen Aspekt hinweisen, unter welchem eine wichtige Parallele zwischen Freiheits- und Wahrheitslehre des Thomas sichtbar wird. Thomas unterscheidet zwischen einer vollkommenen und einer unvollkommenen Erkenntnis des Zieles einer Handlung: „Es gibt zwei Arten der Erkenntnis des Zieles, eine vollkommene und eine unvollkommene. Vollkommene Zielerkenntnis liegt dann vor, wenn nicht nur der Gegenstand, der als Ziel fungiert, erkannt wird, sondern wenn auch das Ziel als solches und das Verhältnis der Mittel zu diesem Ziel erkannt worden sind (*ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum*). Eine derartige Erkenntnis kommt nur der vernunftbegabten Natur zu. Unvollkommene Erkenntnis des Zieles besteht dagegen im schlichten Erfassen des Zieles ohne die Erkenntnis der Natur desselben und des Verhältnisses zwischen der Aktivität und dem Ziel. Diese Art von Zielerkenntnis findet sich in den der Sprache nicht fähigen Tieren.“ (*S. Th.* I-II, q. 6, a. 2; die Übersetzung nach Kenny. Der letzte Satz lautet im Original: *Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus*.) Die Tiere sind deshalb nicht frei, weil sie das Ziel, das sie jeweils verfolgen und auf das hin sie jeweils handeln, zwar erkennen, doch nicht reflex als Ziel ihrer Handlung. Die reflektierende Erkenntnis der Zuordnung von Mitteln und Ziel, die demgegenüber die menschliche Handlung auszeichnet und deren freien Charakter begründet, braucht nun nicht immer bewußt zu sein. Sie kann aber jedesmal aktualisiert werden, etwa indem der Handelnde auf Anfrage den Grund (d. h. hier das Ziel) angibt, weshalb (bzw. wessentwillen) man dies oder jenes getan (diese oder jene Mittel gewählt) hat. Zur freien menschlichen Handlung gehört nicht nur die (bei der geglückten Handlung) Angemessenheit der ergriffenen Mittel zum Ziel, sondern vor allem die Fähigkeit, diese Angemessenheit eigens zu erkennen. In dieser Reflektionsfähigkeit liegt nach Thomas die Wurzel der Freiheit: „*Iudicare de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius liberatis radix est in ratione constituta.*“ (*De Ver.*, q. 24, a. 2; vgl. Kenny, ebd. 121, Anm. 8)

Diese nicht notwendigerweise bewußte, wohl aber vernunftgemäße, weil immer zu einer jedenfalls nachträglichen Rechtfertigung offene, Ausrichtung eines Handelnden auf ein Ziel stellt diejenige Art von *intentio* dar, die nach Thomas von Aquin dem Menschen im Unterschied zum Tier zukommt (*S. Th.* I-II, q. 12, a. 5). In diesem Begriff der *intentio* sieht Kenny nicht nur – im Anschluß an G. E. M. Anscombe – einen wesentlichen Fortschritt gegenüber der aristotelischen, sondern auch gegenüber allen bisherigen Handlungstheorien überhaupt.

Dieselbe grundsätzliche Überlegenheit ist m. E. der Wahrheitslehre des Thomas von Aquin gegenüber anderen Wahrheitslehren zuzuerkennen, und zwar aus ähnlichen Gründen. Der von Kenny herausgearbeiteten Struktur der menschlichen Freiheit entspricht auf theoretischer Ebene die Struktur der Wahrheit. Ebensovienig wie eine unreflektierte Angemessenheit von Ziel und Mitteln zur menschlichen Freiheit im Unterschied zur tierischen Spontaneität (hekusion) ausreicht, ebensovienig reicht zum vollkommenen Begriff der Wahrheit nach Thomas die bloße Übereinstimmung zwischen Wirklichkeit und Vernunft. Hinzu muß die reflexive Erkenntnis dieser Übereinstimmung kommen: . . . *secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur* (*De Ver.*, q. 1, a. 9) . . . *cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum . . . secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem . . . (a. a. O.)*. *Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest.* (*S. Th.* I, q. 16, a. 2) *Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera: non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividende: non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.* (ebd.) Diese Wahrheitsauffassung⁷ möchte ich zum Anlaß nehmen für einige Schlußbemerkungen über die aktuelle Bedeutung des Thomas von Aquin aus Anlaß seines Jubiläums.

⁷ Auf sie bin ich anderswo näher eingegangen (u. a. in einem Jubiläumsband, der hier nicht mehr berücksichtigt werden kann: *Veritas et sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino* [Pamplona 1975] 41–60; vgl. auch das Kap. I meines Buches *Eindeutigkeit und Variation* [Freiburg/München 1973] sowie meinen Beitrag zur Festschrift für Werner Marx *Die Gegenwart des Idealismus* [Hamburg 1976] 257–271).

IV.

Die geräuschvolle Veränderungswelle hat sich seit dem Thomas-Jubiläumsvorjahr vorerst verlaufen. Begriffe, ja ganze Gedanken, die durch sie überschwemmt wurden, treten wieder an die Oberfläche – was zu ihrer Rechtfertigung freilich nicht schon ausreicht. Zum Beispiel der Begriff des Klassikers, oder der Gedanke, daß die Klassiker uns näherstehen, uns mehr zu sagen haben, als manche aktuellen Autoren. Auch zur Flutzeit wurde dieser Gedanke ausgesprochen; verständlicherweise meist so, daß dabei die Anknüpfung an zugkräftige Trends eifrig gesucht wurde. Man verwies etwa auf die größere Aufschlußkraft, die dem Studium von Marx und Freud gegenüber der Lektüre mehr oder weniger orthodoxer Marxisten und Freudianer eignet, und man erinnerte im selben Zug daran, wie sehr diese zwei nun einmal klassisch gewordenen Autoren Anregung und Inspiration bei weiter (oft auch weit) zurückliegenden Klassikern suchten und fanden: Marx etwa bei Sophokles, dessen Tragödien er immer wieder neu im Original las. Wo der positive Bezug zum einen oder zum anderen Autor jedoch fehlte, konnte es leicht geschehen, daß ein Klassiker, wie durch spitze Federn gestochen, vor aller Augen plötzlich zu hinken begann. Und wo gar der Bezug nach beiden Seiten hin fehlte, wurden die Klassiker gern – was nicht unbedingt ein Unglück bedeutet – ins Abseits des Akademischen oder – schon bedenklicher – ins akademische Abseits geschoben. Verlegenheit trat aber gelegentlich noch ein, wenn die Chronologie etwas zu früh zu einer unumgänglichen Jubiläumsfeier rief und der Gegenwartsbezug in der einen oder in der anderen Richtung sich nicht so recht einstellen wollte. Doch auch da wußte man sich in seiner Not zu behelfen. Wenn es eben noch ging, konstruierte man den fehlenden Bezug, und manchmal auch, wenn es eben nicht ging. Letzteres war im Zusammenhang mit einem der zwei prominentesten Jubilare des Jahres 1974 nicht selten zu beobachten. Auf den Gedanken, aus Thomas von Aquin einen Vorläufer der „sozialistischen Nationalliteratur“ zu machen, ist man selbst in der DDR nicht gekommen. Dort hielt man sich diesbezüglich viel mehr an Kant, der damals erst vor 250 Jahren geboren wurde. Doch Thomas von Aquin ganz und gar dem „spätbürgerlichen Kulturverfall“ zu überlassen, wollte man umgekehrt selbst bei uns nicht immer. Und so kam es – neben, wie im Falle Kants, vorbildlichen akademischen Veranstaltungen – auch im Westen zu weniger vorbildlichen Konstruktionen. Das Muster dazu sah so aus: Was würde Thomas von Aquin tun, wenn er in unserer Zeit lebte? Worauf die Antwort: Er würde eine Synthese zwischen Christentum und Marxismus herbeiführen, Marx – wie seinerzeit Aristoteles – nachträglich taufen. Auf eine müßige Frage also eine leere Antwort, eine Antwort mit anderen Worten, die nur die Unwissenheit verrät, die sie verdecken soll. Denn in dem Maße, in dem man über die postulierte Synthese zwischen Christentum und Marxismus etwas Konkretes zu sagen wußte, würde man Thomas von Aquin selbstverständlich nicht mehr als Alibi brauchen.

Dergleichen Unverbindlichkeiten passen am allerwenigsten zu den Klassikern. Klassiker wollen beim Wort genommen werden – oder man verzichtet lieber auf den Begriff. Zu dessen Definition gehört es: Wenn ein Klassiker uns etwas zu sagen hat, dann gerade das, was er sagte, und nicht etwas anderes. Ob allerdings die Voraussetzung – daß er auch uns etwas zu sagen hat – erfüllt ist, läßt sich freilich nicht vorderhand ausmachen, sondern muß von Fall zu Fall immer neu entschieden werden. Darin liegt ja der gute Sinn wiederkehrender Jubiläumsfeiern. Die Klassiker – gleich Heiligen – ein für alle Mal kanonisieren zu wollen, wäre in der Tat schlechtes Bildungsbürgertum, es wäre Bildungssphilitertum. Man sollte aber auch hier mit dem Bad nicht das Kind ausschütten, mit dem schlechten Gebrauch eines Begriffs nicht den Begriff selbst. Dies um so weniger, als bei einem negativen Ausgang des Tests darauf, ob ein Autor auch uns noch etwas zu sagen hat, damit noch nichts darüber entschieden ist, bei wem der Fehler liegt, ob bei ihm oder bei uns, beim Held, weil er keiner war, oder beim Kammerdiener, weil er doch einer ist.

Wenn sich bei Thomas von Aquin (anders als bei Aristoteles) kein einziger Ansatz in Richtung auf Marx findet und nur bei extremer Unverbindlichkeit der Rede ein solcher konstruieren läßt, so mag das eine Grenze seines Denkens sein. Auch bei Klassikern, und gerade bei ihnen, sind die Grenzen, gerade die Grenzen, wichtig. Sind Klassiker keine Heiligen, so sind sie noch weniger Götter. Und eben darin, weil sie Verbindliches zu sagen hatten, mußten sie nicht selten für Abgrenzungen, notfalls für scharfe Abgrenzungen, eigens sorgen. Man lese nur, was Thomas

von Aquin schon im Prooemium seiner um eine Verständigung mit den Mohammedanern bemühten *Summa contra Gentiles* über die Lehre und über die Waffen des „Mahumet“ schrieb. Offenbar weniger um taktische Nachteile als um die „Wahrheit des Glaubens“ (so ein handschriftlich bezogener Titel) besorgt, ließ er schon an dieser exponierten Stelle – noch lange bevor er durch die Auseinandersetzung mit dem averroistischen Aristotelismus in die vorderste Schußlinie geriet und sich seine Feder mitunter polemisch färbte – nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig. Über Inhalte, Methoden oder Propheten irgendeiner von ihm nicht gekannten Religion oder Ideologie hat er sich dagegen hartnäckig ausgeschwiegen, und sein Werk wird sich darüber wohl weiterhin hartnäckig ausschweigen. Höchstens, daß beim Abklopfen einige leere Hülsen abfallen. Umsomehr hat Thomas von Aquin allerdings über die Grundlagen gerade heute so drängender Fragen wie derjenigen nach dem Verhältnis zwischen Ideologie, Religion und Wissenschaft uns etwas zu sagen.

Im Streit liegen diesbezüglich zwei Wissenschaftsauffassungen, die je auf einem anderen Wahrheitsmodell bauen. Die eine baut auf dem Adäquationsmodell der Wahrheit; ihr haftet der Geruch des Positivismus an. Die andere ist betont antipositivistisch; ihr genügt das Adäquationsmodell nicht oder sie verwirft es ganz, um an seine Stelle ein anderes Modell zu setzen, das man je nachdem Kongruenz-, Kohärenz-, Konsensus- oder Reflexionsmodell der Wahrheit nennt. Das Adäquationsmodell hat den Vorteil der Plausibilität für sich, auch wenn die klassische Formel (*veritas als adaequatio rei et intellectus*) sich nur für formalisierte Sprachen und höchstens noch für einzelne Stücke natürlicher Sprachen so präzisieren läßt, daß ihre Anwendung keine Paradoxien aufkommen läßt. Diesem Übereinstimmungsmodell zufolge hätte die Wissenschaft die Aufgabe, Tatsachenfeststellung zu treffen, sie auf Aussagen zu bringen und auf diese Aussagen dann die Gesetze der Logik anzuwenden, weiter nichts. Eine solche Wissenschaftsauffassung ist gegenwärtig im Rückzug begriffen, aber immer noch stark genug, sich hie und da, vor allem im Umkreis wenig reflektierter Naturwissenschaften, zu behaupten. Ihr zugrunde liegender starrer Wahrheitsbegriff, der sich am Vorhandensein fester Wirklichkeitsstücke orientiert, paßt aber selbst zu diesen „harten“ Wissenschaften nur auf den ersten Blick; denn ebensowenig wie früher Gott darf jetzt ein Atom als ein „sublimierter Stein“ aufgefaßt werden. Immerhin: solange dieses Wahrheitsmodell mehr oder weniger unangefochten herrschen konnte, solange konnte die latente Krise im Wissenschaftsbegriff nicht zum Ausbruch kommen. Der Rückzug dieser verengten Wahrheits- und Wissenschaftsauffassung wurde bereits vom Scheitern des positivistischen Verifikationsprinzips als Sinnkriterium eingeläutet, das von G. Ryle gelegentlich mit einem Nadelöhr verglichen wurde, an dem nicht nur – so Ryle – die teutonischen Kamele der Metaphysik, sondern auch die nützlichen Haustiere der Naturwissenschaften hängen bleiben müßten. So wesentliche Elemente gerade der Naturwissenschaften wie Hypothese, Versuchsanordnungen, Programmierungen usw. lassen sich in der Tat unmöglich auf das Verifikationsschema zurückführen.

Unabhängig von den technischen Schwierigkeiten werfen die Gegner der Wahrheitsauffassung als Übereinstimmung von Aussagen und Tatsachen gegen das Adäquationsmodell grundsätzlich ein, daß auch Tatsachen sprachabhängig sind, daß sie nicht gleich Wirklichkeitsstücken den Aussagen wie zum Vergleich gegenübergestellt werden dürfen, daß es Tatsachen nur insofern gibt, als sie in Aussagen festgestellt werden, kurz, daß eine Tatsache immer „Die Tatsache, daß . . .“ ist. Nicht einmal ein Stein mit seinen Eigenschaften der Schwere usw. ist eine Tatsache, geschweige denn Gott oder ein Atom; „daß der Stein schwer ist“, das erst ist doch eine Tatsache, zugleich aber auch schon eine Aussage. Die in Wendungen wie „Tatsache ist, daß . . .“ oder „Es stimmt, daß . . .“, schließlich „Es ist wahr, daß . . .“ angezeigte und von den Gegnern des Übereinstimmungsmodells der Wahrheit betonte Sprachabhängigkeit der Tatsachen stellt indes nur einen Index für die Menschen-, Gruppen- und überhaupt Interessenabhängigkeit aller, auch der scheinbar uninteressiertesten Aussagen. Ist Frankreich sechseckig? Darauf kann man auf Anhieb keine triftige Antwort geben, weder mit ja noch mit nein antworten. Aber *daß* Frankreich sechseckig ist, diese Feststellung kann, je nach der Interessenlage desjenigen, der sie mittels einer Aussage trifft, und das heißt je nach dem Zweck, den er damit verfolgt, durchaus eine Tatsache sein: etwa, wenn es darum geht, im Schulunterricht oder bei einer Lagebesprechung eine erste Orientierung zu geben. Wie der Umriss Frankreichs in Wirklichkeit ist, das kann

sowieso niemand sagen. Und das, was selbst von manchen Anhängern des Übereinstimmungsmodells für solche harmlosen Aussagen akzeptiert wird, das gilt nach seinen Gegnern erst recht für wissenschaftliche Aussagen. Nur, daß die – wie Habermas sich ausdrückt – „erkenntnisleitenden Interessen“ hier am Ende sogar gesamtgesellschaftliche Interessen, Interessen einer ganzen Epoche oder sogar einer ganzen Kultur sind. Die Konsequenzen dieser Umorientierung im Wissenschafts- und Wahrheitsbegriff sind kaum zu überschätzen.

Liegen Tatsachen nicht einfach vor, werden sie weitgehend erst durch uns konstituiert, sind Tatsachenfeststellungen im weiten Umfang nichts mehr und nichts weniger als Tatsachenfestsetzungen, dann kann es nicht verwundern, wenn die Berufung auf Tatsachen vor dem Ruf nach Aufdeckung der Voraussetzungen weicht, die sie möglich machen. Tatsachen gelten dann nicht mehr als Kontrollinstanz, sondern sind selber rechtfertigungsbedürftig, sie garantieren nicht wissenschaftliche Objektivität, sondern werden zu veränderlichen Größen, die von den interessenbedingten Sinnhorizonten wechselnder Kulturen und Epochen funktional abhängen. Es ist allerdings sehr die Frage, ob diese gegenüber der positivistischen wesentlich reflektiertere Position am Ende nicht doch den Wahrheitsbegriff gänzlich aushöhlt und so zu einer totalen Politisierung der Wissenschaft in dem Augenblick Vorschub leistet, in dem sie nicht mehr durch den Gedanken der Übereinstimmung mit der Sache ausbalanciert erscheint. Hier nun könnte uns Thomas von Aquin – ohne ihm prophetische Gaben andichten zu müssen – manches zu sagen haben. Denn seine Wahrheitskonzeption stellt die zwei Momente in Rechnung, deren Verselbständigung in Gestalt eines einseitigen Adäquations- oder eines einseitigen Reflexionsmodells der Wahrheit zu den zwei genau entgegengesetzten Extremen führt: entweder zur Erstarrung einer von ihren eigenen Voraussetzungen abgeschnittenen Wissenschaft oder aber zur totalen Ideologisierung der Wissenschaft.

Darüber, daß Thomas von Aquin uns die klassische Formulierung des Adäquationsmodells überliefert hat, wird leicht vergessen, daß er auch dessen Grenzen wie kaum ein anderer vor und nach ihm reflektiert hat. Er läßt sich dabei von dem Grundsatz leiten: wahr im eigentlichen Sinne ist eine Aussage nicht schon deshalb, weil sie mit der Wirklichkeit übereinstimmt; es muß hinzukommen, daß derjenige, der sie macht, reflexiv um diese Übereinstimmung weiß. Ein Roulettspieler, der sagt, es wird die oder die Nummer gewinnen, darauf setzt und tatsächlich gewinnt, dessen Aussage dürfte demnach nicht wahr genannt werden, mag er noch so viel Geld dabei einstreichen. Es ist, wie wenn er sagen würde: „Es wird so oder so sein, aber ich weiß es nicht.“ Dergleichen nennt heute die Sprachanalyse, die auf diese Dinge wieder gestoßen ist, einen pragmatischen Widerspruch. Der Widerspruch liegt nicht in dem, was man behauptet, sondern im Behaupten dessen, was man sagt. Im Vergleich zu einem logischen oder einem semantischen ist ein pragmatischer Widerspruch – wie man sieht – ein schwächerer Widerspruch. Aber schon dies genügt, um die Aussage an ihrer möglichen Wahrheit zu hindern, so wie man – nach einem in diesem Zusammenhang gerne zitierten Spruch –, um die Katze zu töten, sie nicht gleich in Butter zu ersäufen braucht. Auf der Basis dieses Reflexionsmodells der Wahrheit ist es Thomas von Aquin unter anderem gelungen, dem vertrackten Problem der Futuribilia (was ihm heutige Logiker bereitwillig bescheinigen) eine elegante Lösung zu geben, die zu bedenken der um wissenschaftlichen Status ringenden Futurologie möglicherweise nicht schaden würde.

Möglich wurde bei Thomas diese Lösung durch die klare Unterscheidung zweier Sprachebenen, die die analytische Philosophie wieder ans Licht gebracht hat und von denen die eine dem Übereinstimmungs- und die andere dem Reflexionsmodell der Wahrheit entsprechen: die Ebene des Aussagegehaltes, dessen also, was man sagt, und die Ebene des Sprechaktes, dessen also, was man mit dem Gesagten jeweils tut. Mit ein und demselben Aussagegehalt kann man in der Tat die verschiedensten Dinge machen: eine Behauptung aufstellen (zum Beispiel, daß – wie das Standardbeispiel beim Futuribiliaproblem von Aristoteles bis Gilbert Ryle lautet – morgen eine Seeschlacht stattfinden wird), oder etwa eine Drohung seinen Feinden gegenüber aussprechen, oder ein Versprechen seinen Alliierten gegenüber ablegen, oder einen Befehl seinen Untergebenen gegenüber erteilen, usw. Die Devise lautet immer: Dinge mit Worten machen („How to do things with words“). Wer etwa sagt: „Ich verspreche dir das und das“, hat nicht nur gesprochen, sondern damit auch etwas gemacht, nämlich ein Versprechen. Die Sprachanalyse redet hier heute von der illokutionären Kraft eines Satzes.

Thomas von Aquin⁸ spricht im selben Zusammenhang von einem vielfältigen *usus orationis* (*interrogativus, imperativus, optativus* etc.). Es werden ja nicht nur Wörter in Sätzen gebraucht, es werden auch ganze Sätze zu den genannten oder zu anderen Zwecken gebraucht. Und jeder einzelne Satzgebrauch unterliegt spezifischen pragmatischen Anwendungsbedingungen, um überhaupt zum Ziele zu kommen. Von der Unterredung in Hendaye berichtet ein Zeuge, Franco hätte sich bei Hitler für die angebotenen Annexionen in Nordwestafrika mit dem Hinweis bedankt, man müsse wohl zuerst besitzen, was man verspricht. Wer mit einem Satz eine Drohung aussprechen will, wird ebenfalls nichts ausrichten, wenn er nicht die Macht hat, seine Drohung wahrzumachen. Und was für diese Arten von Satzgebrauch der Besitz oder die Macht ist, das ist etwa für den *usus imperativus orationis* die Autorität. Ohne sie ist jeder noch so forsch erteilte Befehl nur ein Scheinbefehl.

Was nun in den genannten Fällen der Besitz, die Macht oder die Autorität ist, das ist bei dem behauptenden Satzgebrauch oder – wie Thomas sagt – bei dem *usus assertivus seu suppositivus orationis*, bei dem die Wahrheitsfrage erst akut wird, dasjenige, was man für seine Behauptung anführen kann. Kann man für sie keine Gründe anführen, so handelt es sich um eine Scheinbehauptung, allenfalls um eine billige Behauptung, die – mag sie auch noch so sehr im Sinne der Übereinstimmung das Richtige treffen – ebensowenig Anspruch auf Wahrheit erheben kann wie bei unserem Roulettspieler.

Wird jedoch die Wahrheitsfrage – wie in letzter Zeit zunehmend – rein unter diesem bereits von Thomas von Aquin klar erkannten Aspekt ihrer pragmatischen Voraussetzungen behandelt, so tritt der Sachgehalt immer mehr hinter den vorgebrachten Gründen zurück, bis am Ende die Sache womöglich ganz hinter der Argumentation verschwindet. Dem kommt die Tendenz zur Politisierung und Demokratisierung aller Instanzen, bei der die Eigenständigkeit der einzelnen Sachbereiche immer weniger zählt, fraglos entgegen. An die Stelle der Grundlagenforschung alten Stils tritt dann – wie in den jüngsten Empfehlungen des Bildungsrates weitgehend gefordert – die Forschungsplanung. Und die Forschung selbst wird „eindeutig unter die Maxime des gesellschaftlichen Nutzens und nicht etwa der wissenschaftlichen Neugierde oder der Wahrheit gestellt, was immer das auch sei“ – wie es bezeichnenderweise in einem Kommentar dazu hieß (F.A.Z. vom 8. April 1974). Das ist in der Tat der springende Punkt, die Skepsis gegenüber der Wahrheit. Sie stellt sich von selbst ein, sobald die Sache zugunsten der Argumentation und der Übereinstimmungsgedanke zugunsten der Reflexionsforderung – anders als bei Thomas – gänzlich aufgegeben werden. Exemplarisch ist das am besten an den jüngsten Wandlungen derjenigen Disziplin zu verfolgen, zu der Thomas von Aquin seit jeher am meisten zu sagen hatte, nämlich der Theologie.

Der mehr oder weniger exoterischen, unter Beteiligung ausgesprochen öffentlichkeitsbezogener Wissenschaften wie der Soziologie, der Politologie, aber auch der Psychologie geführten Diskussion um das Verhältnis zwischen Wissenschaft, Ideologie und Religion entspricht eine nicht minder rege, wenn auch eher esoterisch geführte und darum scheinbar rein akademische Diskussion um den Begriff der Wahrheit. Das grundsätzliche Abhängigkeitsverhältnis zwischen diesen zwei Diskussionsebenen liegt auf der Hand. In dem Maße, in dem der Begriff der Wahrheit an Bedeutung verliert, wird nämlich das Interesse an der Wissenschaft vor dem Interesse an Ideologien, einschließlich der sogenannten wissenschaftlichen Ideologie zurücktreten, und umgekehrt – bis zu den Extremfällen einer völligen Unterwerfung der Wissenschaft unter eine Ideologie oder aber einer positivistischen Ausmerzung jeglichen ideologischen Restes. Wie es sich bei diesen Begriffs- und Interessenverschiebungen mit der dritten Größe, mit der Religion, verhält, ist allerdings schwerer zu sagen. Das liegt aber nur an der Mittelstellung der Religion zwischen dem Anspruch auf Wahrheit, der die Wissenschaft auszeichnet, einerseits, und dem Anspruch auf Sinn, mit dem sich die Ideologie begnügen kann, andererseits. Während im Extremfall die Wissenschaft ebenso auf Sinn (in Gestalt etwa des Trostes) verzichten kann und muß wie die Ideologie auf Wahrheit, kann die Religion nur um den Preis ihrer Selbstaufhebung auf Wahrheit oder auf Sinn verzichten. Und so bieten sich die Religion und mit ihr die Theologie geradezu als Modellfälle für die Beziehungen zwischen Wahrheit und Sinn, Wissenschaft und Ideologie an.

⁸ Vgl. Belege in den oben in der Anmerkung 7 am Ende des III. Teiles angegebenen Arbeiten.

In seiner Schrift „Warum ich kein Christ bin“ schreibt Bertrand Russell: „Ich kann jeden respektieren, der denkt, die Religion sei wahr und müsse deshalb geglaubt werden; aber ich kann nur tiefen Abscheu vor denen empfinden, die sagen, daß die Religion geglaubt werden muß, weil sie gut ist, und daß die Frage, ob sie wahr ist, Zeitverschwendung sei.“ Die von Russell beklagte Hintansetzung der Wahrheitsfrage der Religion wurde durch die Kantische Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft philosophisch vorbereitet. Ihr entspricht in der Theologie eine unter dem Druck der Religionskritik im vorigen Jahrhundert von Ritschl eingeleitete und bei Bultmann zur Vollendung gekommene Rückzugsbewegung, in deren Verlauf die Glaubensmysterien immer mehr aus dem Bereich der Entscheidung zwischen wahr und falsch zurückgenommen und in den Bereich des puren Sinnes verlegt wurden. Als Instrument dazu diente und dient ein dem Thomas von Aquin wie der gesamten Scholastik wohlvertrautes Phänomen, das in unseren Tagen auch von der Sprachanalyse wieder ans Licht gebracht wurde, das Phänomen der indirekten Rede: einer der vielen möglichen Arten reflexiver Rede. Im angelsächsischen Bereich spricht man auch von „Belief-sentences“. Darin klingt schon der Zusammenhang mit der Religion an. Ein „Belief“-Satz ist etwa: „Kopernikus glaubte (dachte, sagte usw.), daß die Planeten sich im Kreise bewegen.“ Der logische Positivismus, voran Wittgenstein in seinem *Tractatus Logico-philosophicus*, tat sich schwer mit solchen Sätzen, denn bei ihnen ergibt sich der Wahrheitswert des Gesamtsatzes nicht automatisch aus den Wahrheitswerten der Teilsätze, wie es in einer positivistischen Sprache sein müßte, die nur empirische Elementarsätze und deren rein logische Verbindung als sinnvoll gelten läßt. In der indirekten Rede kann der Gesamtsatz wahr sein, auch wenn der Nebensatz – wie in unserem Kopernikus-Beispielsatz – falsch ist, und umgekehrt. Der Grund ist einfach: der Nebensatz kommt darin nur seinem Sinn, nicht seiner Wahrheit oder Falschheit nach vor. Diese in der indirekten Rede enthaltene Möglichkeit zur Neutralisierung des Wahrheitswertes zugunsten des puren Sinnes wurde schon früher von der Theologie apologetisch ausgewertet. So in der vom Lehramt teilweise verworfenen Theorie der impliziten Zitate, wonach alle der Falschheit verdächtigen Bibelsätze einem nur nicht eigens erwähnten Autor (deshalb „implizites Zitat“) zuzuschreiben seien, den die Schrift nur anführe: „Ein nicht näher bekannter Autor sagte, daß . . .“. Hinter diesem „Daß“ mag jetzt jede wissenschaftlich noch so obsoleten Aussage und jede noch so krude Häresie kommen. Die Bibel selbst braucht dafür nicht mehr geradezustehen: Ein Zitat stellt keinen behauptenden Satzgebrauch (*usus assertivus orationis*) dar und steht daher als solches nicht im Entscheidungsbereich von wahr und falsch.

Ernster zu nehmen sind aber andere, diesmal großangelegte Versuche, mittels der indirekten Rede den christlichen Glauben aus der Gefahrenzone zu nehmen. Das Verfahren bleibt das gleiche, nur braucht bei diesen großangelegten Neutralisierungsversuchen kein unbekannter Autor mehr für einzelne problematische Sätze herzuhalten. Als Subjekt des Hauptsatzes fungiert jetzt keine Einzelperson mehr, sondern der christliche Glaube selbst, insbesondere der Glaube der Urgemeinde. Er ist es, der für alle Mysterien des Christentums, und nicht bloß für einzelne Bibelsätze, nunmehr einsteht. Nicht auf den historischen Jesus kommt es dann an, sondern auf den kerygmatischen Jesus, nicht darauf, ob Jesus dies oder jenes wirkte und sagte, sondern allein auf den Sinn des wirklich oder angeblich von ihm Gesagten oder Gewirkten, nicht auf die Auferstehung selbst, sondern auf deren unbedingte Bejahung im Glauben, schließlich nicht auf Gott, sondern auf den Glauben an ihn. Die Immunisierungsstrategie erstreckt sich so auf alle Glaubensinhalte. Davon, daß sie falsch seien, kann keine Rede mehr sein, allerdings auch nicht davon, daß sie wahr sind. Die Gefahr, am Christentum rein aus ideologischen Gründen festzuhalten, ist insofern größer. Das ist die Kehrseite der Medaille. Vom Standpunkt eines sachorientierten Glaubens wirkt die Ersetzung Gottes oder Jesus' von Nazareth durch die gläubige Gemeinde als Subjekt der theologischen Hauptsätze wie eine semantische Verwechslung von Haupt- und Nebensache, Substantiv und Adjektiv, Träger und Getragenen, so wie etwa die Chirurgen von einer „gehaltenen Aufnahme“ sprechen, obgleich da nicht die Aufnahme, sondern ein Körperteil gehalten wird, oder wie man „radikaler Beschluß“ für „Radikalenbeschluß“ und „englisches“ anstatt „anglistisches Seminar“ hören und lesen kann – mit demselben Grund, mit dem man etwa den spanischen Text des Bonner Grundgesetzes spanisches Grundgesetz nennen würde.

Auf die der Gefahr des Sachverlustes entgegengesetzte Gefahr einer Verdinglichung der Glau-

bensinhalte hin hatte die katholische Theologie bisher immer an dem Primat der Sache, an der Wahrheitsfrage und an der Übereinstimmung mit der Sache festgehalten. Nicht ohne Vermittlung Heideggers, dessen „Wahrheits“-begriff („Aletheia“) nicht auf die Sache und die Übereinstimmung mit ihr, sondern – extrem antipositivistisch – auf die wechselnden Sinnhorizonte („Lichtung“, „Erschlossenheit“, „Ereignis“) ausgerichtet ist, hat sich die katholische Theologie in letzter Zeit dieser in der evangelischen Theologie begonnenen Immunisierungsstrategie weitgehend geöffnet. Der Zwiespalt ist ihr deutlich anzumerken, so etwa wenn Karl Rahner schreibt: „Wir müßten von seiner (Jesu) Auferstehung zum Beispiel von vornherein so sprechen, daß sie – wenn auch das Wunder schlechthin – im ersten Ansatz als die Erscheinung unserer eigenen, gnadengeborenen, absoluten Selbstbehauptung verstanden wird, daß sie a limine nicht als mirakulöse Rückkehr eines Toten in unseren Daseinsbereich mißverstanden werden kann. Ich erhoffe mir, um es einmal ein wenig paradox zu sagen, für die Kirche der Zukunft ein neues Symbolum apostolicum, womit nicht gesagt ist, daß das alte abgeschafft werden müßte.“ Auch hier also das Mittel der indirekten Rede, um die Sache – allerdings halbherzig, oder schweren Herzens – zugunsten ihres im (immerhin) absoluten Glauben bejahten Sinnes abzudrängen.

Von der Mathematik ist einmal gesagt worden, sie sei die einzige Wissenschaft, die nicht wisse, wovon sie handele, ob es das, wovon sie handele, wirklich gebe und ob das, was sie darüber sage, wahr sei oder nicht (B. Russell). Darin könnte sie allerdings bald von der Theologie übertroffen werden, wenn diese endgültig alle Versuche aufgeben sollte, Gott als ihre Hauptsache, als das Subjekt ihrer Wahrheit beanspruchenden Hauptsätze festzuhalten. Mit seiner Wahrheitstheorie, die die beiden Komponenten der Adäquation und der Reflexion, der similitudo und des lumen („Lichtung“) berücksichtigt, hat Thomas von Aquin bewiesen, daß dieses Festhalten an der Sache keineswegs zu einer positivistischen Verdinglichung der Glaubensinhalte zu führen braucht. So kann Thomas als Resultat seiner Gottesbeweise sagen, daß wir durch sie nicht das Sein Gottes selbst erkennen – das wäre Verdinglichung –, wohl aber die Tatsache, daß der Satz „Gott ist“ wahr ist. Und seine Analogielehre, die sein ganzes Denken durchzieht, macht erst mit dieser kritischen Reflexion, die die Sache selbst dennoch nie aus dem Auge verliert; denn Sätze des Typs „Es ist wahr, daß...“ gehören zwar zur reflexion, aber nicht zur indirekten, die Wahrheits- in die Sinnfrage, die Philosophie in Hermeneutik aufhebenden Rede. Und so könnte auf den Klassiker Thomas von Aquin noch immer zutreffen, was Nietzsche in einer seiner „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ von Schopenhauer sagte: Dies und jenes bewies er – „und wird es von Tag zu Tag mehr beweisen“.

Fernando Inciarte (Münster)

Juan José Sanguinetti, La filosofía de la ciencia según Santo Tomás, Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona 1977, 371 S.

Der Argentinier italienischer Abstammung entwirft im vorliegenden Band eine umfassende Übersicht der Wissenschaftsphilosophie des Thomas von Aquin. Ein besonderes Interesse verdient diese Untersuchung, da sie in ungewöhnlicher Weise die Quellen in ihrer Gesamtheit zur Sprache bringt. Es handelt sich hier nicht um ein kompendienhaft angelegtes Lehrbuch, auch nicht um eine Synthese bereits vorliegender Sekundärliteratur, sondern um die systematische Durchleuchtung und Ordnung der Wissenschaftstheorie, wie sie der hl. Thomas selbst in dieser Komplettheit nie vornahm, die sich jedoch aus einer integralen Interpretation seines Schrifttums zu ergeben scheint. Zur Behandlung kommen dabei vorzugsweise die Aristoteleskommentare, die Expositio über Boethius' „De Trinitate“, Dionysios' „De Divinis Nominibus“, Proclus' „Liber de Causis“ sowie verschiedene „Quaestiones disputatae“, zahlreiche der „Opuscula“ und der Sentenzenkommentar.

Der Autor repräsentiert nicht eine neothomistische Schule, ist jedoch maßgeblich inspiriert von jener an die Ursprünge zurückgehenden Beschäftigung mit Thomas von Aquin, wie sie vor allem der Franzose *Etienné Gilson* und der Italiener *Cornelio Fabro* einleiteten. Der Hinweis ist in diesem Zusammenhang von erheblicher Bedeutung: Während der Großteil der sogenannten „Neoscholastik“ und des Neothomismus sich vorwiegend im Rahmen des tradierten Thomas-

bildes bewegt, wie es vor allem die spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kompendien in schulmäßiger, aber nur zu oft verfälschender Systematik vermittelten, haben Gilson und Fabro, auch entgegen einer allzu einseitig philologischen und rein hermeneutischen Beschäftigung mit der Philosophie des Mittelalters, es unternommen, einen unmittelbaren und zugleich systematischen Zugang zur Gesamtheit der Schriften des hl. Thomas zu eröffnen. Interessant ist, daß beide Autoren relativ unabhängig dabei eine eigentliche Neuentdeckung des Thomismus erleben. Dies vor allem in den zentralen Lehrstücken des „actus essendi“, des Verhältnisses von Kausalität und Partizipation, der Interpretation des Realismus als Methode und der Platon-Rezeption durch Thomas und der damit verknüpften neuen Sicht der Synthese von Aristotelismus und Platonismus. Gilson ist es ebenfalls gelungen nachzuweisen, daß in großen Teilen des Neothomismus, vor allem im Bereiche des „Kritischen Realismus“, zahlreiche suarezianische und cartesianische Einflüsse zu substantiellen Widersprüchen mit der Philosophie von Thomas von Aquin geführt haben. (Dies gilt z. B. für Maritain, Noël, Mercier, Roland-Gosselin, Picard, Gredt.)

Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, wenn Sanguinetti in sorgfältiger Weise einfach versucht, die Quellen sprechen zu lassen. Vor allem eine Reihe von durch Fabro „wiederentdeckten“ Lehren der thomanischen Philosophie lassen bereits bekannte und scheinbar „abgegriffene“ Stücke aus der riesigen Textfülle in neuem Licht sehen, andere bisher unbekanntere und weniger beachtete in ihrem Gewicht erkennen, so daß es dem Autor gelingt, überzeugend darzulegen, daß sich in der Philosophie des hl. Thomas und ihr zugrunde liegend eine integrale Philosophie der Wissenschaften und deren Methoden finden läßt. Auffällig dabei wird, wie lückenlos damit auch die Gesamtheit der heutigen Wissenschaften erfaßt und interpretiert werden kann und wie wenig oft der „wirkliche“ Thomas jenen durch die Jahrhunderte der Geschichte hindurch gefestigten, schulmäßig eingeübten und oft unkritisch übernommenen Urteilen über ihn entspricht.

Die Studie Sanguinettis gliedert sich in fünf Hauptkapitel: 1) Das Fundament der Wissenschaft (Sein und Wissen, Sein und Wissenschaft, Wissenschaft als Erkenntnis der Ursachen). 2) Das Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis. (Das Seiende als Objekt von Metaphysik und Partikularwissenschaft, Substanz und Akzidens, Universalität und Singularität, das spezifische Objekt, Notwendigkeit, Kontingenz, Möglichkeit.) 3) Die Ordnung der Wissenschaften. (Metaphysik und Partikularwissenschaften, Mathematik, Hierarchie der Wissenschaften, Logik und „Realwissenschaften“, spekulative und praktische Wissenschaft.) 4) Die Wissenschaftliche Methode (resolutio und compositio, Induktion, Beweis). 5) Wissenschaftliche Prinzipien (propositiones per se notae, axiomatischer Formalismus, Arten von Prinzipien, Integration der Wissenschaften in die Metaphysik).

Im ersten Kapitel, nach einigen allgemeinen Bemerkungen zum Thema Metaphysik, Wissenschaft und die Frage des Irrtums, wird die thomistische Interpretation der aristotelischen Definition von *Wissenschaft als die Erforschung der Ursachen* dargestellt (17–65). Abgesehen davon, daß Thomas den Begriff der Ursache gegenüber Aristoteles erheblich erweiterte (51) (das „Sein“ als Ursache ist Aristoteles unbekannt), führt er uns dennoch wieder zum genuin aristotelischen Sinn dieser Definition von Wissenschaft zurück. Wesentlich scheint vor allem, daß Ursachen nicht nur Realitäten außerhalb der Dinge sind, sondern vielmehr unter den aristotelischen Begriff der Ursache, von Thomas eindringlich bestätigt, auch die *innere Struktur*, das Formprinzip, die *Form* zu den Ursachen gehört – und eben nicht im Sinne einer hinter den Phänomenen liegenden zweiten, „versteckten“ Realität, sondern als der Akt der Akzidentien selbst. Zu den Ursachen und zum Wesen der Dinge gelangt man über die Akzidentien (59). Die Substanz als Akt der Akzidentien wird gerade durch diese erkannt, zu allererst durch die Sinneserfahrung (die Substanz ist ein „sensible per accidens“, wie auch auf der dynamischen Ebene die „causa“). Und das heißt: Wie erkennt man die Ursachen, wie gelangt man zum Wesen der Dinge, wie begreift man ihre Substanz? Indem man die Dinge selbst untersucht, ihre Wirkweisen und Tätigkeiten beobachtet und auf dieser Grundlage zu allgemeinen Aussagen gelangt (227 ff.). Die Ursachen, das Wesen der Dinge und die Substanz können nicht intuitiv erfaßt werden. („Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus“, De Ver., 10, 1 c.) Die Methode aller Wissenschaften beginnt mit der *Induktion*, und

das heißt: mit Beobachtung, Beschreibung und einem langsamen Prozeß der Verallgemeinerung. Und zu allererst gilt dies für die Metaphysik (225–277).

Die verschiedenen Wissenschaften unterscheiden sich darin, welchen Aspekt des Wesens der Dinge, und das heißt auch: welche Ursachen sie suchen. Leider geht Sanguineti nicht ausführlich auf das Problem der *Finalursache* ein. Seine Darstellung öffnet aber dennoch den Weg, um auch diese aristotelische, meist mißverständene Lehre wieder richtig zu verstehen. Denn für die Naturdinge, die also nicht intentional, mit Willen, handeln, ist auch die vielgeschmähte Finalität nichts den Dingen Außerliches, sondern gerade ihr Strukturprinzip, ihre Form selbst. Die Natur selbst, und vor allem, was die Natur aktualisiert, die Form, ist das Ziel. „Forma est finis.“ Auch um die Zweckmäßigkeit, nach der die Naturdinge tätig sind, zu untersuchen, muß man die Dinge selbst analysieren. Die Alternative zwischen Mechanismus und teleologischer Naturbetrachtung im ursprünglich aristotelischen Sinn, den auch Thomas vollauf rezipiert, stellt sich also etwas anders, als zumeist angenommen. Der Mechanist behauptet nämlich einfach, daß auch ein noch so komplexer Naturmechanismus aus sich selbst erklärbar sei, also als Ganzer, in seiner Heterogenität, kein reales Organisationsprinzip kenne. Dagegen stellt sich Aristoteles, und Thomas folgt ihm genauestens. Das Problem, auch dies wird bei Sanguineti angetönt, hat sich dabei bis heute nicht geändert (304 ff.). Während etwa Jacques Monod die „Teleonomie“, die er als Wissenschaftler genauso wie Aristoteles anerkennen muß, einfach als Produkt des Zufalls erklärt, lösen andere das Problem, indem sie das der Komplexität der Naturmechanismen unterliegende Einheitsprinzip lediglich das menschliche Bewußtsein nennen (338 ff.). Dies zeigt jedoch, daß sich die Frage nicht anders als früher stellt. Auch die Interpretation, daß wir bei der Naturerkenntnis eigentlich nur das erkennen, was wir in die Dinge hineinlegen, war Aristoteles und Thomas bekannt (51).

Damit wird auch wiederum, systematisch erst im letzten Kapitel, der Sinn des Wortes „Prinzipienforschung“ klar. Der schon von Aristoteles geprägte Doppelsinn von „Prinzip“ wird auch von Thomas durchgehalten. Einerseits Prinzip als *reale Ursache* und andererseits Prinzip im *methodischen* Sinne (281–284). Beides ist aufeinander zugeordnet: Denn jede erkannte Realität hat einerseits auch im Fortgang der Forschung den Charakter eines methodischen Elementes. Und andererseits ist die Art und Weise, wie der Mensch die Prinzipien der Dinge erkennt, auch Ausdruck seiner Weise zu erkennen, also psychologisch und methodisch bedingt. Denn wir erkennen die Dinge nicht einfach so wie sie sind, sondern unserer Erkenntnisweise entsprechend. Wir können nur allmählich und mühsam zur eigentlichen, letzten Realität der Dinge, dem „actus essendi“ (30), vorstoßen, der jedoch für den menschlichen Geist kein eigentlich adäquates Erkenntnisobjekt darstellt. Die menschliche Erkenntniskraft verhält sich zum Sein wie das Auge des Nachtvogels zur Sonne: Je mehr es sich ihr nähert, desto mehr erblindet es. Das Sein der Dinge zu erkennen, das partizipiertes Sein an der universalen Ursache, dem „esse subsistens“, d. h. Gott ist, ist die wahre Weisheit, die sapientia, die in diesem Leben nur stückweise und unklar erworben werden kann. Hier beginnt für Thomas auch der Übergang in die übernatürliche Ebene der Gnade, die bestimmt werden kann, als durch Gott verliehene intensivere Partizipation am göttlichen Sein über das natürlich Gegebene hinaus (352). Wesentlich, von Sanguineti schön ausgeführt, ist dadurch auch die vor allem von Fabro ins Licht gestellte *Konstitution der Eigenständigkeit der natürlichen Ebene*. Die aktuelle Abhängigkeit der Dinge vom Schöpfer liegt auf der Ebene des Seins, des „actus essendi“, und nicht des Wesens. Darin unterscheidet sich Thomas nicht nur von Aristoteles, sondern von der gesamten Philosophie des Mittelalters. Das Wesen der Dinge in seinen mannigfaltigen Aspekten – auch die Quantität ist einer – ist Untersuchungsfeld der menschlichen Wissenschaft und für den Menschen ausschöpfbar. Aber, obwohl gerade damit auch die Legitimität von Wissenschaft überhaupt begründet wird, ist das nicht die ganze Realität. Die Metaphysik vermag zwar als einzige Wissenschaft zum Ganzen vorzustoßen, nicht aber es zu erfassen. (Unterschied von „cognoscere“ und „comprehendere“.) Gerade deshalb auch sind die anderen Wissenschaften von der Metaphysik konstitutiv unabhängig, können deren Erkenntnissen jedoch nicht widersprechen. Thomas vollzieht eine konsequente, metaphysische, erkenntnis- und wissenschaftstheoretische *Abkehr vom Essentialismus*, der das Wesen als höchste Realität der Dinge betrachtet und nicht einen von diesem Wesen unterscheidbaren Akt, das Sein. Damit wird auch die große Gefahr des Essentialismus beim Namen nennbar: die Eigenständigkeit der Welt zugunsten der Wahrung der göttlichen

Allmacht und Freiheit zu reduzieren. Wir wissen heute, daß das Mittelalter nicht den Weg von Thomas eingeschlagen hat. Im Nominalismus ist gerade das Erwähnte geschehen, und die Neuzeit hat auf gleichen Prämissen ruhend begonnen, die Verhältnisse umzukehren und die Eigenständigkeit der Natur gegen die Geschöpflichkeit der Dinge, ihre Partizipation am göttlichen Sein, auszuspielen.

Auf dieser Grundlage zeigt Sanguineti ebenfalls, was bei Thomas die wechselseitige *Subalternation* der Wissenschaften untereinander und auch unter die Metaphysik eigentlich bedeutet (324 ff.). Es ist eben nicht so gemeint, wie Descartes dies verstand (131 f.). Jede Wissenschaft beackert ihr eigenes Feld, konstituiert ihr spezifisches Objekt, das jeweils ein bestimmter *Aspekt des Seienden* ist (69 ff.). Die Einheit der Wissenschaften liegt nicht darin, daß diese auseinander deduziert werden können, sondern daß ihren Erkenntnissen jeweils die gleiche Realität zugrunde liegt, von der sie einen Teil untersuchen: das „ens“, das Seiende. Subalternation kann somit heißen: im eigentlichen Sinn, daß eine Wissenschaft Teil einer anderen ist, wie die Zoologie ein Teil der Biologie ist (326). Das Verhältnis von Biologie zur Metaphysik jedoch ist ganz anders: Die erstere empfängt von der letzteren nur die Prinzipien. Was heißt das? Das Prinzip der Biologie ist eben die Natur als solche. Hätten wir nicht einen einigermaßen klaren Begriff, was Natur ist, was wir damit meinen, so würde kein Mensch auf die Idee kommen, Biologie zu betreiben. Aber das Geschäft der Biologie selbst ist völlig verschieden von dem der Metaphysik. Nicht weil – ebenfalls eine unaristotelische und unthomistische Alternative – Metaphysik nach dem „Wieso“ fragt und die Biologie nach dem „Wie“, vielmehr, weil das „Wie“, die Funktionsweise, gerade eine Ursache ist, Aspekt der Form und damit auch der Finalität. Alle Wissenschaft untersucht die Ursachen. Aber eben auf einer verschiedenen Ebene. Eine dritte Art der Subalternation ist jene im Bereich der „scientiae mediae“, ein besonders faszinierendes Kapitel (179 ff.). So könne man zum Beispiel die Physik der Mathematik unterordnen (aber nicht umgekehrt). Die Erforschung der Natur und der Bewegung wird dann gemäß den Prinzipien der Mathematik betrieben. Die Mathematik aber konstituiert ihr Objekt durch die Abstraktion der Quantität (158 ff.). Und somit wird dann die Physik als *scientia media* eine Lehre von der „quantitas motus“ (185 ff.). Die Lokalbewegung werde mit der Methode der (euklidischen) Geometrie untersucht (171), auf der Ebene der Imagination. (Das ist offenbar genau das, was Galilei praktisch gelungen ist und wozu die Nominalisten nicht fähig waren, und zwar weil sie die Mathematik unter die Physik subalterniert hatten.) Durch diese quantitative Erfassung der Lokalbewegung, so zeigt Sanguineti, könne man nach der Ansicht des hl. Thomas Naturprozesse beeinflussen, und dies sei die Grundlage der „ars mechanica“, der Technik, die ja nichts anderes tue als die Natur nachzuahmen: „ars imitatur naturam“ (180).

Diese Begründung der Einheit und vielfältigen Eigenständigkeit der Wissenschaften hilft, falsche Alternativen zu verhindern. Als Beispiel sei das im Spätmittelalter und in der Neuzeit so heiß umstrittene Problem der Interpretation des „Unendlichen“ genannt. Das Unendliche, wie auch der unendliche Raum und das unendlich Kleine des Kontinuums, ist für Thomas eine Realität – aber auf der Ebene der quantitativen Objektivierung (175 ff.). Deshalb sei es spezifisch die Mathematik, die sich damit beschäftige. Das Unendliche – auch hier ist Thomas ganz Schüler, aber auch platonischer Weiterführer von Aristoteles – ist eine „potentia quantitatis“, damit den Dingen inneliegend, aber gerade auch darum in der Natur nicht vorhanden. Man darf nicht einen erkannten Aspekt der Wirklichkeit – hier die mathematische Unendlichkeit – mit der realen, ganzen Wirklichkeit, hier die Natur, verwechseln. Nicht alles, was in der Erkenntnis und der Vorstellung sei, ist auch in gleicher Weise in den Dingen (95). Gerade *weil* die Unendlichkeit reale quantitative Potenz der Körper sei und die unendliche Teilbarkeit des Kontinuums ebenfalls, müßten „secundum naturam“ alle Körper endlich groß und nur endlich geteilt sein (172 f.).

Man muß dies als eindeutige *Aufwertung der Mathematik* als Wissenschaft über die Wirklichkeit auffassen, und zwar in Korrektur zu Aristoteles, dessen Ablehnung der Mathematik als Mittel der Naturwissenschaft im bekannten mittelalterlichen, allerdings auch dort gar nicht allgemein für verbindlich gehaltenen Verdikt „*mathematica non sunt bona*“ tradiert war. Demgegenüber stellt Thomas im Metaphysikkommentar fest, daß die Mathematik wohl einen Aspekt der Wirklichkeit, des Seins und des Wesens der Dinge, eben den quantitativen, zu erfassen vermöge („Unde in eis – mathematicis – non consideratur bonum sub nomine boni et finis. Con-

sideratur tamen in eis id quod est bonum, scilicet esse et quod quid est. Unde falsum est, quod in mathematicis non sit bonum . . ." [173/74].) Auch hier zeigt sich wieder der Platoniker Thomas, der auf dieser Grundlage auch zu behaupten vermag, es sei deshalb nicht verwunderlich, daß Mathematik und Physik als „scientia media“ der auf die Naturdinge applizierten Mathematik unabhängig voneinander auf ihrer Objektivations-ebene, der quantitativen, zu korrespondierenden Ergebnissen kämen. Genau auf dieser Ebene entwirft Thomas auch die Zuordnung von Lokalbewegung und Zeit als Ausdruck der dimensionen Quantität und deren Meßbarkeit – ein Ansatz, welcher der aristotelischen Physik, die keine „scientia media“ ist, fremd bleibt und viel eher der Physik Galileis entspricht, die ja eben auf der quantitativen, d. h. genauer: geometrischen Betrachtung der Lokalbewegung beruht (185–187).

Die Lehre von der Konstituierung der Wissenschaften durch formale Abstraktion gilt allerdings nicht so für die Metaphysik (134 ff.). Und hier ist wiederum darauf hinzuweisen, wie sehr die thomistische Schultradition sich von Thomas selbst entfernt hat. Sanguineti zeigt dies ausführlich. Denn gemäß dem gängigen Schema befindet sich die Metaphysik auf der „dritten Stufe der Abstraktion“ (139), eine Interpretation, die sich durch keinen Thomas-Text begründen läßt, und die auch vielmehr von den großen Thomas-Kommentatoren des Spätmittelalters, dem Portugiesen Johannes vom hl. Thomas und dem Italiener Cajetan stammt und welche heute vor allem Maritain verbreitet hat, der sich ja mehr auf diese Kommentatoren als auf Thomas selbst stützt. Die Metaphysik arbeitet nach Thomas vielmehr mit der „separatio“, der zuerst induktiven und dann analytischen Unterscheidungspraxis der dem Intellekt nach unterscheidbaren, in Wirklichkeit jedoch nur in der aktuellen Einheit des „ens“ subsistierenden, metaphysischen „Elemente“ des Seienden (147). Die Metaphysik fragt nach dem „ens qua ens“, dem Seienden als solchem, in seiner Konkretheit, und das ist nichts anderes als das aristotelische „Synolon“. Die Metaphysik bewegt sich auf keiner Abstraktionsstufe, sondern auf der Ebene des Konkreten. Und deshalb ist ihre Methode vorzugsweise die *Induktion*, die bei den Sinnen anhebt, um erst allmählich zum Allgemeinen vorzustoßen und dann erst deduktiv weiterzuanalysieren, wobei stets wieder zum Konkreten zurückgegriffen werden muß (287). Dies ist das Zusammenspiel von „resolutio“ und „compositio“ (218 ff.). Die wissenschaftliche Erkenntnis ist eine ständige Kreisbewegung um die Dinge, um sich ihnen, soweit es dem Menschen möglich ist, zu nähern (351). Nichts hat dies mit der rationalistischen Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen zu tun, die ja auf dem Vorurteil beruht, daß die Metaphysik eine rein deduktive Erkenntnisweise für sich beanspruche (293).

Damit ist der Inhalt von Sanguinetis Studie querschnittartig vorgestellt. Eine Fülle von Einzelaspekten, wie sie auch schon das übersichtliche Inhaltsverzeichnis erwarten läßt, sowie aktuelle Bezüge, wie die Frage nach der Axiomatisierung der Mathematik (Hilbert), die Riemannsche Geometrie, die quantentheoretische Interpretation der Kausalität, die Relativitätstheorie etc., werden auf dem Boden von Thomas' philosophischer Wissenschaftstheorie angeschnitten (296 ff.). Und es scheint, daß diese auch solchen modernen Fragen insofern gewachsen ist, als sie einen fruchtbaren Ansatzpunkt zu einer wissenschaftstheoretischen „Versöhnung“ von klassischer Metaphysik und moderner Wissenschaft bieten könnte. Besonders gilt dies auch für die Interpretation der Mathematik, der Logik, die Theorie der Induktion, des wissenschaftlichen Beweisens, des axiomatischen Formalismus und Begriffe wie die des Gesetzes, der Theorie, der Hypothese (304 bis 316). Der Autor vermag dabei zu zeigen, daß diese Probleme einem Denker vom Range des hl. Thomas nicht fremd waren und daß er durchaus auch in seiner wissenschaftstheoretischen Reflexion ein Niveau erreicht, das dem Stande der heutigen Wissenschaft gewachsen ist, wenn auch natürlich das oft nur ansatzweise Vorhandene aufgrund der Erfahrungsfülle von nun über siebenhundert Jahren Geschichte weiterentwickelt werden muß. Aber es ist der „verschwenderrischen“ Genialität von Thomas zuzuschreiben, daß er nur zu oft die Prinzipien und Ansätze von wissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten durchschaut, die selbst über dem Niveau des Standes der Wissenschaft seiner Zeit liegen. Der Grund liegt wohl darin, daß sich der „stumme Ochse“ durch nichts in der Konsequenz seines Aristotelismus beirren ließ und dazu noch vermochte, das platonische Erbe ganz in sein Denken aufzunehmen. Man darf wohl sagen, daß Sanguineti die Darstellung dieser Synthese vorzüglich gelungen ist.

Martin Rhonheimer (Zürich)

Gerold Prauss, *Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1977, 128 S.

Unter dem eher unscheinbaren Titel verbirgt sich eine Arbeit mit fundamentalem philosophischen Systemanspruch. Sie will nicht so sehr – wie der Titel anzudeuten scheint – eine spezielle Frage der Exegese von „Sein und Zeit“ behandeln, sondern aus einer Revision des Heideggerschen Ansatzes einen Grund gewinnen für eine umfassende Theorie von Subjektivität. Frühere Arbeiten des Verfassers lassen sich verstehen als Vorarbeiten zu einer solchen Theorie (vor allem die zu Kant); dies knappe Bändchen zeigt die sich allmählich konkretisierende Idee, die diese Theorie zu fundieren bestimmt ist: die Idee der sich selbst gestaltenden Subjektivität, die in diesem Sich-selbst-Gestalten sich in differenzierter Weise bricht und dadurch über jede naturwüchsige Unmittelbarkeit hinaus ist. „Sein und Zeit“ ist vornehmlich darum von Interesse, weil P. den darin angelegten, aber von Heidegger (zumal vom späten) nicht konsequent verfolgten Gedanken eines „Praktizismus von Erkennen und Handeln“ in seiner systematischen Bedeutung zu entfalten und damit ein Thema aufzunehmen versucht, dessen „Erörterung nicht abbrechen darf“.

P. geht aus von der Heideggerschen Theorie des „Besorgens“, als dessen Modi Erkennen und Handeln verstanden werden, sowie von dem damit intendierten Primat der „Zuhandenheit“, des „Zeugs“. Zu dem Umgang mit solchem Zeug gehört eine eigene Form der „Sicht“ (die „Umsicht“), und P. fragt mit Recht, ob nicht diese Umsicht – als eine Form des Erkennens – den Gedanken eines Primats des Handelns illusorisch mache. Es schein doch, wenn die Umsicht selbst als ein Besorgen interpretiert werde, daß Erkennen und Handeln zusammenfallen, nicht aber dieses einen Primat vor jenem habe.

Was dagegen das praktische Moment im Erkennen des Vorhandenen betrifft, so konstatiert P. eine Wende in der Entwicklung Heideggers, die fundamentaler sei als die „Kehre“, weil sie deren Grund sei. Sie bestehe in der Einsicht, daß die Auffassung des Verhältnisses von Vorhandenem und Zuhandemem aus „Sein und Zeit“ nicht zu halten sei. Während dort noch Naturwissenschaft als „reines Vornehmen von Vorhandenem“ begriffen werde, als Theoria, die gerade im Heraustreten aus praktischer Umsicht entspringt, werde später erkannt, daß die Technik selbst das Wesen der Naturwissenschaft sei. Das aber heiße, daß der „umsichtige Umgang mit Zuhandemem“, zunächst als ursprüngliches Verhältnis zum Seienden konzipiert, selbst die Wurzel dessen ist, was hernach als ernsteste Gefahr für den Menschen erkannt wird. Aus dieser Einsicht entspringe die „Kehre“, die Abkehr von aller Subjektivität des Subjekts.

Dieser Sachverhalt ist für P. Anlaß, eine Revision des Ansatzes von „Sein und Zeit“ zu versuchen, die – statt die ursprüngliche Konzeption um eines rätselhaften „eigentlichen Denkens“ willen über Bord zu werfen – sie ernst nimmt. Das aber heißt, zunächst einmal in Frage zu stellen, ob praktische Umsicht auf Zuhandenes und theoretische Erkenntnis von Vorhandenem überhaupt so sehr unterschieden sind. P. expliziert dazu im einzelnen den theoretischen Charakter schon der Umsicht. Dabei werden manche Heideggerschen Auffassungen zurecht gerückt, so z. B. die Annahme eines „vorprädikativen Verstehens“ von etwas als etwas in der Umsicht. Die Struktur der Prädikation (und mit ihr die Möglichkeit von Wahrheit und Falschheit) muß schon zur „Umsicht“ selbst gehören.

Vor allem kritisiert P. die Heideggersche Darstellung des „Umschlags“ von umsichtigem Besorgen in theoretisches Erkennen („Sein und Zeit“ § 69 b). Diese Kritik beruht allerdings auf einer Interpretation dieses Paragraphen, die mir im einzelnen fraglich zu sein scheint. (Heidegger spricht nicht davon, daß die Wissenschaft einer „schon bestehenden“ – so P. 44 – Entdecktheit des Vorhandenen gewärtig ist – was in der Tat sinnlos wäre –, sondern er bestimmt diese Entdecktheit als „Wozu“ von Wissenschaft.) Doch wie dem auch sei, der von Heidegger konzipierte „Umschlag“ bleibt in jedem Fall fragwürdig, weil es Praxis ohne Theorie nicht gibt.

Heideggers Theorie des „gestörten Besorgens“ ist für P. darum von Interesse, weil mit ihr die Kategorien „Erfolg/Mißerfolg“ ins Spiel kommen. Der „defiziente Modus“ des gestörten Besorgens wird von Heidegger zweideutig sowohl als Unterlassen (gegenüber dem Tun) wie auch als erfolgloses (gegenüber erfolgreichem) Besorgen beschrieben. Für die Umsicht selbst als ein Besorgen kann nur die zweite Möglichkeit zutreffen. Wahrheit und Falschheit werden dann als Erkenntniserfolg oder -mißerfolg verstanden. Ihr Recht hat diese Metaphorik im intentionalen

Charakter des Erkennens, wie P. anhand einer Revision der Unterscheidung von Noesis und Noema darlegt. Die Intention gehört stets zur Noesis, sie alleine kann darum Erfolg haben oder nicht haben. Wahrheit und Falschheit selbst dagegen sind Bestimmungen des Erkenntnisgehaltes, des Noema. Doch die Zusammengehörigkeit von Erfolg (auf den die Intention aus ist) und Wahrheit (als dem, was den Erfolg ausmacht) verlangt, „Noesis und Noema als Differenz innerhalb einer Identität“ zu denken: die Noesis gestaltet sich selbst zum Noema (60). Das Noema ist die „Weise, wie Noesis sich selbst zu etwas Wahrem und damit erfolgreich oder zu etwas Falschem und damit erfolglos gestaltet“. Das Erkennen kann so grundsätzlich nur als Erfolgsintention entspringen (63), es erweist sich in dieser Intention von vornherein als Mittel des Handelns.

P. verteidigt den so gewonnenen „Mittel-Charakter des Erkennens“ damit, daß in Wahrheit nicht das Seiende in der Umwelt des Daseins Mittel sei und daß somit das Erkennen auch nicht verdinglicht werde, wenn es als Mittel gefaßt wird. Mittel für ein Handeln könne immer nur wieder ein Handeln sein, keineswegs das bloß Seiende selbst (72). Diese überraschende These soll damit begründet werden, daß das Seiende selbst nicht Mittel sein könnte, wenn es nicht zugänglich wäre. Nicht das Schreibzeug selbst, sondern das Ergreifen des Schreibzeugs sei ein Mittel zum Schreiben. Dies scheint mir jedoch nicht zuzutreffen. Auf die Frage, womit man schreibe, antwortet man: mit dem Schreibzeug; und nicht: mit dem Ergreifen des Schreibzeugs. Die Dinge der Umwelt bleiben beim Handeln dabei; eine bestimmte Form dieses Dabeiseins macht den „Mittel-Charakter“, auch wenn unzugängliche Dinge kein Mittel sein können. Das Schreibzeug ist Mittel aufgrund seines Ergriffenwerdens, aber es ist doch selbst Mittel. Mir erscheint sogar zweifelhaft, daß das Erkennen überhaupt Mittel ist.

Die folgenden vorzüglichen Analysen gehen denn auch über diese Beziehung weit hinaus und machen sie wohl überflüssig: Es wird gezeigt, daß das Handeln als solches Intention auf Nicht-wirkliches, Erkennen als solches Intention auf Wirkliches ist, daß diese Intentionen aber wechselseitig zusammengehören und „letztlich nur eine einzige, wenngleich komplexe Intention“ darstellen (82). Dieser wechselseitige Primat von Erkennen und Handeln – das „letzte Ergebnis der sachlich-systematischen Revision der Konzeption von ‚Sein und Zeit‘“ (85) – wird dann in seinem Sinn bestimmt durch die Kategorien Noesis und Noema (für das Erkennen) und analog Poiesis und Poiema (für das Handeln): Handeln ist als Poiema abhängig vom Erkennen als Noema, Erkennen ist als Noesis abhängig vom Handeln als Poiesis. Der Erfolg im Handeln hängt ab von der Wahrheit im Erkennen, die Intention auf Erkennen dagegen beruht stets auf einer Intention auf Handeln.

Diesen „Praktizismus von Erkenntnis und Wahrheit“, der eine grundlegende Spontaneität auch der elementarsten Erkenntnis impliziert, behauptet P. als die wahre, fruchtbare Konsequenz von „Sein und Zeit“, der gegenüber Heideggers Zurückweichen vor der „erfolgsbesessenen Subjektivität“, seine Suche nach einem reinen, nicht mehr erfolgsorientierten „vernehmenden Denken“ verfehlt sei. Dem Motiv dieses Zurückweichens – die Einsicht in die Gefahr dieser Erfolgsbesessenheit – möchte P. differenzierter als mit der Heideggerschen Generalverweigerung Rechnung tragen: Gerade als erfolgsbesessenen ist Subjektivität „gebrochen“ (114), in ihrer Subjektivität dem Zwang zur Objektivität (was Noema und Poiema betrifft) unterworfen. Gerade der Erfolg selbst verlangt Objektivität; Willkür würde sich im Scheitern rächen. Es zeigt sich, „daß Subjektivität sich immer wieder selbst von vornherein in die Intention auf Erkennen und Handeln bricht, und daß sie in genau dem Maß, in dem sie im letzteren bis zur Absonderlichkeit subjektiv sein mag, im ersteren objektiv ist“ (117). Die Möglichkeit, aus dieser Gebrochenheit selbst das Moralgesetz als objektiv zu rechtfertigen, wird allerdings nurmehr angedeutet.

Mit dem Aufweis dieser vielfältigen Vermittlungen von Theorie und Praxis dürfte eine Position gewonnen sein, von der – da in ihr transzendentales Denken in energischer Weise zu seinem Recht gebracht wird – P. begründet sagen darf, daß das Hin und Her in der Kontroverse von „kritischer Theorie“ und „kritischem Rationalismus“ von ihr aus eine Entscheidung erlaube (112): die „Erkenntnisinteressen“ haben ihr gutes Recht, solange es um Erkennen in noetischem und Handeln in poiетischem Sinn geht; unwahr werden sie, wenn Erkennen und Handeln auch in noematisch-poiematischem Sinn durch sie bedingt sein sollen. Dieses Fazit der Kontroverse sollte Bestand haben. Dahinter tritt zurück, daß das Buch außerdem zahlreiche wichtige (und vornehmlich kritische) Einsichten enthält in das Denken Heideggers, Beiträge

zu einem tieferen Verständnis von „Sein und Zeit“ und den Motiven von Heideggers Entwicklung.

Für die Diskussion, die diese Arbeit gewiß hervorrufen wird, möchte ich zum Abschluß auf zwei Fragen hinweisen, die beide die Konzeption einer „transzendentalen Gesamtheorie von Subjektivität“ (86) betreffen. Einmal möchte ich fragen, ob das von P. entwickelte Modell subjektiver Spontaneität einheitlich verstanden werden kann. In der wohl wichtigsten Passage seines Buches bestimmt er das Noema als etwas, wozu Noesis sich selbst gestaltet, und zugleich als die Weise, wie Noesis sich selbst zu etwas Wahrem und damit erfolgreich oder zu etwas Falschem und damit erfolglos gestaltet (60). D. h. das Noema ist einmal eine Weise derjenigen Spontaneität, die als Erfolgsintention verstanden wird, und zugleich selbst Resultat einer Spontaneität (einer „Selbstgestaltung“). Diese letztere Spontaneität muß dabei für Erkenntnis fundierend sein, da ja jegliche Intersubjektivität auf sie zurückgeht. Und ich frage mich, ob auch sie als ein solches „Ausgehen auf Erfolg“ zureichend verständlich werden kann. Zwar kann es (wie P. betont) den Erfolg im Handeln nicht ohne den im Erkennen und diesen nicht ohne Noema geben. Aber das heißt ja noch nicht, daß die Selbstgestaltung selbst ein auf Erfolge ausgehendes Handeln wäre (für sie wäre der Erfolg, daß die Gestaltung zum Noema gelänge, und der Mißerfolg, daß sie mißlänge). Mir scheint nicht, daß ein Noema derart Inhalt einer Erfolgsintention sein kann. Und es wäre auch unklar, was für das Begreifen der Eigenart dieser Spontaneität geleistet wäre, wenn sie unter jenen Typus subsumiert wäre. Denn wie überhaupt durch Selbstgestaltung der Noesis ein Noema zustandekommen soll, wäre damit noch nicht verständlich gemacht. Die Möglichkeit dieser Leistung scheint mir nicht von der Erfolgsintention aus verständlich zu werden, vielmehr dürfte umgekehrt das Intendieren von Erfolgen erst aufgrund dieser Leistung möglich sein. Das würde bedeuten, daß der Unterschied von Noesis (bzw. Poiesis) und Noema (bzw. Poïema) nur möglich ist, weil er in die Spontaneität selbst hineinreicht; daß es also eine Form der Spontaneität geben muß, die nicht als „Akt“ begriffen werden kann und darum nicht als „Erfolgsintention des Subjekts“ verständlich wird – eben die Selbstgestaltung zum Noema.

Und zweitens möchte ich fragen, ob eine „transzendentalen Gesamtheorie von Subjektivität“ allein auf Erkennen und Handeln gestützt werden kann. Ich würde (mit der „Kritik der Urteilskraft“) meinen, daß hier noch ein drittes irreduzibles Glied fehlt. Doch die Diskussion dieses Punktes geriete in ein weites Feld.

Peter Rohs (Kiel)

Eduard Marbach, Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls (= Phänomenologica 59), Verlag Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, XVI u. 347 S. sowie Personenregister.

E. Marbachs umfangreiche Untersuchung zielt in ein zentrales Problemfeld der Husserlschen Phänomenologie. Denn wo wäre das „Ich“, sei es unmittelbar oder implizite und vermittelt, nicht thematisch in Husserlschen Analysen? Dem entspricht in der neueren Husserl-Forschung – eine Reihe vorzüglicher Untersuchungen illustriert dies auf das deutlichste – eine Mannigfaltigkeit möglicher Anpeilungsweisen dieses Problemkomplexes und der ihm bei Husserl zugehörigen Zusammenhänge: Sei es die nähere Vergegenwärtigung des phänomenologischen Ich als ‚intersubjektivem‘ Ich wie als ‚urströmendes Ego‘ (vgl. B. Waldenfels, G. Brand, K. Held), sei es als personales, empirisches und transzendentes Ich (z. B. J. M. Broekmann); sei es dessen phänomenologische Auslegung als Subjekt der Einstellungen, Einstellungsmodifikationen und Perspektiven (B. Rang), sei es als transzendental-genetisches, „geschichts-analoges“ Ich (Aguirre, De Almeida), sei es schließlich – um die Erinnerung einiger möglicher Aspekte hiermit zu beschließen – als Ich der Lebenswelt und ihrer möglichen Praxis (P. Janssen, A. Pažanin).

Freilich: Die Anzahl jener Untersuchungen, welche das „Ich“ der Husserlschen Phänomenologie in dem vollen Sinne, wie M.'s Studie das im Titel ankündigt, in den Mittelpunkt der Analyse rücken, scheint durchaus begrenzt. Die bislang für diesen Problembereich grundlegenden Untersuchungen, etwa G. Brand, Welt, Ich und Zeit (Den Haag 1955) oder K. Held, Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl ent-

wickelt am Leitfaden der Zeitproblematik (Den Haag 1966), geben jeweils einen bestimmten, wenngleich – gerade in Hinblick auf die Komplexität des anvisierten Problembereichs – signifikanten Aufriß und Durchblick. In diesem Sinne erweckt der Titel von M.'s Untersuchung nicht geringes Interesse.

M. verfolgt die Husserlsche Thematisierung des „Ich“ in neun Kapiteln. Ausgehend von den *Logischen Untersuchungen* (Kap. 1), worin „das (empirische) Ich die unbefragte Voraussetzung der Bewußtseinsanalyse bildet“ (22), worin Husserl zugleich die Bedeutsamkeit des Ichs – dessen empirischer Auffassung gemäß – für die Phänomenologie ablehnt (11), enthüllt sich sein Weg für M. als „Ausschaltung des empirischen Ich“ (ebd.). Deren Etablierung (Kap. 2) „aus dem erkenntnistheoretischen Motiv“ (27 ff.) führt zum Einbezug des ‚reinen Ich‘ in die Phänomenologie und damit zu einem „Wandel im Verständnis der Phänomenologie selbst“ (so schon XIII). Nach einer sehr knappen Skizzierung der „beginnenden reinen Phänomenologie“ (44) als Wesenswissenschaft und transzendentaler Phänomenologie der Konstitution (Kap. 3) und der Erörterung des „transzendental-solipsistischen Bodens der Konstitutionsproblematik“ (54) und der aus ihr sich ergebenden phänomenologischen Forderung einer „Vervielfältigung des konstituierenden Bewußtseins“ aus dem „konstitutiven Sinn der Gegenständlichkeit ‚Ding‘“ (ebd.) bestimmt M. die unumgängliche Husserlsche Thematisierung des Ich als Frage nach der Einheit der Bewußtseinsweisen von ein und demselben Ding (Kap. 4). Hieraus ergibt sich zum weiteren (Kap. 5) die Husserlsche „Idee des reinen Ich“ als „Prinzip der Konstruktion eines einheitlichen Bewußtseinsstromes“ (74); dem folgt sodann eine Erörterung der „Lehre‘ vom reinen Ich“ (121) in den *Ideen* (Kap. 6). Deren Ergebnisse bezeichnen zugleich die prinzipiellen Resultate der Untersuchung: Zum einen bestimme Husserl das Ich als Prinzip der Einheit des Bewußtseinsstromes (vgl. 117, 137), zum anderen werde das Ich – von M. vor allem im Ausgang von der Husserlschen Analyse der Aufmerksamkeit in Nachlaßmanuskripten gewonnen – charakterisiert als Aktions- und Ausstrahlungszentrum (158 ff.). Ein Vergleich mit der zeitgenössischen Philosophie und philosophischen Psychologie (Natorp, Lipps, Pfänder) intendiert mögliche Anstöße aufzuzeigen, welche Husserl zu dieser Auslegung bestimmt haben mochten (Kap. 7); ein Vergleich mit Kants Lehre vom ‚Ich der transzendentalen Apperzeption‘ bemüht sich um eine Erhellung der möglichen Differenz beider Positionen (Kap. 8). Ein Ausblick auf Husserls spätere „Stellung zum Problem des Ich“ (Kap. 9) beschließt im Aufweis der fort-dauernden Geltung jener Doppelheit die Studie.

M.'s Untersuchung kann als Musterbeispiel philologisch sorgfältigen Handwerks bezeichnet werden. Ihre Aufbereitung des Textmaterials, in bestechender editorischer Exaktheit vorgenommen, gibt die Möglichkeit zur Hand, am Sachthema des „Ich“ eine Entwicklungsphase der Husserlschen Phänomenologie (deren Schritt zu den *Ideen*) detailliert zu studieren, die Herauskristallisation der beiden genannten Deutungen des Ichs in filigranartiger Verästelung zu verfolgen. In der nahezu unübertreffbaren philologischen Akribie seiner Interpretation demonstriert M. den Modellfall einer möglichen Erschließungsart der Husserlschen Phänomenologie; zugleich aber wirft das in voller Konsequenz verfolgte Interpretationsverfahren eine Reihe inhaltlicher Deutungsprobleme auf – sie zeigen, daß dieser Modellfall zugleich ein Grenzfall der Husserl-Exegese ist. Die kritische Durchleuchtung dieser Studie zielt so näherhin auf drei Problemkreise: Zum ersten soll – in Orientierung an ihren Sachergebnissen – jene Doppelheit der Husserlschen Auslegung des Ich näher vor den Blick gerückt werden, zum zweiten soll – inauguriert von der Frage nach den interpretativen Voraussetzungen der genannten Resultate und ihres Darstellungsmodus bei M. – das Interpretationsverfahren einer kurzen Erörterung unterzogen werden. Hiermit verknüpft ist schließlich drittens das Problem der M.schen Verwendung Husserlscher Nachlaßtexte.

Nicht allein in Hinblick auf den ersten Problemkreis ist vorab eine – keineswegs neben-sächliche, sondern konsequenzenreiche – Beobachtung festzuhalten: M. überschreibt seine Kapitel des öfteren mit „Stellungnahmen zur Frage (oder: „zum Problem“) des Ich“. Dies erweckt nicht von ungefähr den Anschein, es handle sich hierbei um einen unmittelbaren, in Eindeutigkeit gegebenen Sachverhalt von allgemein einsehbarer und allgemein bekannter Eigenart. Dem nämlich entspricht zum weiteren ein Verzicht auf einen – noch so vage umrissenen – Vorbegriff dessen, was unter „Ich“ verstanden werden soll, sei es in quasi vorphänomenologischem Sinne, sei es in den gegenwärtigen Humanwissenschaften, sei es in seiner Bedeutungsvielfalt

in der klassisch-philosophischen Tradition. Der Absenz eines (unter Umständen verzichtbaren) metaphänomenologischen Bedeutungshorizonts (welcher freilich erlauben würde, Relevanz und Reichweite der an den Husserlschen Texten eruierten Sachverhalte einsehbar werden zu lassen, über ihren binnenphänomenologischen Rang hinaus) korreliert nun ein immanentphänomenologisches Interpretationsproblem, nicht abtrennbar von jenem Aufweis einer Doppelheit des Ich. Die Schwierigkeit beginnt damit, daß M. es unterläßt, näher auszuführen, was die ‚Empirizität‘ des ‚empirischen Ich‘ – als dessen ‚Bestandteil‘ (7) das Bewußtsein (den *Logischen Untersuchungen* zufolge) anzusehen sei – ausmacht. In Anlehnung an ein Nachlaßmanuskript (A VI II 1) – mutmaßlich aus dem Jahre 1898 – wie an die *Logischen Untersuchungen* identifiziert M. das empirische Ich mit dem ‚Ich als empirischer Person‘, welches zugleich als ‚rein psychisches Ich‘ wie als ‚geistiges Ich‘ (ebd.) bezeichnet wird. Wie M. auch späterhin reines Ich und ‚reines Subjekt‘ schlichtweg ineins setzen wird (137), so fehlt schon hier der Versuch einer abgrenzenden und differenzierenden Bestimmung von empirischem und reinem Ich. Nun ist es durchaus überzeugend, wenn M. feststellt, der Ichbegriff der *Logischen Untersuchungen* sei der des empirischen Ich (8). Ob dies freilich schrankenlos gelte, mag angezweifelt werden. Zugleich nämlich merkt M. an, das empirische Ich habe die Funktion eines vereinigenden Beziehungszentrums (11), damit aber wird fraglich, wie jene Funktionseinheit empirisch soll geleistet werden können? Zum anderen bleibt in der rein negativen, als ‚nicht-empirisch‘ geschehenen Bestimmung des reinen Ich offen, was darunter, an ihm selbst und in seiner eigenen Verfassung, zu verstehen sei. Daß dessen Erlebnisse also ‚niemandes‘ Erlebnisse seien, wie M. im Gefolge von *Ding und Raum* anführt (42, 56), ist zwar treffend, doch leider auch ungenügend. Diese Charakteristik eines so prominenten wie komplexen phänomenologischen Sachverhalts läßt vermuten, deren transzendentaler Status werde unter der Perspektive des empirischen Ichs angepeilt. In eben dieser Blickbahn aber sind auch die Überlegungen M.'s zu verstehen, die beginnende Phänomenologie sei ‚transzendental-solipsistisch‘ (57), weil ‚Konstitution jeweils nur aus ‚einer‘ absolut gegebenen Bewußtseinsweise aufgeklärt wird, unter Ausschluß möglicher konstitutiver Beiträge anderer‘ (57 f.). Diese Aussage scheint von einem individuellen, empirisch begrenzten Subjekt her zu argumentieren. Sie verkennt den eigenen Status und die Allgemeinheit, somit auch die Bandbreite der transzendentalphänomenologischen Subjektivität (so wird M. kurioserweise dann auch vom Kantischen Transzendentalsubjekt behaupten, es sei ‚Einzel-Ich, Einzelsubjekt‘ [280], Kant aber dem Problem fremd geblieben, wie die je von einem Subjekt ‚erfahrene Objektivität mit derjenigen anderer Subjekte *zusammenstimmen* und eine für alle Subjekte einheitlich erfahrene Welt zur Ausweisung kommen könne“ [281]!). Die fehlende Ausarbeitung der jeweiligen Grundbestände und Typiken empirischer und transzendentaler Egoität (bedeutsam gerade zur Ausleuchtung der in vielen Husserlschen Überlegungen gegebenen Verflechtungen von transendentalem Ego und mundanem Ich) bedingt ein Fehlen schon binnenphänomenologischer Bezugs- und Deutungshorizonte. Solche Bezugshorizonte aber sind entscheidend für eine mögliche Sortierung der jeweils angepeilten Sachverhalte, deren Einordnung und Zuordnung erst Relevanz und Eigenart ihres phänomenologischen Gehalts begreifen läßt.

Exemplarisch für diesen Tatbestand ist M.'s Deutung des Ich als ‚Beziehungszentrum‘. Im Anschluß an Überlegungen Husserls zur Theorie der Aufmerksamkeit (150–158) demonstriert M. seine Auslegung des Ich als ‚Emanations- bzw. Quell- oder Ausstrahlungszentrum‘ (158). Angezielt ist hierin (orientiert an Msc. A VI 4 und A VI 8), was Husserl in den *Ideen II* (105) etwa wie folgt kennzeichnete: „Das Ich ist das identische Subjekt der Funktion in allen Akten desselben Bewußtseinsstromes, es ist das Ausstrahlungszentrum bzw. das Einstrahlungszentrum alles Bewußtseinslebens.“ M.'s Interpretation dieses Sachverhalts spricht – in bezug auf einen aufschlußreichen Text Husserls (*Intersubjektivität III*, 642 ff.) – von ‚Übertragung der eigentlich dem *leiblich* bestimmten Subjekt zugehörigen Funktion der Zentrierung‘ (175). Der Leser sieht sich hier zu zwei Fragen veranlaßt. Zum ersten, in welchem Sinne diese Bestimmung des unübersehbar transzendental agierenden Beziehungszentrums ‚eigentlich‘, also primär eine Charakteristik humaner Leiblichkeit sei? Zum zweiten, entscheidender: Was und wie wurde hierin ‚übertragen‘? Ist die solcherart nach Analogie leiblicher Zentrierung zu denkende Subjektivität als transdentales Funktionszentrum voll begriffen? Darf nicht eher vermutet werden, diese phänomenologische Formation eines Funktionszentrums bezeichne eine unübertragbar eigene Typik transzendental-phänomenologischer Subjektivität? Ohne Zweifel mögen hierbei auf-

schlußreiche Isomorphien mit der humanen Leiblichkeit impliziert sein, welche Husserl selbst (wie M. an einem interessanten Zitat zeigt [160]) nahelegt. Indessen muß gerade darin unterschieden werden zwischen der phänomenologischen Selbstdeutung dieses Sachverhalts und seiner Typik – und der unausdrücklich darin beschlossenen, darüber hinausreichenden Relevanz als Husserlsches Beschreibungsmodell der Aktionsstruktur des transzendentalphänomenologischen Subjekts. So scheint jene von M. als ‚Funktion der Zentrierung‘ (175) angesprochene Aktivität eine – aus der Leiblichkeit nicht mehr aufklärbare – grundlegende Bestimmung transzendentaler Bewußtseinsprozessualität zu geben, in dem Sinne, wie es in der *Krisis* heißen wird: „indem ich mich als fungierendes Ich, als Ichpol transzendentaler Akte und Leistungen erfaßte“, als „fungierende transzendente Subjektivität“ (190) nämlich, als jene „*letztlich* alle Weltgebung mit ihrem Inhalt . . . zustande bringende Subjektivität“ (70). Vergegenwärtigt man hierbei zum weiteren, daß diese fungierende Subjektivität intentional ist etwa in der Weise der Horizont-intentionalität, also je spezifische Gesamtträume des Vergegenwärtigens sich offenhält in ihrer *Einheit*, dann scheint M.'s scharfe Entgegensetzung von Ich als Aktionszentrum und Ich als Einheitsform durchaus vorläufig. Deren Polarität wäre darüber hinaus entschieden zu modifizieren angesichts der vollen Breite der phänomenologischen Konstitutionsproblematik – so im Problem der Selbstkonstitution des Egos als Aktionszentrum in der Zeitlichkeit des Bewußtseinsstromes und dessen dauerndem Einigungsgeschehen. Die angedeutete Modifikation darf in Husserls späteren Schriften (so in den *Cartesischen Meditationen* wie der *Krisis*) vermutet werden – Texte, welche M. leider nicht mehr in vollem Umfang heranzieht. Trotz der Vielzahl der angeschnittenen Problemfelder, welche das detailträchtige Abschlußkapitel präsentiert (so etwa zur Differenz von reinem Ich und Person [313–316] oder dem Verhältnis von Ich und Gott [327–329]) kann damit von einer Darstellung des ‚Problems des Ich in der Phänomenologie Husserls‘, wie der Titel der Studie sie versprach, nur begrenzt die Rede sein.

M.'s Studie demonstriert, so war oben notiert worden, den Grenzfall einer möglichen Erschließungsart der Husserlschen Phänomenologie. Insofern ihr Verfahrensmodus hierbei geeignet ist, das Problem einer Interpretation Husserlscher Texte in seiner Komplexität zu veranschaulichen, sei dieser Interpretationsstil näher betrachtet. Generell gesprochen kann M.'s Vorgehen auf weiten Strecken als Interpretation durch Präsentation bezeichnet werden. Der bei Husserl anvisierte Gedankengang wird profiliert, indem in minutiöser Verkettung Zitat-Reihungen vorgeführt werden – von deren Abfolge ist gefordert, die Husserlschen Überlegungen als solche, gleichsam von sich her sprechend darzustellen, in ihrer Genesis, ihren Modifikationen, ihrer Verflochtenheit in andere Lehrstücke des Husserlschen Denkens. Zur deutlicheren Illustration Kapitel 3: Als Teilstück einer Nachzeichnung des Husserlschen Wegs von den *Logischen Untersuchungen* zu den *Ideen* gilt es einer Kennzeichnung der reinen Phänomenologie als Eidetik wie weiter ihrer Charakteristik als transzendentaler Phänomenologie der Konstitution. Textgrundlage des ersteren ist vor allem eine Vorlesung von 1906/07: „Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie.“ (Msc. F I 10) Die hieraus von M. präsentierten Textpassagen demonstrieren den Husserlschen Gang von der Instabilität der reinen Erlebnisphänomene als „absoluter Individualitäten“ (45) und der Unmöglichkeit, sie als „absolut Einmalige“ (46) phänomenologisch zu objektivieren, zu der Notwendigkeit, gegenüber dieser „individuellen . . . Betrachtung eine ‚generelle‘ zu etablieren“ (47). M.'s Zitat-Auswahl dokumentiert in eindringlicher Weise den Husserlschen Schritt zur Wesenserkenntnis, dargetan unter dem Aspekt seines erkenntnisleitenden Interesses, Phänomenologie als Wissenschaft zu installieren. Sie dokumentiert diesen Schritt, das bedeutet nun aber zum weiteren: Sie läßt ihn deutlich werden nach Maßgabe der präsentierten Husserlschen Texte, nach Maßgabe nämlich der Selbstexplikation ihrer leitenden Grundbegriffe. Ruft man sich hierbei in Erinnerung, was E. Fink (*Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 9 [1957] 321–337) als „Denkschatten“ (325) bezeichnet hatte, als jene Sphäre impliziter und phänomenologisch stets schon vorausgesetzter innerer Strukturierungen ihrer Leitbegriffe, dann wird damit eine deutliche Grenze der M.'schen Interpretationstypik greifbar. Der Modus seiner Zitat-Konnexion nämlich ist darauf verwiesen, allein jene Formationen des Husserlschen Denkens vorführen zu können, welche ihre interne Typik selbst entfaltet präsentieren. Die gesamte Typik ihrer untergründigen Strukturorganisation jedoch bleibt dem Blick entzogen. So indiziert der charakterisierte Trans-

zens des Husserlschen Denkens zur Phänomenologie als Eidetik deren fundamentale Verwandlung, über alles von Husserl selbst hierzu Explizierte hinaus.

Die angeführten Bedenken gelten auch für M.'s Darstellung der transzendentalen Phänomenologie der Konstitution. In bloßer Nennung aufzählend, werden einige ihrer Themenbereiche (z. B. das Problem der Korrelation von Gegenstandsbewußtsein und Gegenständlichkeit, der Sinnesanalysen, der Konstitution der Bewußtseinsgegenständlichkeiten) anhand von Zitaten aus Msc. F I 10, aus *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* sowie den *Ideen I* vorgetragen. M.'s Ergebnis, die Bezeichnung ‚transzendental‘ stelle „für Husserl eine Art ‚Relationsbegriff‘“ dar, „nämlich die Beziehung von Immanenz und Transzendenz betreffend“ (51) scheint ungenügend – als Feststellung über einen für das Generalthema der Untersuchung essentiellen Hintergrund. Ebenso wenig bringt der Einbezug einiger weiterer Nachlaßformulierungen (aus Msc. B II 1: „Die transzendente Phänomenologie ist Phänomenologie des konstituierenden Bewußtseins“ [51] oder: „Transzendente Phänomenologie. Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität und der Konstitution aller Objektivität“ [52]) einen annähernden Aufschluß über die beträchtliche innere Vielgestaltigkeit dieses Hintergrunds. Die Verfahrensart der Untersuchung präsentiert – in der Absicht einer Gesamttopologie des Problemraums – tragende Begriffe und Begriffskomplexe, bei deren Zitation ineins die Einsicht in ihre Struktur und Bedeutung vorausgesetzt ist. Die solcherart im Anschein selbstverständlicher Durchsichtigkeit vorgeführten Problemtitel und Gedankengänge der Husserlschen Phänomenologie verschleiern darin die höchst verflochten organisierten Tiefenstrukturen der in ihnen angesagten Sachverhalte. In Hinblick auf die unterlassene Analyse der phänomenologischen Transzendentalität bleibt so ausgeklammert, in welchem Maße und in welchem Umfang das ‚Ich‘ bei Husserl über den vordergründigen Textbefund hinweg implizite transzendental formiert und eröffnet ist. Darüber hinaus aber verwechselt dieses Verfahren der Zitatkonnexion – generell gesprochen – philologische Exaktheit in der Präsentation des primären wie vordergründigen Textbestands mit der Stringenz interner, untergründiger Sinn- und Gehaltsanalyse. Das Ziel, ein Höchstmaß an exegetischer Effizienz dadurch zu erlangen, die Absicht, das Husserlsche Denken dadurch optimal zu durchleuchten, daß Textpassus um Textpassus in sorgfältigster Ausmittelung ihres Textbestandes konfrontiert und verknüpft werden, mündet so in letzter Konsequenz in die reflektiv undurchschaubare Zitat-Nekropolis einer rein phänomenologischen Innenwelt. In der hermetischen Abgeschlossenheit ihrer primären Textebene, welche als ihr eigener Interpretationshorizont fungiert, verwandelt sich sodann die exegetisch konstitutive Differenz von auszulegendem Text und auslegender Begrifflichkeit. Die Frage, in welcher Weise diese Differenz bei M. gegenwärtig ist, führt zu unserem dritten und letzten Problemkreis – der Intention M.'s, zur Interpretation in umfänglichem Maße auf Nachlaßtexte zu rekurrieren.

Ohne Zweifel ist das M.'sche Verfahren einer weitreichenden Aufbereitung von Nachlaßtexten für seine Darstellung des Husserlschen Wegs von den *Logischen Untersuchungen* zu den *Ideen* lehrreich und illustrativ. Dem Leser wird solcherart die Möglichkeit geboten, ein interessantes Wegstück der Genesis des Husserlschen Denkens und seines Œuvres an Einzelphasen zu verfolgen.

Darüber hinaus aber wirft der Tatbestand, daß M. generell in weit umfänglicherem Maße Nachlaßtexte denn publizierte Werke der Husserlschen Phänomenologie zur Interpretation heranzieht, einige prinzipielle Fragen auf. Zur näheren Verdeutlichung ein Blick in Kapitel 6. Zum Problem des Ich als Einheit des Bewußtseinsstromes wie als Richtungszentrum werden den – knapp zitierten – Texten aus den *Ideen I* in umfänglichem Maße Vorstufen aus *Inedita* vorangestellt, deren in die *Ideen I* mündende Auslegung durchläuft diese im erneuten Übergang zu weiteren Nachlaßtexten. Hiermit erreicht M. zwar einen hohen Grad an Plausibilität, was die faktische Vorhandenheit des eruierten Gedankens betrifft; die Bandbreite der vorgeführten Textpassagen veranschaulicht unübersehbar die Präsenz der angezielten Husserlschen Überlegungen, ihre Entwicklung zu den *Ideen I* wie darüber hinaus. Die Interpretationsabsicht der Untersuchung ist hierin klar zu fassen: Den Aufweis der wesentlichen Momente eines Gedankengangs aus seinen Vorstufen zu geben. Die hermeneutische Differenz ist Differenz des publizierten Textes zu seinen Vorformen. Freilich: Nachgewiesen wird so allein, daß der angezielte Gedanke bei Husserl existiert, seine Interpretation geschieht als Darstellung seiner faktischen

Genesis, durchleuchtet werden einzig dessen konstatierbare Formulierungen und Paraphrasierungen. Daß die hermeneutische Differenz sich so, im Vergleich von binnenphänomenologisch antreffbaren Formulierungen, in eine zeitlich-chronologische Differenz verwandelt, birgt einige Probleme in sich. Sie seien generell mit ‚Auflösung des Werkcharakters‘ umschrieben. Sicherlich: Gerade im Falle des Husserlschen Denkens ist das Verhältnis von in sich geschlossenen und abgeschlossenen Schriften zu vorlaufend-erprobenden Texten, ist das Zueinander von publiziertem und nachgelassen-edierteem Œuvre ungewöhnlich verflochten. So besitzt mancher Text des Nachlasses – wie die fortschreitende Werkausgabe der Husserliana hat deutlich werden lassen – unzweifelhaft den Rang maßgeblicher, für die Präsenz und Rezeption der Husserlschen Phänomenologie manifestativer Schriften. Als Annäherungskriterium zur versuchsweisen Differenzierung zwischen maßgeblichem Einzelwerk und allein vorbereitend-experimentierendem Text mag hierbei – seien die Grenzen auch verschwimmend – über die Husserlsche Publikationsabsicht hinaus der Tatbestand gelten, inwieweit eine Textgruppe einen expliziten und eigens angezielten Problembereich verfolgt und vorführt, im Rahmen eines dargestellten Gesamtkonnexes sich findet oder eine wesentliche Modifikation oder Fortbildung dessen vorträgt, was bislang als gültige Fassung eines Gedankens galt. M.'s Tendenz dagegen, in jenem charakterisierten, spezifischen Sinne zu Inedita überzugehen, bringt die Gefahr einer Nivellierung mit sich. Die von Husserl selbst als paradigmatisch (weil von ihm selbst publiziert oder zur Publikation vorgesehene) erachtete Formulierung eines Gedankens wird in Vorstufen zurückgebogen, das möglicherweise bestehende Gefälle zwischen endgültiger Fassung zu früheren, oftmals allein experimentierend hingeschriebenen Formulierungsversuchen (welches eine eigene heuristische Bedeutung besitzt) eingeebnet. Was so, z. B. in den *Ideen I* als relativ endgültiges Opus vorliegt, erhält damit den Charakter eines Versuchs unter anderen. Dies erscheint als unverhältnismäßige Extendierung des bei Husserl durchaus konstitutiven Arbeits-, Programm- und Experimentcharakters seines Denkens. Phänomenologie wird damit in letzter Konsequenz zur Angelegenheit des Nachlasses. Deren Betrachtung besitzt als einziges Relevanzkriterium den chronologischen Aspekt – so muß bei M. auch beobachtet werden, daß seine detaillierten editorischen Angaben bei Zitation von Nachlaßtexten überwiegend der zeitlichen Einordnung gelten, kaum sachliche Beziehungen aufweisen.

Jene notierte Differenznivellierung zwischen der möglichen Vorstufe eines Gedankens und dessen fortgeschrittenerer Ausarbeitung sei abschließend bei M. am Begriff der Apperzeption verdeutlicht. Im Ausgang von einer Formulierung in Msc. F I 10 (1906/7?) und Husserls Rede von der Reduktion als „phänomenologischer Apperzeption“ (31) verwendet M. den Titel zur Bestimmung der Reduktion überhaupt – sie sei die „konsequente Aufhebung“ der „empirischen Apperzeption“ (ebd.). Hierbei ist zu erinnern: Die *Ideen I* (147 ff.) bestimmen die Reduktion als „Einstellungsänderung“. Darin ist eine Subjektivität angezeigt, welche gegenüber dem Kantischen Subjekt der Apperzeption phänomenologisch entschieden verwandelt präsentiert wurde. In welchem Maße, verrät etwa – in einigen Aspekten – ein Passus aus den *Ideen II* (100 ff.). In Hinblick auf das „Wesen des reinen Ich“ und seiner Möglichkeit einer „originären Selbsterfassung, einer ‚Selbstwahrnehmung‘“ spricht Husserl von Blickwendungen, „vermöge derer das reine Ich sich als reines Ich des Wiedererinnerns faßt, somit als selbstwahrgenommene aktuelle Gegenwart, desgleichen, daß es sich vom vergangenen Jetzt bis zum aktuellen fließenden Gegenwarts-Jetzt hin als zeitlich dauerndes erfährt etc.“. Die solcherart angedeutete Organisation des phänomenologischen Subjekts läßt es für die Reduktion sehr fraglich werden, inwieweit diese noch vom Begriff der Apperzeption, wie M. ihn bei Husserl gewinnt und sodann als Deutungstitel anwendet, erschließbar ist. M.'s Analyse entnimmt den Terminus einem frühen Entfaltungsstadium dieses Husserlschen Theorienkomplexes ohne weitere Explikation seiner genuin phänomenologischen Fortinterpretationen und Ausgestaltungen (vgl. dagegen die Verhandlung des Begriffs in seiner phänomenologischen Prägung bei A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, XIX ff. sowie B. Rang, *Kausalität und Motivation*, 36 ff. und 79). Diese Anwendungsweise der Apperzeption erhebt ein frühes Ausfaltungsstadium des Husserlschen Gedankens zum generellen Auslegungsmaßstab, welcher die spezifischen und originär phänomenologischen Fortbildungen dem Blick entzieht.

Severin Müller (Augsburg)

Holger Jergius, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren* (= *Symposion. Philosophische Schriftenreihe, Bd. 51*), Verlag Karl Alber, Freiburg/München o. J. [1975], 290 S.

Durch den späten Wittgenstein sind wir mit der These vertraut, daß die Sprache über den Philosophen eine Macht habe, die nicht zum Guten wirke, deren verführerischem Einfluß er sich aber nur mit Mühsal entziehen könne. Es ist die These der Verführung zur Metaphysik durch Sprache, verwandt der Kantischen Diagnose, wonach die menschliche Vernunft einem transzendentalen Schein erliege und erliegen müsse, indem sie sich nicht helfen könne, von transzendentalen Grundsätzen transzendentalen Gebrauch zu machen und diese damit in transzendente Grundsätze zu verwandeln. Der Wittgensteinschen These steht die harmlosere Behauptung zur Seite, wonach die Philosophen die ihnen traditionell überkommene Fachterminologie und daher auch sich gegenseitig nicht mehr verstünden. Es gelte daher, der Disziplinlosigkeit des Denkens und Redens in der Philosophie, aber nicht nur dort, zu steuern, wozu es zunächst einmal einer Theorie der ‚Bausteine und der Regeln jedes vernünftigen Redens‘ bedürfe.

Diese Meinung findet sich in der Einleitung zur *Logischen Propädeutik* von W. Kamlah und P. Lorenzen. Der Verf. des hier zu besprechenden Buches benennt die *Logische Propädeutik* als den einen von zwei Polen, zwischen denen die Diskussion spielen soll. Auf diesen Text sowie ergänzend auf K. Lorenz' *Elemente der Sprachkritik* sich stützend, will er die Distanz heutigen sprachanalytischen Philosophierens zu einer bestimmten klassischen Position deutlich machen – der Fichtes. Das Buch versteht sich nicht als ein Versuch der Aneignung der theoretischen Philosophie Fichtes, also insbesondere der Wissenschaftslehre, von der Warte einer sprachanalytischen Position her. Die Absicht ist, im Gegenteil, den Graben auszuloten, der sich auftut zwischen dem Fichteschen Verständnis der Philosophie als spekulativer Wissenslehre einerseits und einer Sprachkritik andererseits, die sich weitgehend nur mehr als Wissenschaftstheorie verstehe (vgl. 24, 66, 143 f., 147). Die Orientierung an dieser „Differenz von Wissenslehre und Wissenschaftstheorie“ (198) hat den Verf. wohl bewogen, aus der Vielfalt sprachanalytischer Positionen gerade die beiden genannten Theorien auszuwählen.

Man fragt sich zunächst, und auch der Verf. tut dies (24f.), was man sich denn von einer Konfrontation Fichtes mit der modernen Sprachanalyse versprechen darf. Was wäre denn aus Fichtes Wissenschaftslehre für die Beurteilung der zeitgenössischen Sprachkritik zu lernen? Es zeigt sich jedoch, daß die Wahl der beiden Pole des kritischen Vergleichs ihre Originalität hat und zu wesentlichen systematischen Fragen führt. Vorab muß allerdings zugegeben werden, daß weder im Ansatz noch im Ziel noch in der Darstellung Gemeinsamkeit zwischen beiden Positionen besteht (vgl. 72–74).

Da ist zunächst Fichtes Beharren auf der „Sprachunabhängigkeit“ (92) seiner philosophischen Einsicht. Fichte beanspruchte für sich „Liberalität in Absicht der Form“ (96), er wollte nicht festgelegt sein auf eine bestimmte Formulierung, eine strenge Terminologie. Die Sprache sollte sich ihre Plastizität erhalten, um sich der Einsicht anmassen zu können. Demgegenüber fordert und betreibt die *Logische Propädeutik* eine Normierung der Sprache zur „Orthosprache“ (241), sie verlangt „Homologie“, d. h. „Übereinstimmung in den Worten und Sätzen“ (97), um die Disziplinierung des wissenschaftlichen Sprechens herbeizuführen und uns von unverständener ‚Bildungssprache‘ zu befreien. Mit Fichte und gegen die *Logische Propädeutik* verteidigt der Verf. die „ursprüngliche Bildlichkeit“ (93) der Sprache, die Plastizität auch und gerade des metaphorischen Ausdrucks (233 ff.).

Seine eigentliche Kritik gegen das Normierungsbestreben zielt jedoch auf einen methodischen Punkt. Normierung wird erreicht durch exemplarische Einführung eines Ausdrucks und dessen anschließende Einübung, beides unter Rekurs auf die alltägliche Sprache. Diese, die Umgangssprache, gilt dabei nicht nur als das an sich Verständliche und immer schon Verstandene, sondern auch als eine nicht mehr hintergehbare Instanz. Sie erhält damit einen erkenntnistheoretischen Vorrang und eine „erkenntnistheoretische Schlüsselposition“ (123), die sich sprachanalytisch nicht rechtfertigen lassen, weil die Wahrheit, die Vernünftigkeit der alltäglichen Sprache auf Treu und Glauben angenommen werden muß. Hier hätte man auch die Hegelsche Unterscheidung heranziehen können, daß, was bekannt ist, nicht auch deshalb schon erkannt sei. Es tut

sich also, so kann man sagen, eine Differenz auf von ‚wissen, was gemeint ist‘ und ‚einen Begriff von der Sache haben‘, die sprachanalytisch gesehen gerade bestritten werden muß.

Wertvoll und sehr willkommen sind in diesem Zusammenhang die Analysen zu dem Begriff, den die *Logische Propädeutik* vom Begriff hat. Sie führt den Begriff unter dem Aspekt seiner Funktion als Prädikator in der elementaren Prädikation ein: Begriff ist die Bedeutung eines Prädikators, und einen Begriff bestimmen heißt, eine sprachliche Ersetzungsregel für ihn angeben (159). Es ergibt sich dann, daß gewisse Begriffe, auf die unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt nicht verzichtet werden kann, keine durch Ersetzungsregeln bestimmbare Bedeutung mehr haben und demzufolge auch keine Prädikatoren sind. Das gilt vor allem für den Begriff des Gegenstandes, so daß das Wort „Gegenstand“ „für den Sprachanalytiker die Grenze seiner Welt“ bezeichnet und die Prädikation für ihn zum unhintergehbaren Grundfaktum wird (ebd.).

Mit diesen Überlegungen hat das Buch das Niveau betreten, auf dem sich eine grundsätzliche systematische Fragestellung ergibt: Inwiefern nämlich die sprachanalytische Philosophie dem von den genannten Autoren selbst erhobenen Anspruch genügt und überhaupt genügen kann, das Erbe der Kantischen Transzendentalphilosophie angetreten zu haben. Die Antwort des Verf. ist deutlich: Sprachanalyse kann diesen Anspruch nicht erfüllen, weil „das Untersuchungsfeld der klassischen Transzendentalphilosophie . . . der Sprache vorgelagert“ ist (120). Man sieht hier, daß die Diskussion auf eine grundsätzliche Konfrontation von transzendentalphilosophischem und sprachanalytischem Standpunkt hin angelegt ist, die in seinem zentralen VIII. Kapitel („Studien zum Begriff der Vorstellung“) zum Austrag kommt. Insofern kann der Verf. sich in seiner Verteidigung des transzendentalphilosophischen Ansatzes nicht nur auf Fichte, sondern immer wieder auch auf Kant berufen.

Näher betrachtet ergeben sich zwei allgemeinere Gesichtspunkte, unter denen über den transzendentalen Anspruch der genannten Sprachanalytiker entschieden wird. Der eine ist methodologischer Art. Gefragt werden muß nämlich, ob es sich bei philosophischen Begriffserklärungen – etwa: was Eigenschaft, was Gegenstand, was Wissen, Denken sei – tatsächlich um eine *semantische* Fragestellung handle, also eine solche, die auf die Klärung eines Begriffs im Sinne von Wortbedeutung aus ist. Die Meinung ist hier, daß die Erklärungsabsicht Fichtes – und auch Kants – nicht auf die Erhellung des unmittelbaren Wortverständnisses, sondern auf die Beschreibung eines Phänomens gerichtet sei (188 f.). Die Transzendentalphilosophie fragt insofern nach dem Was oder Ansich einer Sache, die sich ihr zunächst als Phänomen ergeben hat, während die Sprachanalyse durch Prädikatorenregelungen ein faktisches Sprachverhalten festschreibt und diese Festschreibung nur durch Verweis auf anderes faktisches Sprachverhalten stützen kann. Damit ist indessen das immer schon vorausgesetzte unmittelbare Wortverständnis nicht etwa seinerseits erklärt, es ist nicht ein Begriff nun verstanden, sondern es wird nur eine Verabredung über eine Wortverwendung getroffen, die dann den Gebrauch des Wortes in argumentativen Zusammenhängen kontrollierbar macht (263).

Das Phänomen nun, dessen Erklärung für Fichte Priorität hat, nämlich die mit dem kantischen Begriff der Synthesis bezeichnete „Verbindung von Merkmalen zur Einheit einer Vorstellung“, ist dem Sprachanalytiker prinzipiell entzogen (192 f.). Das klassische Thema der Gegenstandskonstitution, damit aber auch die transzendente Frage nach dem gemeinsamen Grund von Vorstellung und Gegenstand (155) oder Begriff und Sache (192), kann sprachanalytisch nicht behandelt werden. Dieser Probleme glaubt sich der Sprachanalytiker zu Unrecht enthoben, wenn seine These zurückgewiesen wird, daß die Welt, als Gegenstand des Erkennens, durch Sprache schon erschlossen sei, ein prinzipieller Erkenntnisbezug also nicht erst wie bei Kant und Fichte begründet werden müsse.

Die Kritik an diesem Zug der analytischen Sprachphilosophie: daß sie erkenntnistheoretisch zu kurz greift, macht das wesentliche Interesse des Buches aus. Allerdings gibt es sprachanalytische Positionen, die wegen ihrer ontologischen Orientierung nur zum Teil von dieser Kritik betroffen sind. Zu denken wäre etwa an P. F. Strawsons *Individuals* und dessen Kant-Buch. E. Tugendhats *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* sind ebenfalls einschlägig, erschienen aber später als das hier besprochene Buch. Eine Einbeziehung des Strawsonschen Gedankens, daß sprachliche Gegebenheiten ontologische Implikationen haben, die ihrerseits als ontologisch primär gelten, hätte man sich indessen gewünscht. Damit wäre auch

jene Gegenströmung *innerhalb* der analytischen Sprachphilosophie zur Geltung gekommen, der es nicht um Sprachregelung im Dienste der Disziplinierung wissenschaftlichen Argumentierens geht, sondern um die Aufklärung jener grundlegenden Begriffe, ohne die auch schon die vorwissenschaftliche, alltägliche Sprache nicht auskommen kann, wenn sie prinzipiell wahr und vernünftig sein soll. Inwiefern auch diese normalsprachlich orientierte Sprachphilosophie klassischen transzendentalphilosophischen Ansprüchen nicht genüge, müßte dann wohl durch weitere und auch andersartige Argumente erst noch gezeigt werden.

Hat der Verf. sich in diesem Punkt eine Beschränkung auferlegt, die seiner grundsätzlichen Intention nicht entspricht, so ist doch auch auf die klugen Charakterisierungen der von ihm in den Mittelpunkt gerückten Sprachanalyse hinzuweisen. Ihr Denken sei operativ und instrumentalistisch (76), nicht so sehr auf Begriffsklärung – oder ‚Phänomenklärung‘ –, sondern auf Erlernung und Befolgung einer Argumentationsstrategie gerichtet. Hervorgehoben sei schließlich auch die subtile Kritik an Wittgensteins Diskreditierung des Vorstellungsbegriffs: Wittgenstein stelle sich das Vorstellen vor (108 ff.), d. h. er karikiert den Vorstellungsbegriff. Außer durch seine prinzipielle Fragestellung empfiehlt sich das Buch auch durch Repliken dieser Art.

Klaus Brinkmann (Tübingen)

Schwäbisches Universitätsjubiläum und philosophische Freiheitsfeier

FREIHEIT – Theoretische und praktische Aspekte des Problems, hrsg. v. Josef Simon zum 500jährigen Jubiläum der Universität Tübingen in deren Auftrag, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1977, 390 S.

Die dreizehn Vortragenden dieser Tübinger Ringvorlesung des Wintersemesters 1976/77 gehören, auch soweit sie keine Tübinger sind, fast alle ausschließlich dem „Fachbereich Philosophie“ an. Einer von ihnen, J. Simon, hatte es übernommen, die aus Anlaß der 500-Jahr-Feier der Universität Tübingen gehaltenen Referate zum Thema „Freiheit“ im vorliegenden Sammelband zu vereinigen. Im Vorwort läßt er durchblicken, daß auch an der altehrwürdigen Eberhard-Karls-Universität der Zusammenhang der Begriffe Freiheit und Wissenschaft problematisch geworden ist. Er spielt damit offenbar auf den Kampf zwischen traditionellem und revolutionärem Wissenschaftsverständnis an. Daß dieser Antagonismus auch die Tübinger Jubiläumstimmung beeinträchtigt hat, spricht H. Fahrenbach als marxistischer Protagonist unverblümt aus (142). J. Simon sagt es im Vorwort in andeutenden Worten, indem er einen „philosophischen Freiheitsbegriff“ akademischer Prägung unterscheidet von „anderswo erwachsenen Freiheitsvorstellungen“, die er als „der Universität sachfremd“ offensichtlich mißbilligt, ohne sie darum, soweit sie in Vorträgen von Kollegen ihren Ausdruck fanden, von der Publikation auszuschließen.

Trotz der enormen Spannweite zwischen den Gegnern – die B. v. Freytag als konservativer Vorkämpfer sogar in der beiläufigen Hinzufügung des Attributs „unselig“ zur Französischen Revolution erkennen läßt (37) – fällt mir doch gerade an den schärfsten Vertretern der Polarisierung ein Konsens auf, der auch in manchen anderen – nicht allen – Beiträgen zu beobachten ist und um so mehr der Kritik bedarf, als er unreflektiert vorausgesetzt wird: die übereinstimmende Auffassung nämlich, daß unter „Freiheit“ jedenfalls etwas schlechterdings Gutes verstanden werden müsse. Dies führt dann notwendig dazu, daß man die wahre, echte, wirkliche, eigentliche Freiheit der sogenannten, scheinbaren, mißverstandenen entgegensetzt und letztere gewissermaßen nur zwischen Anführungszeichen gelten läßt. Über solche Voreingenommenheit erhaben ist am ehesten der erste Verfasser einer philosophischen Freiheitsmonographie, der Denker, dem W. Schulz seinen Beitrag gewidmet hat („Die Wandlungen des Freiheitsbegriffs bei Schelling“, 299–314). Der Mensch, Vernunftwesen ebenso wie Triebwesen, betätigt seine Freiheit ebensowohl wenn er die Vernunft dem Trieb wie wenn er der Vernunft den Trieb überordnet. Er hat in gleichursprünglicher Weise die Freiheit der Verkehrung wie die des Rechthandelns. Die lebendige menschliche Freiheit ist, wie Schelling erkennt, „Vermögen des Guten und Bösen“. Diesem „Grundansatz kommt“, wie W. Schulz mit Recht hervorhebt (305), „innerhalb der philoso-

phischen Entwicklung in Richtung auf die Gegenwart eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu“, welche ausmündet in die Einsicht, daß der Mensch, so wahr er weder Gott noch Tier ist, vielmehr zwischen beiden mitteninne steht, an seiner Freiheit sowohl eine Auszeichnung als auch eine Belastung hat und daß „gerade diese Ambivalenz das Spezifikum der menschlichen Freiheit ist“ (314).

Ausgehend von dieser Basis, die ich mir voll zu eigen mache, will ich versuchen, Maßstäbe der Kritik wie auch der Ordnung an die verwirrende Mannigfaltigkeit dessen, was in diesem Sammelband dargeboten wird, heranzutragen. Vorweg sei bemerkt, daß in der Mehrzahl der Beiträge – wie es dem Anlaß entspricht und daher zu begrüßen ist – Tübinger Atmosphäre spürbar wird. Von den einstigen Stiftschülern ist es, mehr noch als Schelling, vor allem Hegel, auf den in einigen der gehaltvollsten Beiträge zurückgegriffen wird (so besonders von L. Oeing-Hanhoff, H. Lübke, Kl. Hartmann); daneben wird zum Schluß auch Hölderlins als des dritten großen Tübingers von damals gedacht, freilich auf eine Art, die mit den Titelworten „Mythos und Freiheit“ insofern zuviel verspricht, als der Autor B. Liebrucks fast nur vom Mythos, sehr wenig dagegen von der Freiheit redet. Zu den „Tübinger Perspektiven“ gehört aber auch, worauf L. Oeing-Hanhoff nachdrücklich hinweist, die von Ernst Bloch eröffnete, die zugleich etwas mit den theologischen Perspektiven zu tun hat; ist doch der im Veröffentlichungsjahr 92-jährig Verstorbene in einen neuartigen Dialog zwischen Atheisten und Christen eingetreten. Damit bin ich schon bei dem Obertitel dieses Beitrags: „Das Reich der Freiheit als absoluter Endzweck der Welt“, einer anspruchsvollen Überschrift, durch die der Autor Oeing-Hanhoff, sicherlich nicht ohne Absicht, zur Kritik herausfordert, der er, wie sich denken läßt, im voraus begegnen will. Zu referieren sind zunächst die Argumente, mit denen er seine Herausstellung des Stichworts „Reich der Freiheit“ zu rechtfertigen sucht. Es fehle, so stellt er fest, im Stichwortkatalog des Ritterschen „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“: eine Lücke, die zu füllen der Autor sich vorgenommen hat. Er weist nach, daß vor Hegel schon Kant, in der Religionsschrift, und vor allem Fichte vom „Reich der Freiheit“ gesprochen haben, dieser mit der fast vormarxistisch klingenden Formulierung vom „Absterben des Zwangsstaates“. Näher geht er dann ein auf die Freiheitslehre Hegels. Er pflichtet ihm bei in der Auffassung, das „Reich der Freiheit“ sei „schon mitten unter uns“, und bezieht diese „zentrale These“ ausdrücklich auf den „freiheitlichen Staat“, dem die Tübinger Philosophen von heute ihre Freiheit der Forschung und Lehre verdanken. Aber nicht nur die von heute! Zum Zeugen aufgerufen wird auch Fichtes Sohn Immanuel Hermann Fichte, der über zwanzig Jahre lang Philosophieprofessor in Tübingen war. Es ist immerhin erstaunlich, daß die optimistische Auffassung vom „Staat, der, wie die Freiheit der wissenschaftlichen Diskussion und Forschung, auch sittliche Freiheit insgesamt und schlechthin ermöglicht und trägt“ (70), unverändert auf den preußischen Staat von 1820, den württembergischen von 1860 und die Bundesrepublik von 1977 zutreffen soll. Eine solche Ansicht läßt sich wohl nur vertreten, wenn man gänzlich abstrahiert vom moralischen Zustand der Gesellschaft, die ihrerseits den Staat trägt. Dieser mit den Zeiten wechselnde Zustand ist insgesamt so labil wie lebendiges Menschentum überhaupt, und die von Schelling gesehene Ambivalenz der Freiheit läßt auch die „sittliche Freiheit“ der Individuen als bloß notwendige, keineswegs aber hinreichende Bedingung dafür erscheinen, daß das „Reich der Freiheit“ in dem emphatischen Sinne eines Idealzustands, als der es uns hier doch vorgestellt wird, schon angebrochen wäre.

Ein zweiter Tübinger Hegelianer meldet sich zu Wort in Klaus Hartmann, in dessen Beitrag „Die Objektivität der Freiheit“ ausdrücklich (im Untertitel) Hegels Rechtsphilosophie nicht nur überhaupt verteidigt, sondern speziell für unser „Heute“ aktualisiert wird. K. Hartmann hält unbeirrt fest an den „Hegelschen Sinngebungen von Partikularität für Gesellschaft und Allgemeinheit für Staat“ (330) und damit an der „Hierarchie konkreter Allgemeiner“, nur daß er die von Hegel abgelehnte Volkssouveränität zur Korrektur von Unvollkommenheiten des Staates für unerläßlich hält. Aber auch diese Einführung eines demokratischen Elements kann nicht darüber hinweghelfen, daß in K. Hartmanns Alternative zwischen individueller Subjektivität (den „Einzelfreiheiten“) und der „Objektivität der Freiheit“ die Kollektivsubjektivität nicht vorkommt. Hieran ist schon die sophistische Staatslehre des Protagoras gescheitert. Die Vielzahl der Staaten, Völker, Gesellschaften nämlich und die Mannigfaltigkeit ihrer geschicht-

lichen Wandlungen machen es unmöglich, Maßstäbe aufzustellen, die der jeweils in Anspruch genommenen objektiven Berechtigung und ethischen Gültigkeit des Freiheitsgebrauchs die Bestätigung liefern.

Mit einer, wie mir scheint, weit größeren Berechtigung wird ein – freilich nicht so zentraler – Gedanke Hegels wiederbelebt in dem Beitrag von H. Lübke „Freiheit und Terror“. Die Jakobinerherrschaft in Paris hatte Hegel den Stoff gegeben zur Herstellung eines notwendigen inneren Zusammenhangs zwischen der Subjektivität eines im Namen der „Tugend“ moralisierenden Fanatikers wie Robespierre und dem dabei herausgekommenen objektiven Ergebnis: der wenn auch kurzdauernden Schreckensherrschaft. H. Lübke findet das entsprechende Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“ bestätigt durch Erfahrungen mit Terroristen unserer Tage (wenn er auch nicht verschweigt, daß Hegel über das Gegenstück: den Terror der Unterdrückung kein Wort verliert). Die Analogie zum selbstgerechten „guten Gewissen“ der sich zu gewalttätiger revolutionärer Praxis absolut verpflichtet fühlenden Straftäter ist in der Tat schlagend. Gegenüber groben Simplifikationen der Terrorismusbekämpfung besteht H. Lübke zwar auf der Relevanz der moralischen Struktur solcher Politkriminalität, arbeitet aber ebenso entschieden heraus, daß, wie schon Hegel es durchschaut hat, die Freiheitsverfechter jakobinischen Schlags auch heute wieder sich anmaßen, bestimmte Vorstellungen von wahrhaftem Recht und Unrecht, mögen diese Normen nun in sektiererischer Subjektivität entworfen werden oder bereits begrenzte politische Geltung erlangt haben und insoweit als geschichtlich real anzuerkennen sein, gleichzusetzen mit Wahrheit und Gerechtigkeit überhaupt. Solcher Überheblichkeit zu wehren sei ein verdienstlicher Gebrauch politischer Freiheit.

Liegt hierin schon, nicht ohne satirische Spitzen gegen „totalitäre Herrschaft“, ein Bekenntnis zu liberaler Toleranz, so wird dieses Thema voll entfaltet in der Pluralismusdebatte, die zwei Autoren in die Ringvorlesung eingebracht haben: A. Schwan und J. Schwartländer. Die beiden Beiträge folgen, was sich hier zum Glück einmal durchführen ließ, unmittelbar aufeinander. A. Schwan begrüßt den Freiheitsschutz, den die gegenseitige Anerkennung und das unbefangene Gewährenlassen der verschiedensten methodologischen Ansätze, kurz: der „Wissenschaftspluralismus“ in der Bundesrepublik genießt. Er konstatiert eine innere Verwandtschaft mit dem schon zuvor etablierten gesellschaftspolitischen Pluralismus des parlamentarischen Mehrparteiensstaates. Was noch ausstehe, sei „die philosophische Begründung freiheitlicher und sozialer Demokratie in der pluralistischen Gesellschaft“ (180). Unter Abweisung einer Reihe von dahinzuhaltenden Versuchen und in Anlehnung an die „Metahistorik“ von Max Müller, die sich der „geschichtlich bestimmten Pluralität“ kultureller und politischer Errungenschaften der jeweiligen Gegenwart teilnehmend öffnet, läßt A. Schwan seinen Vortrag schließlich gipfeln in einer Art von Verklärung des partnerschaftlichen Bezugs von Person zu Person in wechselseitig zugewilligter Freiheit und Eigenständigkeit der Verantwortung. Es sei dies ein neuer „Personalismus“, verstanden als „freiheitlicher Solidarismus“ (202); will doch der Autor die soziale Komponente, die in dem alten Ruf nach „Freiheit und Gleichheit“ enthalten ist, nicht missen.

Welche Probleme in dieser optimistischen Konzeption überspielt werden, zeigt sehr gut der darauffolgende Beitrag von J. Schwartländer „Freiheit im weltanschaulichen Pluralismus“ (mit dem Untertitel „Zum Problem der Menschenrechte“). Hier wird klar ins Auge gefaßt, welche Schattenseiten ein „negativer Pluralismus“ haben kann immer da, wo er Krisensymptom für eine durch übermäßige Vielfalt drohende Zerstörung der Freiheit ist. Die Bedingung dafür, daß der moderne Pluralismus nicht zur libertinistischen Untergrabung verfassungsmäßig garantierter Freiheiten, sondern zu deren machtvoller Verwirklichung beizutragen vermag, sieht Schwartländer in den Menschenrechten als den „sinngebenden Richtpunkten“, die der Menschheit eine „ursprüngliche praktische Wertorientierung“ ermöglichen (211). Die Menschenrechte seien nicht, wie es die ältere Konzeption des Naturrechts verlangen würde, ein für allemal und unvermehrbar gegeben, sondern aus geschichtlichen Erfahrungen der Menschheit erwachsen, zugleich für zukünftige neue Erfahrungen offen und somit als ein „geschichtliches Vernunftrecht“ zu begreifen (216). Für ihre Beziehung zur persönlichen Freiheit habe Kant den Begriff der moralischen Autonomie entwickelt, den der Vortragende übernimmt mit der Modifikation, daß er statt von „Pflicht“ lieber von „Verantwortung“ spricht, weil darin die „Gegenseitigkeitsstruktur“ der sittlich-rechtlichen Freiheit deutlicher werde (223). Hierbei habe das Poli-

tische einen Prioritätsanspruch, da „die Politik alle Lebensbereiche und Weltverhältnisse umschließt“ (229). Ebendarum betreffen die Menschenrechte nicht nur die Entfaltung der Freiheit, sondern auch die Sicherung des Daseins. Die einheitliche Geltung der Menschenrechte sei zwar ein universaler Integrationsfaktor, schließe jedoch das, was am Pluralismus fruchtbar sei, nicht aus, sondern mache es überhaupt erst realisierbar. Ein überdimensionales Gewicht legt der Autor auf „das eine fundamentale Menschenrecht, Bürger eines freien Rechtsstaates“ zu sein (237). Hier hört man wieder den optimistischen Zungenschlag, der die begrifflichen Schwierigkeiten übertönt. Denn daß nicht alle Staaten auf unserer heutigen Erde „freie Rechtsstaaten“ sind, liegt wohl auf der Hand. Es fehlt also die genaue Kennzeichnung von Staatswesen, welche das Prädikat „freier Rechtsstaat“ nicht verdienen, und es fehlt ebenso sehr die Antwort auf die Frage, ob man sich im eigenen Land den „freien Rechtsstaat“ erkämpfen dürfe zu dem edlen Zweck, zu Hause endlich jenes „einen fundamentalen Menschenrechts“ teilhaft zu werden; schließlich stellt sich gar nicht erst das Problem, ob dem zwangsausgebürgerten Bürger eines ohnehin unfreien und menschenrechtswidrig konstituierten Staates nicht womöglich, ob er es nun sofort begreift oder nicht, die Chance zuteil werden sollte, durch Naturalisation in einer Wahlheimat „Vollbürger eines freien Rechtsstaates“ zu werden. Ebenso wenig in Sicht kommt so manches reale Dilemma im Menschenrechtskatalog der Vereinten Nationen, beispielsweise die Frage, wie denn das darin ausdrücklich garantierte „Recht auf Arbeit“ mit den Prinzipien der „marktwirtschaftlich“ strukturierten Gesellschaftsordnungen zu vereinbaren sei, und, in umgekehrter Richtung gefragt, wie eigentlich das „Recht auf Freizügigkeit“ überall dort verwirklicht werden soll, wo einem isolierten Ketzer, etwa unter einer Verfassung, die Staat und Kirche nicht trennt, niemand Wohnung gewähren will.

Man wird es hoffentlich für mehr als bloße Willkür gelten lassen, daß in meiner Übersicht die „praktischen Aspekte“ der Freiheitsproblematik vorrangig und ausführlicher zur Sprache kommen im Vergleich zu den „theoretischen“, deren Würdigung ich mehr ans Ende verschiebe, ohne mit dieser Reihenfolge eine Abwertung ausdrücken zu wollen. Das „öffentliche Interesse“, das ja laut Vorwort durch die Publikation der Ringvorlesung angesprochen werden soll, scheint mir eine solche Akzentsetzung und Anordnung nahezulegen. So ist es denn an dieser Stelle des Berichts wohl angezeigt, zu dem Beitrag überzugehen, der schon in der Überschrift ankündigt, daß dem Verfasser an den „theoretischen Aspekten“ wenig, an den „praktischen“ extrem viel gelegen ist. Bei H. Fahrenbach nämlich kommt die Pragmatik sowohl im Ober- als auch im Untertitel vor: er will, statt von der Freiheit überhaupt, lieber von der „Befreiung“ als dem „praktischen Problem der Freiheit“ sprechen und versteht unter der darauf gerichteten Lehre die „kritisch-utopische Philosophie emanzipatorischer Praxis“. Das ist das Programm eines Marxisten in der Gefolgschaft von Ernst Bloch, Herbert Marcuse und anderen, die in den ausführlichen Literaturangaben – soweit diese nicht im polemischen Sinne gemeint sind – genannt werden. Emanzipation und Demokratisierung seien neuerdings bedroht von restaurativen Tendenzen, die auch auf die Universitäten übergegriffen hätten. In diese politische Landschaft passe die Sozialpsychologie und Anthropologie von Arnold Gehlen, Helmut Schelsky, Konrad Lorenz (143). Ohne auf die breit ausgeführte Polemik, die sich sowohl gegen die „Konservativen“ als auch, wenngleich in geringerem Maße, gegen den „Leninismus“ richtet, näher einzugehen, möchte ich lediglich den positiven Kern des Begriffs einer „kritisch-utopischen Philosophie der Befreiung“ (166 ff.) genauer ins Auge fassen. Es handelt sich um die von E. Bloch definierte „konkrete Utopie“, welche die „Grundrichtung der geschichtlichen Praxis normativ vorzeichnet, etwa als Idee des ‚Reichs der Freiheit‘ (Marx)“. Dabei seien zur Zeit nicht Revolutionstheorien die Hauptsache, sondern, im Sinne von H. Marcuse, die „Bewußtseinsveränderung“. H. Fahrenbach scheint als seine eigene Leistung hierbei in Anspruch zu nehmen die „Vermittlung“ zwischen dem „kritisch-analytischen“ und dem „utopischen Aspekt der Philosophie der Befreiung“. Da die philosophischen Einwände hiergegen in erster Linie die Resultate des Dialogs betreffen, auf den bereits L. Oeing-Hanhoff anspielt, des Dialogs nämlich zwischen dem Verfechter des „Prinzips Hoffnung“ und dem Vertreter einer theologischen Hoffnungstheorie, sei hier kurz Bezug genommen auf das Gespräch zwischen E. Bloch und J. Moltmann, das dieser im Anhang der dritten Auflage seiner „Theologie der Hoffnung“ mitteilt. Als Kernpunkt erscheint mir, der ich, wie gesagt, Schellings Lehre von der Ambivalenz der menschlichen Freiheit zugrundelege, jenes Argument gegen die Vergottung der Hoffnung (vom „Gott Hoff-

nung“, vom „Deus Spes“ spricht ja Bloch ausdrücklich), das Möglichkeiten eines „Reichs der Freiheit“ hervorkehrt, in welchem das Leben in den Tag hinein, die Verspieltheit, die Langlebigkeit dominieren. Dies wäre dann, mit J. Moltmann zu reden, „die Figur des Mannes ohne Eigenschaften“ (R. Musil), „der in seinen unendlichen Möglichkeiten ertrinkt, weil er nirgends Notwendigkeit findet“. Also: „Lebensbebe, Absurditätsgefühle“, bei denen jedoch der jederzeit naheliegende dämonische Umschlag in böartigen Freiheitsgebrauch das verheißene „Reich der Freiheit“ entstellen müßte in einem Ausmaß, das der praktizierte Libertinismus, wie wir ihn kennen, allenfalls ahnen läßt.

Eine so extreme Ausprägung des Praxisbezugs, wie sie aus dem Marxismus von H. Fahrenbach folgt, gestattet im Rahmen einer Erörterung des vorliegenden Sammelbandes keine gradlinige Fortsetzung, markiert vielmehr den Wendepunkt, von dem aus wir uns nun in unserer Betrachtung wegzubewegen haben mit der Absicht auf zunehmende Einbeziehung der „theoretischen Aspekte des Problems“. Davon war bisher, mit Ausnahme der von mir als grundlegend angesehenen These Schellings in der Darstellung von W. Schulz, noch kaum die Rede gewesen. Beginnen können wir am ehesten mit dem Beitrag von Axel Stern, der in seiner Explikation der Freiheitslehre Spinozas eine gewisse Ausgewogenheit der theoretischen und der praktischen Aspekte schon dadurch zum Ausdruck bringt, daß er im Titel die „persönliche“ und die „politische“ Freiheit bei Spinoza zu behandeln verspricht. Persönliche Freiheit, verstanden in dem hochgespannten Sinne der spinozistischen Ethik, ist erst dann gegeben, wenn „unser Tun unter der Leitung unserer Vernunft unternommen wird“ (276). Auf das Gemütsleben bezogen, besteht die Freiheit in der Macht des Geistes über die Affekte (278). Insoweit ist sie nach der Überzeugung Spinozas wirklich erreichbar, wenn auch nur in sehr unterschiedlichen Graden und als dauernder Zustand nur von Wenigen. Sehr zu recht hebt A. Stern hervor, daß der übliche, von Spinozas „Determinismus“ hergenommene Einwand gegen seine Freiheitslehre deswegen nicht verfängt, weil der spinozistische Determinismus methodologischer Art sei, indem er die „prinzipielle Erklärbarkeit“ (kursiv vom Verf.) aller Dinge postuliert (284).

Im zweiten, kürzeren Teil geht A. Stern auf die sozialen Bezüge ein. Hier steht Spinozas unvollendetes Nachlaßwerk, der *Tractatus Politicus*, im Vordergrund. Mag Spinoza als wissenschaftlicher Realist seine Staatslehre auch auf das natürliche Selbsterhaltungsstreben gründen, so ist doch, wie er selber überzeugend darlegt, das wohlverstandene Eigeninteresse aller vernünftigen Menschen verbunden mit der Verpflichtung zu gegenseitiger Hilfe (290). Für jeden einsichtsvollen Staatsbürger ist dies eine ständige und frei bejahte Aufgabe. Bekanntter freilich ist Spinoza geworden durch sein um 1670 geschichtlich fällig gewordenes Eintreten für die Gedanken- und Redefreiheit. Es wird nicht verschwiegen, daß Spinoza deren agitatorischen Gebrauch ausgeschlossen sehen will (296), insofern also für das klassisch liberale Grundrecht der freien Meinungsäußerung durchaus nicht uneingeschränkt eintritt. – Eine Lücke in den Ausführungen von A. Stern zum politischen Aspekt scheint mir darin zu bestehen, daß er den Begriff der kollektiven Freiheit außer Betracht läßt, der bei Spinoza zum Ausdruck kommt in der Lehre vom freien Staat und freien Volk als Subjekten, die „sui juris“ d. h. eigenbestimmt und, von außen gesehen, souverän sind.

In dem Vortrag von H. Krings sind die Gewichte bei näherem Zusehen nicht so verteilt, wie man zunächst vermuten möchte. Zwar scheint die Dreiheit (im Titel) von „realer, praktischer und transzendentaler Freiheit“ die „praktischen Aspekte“ stärker zur Geltung zu bringen, doch liegt das Schwergewicht in Wahrheit mehr auf der „theoretischen“ Seite der Sache, die im „transzendentalphilosophischen“ letzten Drittel voll hervortritt, aber auch schon im zweiten Drittel dominiert. Denn eigentlich handelt nur der erste Abschnitt „Reale Freiheit“ von den im geläufigen Sinne des Wortes „praktischen“ Fragen. Unter der „realen Freiheit“ werden hier im wesentlichen die sozialen Freiheiten verstanden (86). Liberalistisches und sozialistisches Freiheitsverständnis werden miteinander konfrontiert, praktische Aporien, die aus theoretischen Exzessen folgen, deutlich gemacht. Im Abschnitt „Praktische Freiheit“ wird ein philosophiehistorischer Aufriß gegeben, dessen Hauptabsicht es ist, die okkhamistische Handlungstheorie mit ihrer Unterscheidung von Gottes „*potentia absoluta*“ und seiner „*potentia ordinata*“ als eine richtungweisende Neuerung herauszuarbeiten. „Ein (göttlicher) Wille als Apriori der Ordnung“ – das sei die „quasi-kopernikanische Wende in der Handlungstheorie, die den Freiheitspielraum als solchen freisetzt“ (97), weil so der Umkreis vernünftigen Handelns in Eigen-

verantwortung überhaupt erst entsteht, den das Dogma von Gottes *potentia absoluta* und darin enthaltener unergründlicher Willkür dem menschlichen Willen nicht vergönnt hatte. Die „transzendente Freiheit“, in der gleichsam das Gebiet des zulässigen menschlichen Handlungsspielraums eingefriedigt wird, läßt sich auf den „Begriff der Setzung einer Regel“ reduzieren (105). Mit der Regelsetzung seien Tugenden einer „Universalpragmatik“ (wie Verständlichkeit, Wahrhaftigkeit) ebenso eng verknüpft wie die Möglichkeit der Regelbefolgung durch Personen in ihrem Miteinanderleben und (drittens) die Respektierung der fremden ebenso wie der eigenen Freiheit, womit Freiheit sich selbst „transzendental affirmiert“ (106). Dem Einwand, daß damit eine Aussage von höchster und ebendarum unfruchtbarer Allgemeinheit als Fundament angeboten werde, sucht H. Krings vorzubeugen, indem er seinen sowohl „präkommunikativen“ als auch „präuniversellen“ Freiheitsbegriff lediglich als eine „transzendente Orientierung“ für Handlungsziele“ bereitstellt, aber kein Handlungsprogramm zu entwerfen beansprucht. Wenn er aber solche Orientierung dadurch zu geben meint, daß Freiheitsanerkennung, in transzendentaler Allgemeinheit verstanden, der Ursprung des Guten, die entsprechende Freiheitsverweigerung der Ursprung des Bösen sei (112), so geht er vorbei an Schellings anthropologischer Grundeinsicht, daß ja eben der Freiheit als solcher, gleichviel ob es die eigene oder wessen auch immer ist, die ambivalente Möglichkeit wie zum Guten so auch zum Bösen mit einer Gleichursprünglichkeit inhäriert, die jede noch so radikal verabsolutierte Allgemeinheit des Anerkannt- oder aber Verweigertwerdens von Freiheit als ethisches Kriterium untauglich macht.

Auf anderem Wege strebt Br. v. Freytag Löringhoff zum gleichen Ziel: die Freiheit auf eine moralisch unanfechtbare Stufe hinaufzudefinieren. In seinem Vortrag „Die logische Struktur des Begriffs Freiheit“ macht er den Versuch, mittels methodischer Analyse der Freiheit eine dreistellige Relation zuzuschreiben, wobei in der Formel $F(X, Y, Z)$ Y die „niedere Bindung“ bezeichnet, *von* der, Z dagegen die „höhere“, *zu* der X frei wird. Bei dieser Eingliederung der Freiheit als Mittelglied zwischen einer niederen und einer höheren Bindung, so daß sie lediglich ein Übergang wäre, wird außer acht gelassen, daß „Freiheit“ und ihre Synonyma im Sprachgebrauch wohl aller Völker in erster Linie das *Eigene* dessen meinen, der da frei ist oder wird, ohne daß dabei die Zukunft in Gestalt einer „höheren Bindung“ überhaupt mitintendiert wäre. Dieses Hinwegsehen über die elementare Wortbedeutung führt dann zu so wenig überzeugenden Behauptungen wie der, daß ein „entsprungener Strafgefangener höchstens auf freiem Fuße, aber nicht frei“ sei, „frei“ hingegen nur „der aus ungerechter Haft freigelassene Ehrenmann oder der Strafgefangene, der seine Strafe verbüßt hat“ (43).

Während v. Freytag davon ausgeht, daß wir es bei der Freiheit „mit einem Begriff der praktischen Begriffsbildung, nicht der theoretischen, zu tun haben“, beabsichtigt J. Simon, gegen die Dominanz dieses Aspekts doch auch das einmal aufkommen zu lassen, woran man meist zu wenig denke: den „Zusammenhang des Freiheitsproblems mit dem Erkenntnisproblem“. (Wenn er damit den Band eröffnet, ergibt sich das wohl einfach daraus, daß der Vortrag als erster gehalten wurde.) Gegenüber der mittelalterlichen Auffassung von der Philosophie als bloßem Mittel zu einem Zweck, wie er in der religiös offenbarten Wahrheit zum voraus fixiert sei, beginne die Neuzeit mit der Selbstbefreiung der Wissenschaft von solcher Bindung. Ein dafür klassischer Text sei Descartes' Schrift „Regulae ad directionem ingenii“. Als das eigentlich Neue an ihr wird der Begriff der freien Einbildungskraft herausgearbeitet. Wie unser endlicher Verstand nicht sowohl mit der Unendlichkeit der Dinge überhaupt als vielmehr schon mit der übergroßen Mannigfaltigkeit jedes realen Objekts fertig werden kann in einer Weise, daß Erkenntnis herauskommt, das läßt sich nicht auf Vorschriften bringen, sondern bleibt der produktiven Freiheit des Forschers überlassen, dessen konstruktive Phantasie sich etwas einfallen läßt. Ob der Einfall sich bewährt oder nicht, das wird sich an seiner Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit zeigen; als klarstes Beispiel führt Descartes den Heilungszweck an und sieht daher in der Medizin die vornehmste Wissenschaft. Im produktiven Sinne frei ist also die „im Sinne der Problemlösung zwecktätige Einbildungskraft“ (20), die eine „Reduktion von Komplexität“ bewirkt (29). Im Unterschied zu Berufstätigen mit ethisch-praktischer Verantwortung habe der Wissenschaftler nicht nach den Folgen seiner „Erkenntnishandlung“ zu fragen, da sie sich nicht „mit einer erfahrungsgemäßen Wahrscheinlichkeit bestimmen“ lassen. Selbst die nicht ganz auszuschließende Möglichkeit schlimmer Folgen brauchte demnach den Forscher weder von vorn-

herein abzuschrecken noch nachträglich zu reuen. Es ist, als sollten hiermit die Weigerung der in der bekannten Göttinger Erklärung zusammengeschlossenen Atomphysiker oder auch das Erschrecken eines Otto Hahn über die von ihm nicht geahnten Folgen seiner Entdeckungen als unangemessene Gewissenskrupel abgetan werden. Die Konsequenzen eines solchen von den Folgen abstrahierenden Standpunkts für die Zusammenarbeit und engere Gemeinschaft von Forschern liegen darin, daß nicht die „Rückbeziehung auf gemeinsame Prinzipien über das Tun oder Unterlassen von Erkenntnishandlungen“, sondern nur noch die gegenseitige Information und Anregung als verträglich erscheint mit dem „höchstpersönlichen“ Freibleiben der Beteiligten für ihre individuellen Einfälle (32). Darin bestehe die „Wissenschaftsfreiheit“, die ein freiheitsfreundlicher Staat rechtlich zu garantieren habe, wobei die dergestalt Begünstigten freilich auch Rücksicht zu nehmen hätten auf die berechtigten Ansprüche anderer an die Staatskasse.

Eine Kritik an dieser Konzeption hat wohl einzusetzen bei der extrem idealistischen Auffassung, daß wir als Erkennende niemals die „Natur der Sache“ ergründen, sondern lediglich diejenigen Hypothesen den Vorzug geben, die „für die Lösung eines sich in einer besonderen geschichtlichen Situation ergebenden Problems“ die zweckmäßigsten sind (23). Das heißt doch wohl den Sinn von Beobachtung und Experiment recht einseitig auslegen. Was in genauer Nachprüfung falsifiziert wird, ist normalerweise für immer verworfen, was in ihr verifiziert wird, für immer bestätigt, es sei denn die Prüfung selbst wäre noch korrekturbedürftig, etwa durch Erweiterung der Frage nach dem Geltungsbereich eines Naturgesetzes, wie im Falle der Mikrophysik, durch deren Einbeziehung die Newtonsche Gravitationsformel zwar eine Bereichsbegrenzung erfährt, aber für die Welt der Makrophysik sachlich wahr und zugleich auch für unsere so viel spätere Epoche „zweckmäßig“ bleibt. Diese Erinnerung mag hilfreich sein, um den Anteil ins Licht zu rücken, den die „Natur der Sache“ *zusammen* mit dem aus der Subjektivität der erkenntnisproduzierenden Wissenschaft stammenden Anteil einbringt in das Resultat, dessen Wahrheit nicht in einer zeitweilig befriedigenden Hypothese, sondern in bleibender Anverwandlung der Dinge an den denkenden Geist besteht.

Somit scheint mir die Bedeutung des Beitrags von J. Simon eher darin zu liegen, daß hier der Respekt vor der freien Initiative der noch Suchenden philosophisch abgesichert wird gegen die oft banausische Kontrolle jener Geldgeber, die den hier so klar herausgestellten Beitrag der produktiven Phantasie zum Erkenntnisfortschritt nicht zu würdigen wissen. Die damit in Anspruch genommene Freiheit berührt sich übrigens mit der des schaffenden Künstlers in seinem Verhältnis zu staatlichen Instanzen insofern, als auch dieser oft nicht mehr wie ehemals in völliger Unabhängigkeit von Staat und Gesellschaft existieren kann.

Und schließlich, last not least, das Referat von H. Krämer: Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike (239–270)! Wenn ich hierauf an letzter Stelle eingehe, so deswegen, weil, wir mir scheint, am Ende der Darlegung mannigfacher Gedankengänge, die sämtlich auf die christliche und nachchristliche Ära ausgerichtet waren, eine Art von Dankeschuld abzutragen ist an vorchristliche, insbesondere hellenische Denker. Nicht daß dem Tübinger Professor für Philosophie und Klassische Philologie die Begrenztheit antiker Denkhorizonte zu wenig bewußt wäre; stellt er doch fest, daß „in der vorchristlichen Antike ganz der moderne Gedanke einer politischen oder sozialen Befreiungsbewegung auf universaler Basis fehlt“ (244). Auch kommt seine kritische Unbefangenheit gegenüber den Freiheitslehren der antiken Philosophenschulen überall, wo nötig, zum Ausdruck, unbeschadet dessen, daß er sie sachkundig referiert. So hebt er bemerkenswerterweise hervor, daß der antistoische, pragmatisch-skeptische Freiheitsbegriff des Karneades eine besondere, viel zu wenig beachtete „Affinität zur Moderne“ hat (253 f.). Sachgerecht und einprägsam ist die Vereinheitlichung sehr verschiedener antiker Gesichtspunkte unter dem Oberbegriff der als „Freiheit des Selbstseins“ definierten „Autarkie“ (258 ff.). Die stoische Lehre von der „Oikeiosis“ als dem Sichzuignen der Weltinhalte durch das in der Welt sich behauptende und sich verstehende Selbst dürfte bisher noch kaum so adäquat dargestellt worden sein. Die Exposition der Autarkie erreicht ihren Höhepunkt in der Interpretation des entsprechenden Abschnitts im Werke Plotins (VI, 8). „Der Mensch“, so heißt es dort, „gelangt hier“ (bei Plotin und in der von ihm beeinflussten Patristik) „in sein Wesen und wird wahrhaft frei, wenn er von Affekten losgelöst sich der Kontemplation Gottes und der Vereinigung mit ihm hingibt. Auf dieser Stufe der Seinsfreiheit spielt die Wahlfreiheit keine Rolle mehr.“ (266) An dieser Stelle versäumt H. Krämer nicht, den so ganz anders gearteten modernen Autonomiegedanken, wie er maß-

geblich von Kant entwickelt worden ist, zu explizieren, eine Freiheitskonzeption, deren morales Schwergewicht auf der Wahlfreiheit liegt. Entgegen diesem ethischen Prinzip und insbesondere dem darauf basierenden „Wertpluralismus“ sei „zu bedenken, daß bloße Wahlfreiheit nicht in jeder Hinsicht Ziel, sondern überwiegend Mittel ist. Der eigentliche Sinn der Wahlfreiheit ist es, volle Seinsfreiheit zu *ermöglichen*“ (Kursiv vom Verf.). Die systematische Klärung der tieferen Gründe seines abschließend vorgebrachten Bedenkens schien dem Vortragenden „in den Rahmen dieses historischen Referats nicht mehr hineinzugehören“; wobei offenbleibt, wem er die Bewältigung einer solchen Aufgabe zutraut. Es bleibt zu hoffen, daß er die damit angedeutete Arbeit bald selber in Angriff nehmen wird.

Im Vorwort spricht der Herausgeber von einem Vorwurf, den er nicht scheue, nämlich: die im vorliegenden Sammelband dargebotene Besinnung auf den Zusammenhang zwischen Freiheit und Wissenschaft sei „fachlich philosophisch und historisch ausgerichtet“. Er vermutet die Seite, von der solche geringschätzig gemeinte Kritik zu erwarten sei, in politischen oder administrativen Vorstellungen und Organisationen außerhalb der Universität. Sicherlich bezeichnet er damit zutreffend die Polarisierung in dem beängstigenden Grad, den sie inzwischen erreicht hat. Aber erscheint sie nicht auch deswegen manchmal als ausweglos, weil sowohl die Universitätsphilosophen als auch ihre Verächter die Freiheit, die sie meinen, nur allzuleicht des essentiellen Bezugs zur Weisheit entkleiden? Ich verstehe hier unter Weisheit ein gründliches Wissen um Wohl und Wehe über den Bereich hinaus, für den die Medizin zuständig ist, ein Wissen, das auch Prinzipien heilsamer Ratgebung für Staat und Gesellschaft bereitstellt, wie Platon es im 6. Kapitel des 4. Buches der „*Politeia*“ verlangt, ohne daß darum die platonische Forderung erneuert werden müßte, die Philosophen sollten geradezu regieren oder die Regierenden zur Meisterschaft in der Philosophie gekommen sein. Es genügt, wenn die Weisheit dazu taugt, die Freiheit der Verkehrung nach Möglichkeit zu verhüten und der Freiheit des rechten Weges zu mehr Bewährung zu verhelfen. Soweit im Tübinger Sammelband „*Freiheit*“ Ansätze zu solcher Weisheit zu erkennen sind, worauf ich von Fall zu Fall implizit hinzudeuten suchte, entfremden sich die Referenten den Lesern außerhalb des Fachbereichs Philosophie gewiß weniger als dort, wo die Hauptschuld an der Polarisierung dem Gegner angelastet wird.

Rudolf Schottlaender (Berlin-Hirschgarten/DDR)