

BUCHBESPRECHUNGEN

Transzendente Phänomenologie als Philosophie der Technik

Severin Müller, *Vernunft und Technik. Die Dialektik der Erscheinung bei Edmund Husserl*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1976, 349 S.

I.

Diese anregende Arbeit begreift Husserls „Phänomenologie“ im Spannungsfeld zwischen metaphysisch-philosophischer Tradition und moderner Technizität. Im Hintergrund steht Heideggers These von der Zweideutigkeit der Metaphysik, die ursprünglich Lehre von einem unverfügbaren, nach seiner Maßgabe Verfügung ermöglichenden Grund war und sich von diesem vorsokratischen Anfang zunehmend zur Lehre von einem verfügbaren, nach menschlicher Maßgabe Verfügung ermöglichenden Grund emanzipierte. So war sie die Vorbereitung von Technologie, die den als verfügbar angesetzten Grund der Wirklichkeit wissenschaftlich und technisch, theoretisch und praktisch in die Gründe und Gesetze konkreter Verfügbarkeit auseinandergelegt hat. Technologie wurde zur Metaphysik unseres Zeitalters, wie Heidegger sagt.

Wie der unverfügbare zum verfügbaren Grund werden kann (sofern er es kann), ist nach Müller der Transzendentalphilosophie zu entnehmen, die in Husserls „Phänomenologie“ zu ihrer, wenn auch dialektischen und zweideutigen, Vollendung gekommen ist. Der Grund der Wirklichkeit ist dann verfügbar, wenn er im Subjekt selbst liegt, ja von ihm selbst erzeugt wird, und in seinem Selbsterzeugungsprozeß durch methodische Selbstreflexion durchsichtig gemacht werden kann. Das Subjekt ist wesentlich diese reflektierte Selbsterzeugung seiner selbst als Grundes der Wirklichkeit. Es als solches zu erfassen, seine Selbstreflexion zu leisten, beansprucht nach Müllers Darstellung Husserls transzendente Phänomenologie in Fortführung der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie vor allem von Descartes, Kant, Fichte.

Verfügbar ist, was produziert werden kann (was man entstehen und vergehen lassen kann). Moderne Technik ist die Regelung solcher Machbarkeit im Bereich der äußeren, räumlichen Dinge, der *res extensa*. Ihr zugrunde liegt jedoch die Machbarkeit der Machbarkeit, die Produktion der Produktion durch das Sinn, Bedeutung, Geltung und Wirklichkeit konstituierende Subjekt qua Bewußtsein. Die in transzendentaler Phänomenologie geleistete Selbstreflexion erschließt den Bereich der sich selbst erzeugenden *res cogitans* und führt so zu den Sachen selbst, nämlich zu ihrem Ursprung in der reinen Selbstgebung des Bewußtseins. Durch Offenlegung dieser Selbstgebung erschließt die transzendente Phänomenologie den subjektiven Grund der Wirklichkeit, dem die Technik im Bereich der *res extensa* zur Wirksamkeit verhilft. Angesichts der modernen technischen Möglichkeiten enthüllt sich so „der Bereich des Technisch-Gegebenen als identisch mit Wirklichkeit überhaupt“ (37 f.).

Technisch gegeben ist im Bereich der *res extensa* das, was man sich selbst geben, was man produzieren kann. Das geschieht nach einem Entwurf im Bereich der *res cogitans*. Darum erschließt die Selbstreflexion der *res cogitans* den Ursprung technischer Gegebenheit. Er liegt in den konstitutiven Akten *subjektiver und intersubjektiver* Selbstgebung, da die „Subjektivität nur in der Intersubjektivität ist, was sie ist, konstitutiv fungierendes Ich“ (290, Husserlzitat). Transzendente Phänomenologie enthüllt in einer „Identität von Selbstvollzug und Selbstenthüllung“ (291; vgl. 303) die Produktion, welche die Technik aus der *res cogitans* auf die *res extensa* überträgt, als subjektive-intersubjektive *Selbsterzeugung*: „Die Wirklichkeit des Wirklichen besteht nicht allein in Wissen und Gewußtsein – als transzendental-sinnvolle Realität kann sie nur dann gültig sein, wenn sie transzendental erzeugt wird. Die cartesische Identität von Sein und (denkendem) Selbstvollzug ist vorangetrieben zur Fichteschen Identität von Selbstvollzug und Erzeugen.“ (295 f.)

Ganz klar wird das Verhältnis zwischen transzendentalen Erzeugen und technischem Produzieren bei Müller nicht. Stellenweise entsteht der Eindruck, als wolle er nur eine Struktur-analogie zwischen der in Produktionsprozessen realisierten Systematik des Bewußtseins und dem gleichfalls produktions-prozessualen System der Technik herausarbeiten. An anderen Stellen freilich wird die oben bereits explizierte, viel stärkere These vertreten, nämlich eine grundlegende Identität des (inter)subjektiven Bewußtseinsprozesses mit dem technischen Weltprozeß. Sie scheinen zweierlei zu sein; der eine verläuft nach naivem Verständnis „innen“, der andere „außen“. Doch kommen sie im „Produktionsmodus der Kybernetik, der Produktion von Information“ (295) zur Identität. Wie der „Selbstvollzug der Wirklichkeit des Bewußtseins . . . die Prozeßgegenwart einer Selbstregelungsganzheit“ bedeutet (287), so ist auch für die Technik die Wirklichkeit ein Funktionstotum, ein fugenlos verkettetes Relationsgefüge, in dem Gegebenheit nur bedeutet: „auf typische Weise in und mit dem Totum aller Funktionen verspannt zu sein“ (44). „Der phänomenologische Weg zu den ‚Sachen selbst‘ enthüllt so in seiner Weise der Ergründung originären Selbstseins den fortgeschrittensten Modus technischen Herstellens“: eben den Produktionsmodus der Kybernetik (294 f.; vgl. 288).

In dieser Hinsicht ist Husserls „Phänomenologie“ die Reflexion moderner Szientifität und Technizität. In der „Struktur des phänomenologischen Subjekts . . . wird Technizität an ihr selbst durchsichtig und in prinzipiellen Konturen einsehbar“; „phänomenologische Darstellung und Entfaltung ihrer Subjektivität“ vergegenwärtigt eine „Fundamentalontologie technischer Welt“ (306).

II.

Die eine Seite der Hauptthese Müllers ist damit aufgezeigt und belegt. Sie hat jedoch eine gleich wichtige andere Seite. Denn die „transzendente Aktionstotalität“ „phänomenologischer Selbstvermittlung“, die mit dem technischen Funktionstotum zusammenhängt, präsentiert nur *eine* Grundtypik gegenwärtiger Wirklichkeit (306). Das wenigstens vermutet Müller gegen Ende seines Buches, nachdem er zunächst zu der These neigte, der Bereich des Technisch-Gegebenen und seine transzendente Konstitution sei identisch mit Wirklichkeit überhaupt. Später heißt es jedoch von der „Phänomenologie“: als „Erste Philosophie“ sei sie „mehr als nur kryptische Fundamentalontologie technischen Wirklichseinkönnens: Die phänomenologische Offenlegung des Subjekts läßt Technizität hervorkommen als Strukturtypik eines Bewußtseins, welches gleichwohl und gerade darin eine gegentechnische Pluralität von Sinn- und Seinsverfassungen eröffnen und offenhalten soll.“ (306) Im Hinblick auf die wissenschaftlich-technische Erzeugung einer universal geschlossenen, funktional gleichgeschalteten Welt liefert Husserl, vor allem in seinem späten Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften . . .*, nicht nur transzendente Analysen, sondern auch Ansätze der *Kritik*. Nach einer anfänglichen Problemstellung verfolgt Müllers Buch auch die Absicht, herauszufinden, ob und wie „Selbstgegebenheit der Phänomene den Rang eines kritischen Maßstabs“ einzunehmen vermag (11). Wenn freilich Selbstgebung nur die technikanaloge oder gar Technik produzierende Produktion des Bewußtseins ist, bei dem schon die Funktionalität seiner Akte „in frappantem Maße dem sukzessiven Erstellungsvorgang maschinaler Produktionsprozesse“ ähnelt (288), dann sind von transzendental-phänomenologischer Analyse kaum kritische Maßstäbe zur totalen Technisierung zu erwarten. Doch wie schon der Untertitel von Müllers Buch sagt, soll Husserls „Phänomenologie“ auch eine „Dialektik der Erscheinung“ entwickeln, in der gegen die quantitativ subsumierende Funktionstotalität moderner Wissenschaft und Technik, die alle Phänomene in ihrem Sinne reduziert und gleichschaltet, andere Möglichkeiten der Erscheinung von Wirklichkeit zum Zuge kommen könnten (vgl. 1. Kap., 19 ff.).

Das Phänomen, von dem die „Phänomenologie“ handelt, ist, wie Müller schreibt, „die Dialektik seines Erscheinens“ (55). Und diese Dialektik soll dadurch zustande kommen, daß das Subjekt neben dem Weltentwurf eines funktionalen Ganzen von Verwendung und Verfügung andere Wirklichkeit konstituierende Perspektiven ins Spiel bringen kann: „Das universale Apriori, das zu einem transzendentalen ego als solchem gehört, ist eine Wesensform, die eine

Unendlichkeit von Formen in sich schließt, von apriorischen Typen möglicher Aktualitäten und Potentialitäten des Lebens mit den in ihm als wirklich seiend zu konstituierenden Gegenständen.“ (230, Husserlzeit) Aus dem unendlichen Vorrat von Möglichkeiten heraus kann das (Inter-)Subjekt auch *innovatorisch* agieren (insbes. 337 f.). Worin freilich diese anderen Möglichkeiten konkret bestehen, ob sie sich in einer von der technischen Welt verschiedenen „Lebenswelt“ realisieren, wie diese neben oder unter oder durch das wissenschaftlich-technische Funktionstotum bestehen kann, bleibt bei Müller und wohl auch bei Husserl unklar.

Klarer wird dagegen die Dialektik der Möglichkeiten im Ursprungsraum subjektiven Bewußtseins, den die Transzendentalphilosophie erschließt. Hier kommt in verschiedenen Ansätzen, die bei Müller und wohl auch bei Husserl nicht recht koordiniert werden, eine prinzipiell andere Möglichkeit in verschiedenen Ausformungen zum Vorschein. Es dürfte vertretbar sein, diese anderen Möglichkeiten unter dem Gesichtspunkt zusammenzufassen, daß sie einen Gegenpol zu der sich in Form eines Funktionstotums selbst setzenden Vernunft darstellen. Damit läge der „Phänomenologie“ der *Gegensatz von setzender und vernehmender Vernunft* zugrunde. Die Zweideutigkeit der Husserlschen „Phänomenologie“, von der Müller mehrfach spricht, wäre durch diesen Gegensatz klarer zu begreifen, desgleichen die dialektische Struktur des in seinen Synthese- und Konstitutionsleistungen reflektierten Bewußtseins.

Für den historischen Ansatz ist die Ambiguität faßbar als Husserls Versuch einer transzendentalphilosophischen Umformung traditioneller, ursprünglich Platonischer Metaphysik. Im Platonischen Eidos-Begriff sind die zugleich Sein und Bewußtsein strukturierenden, je spezifischen („regionalen“) Ordnungsbegriffe vorgegeben, welche die „Phänomenologie“ auf ihre Weise entwickelt. Hier sind sie diejenigen Systemstrukturen des Bewußtseins, welche „die Möglichkeit eines nicht-technischen, vielperspektivischen Erscheinkönnens von Gegebenem“ eröffnen (Klappentext; vgl. 326 f.). Was in der Metaphysik ontologisch interpretiert wird, versteht die transzendente Phänomenologie als konstituierende, synthetisierende Leistung des Bewußtseins. Dabei tritt jedoch – ein interessanter Zug phänomenologischer Dialektik – neben die vom Bewußtsein aktiv, schöpferisch geleistete eine *passive Synthesis oder Genesis*, in der die „Produktion der Produktion“ (303; 313) umschlägt in die passive, oder wie man wohl besser sagen würde: rezeptive, vernehmende Erfahrung einer anfänglichen, allen Präsentationsoperationen vorausliegenden Erschlossenheit (313). Nach Müller eine „Umdrehung ... des prinzipiellen Charakters transzendentaler Prozessualität“ (314).

Dieser „vorgehenden Passivität“ (312, Husserlzeit) entspricht erstens die Betonung des Anschauens, Wahrnehmens, der eidetischen Schau, der Intuition im phänomenologischen Bewußtseinsprozeß (vgl. 134 ff.; 264 ff.), sowie zweitens die Auffindung eines nicht durch Selbstproduktion herstellbaren, also eines im Sinne der alten Metaphysik unverfügbaren ersten Grundes in den Tiefen des transzendentalen Bewußtseins selbst. Sein Allertiefstes sozusagen ist nach Husserl „die immanente Zeit“ (316, Husserlzeit), der „Heraklitische Fluß“ des konstituierenden Lebens“ (316, Husserlzeit), ein „absoluter zeitkonstituierender Bewußtseinsfluß“ (328, Husserlzeit), der sich der transzendentalen Selbstreflexion „gleichsam gegenläufig zum Gedanken selbsterstellender Genesis – als unüberholbar erstanfänglicher Grund“ (328) zeigt. Damit rut sich im Binnenraum der phänomenologisch enthüllten Subjektivität eine *Kluft* auf (317 ff.). Die Selbsteinholung der zugleich sich selbst produzierenden „Systemsubjektivität und deren latent technischer Prozeßrealität“ stößt an eine anscheinend mit jener „passiven Synthesis“ zusammenhängende Grenze (319). Gerade die „absolute Subjektivität“ ist sich selbst entzogen, kann sich nur noch metaphorisch, bildlich, nämlich als „Fluß“ erfassen, in dessen Namenlosigkeit (317) sie am Ende all ihrer Leistung gleichsam versinkt.

Dieses fließende Geschehen im unverfügbaren Grund der Subjektivität steht nach den hermetisch-dichten Schlußkapiteln des Buches offenbar in Verbindung mit dem Fluß der *Geschichte*, der zunächst teleologisch in die transzendente Phänomenologie als Selbstreflexion latent technischer Selbstproduktion zu münden scheint. Endziel der Geschichte wie der „Phänomenologie“ ist die „subjekteigene Tendenz auf Vollendung seines [des Endziels?] Produktionscharakters“ (308). „Die phänomenologische Teleologie der Neuzeit offenbart transzendente Phänomenologie als Selbstmanifestation einer Subjektivität, welche ihren geschichtlichen Ursprung einholt und ihr Endziel antizipiert in sich trägt.“ (309) Da jedoch „Phänomenologie“ als Erste Philo-

sophie die frühere Erste Philosophie, genannt Metaphysik, zu ihrem geschichtlichen Ursprung hat und offenbar diese Eierschalen weder ganz abstreifen kann noch will, hat sie zugleich die Ambivalenz der Metaphysik in sich eingeholt, die ja nach Heidegger als Wissenschaft vom unverfügbaren, Verfügung ermöglichenden Grund zugleich Vorbereitung *und* Aufhaltung absoluter Verfügungstechnologie gewesen ist. In „Latenz und Ambivalenz“, wie Müller so schön sagt, ist daher „phänomenologische“ Vernunft neben ihrer technizistischen Komponente zugleich die moderne Ausprägung „jener Möglichkeiten der Freigabe und des Selbstseinkönnens“ einer vieldimensionalen Wirklichkeit, einer „dialektischen Vielfalt von Regionen“ (327), gegen die funktionale „Eindimensionalität des technischen Totums“ (325 f.). Sie enthält so die Möglichkeit „kritischer Gegenwendung zu Entfremdung“ (als Verlust des Selbstseinkönnens von Menschen und Dingen?), eine Möglichkeit, die durch „Phänomenologie“ schon im Platonischen Ursprung der ambivalenten Metaphysiktradition sichtbar wird (325; zu „Phänomenologie“ als Gehalt zur modernen „Entfremdung“ vgl. generell Teil A, 19–95).

Da nun aber diese Dialektik von Selbstseinkönnen und Einbeziehung ins Funktionstotum geschichtlich unabgeschlossen ist und ihre Erfassung auch in der Tiefe des Bewußtseins auf jenen namenlosen, fließenden Grund stößt, bleibt gerade dann, wenn transzendente Phänomenologie (in weiterer Ausführung Hegelscher Programmatik) die Selbsterfassung des Geistes der Geschichte ist, das Endziel unklar. Letztlich bleibt nach Müller „unaufgeklärt, in welcher Weise die Einheit des Subjekts wie seiner perspektivischen Dialektik ermöglicht sind“ (317). Ebenso „bleibt unerkennbar, wohin der Fluß als Fluß zielt“ (333).

III.

Transzendente Phänomenologie als Philosophie der Technik hat damit nach Müllers Darstellung ein unbefriedigendes Ergebnis. Zwar ist sie geeignet, die Verbindung zwischen den transzendentalen und den technischen Produktionsleistungen des (Inter-)Subjekts aufzuzeigen. Das leistet Müller in hermeneutisch gründlicher und zugleich systematischer Weise. Alle die subtilen Analysen von Strukturen und Prozessen der transzendentalen Produktion und Selbstproduktion enden jedoch bei der Feststellung, daß das bis zur Selbstschöpfung frei scheinende Subjekt letztlich einem mit unbekanntem Ziel dahinströmenden Fluß des Bewußtseins und der Geschichte ausgeliefert ist.

Die Vermutung liegt nahe, daß dieser Umschlag höchster Kreativität in Passivität mit der sich schon bei Fichte abzeichnenden Überspitzung der Transzendental-, Subjektivitäts- und Bewußtseinsphilosophie zusammenhängt. Das reine, von allen Unreinheiten einer Außenerfahrung gesäuberte Bewußtsein leistet schließlich gar nichts mehr außer einem unendlichen Regreß in sich selbst (das Denken des Denkens des Denkens usw.). Bis es sich – seiner analytischen und zugleich autokreativen Leistungen müde – in den namenlosen Fluß stürzt, der seinen tiefsten Grund ausmachen soll, entdeckt es in sich immer tiefer liegende Strukturen von Selbstbeziehung und Selbstproduktion. Diese bleiben aber leere, beliebig vermehrbare Aprioris, ohne die zu ihnen (am Ende gar ontologisch?) passenden Aposterioris einer *Erfahrung*.

In der Kantschen Transzendentalphilosophie waren die apriorischen Bewußtseinsstrukturen auf das Aposteriori (natur)wissenschaftlicher Erfahrung verwiesen. Wenn Husserls transzendente Phänomenologie nun Aprioris aufzeigt, die andere Züge von Wirklichkeit erschließen, als von wissenschaftlich-technischer Erfahrung konkretisiert werden können, dann müßten diese apriorischen Möglichkeiten, damit sie nicht leer bleiben, durch eine andersartige („lebensweltliche“) Erfahrung gefüllt werden. Man mag an praktische Erfahrungen der entfremdenden, Selbstseinkönnen verhindernden *Folgen* der steten Expansion wissenschaftlich-technischer Funktionalität denken. Eine *praktische Philosophie der Technik*, die solche Erfahrungen aufnimmt, wäre als Ergänzung der von Müller aus Husserl herausgelesenen *transzendentalen Technikphilosophie* dringend erforderlich. Sie könnte womöglich die reinen, aber leeren Strukturen einer subtilen, im Raum hermetischer Sprache keimfrei existierenden Subjektivitätsphilosophie mit Inhalt füllen.

Warum das Problem *Lebenswelt* in Müllers Darstellung weitgehend ausgeklammert wird (vgl. 224, Anm. 82), ist demnach unter dem Gesichtspunkt Technikphilosophie nicht einzusehen.

Unter dem Gesichtspunkt Transzendentalphilosophie, die freilich nur bedingt zur Philosophie der Technik taugt, ist es eher plausibel. Denn die Rede von der „fundamentalen transzendentalen Geleitetheit“ der Lebenswelt (ebd.) ist so problematisch (vgl. 318), daß es der Müllerschen, transzendentalphilosophischen Perspektive um willen ihrer Selbsterhaltung tunlich erscheinen konnte, diese Problematik auszuklammern. Hier wären nämlich die *Erfahrungen der Angewiesenheit und Unverfügbarkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen* zu integrieren gewesen, die den Vorstellungen universaler Selbstproduktion des Subjekts zuwiderlaufen, auch wenn sie durch apriorische Bereitschaftsleistungen des Subjekts ermöglicht werden. Sicher ist die Lebenswelt auch an sich schon technisch geprägt und wird es täglich mehr (318). Doch nur wenn sie total technisiert sein könnte oder sein sollte, wäre eine Transzendentalphilosophie, die von technisch-funktionaler Selbstsetzung des Subjekts handelt, die angemessene Philosophie der Technik.

Reinbart Maurer (Berlin)

Zur Philosophie der Technik

Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik, eingeleitet und neu hg. von Hans-Martin Sass, Stern-Verlag Jansen, Düsseldorf 1980; fotomechanischer Neudruck der Erstauflage Braunschweig 1877, 360 S. sowie 42 S. Einleitung.*

Hans Sachsse, *Anthropologie der Technik – ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt, Friedrich Vieweg & Sohn, Braunschweig 1978, 270 S., dazu Literaturverzeichnis, Begriffserläuterungen, Personen- und Sachregister.*

Alois Huning, *Das Schaffen des Ingenieurs – Beiträge zu einer Philosophie der Technik, 2. neu bearbeitete und erweiterte Auflage, VDI-Verlag, Düsseldorf 1978, 174 S., dazu ca. 50 S. Anmerkungen, Auswahlbibliographie, Namens- und Sachregister.*

Heinrich Stork, *Einführung in die Philosophie der Technik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, 189 S.*

Friedrich Rapp, *Analytische Technikphilosophie (= Kolleg Philosophie), Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1978, 226 S.*

Günter Ropohl, *Eine Systemtheorie der Technik – zur Grundlegung der allgemeinen Technologie, Carl Hanser Verlag, München und Wien 1979, 336 S.*

Heinrich Beck, *Kulturphilosophie der Technik – Perspektiven zu Technik-Menschheit-Zukunft, 2. völlig neu bearbeitete und ergänzte Auflage von „Philosophie der Technik“ 1969, Speer-Verlag, Trier 1979, 190 S., dazu 102 S. Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister.*

Wolfgang Schirmacher, *Ereignis Technik – Heidegger und die Frage nach der Technik, Diss. der Universität Hamburg 1980, 230 S., dazu 80 S. Anmerkungen und Literaturverzeichnis.*

Vor 100 Jahren, am 19. Juli 1881, wurde Friedrich Dessauer geboren, der Altmeister der Technik-Philosophie. Es ist geboten, aus diesem Anlaß nicht nur an den Namen Dessauer zu erinnern – umfassendere Würdigungen werden ohnehin folgen –, sondern auch den Stand der von ihm so entscheidend geförderten philosophischen Disziplin einmal darzustellen. Eine Sammelrezension der in den letzten drei Jahren im deutschen Sprachraum in Erst- oder neubearbeiteter Auflage erschienenen Werke zur Philosophie der Technik ist dafür ein geeigneter Ort.

I.

Dessauers erste Arbeiten auf diesem Gebiet stammen aus dem Jahre 1906 – und was ist seitdem nicht alles durch die Technik bewirkt worden, so bewirkt, daß sich alle bestätigt sehen: die Befürworter durch Wohlstand und Lebensqualität, die Kritiker durch Krieg und Umweltzerstörung. Aber das erste Werk, das sich als Technikphilosophie verstand, ist noch älter. Es sind die *Grundlinien einer Philosophie der Technik* von Ernst Kapp.

Mit diesem Werk wurde vor allem der auch in der Anthropologie sich findende Gedanke einer

Organprojektion in Erinnerung gebracht: die Hand ist ein „natürliches Werkzeug“, aus dessen Tätigkeit das künstliche, das *Handwerkzeug* hervorgeht, gemäß jenem „Ursatz“, daß aus jeglichem immer nur das, was in ihm liegt, heraustreten kann (28). Der organischen Entwicklungstheorie steht eine „mechanische Vervollkommnungstheorie“ zur Seite, die den Weg aufzeigt vom Steinhammer des Urmenschen bis zu den Maschinen der Industrie und der Bewaffnung, den Instrumenten und Apparaten der Kunst und der Wissenschaft. Die „Maschine der Maschinen“ aber ist die Dampfmaschine, die Lokomotive. Im Dienst der in ihr zur Erscheinung drängenden Kulturidee (134) standen – unbewußt – die „Vorarbeiter der langen weltgeschichtlichen Etappenstraße“, auch wenn – bewußt – ihre jeweiligen Erfindungen Einzelzwecken genügten.

Und die Organprojektion schreitet fort von Artefakten, die „in derbsinnlicher Nachbildung der natürlichen Werkzeuge bestehen“, zu jenen, „bei welchen die handgreifliche Materie gegen zunehmend geistige Durchsichtigkeit zurücktritt“ (278), und manifestiert sich schließlich in Staat und Gesellschaft, denn Mechanismus heißt Despotismus und Organismus heißt Freiheit (XXIV).

II.

Der Gedanke einer zur Entfaltung drängenden Kulturidee wird von Dessauer, wenn auch aus anderer philosophischer Grundhaltung, wieder aufgenommen. Auch für ihn ist Erfinden das Verwirklichen einer Idee, genauer gesagt das Entdecken einer prästabilierten Form. Von daher ist die Grundaussage seiner *Philosophie der Technik* eine ontologische, zu der aber weitere Aspekte hinzutreten: ein anthropologischer, ein historischer, ein soziologischer, ein psychologischer, ein axiologischer und religiöser. Eine vergleichbare Weite des Ansatzes findet man in *Hans Sachsens Anthropologie der Technik*, ein im weitesten Sinne naturphilosophisches System unter Einschluß wissenschaftstheoretischer, kultur- und technikgeschichtlicher, ökonomischer und anthropologischer Betrachtungen.

Technik meint eine *Weise des Vorgehens*, und zwar des Einschaltens von Mitteln, um über diesen Umweg ein Ziel schneller zu erreichen. Diese Fähigkeit, also die menschliche Technik, ist „mit der Weichenstellung der Evolution zur aktiven Anpassung durch Lernen aus der Evolution hervorgegangen“ (43). Aber Technik ist nicht nur Handeln nach außen, sondern auch Handeln nach innen mit dem Ziel der Bildung und Gestaltung der eigenen Natur, wie sie sich besonders im Verhalten der Buddhisten, aber z. B. auch in christlichen Orden zeigt (49).

Technik ist Bindeglied von Welt und Mensch und insofern notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für die Verwirklichung des Menschen auf dieser Erde. Diese vollzieht sich in kulturellen Epochen der Menschheitsgeschichte von der Wildbeutergesellschaft über Agrarkulturen zur Industriegesellschaft. Die mit dieser eingeleitete *neue Technik* hat einen revolutionären Charakter, sie durchbricht ständische Ordnungen, erhöht den Aufwand an Werkzeug und Produktionswegen, führt zu sich weiter beschleunigendem Wachstum des Wissens und der technischen Möglichkeiten, zur Kapitalbildung in Produktionsmitteln, zur Spezialisierung und sozialen Verflechtung, zum Verlust von Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit und schließlich „zu einer Veränderung der biologischen Grundparameter für unsere menschliche Existenz, wie das unmittelbar durch die Steigerung der Bevölkerungsdichte und durch die Eruption der Lebensansprüche in die Augen springt“ (91 f.).

Technik umfaßt einerseits die durchrationalisierte Handlungsplanung, andererseits – fast unbewußt – die Freude an einer erlernten Fertigkeit, am Basteln und technischen Spielen, wobei Irrationalität hinsichtlich des Zieles eine Rationalität der Methoden keineswegs ausschließt. Die letzte Reflexionsstufe aber im Hinblick auf Technik ist die Zielfolgenbestimmung, die sekundäre und tertiäre Zielfolgen mitbedenkt und vor allem die Kompatibilität von Zielen untersucht. Denn die Tendenz zur ständigen additiven Vermehrung des technischen Könnens und die große Leichtigkeit des von der Wissenschaft geförderten, aber doch nicht kontrollierten technischen Fortschritts bringen den Nachteil mit sich, „daß dieser Prozeß nicht korrigierbar ist“. Das Verwirklichte, die Fakten, sind da, sie verändern die Wirklichkeit, „und wenn sie verändert ist, ist und bleibt sie anders als sie vorher war“ (126).

Den neuzeitlichen Glauben, alle Lebensprobleme durch die wissenschaftlich-technische Veränderung der Welt lösen zu können, nennt Sachsse „Technizismus“. Er beginnt mit der Indienst-

stellung der Wissenschaft durch die Technik, der „Freude am mathematischen Paradies der Mechanik“ (Leonardo da Vinci), dem tiefen Eindruck, den die Einfachheit und Sicherheit der mathematischen Aussagen auf die Menschen damals gemacht haben (182). Das Kardinalproblem aber habe Marx mit der Darstellung des Entfremdungsprozesses erfaßt. „Die Sinnentleerung der Arbeit, die Abhängigkeit von selbstgeschaffenen Problemen bis zur Gefahr eines selbstständigen Technizismus, der die Zukunft bedrohen kann, sind die Folgen der Entfremdung.“ (201) Was Marx jedoch falsch gesehen habe, sei die Funktion des Eigentums. Gefangen im traditionellen Denken habe er den „unheilvollen Machtmißbrauch der Funktionäre und Beamten“, der gerade durch Überführung in Gemeineigentum nicht verhindert wird, nicht richtig eingeschätzt (204).

Unsere Aufgabe ist es,

- vom „idealistischen Verlust der Realität“ loszukommen, auf die „Form der Sollwerte“ in der Natur wieder zu achten, im Detail wie im Ganzen, „damit wir nicht von der Evolution überrollt werden, um die große Zahl der ausgestorbenen Arten zu vermehren“ (251);
- und jene besondere Form der Vergemeinschaftung zu verwirklichen, die in einer Gemeinschaft mit verteilten Aufgaben besteht. Diese auf Zusammenarbeit beruhende Gemeinschaft nennt Sachsse eine komplementäre. Ihr verbindendes Band liegt in der individuellen Verschiedenheit als Möglichkeit zur Ergänzung, ihr Gerüst bildet die Technik. Um sie ethisch zu bewältigen, bedarf es des Vertrauens und des Bewußtseins, daß der Mensch komplexer ist als die Verhaltensweisen, die er verbalisieren kann.

III.

Dessauer war selbst Ingenieur und suchte das Gespräch mit Ingenieuren. *Alois Huning*, der Dessauer „größte Verdienste um die Entwicklung der Philosophie der Technik in Deutschland“ bescheinigt, ist kein Ingenieur, sucht aber trotzdem das Gespräch über den von ihm mehrere Jahre geleiteten Bereich „Mensch und Technik“ des Vereins Deutscher Ingenieure. Sein Buch *Das Schaffen des Ingenieurs* hat als dokumentarischer Ausdruck dieser Gespräche seine Bedeutung und regt zum weiterführenden Studium an. Zahlreiche Autoren werden referiert und interpretiert, von Hegel und Kapp bis zu Tuchel (Hunings Vorgänger beim VDI), Sachsse und Stork, hingewiesen wird auf Schelers provozierende These, daß zwischen einem klugen Schimpansen und Edison als Techniker nur ein gradueller Unterschied bestehe, auf Jaspers „Daseinsapparat“, auf die kritische Sicht der Frankfurter Schule, auf Snows „zwei Kulturen“, auf Schelskys „Sachgesetzmäßigkeiten einer wissenschaftlich-technischen Zivilisation“. Begriffe erklärt Huning gern durch Rückgriff auf philosophische Wörterbücher, vor allem auf das von Klaus und Buhr. Als Ergebnis der „vielfachen Versuche zur Begriffsbestimmung der Technik“ schlägt er vor: „Technik ist das Gesamt und die Einzelelemente der Theorie und der Wirklichkeit von Gegenständen und Verfahren, die zur Erfüllung individueller und gesellschaftlicher Bedürfnisse durch konstruktive Leistung im Rahmen der Naturgesetze geschaffen werden und insgesamt weltgestaltend wirken.“ (66)

Das Problem des *technischen Fortschritts* liegt für Huning in der Harmonisierung und Koordinierung der Willenstendenzen im Pluralismus der Meinungen und Interessen. Damit ist die Aufgabe gestellt, die Menschheitsziele in der Ordnung eines Systems zusammenzufassen, das eine sittliche Ordnung darstellt. Nur so hat die Gesellschaft die Entscheidungsmöglichkeit darüber, welche technischen Fortschritte Wirklichkeit werden sollen, nur so kann die Gesellschaft begründetermaßen Prioritätsfestsetzungen treffen (156).

Wie andere Autoren auch ist Huning der Meinung, daß es indiskutable Grundwerte gebe und Wertbereichssektoren, die sich nur schwer begrifflich präzisieren lassen. Im übrigen gilt aber: „Konsens und Kooperationswilligkeit werden sich nur erreichen lassen, wenn Werte und Ziele in ihrer Werthaftigkeit einsichtig gemacht werden können; immer jedoch wird es einzelne oder Gruppen geben, die sich der Einsicht verschließen und nur durch Sanktionsandrohungen zum wertgerecht angepaßten Verhalten gedrängt werden können.“ (61) Naturwissenschaft und Technik können als Einigungsfaktoren unserer Welt in Erscheinung treten, obgleich die Welt der Technik als Spiegelbild des Menschen alle Ambivalenzen des Menschen selbst enthält (168).

„Die rechte Haltung läßt sich in jeder Zeit nur dann neu gewinnen, wenn rigoros der Mensch in den Mittelpunkt aller Planungen und Entscheidungen gestellt wird, wie es die christlichen Existenzphilosophen P. Wust und G. Marcel mit Nachdruck gefordert haben.“ (164) Mit einem bemerkenswerten Kapitel „Homo faber sapiens“ schließt das Buch.

IV.

Einen breiten Raum nehmen Dessauers Gedanken auch bei *Heinrich Stork* ein (*Einführung in die Philosophie der Technik*). Als Technik bezeichnet Stork jenes Handeln, „durch das der Mensch naturgegebene Stoffe und Energien intelligent so umformt, daß sie seinem Bedarf und Gebrauch dienen (technisches Tun); dieses Handeln führt zu einer ständig wachsenden Summe von Dingen und Verfahren (technische Gegenstände)“. (1) Von der älteren Technik unterscheidet sich die moderne durch Verwissenschaftlichung, d. h. durch stärkeres Angewiesensein auf die Grundlagenforschung, die Entwicklung von Projektwissenschaften (z. B. Kernenergienutzung, Raumfahrt) und eine Veränderung der Erfindungsprozesse in Richtung Entwicklungserfindungen mit kleineren „Sprungweiten“ gegenüber den hergebrachten Pioniererfindungen. Das „objektive Element“ einer Erfindung sieht Stork aber nicht wie Dessauer in der prästabilierten Lösungsgestalt, sondern von einer „historisch-kulturellen Basis“ aus, als „Geburt der Zeit“ (26).

Nach einem Kapitel über „Information“, das sich vor allem deshalb als problematisch erweist, weil Stork es unterläßt, zwischen „Information“ und „Informationsgehalt“ zu unterscheiden (57 ff.), wendet er sich seinem eigentlichen Thema zu, den *anthropologischen Aspekten der Technik*: zunächst der Abweisung von Klischeevorstellungen über die Technik, dann dem Aufweis der Technik als Instrument menschlicher Selbstverwirklichung.

Im Anschluß an eine längere Auseinandersetzung mit Autoren wie Freyer, Bense, Marx, Marcuse, Gehlen, Habermas und anderen wirft er die Frage nach der Geschichtlichkeit der Technik und nach ihrem Zusammenhang mit der Ethik auf. Ist das von der Technik geprägte Zeitalter weitgehend geschichtslos, schematisierend, reproduzierend, berechenbar? Die Biographien von Erfindern, sagt Stork, sind Zeugnisse eindrucksvoller Einmaligkeit und existentiellen Einsatzes, und darüber hinaus ist Technik niemals von menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten losgelöst, ja einer These Pichs zufolge hat sich die Vernunft im System der technischen Welt so objektiviert, „daß sie nicht nur der Natur und Gott gegenüber, sondern auch dem Menschen gegenüber autonom geworden ist“. Aus diesem System wird ein Ausbruch nur dann gelingen, wenn wir in der Einschätzung der vermeintlich geschichtslosen Technik eine Kehrtwendung vollziehen, wenn wir einsehen, daß sie als ein Produkt der Geschichte aus geistigen Entscheidungen hervorgegangen ist und unserer Prüfung offensteht.

Dann rückt die Technik in die Nähe eines ethischen Imperativs, was für Dessauer außer Frage gestanden hat: als Dienst am Menschen, an „Bruder Unbekannt“. Um aber den neben den Möglichkeiten zu wirksamer Hilfeleistung auch bestehenden Versuchungen und Gefahren technischen Tuns entgegenzuwirken (Sterbenmachen durch Knopfdruck setzt die Hemmungen des Tötenden herab), fordert Stork ein institutionalisiertes öffentliches Gespräch über Normen. Er schließt sich den Plädoyers für eine *kosmosfreundliche Ethik* an, die nicht nur innermenschliche Nachbarschafts- und Gegenwartsethik sein sollte, sondern eine Umweltethik, welche die Biosphäre einbezieht (181). Für den aber, der an eine Welterschöpfung glaubt, gibt es ohnehin ein überzeugendes Argument: die Natur als Mitkreatur respektieren, die unserer Obhut übergeben wurde.

V.

Zweifellos einen bedeutenden Platz unter den Werken zur Philosophie der Technik nimmt die Arbeit von *Friedrich Rapp* ein: *Analytische Technikphilosophie*. Alles, was wir bisher referiert haben, sind im Sinne Rapps „Fragen der praktischen Bewältigung der Technik“, die man unter vier Betrachtungsweisen stellen kann: eine ingenieurwissenschaftliche, wie sie sich

u. a. bei Kapp und Dessauer zeige (richtiger: bei Dessauer *ein* Aspekt seines Ansatzes), eine kulturphilosophische, der wir z. B. bei Scheler, Jaspers, Ortega y Gasset und Gehlen begegnen, eine sozialkritische, repräsentiert durch Freyer, Schelsky, Marcuse und Habermas, und schließlich eine systemtheoretische, die an Bedeutung gewinnt, seit man im Anschluß an die Studien des Club of Rome Modellrechnungen durchführt, wobei die Erde als ein System betrachtet und die beschleunigte Zunahme relevanter Wachstumsprozesse untersucht wird (24). Was Rapp aber erstrebt, ist „eine differenzierende Untersuchung, die unter Berücksichtigung historischer und systematischer Gesichtspunkte der Technikentwicklung einen nach Problemkreisen geordneten Überblick über die einschlägigen Fragestellungen und Lösungsansätze bietet und dabei zugleich einen selbständigen Beitrag zur Klärung der Sachfragen leistet“ (28 f.). Denn trotz historischer Vielfalt und Bedingtheit weisen technische Verfahren gemeinsame Merkmale auf, woraus sich die Möglichkeit zu überzeitlicher Strukturbetrachtung ergibt. Einer solchen methodologischen Analyse dienen *drei Modelle*:

- 1) das entscheidungstheoretische Modell: Angesichts der Fülle technischer Herstellungsmöglichkeiten muß stets ein Auswahlverfahren stattfinden; auf die Entscheidungsfindung wirken unterschiedliche Interessen und Wertvorstellungen ein, die auch in gewissen hierarchischen Beziehungen zueinander stehen (technische – wirtschaftliche – politische);
- 2) das sozialtheoretische Modell erfaßt die Tatsache, daß die Handelnden und Entscheidenden selbst in soziale Zusammenhänge eingebunden sind, deren Lebensstil und künftiges Schicksal wesentlich von der Technik bestimmt werden. In diesem Modell kann zwischen „äußeren“ und „inneren“ Bedingungen des technischen Handelns unterschieden werden. Zu den äußeren zählen die Bevölkerungsentwicklung und soziale Differenzierung sowie technische Austausch- und Verteilungsprozesse. Die inneren Bedingungen resultieren im wesentlichen aus der personalen Freiheit des Menschen und seinem an Wert- und Zielvorstellungen orientierten Handeln.
- 3) Ansatzpunkt des handlungstheoretischen Modells bildet die zielgerichtete Indienstnahme und Aneignung der Natur durch den Menschen, die aber an Vorbedingungen gebunden ist. Das sind technische, also unmittelbar auf die materielle Welt bezogene Faktoren, soziale, die dem handelnden Subjekt gelten, und schließlich weltanschauliche, die auf der Grundlage eines bestimmten Verständnisses des menschlichen Daseins und der Natur für Wertentscheidungen maßgebend sind (46–50).

Die wechselseitige Abhängigkeit zwischen Technik und sozialem und ökonomischem Umfeld führt zum Begriff des *soziotechnischen Systems*, das durch ein monokausales Erklärungsprinzip nicht erfaßbar ist (125). Deshalb weist Rapp Erklärungsversuche mit Vollständigkeitsanspruch, wie die von Marx oder Gehlen, zurück.

Ein Urteil über die *Bedeutung* der modernen Technik für das Schicksal der Menschheit ist entscheidend davon bestimmt, „ob man die Essenz oder die eigentliche Natur des Menschen als ein für allemal festliegend und vorgegeben betrachtet oder ob man in ihr eine flexible Größe sieht, die sich jeweils als historisch kontingentes Resultat der vorhergehenden Entwicklung herausbildet“ (138). Die moderne Technik greift in vorher nie gekanntem Umfang in das Naturgeschehen ein, führt unvermeidlich zum Verlust eines überschaubaren und unmittelbar sinnhaften Lebensstils und zu einer Unterwerfung unter die ihr immanente Logik. Die „Technosphäre“ dominiert, umgibt den Menschen und wird in Zukunft untrennbar zu ihm gehören.

Aber das darf nicht dazu führen, die Technik gewissermaßen zu hypostasieren, sie selbst zum handelnden Subjekt zu machen, während sie doch in Wirklichkeit von den Aktionen des Menschen abhängt, der entscheidet und handelt, die zunehmende Planbarkeit und Vorhersehbarkeit des Lebens bedauert, aber gleichzeitig diesen Zustand herbeisehnt, der ihm Sicherheit und Annehmlichkeiten verschafft, wenn auch nur um den Preis eingeschränkter Spontaneität und Individualität. Das erfordert eine Umorientierung der Wertauffassungen. Einen Ansatzpunkt dazu bietet die Möglichkeit, technische Werte durch menschliche zu ersetzen, nicht in dem extremen Sinn, daß eine Flucht vor der Welt, in der wir leben, stattfinden solle, wohl aber im Sinne eines Ausgleichs „zwischen den bisher im Vordergrund stehenden technischen Werten und den Belangen, die den Menschen in seiner Personhaftigkeit betreffen“ (201).

VI.

Zeigte sich schon bei Rapp die Tendenz zu durchgreifender Systematisierung des Technikproblems, so begegnet uns dies verstärkt bei *Günter Ropohl: Eine Systemtheorie der Technik*. Bemerkenswert ist, daß Ropohl der einzige der hier vorgestellten Autoren ist, bei dem der Name Dessauer im Namenregister nicht auftaucht, obwohl Dessauer an formalistischen Ansätzen, z. B. dem gruppentheoretischen, starkes Interesse zeigt.

Wie Rapp will auch Ropohl nicht in den „essentialistischen Fehler“ verfallen, die Technik in einer Realdefinition quasi zu hypostasieren (30), grenzt aber – in Kenntnis der Vielfalt der Bedeutungsvarianten – ebenfalls wie Rapp den Begriff auf den der „Realtechnik“ ein, von der man spricht, wenn Artefakte von Menschen erzeugt und für bestimmte Zwecke verwendet werden. Unter den *Dimensionen* der Technik unterscheidet Ropohl eine naturale, eine humane und eine soziale. Die naturale Dimension besteht darin, daß die Artefakte aus natürlichen Beständen gemacht werden, woraus sich ein natur-, ein ingenieurwissenschaftlicher und ein ökologischer Aspekt ergeben. Da der Mensch die Artefakte fertigt und nutzt, ergibt sich die humane Dimension mit einem anthropologischen, einem physiologischen, einem psychologischen und einem ästhetischen Aspekt. Und da der Mensch auch zoon politikon ist und spätestens dann, wenn Urheber und Adressat des Gemachten nicht mehr in einer Person zusammenfallen, das Artefakt zwischen Mensch und Mensch steht, manifestiert sich die soziale Dimension, aus der eine ökonomische, eine soziologische, eine politologische und eine historische Perspektive resultieren. So zeigt sich, daß, um die Technik in einem Globalmodell einzufangen, eine interdisziplinäre Synthese erforderlich ist (45). Ihr theoretischer Bezugsrahmen ist die *allgemeine Systemtheorie*, in der man den Systembegriff unter drei Aspekten faßt: funktional, struktural und hierarchisch. Wissenschaftssystematisch findet sie ihren Platz zwischen den Formal- und den Realwissenschaften, denn „sie konstruiert formale Modelle, die aber erst darin ihren Sinn finden, daß sie auf reale Gegenstände interpretiert werden“ (90).

Ein System ist zunächst ein formales Konzept, das mit „realtheoretischem“ oder „realempirischem“ Inhalt zu füllen ist. Als realtheoretisch bezeichnet Ropohl realitätsbezogene theoretische Konstrukte, als realempirisch konkrete empirische Sachverhalte. Da aber die Artefakte, in denen sich die Technik manifestiert, Komponenten individueller und kollektiver Handlungszusammenhänge sind, ist zu versuchen, die Technik in ein *allgemeines Handlungssystem* einzubetten. Darunter versteht Ropohl allgemein eine Instanz, die Handlungen vollzieht, d. h. eine Situation gezielt beeinflußt, indem sie ihre Umgebung oder sich selbst oder beide verändert (111). Durch empirische Belegungen werden abstrakte Handlungssysteme zu personalen, sozialen oder Sachsystemen konkretisiert. Mit diesen vollzieht sich der Übergang zur „objektiven Wirklichkeit der Technik“ (162). Als *soziotechnisches System* (vgl. Rapp) bezeichnet Ropohl schließlich ein Handlungssystem, „in dem personale und soziale Funktionsträger mit Sachsystemen aggregiert sind“ (180). In dieser Symbiose verschmelzen der technische Charakter der Gesellschaft und der gesellschaftliche Charakter der Technik zu einer integrierten Handlungseinheit. Lediglich die Zielsetzung bleibt dem menschlichen Handlungssystem vorbehalten.

Ropohl erörtert weiter Bedingungen, Folgen und Ziele von Sachsystemverwendungen wie auch deren Entwicklung. Dabei unterscheidet er zwischen der Ontogenese eines einzelnen Systems und der Phylogenese aller Systeme. An den Anfang der Ontogenese stellt er die Kognition, eine aus naturwissenschaftlicher Forschung resultierende Entdeckung, ihr folgt als fundamentale Phase die Invention, die eigentliche Erfindung, die aber erst in der Innovation, ihrer ersten Realisation, konkret wird und in der Diffusion gesellschaftliche Verwendung findet, dies alles freilich in idealtypischer Hinsicht. Die Phylogenese verweist darauf, daß die Technik ein geschichtliches Phänomen ist und sich in den einzelnen Epochen unterschiedlich darstellt.

Ropohl versteht seine Arbeit als den Anfang einer Exploration, als ein Stück technologischer Aufklärung. Sie ist ein Meilenstein in der wissenschaftlichen Behandlung des Phänomens Technik.

VII.

Doch so brillant das *Phänomen* hier auch formal-wissenschaftlich begriffen wird, für den Philosophen bleibt eine unausgelotete Dimension offen. Heimo Dolch sagte einmal von der Physik, sie habe „hinten ein Loch“. Ähnlich ist Ropohls Werk – ungeachtet aller wissenschaftstheoretischen Bedeutung – der Versuch, ein nicht total Rationalisierbares zu rationalisieren. Der „Rest“ ist die – für Dessauer dominierende – Dimension zum Sein, zum Essentiellen und damit eigentlich auch zum Menschen. Hier setzen zwei Entwürfe an, mit denen wir diese Betrachtung abschließen wollen.

Daß *Heinrich Beckes* Position (*Kulturphilosophie der Technik*) eine andere ist, wird schon deutlich, wenn man das Literaturverzeichnis durchblättert und Vergleiche zieht oder wenn man das Inhaltsverzeichnis ansieht und auf die „existentielle Dimension“, „die Wesensfrage“, die Prinzipien der Aristotelischen Ursachenlehre, auf eine „Logik der Freiheit“, auf „Solidarität als Partnerschaft“ und vieles mehr stößt. Beda Thum nannte seine *Naturphilosophie* einmal mit gutem Grund eine „ontologische Analyse der Naturphänomene“; in mancher Beziehung ist Beckes Werk eine „ontologische Analyse der Kulturphänomene“, speziell des Phänomens „Technik“. Aber es erschöpft sich nicht darin, es rückt vielmehr das ontologisch Faßbare unter einen historischen und schließlich unter einen pädagogischen Aspekt, und beides ist nicht zuletzt im Hinblick auf die Probleme einer künftigen Gesellschaft von besonderer Dringlichkeit.

Denn die Frage nach der Zukunft ist eine Frage nach der Technik, jener Technik, die uns als *Kulturerscheinung*, d. h. als Selbstdarstellung des Menschen in der Geschichte begegnet und die es in einer Kulturphilosophie geistig zu bewältigen gilt. Dazu gehören vier Teilfragen: eine ontologische, eine geschichtsphilosophische, eine kulturkritische und eine ethisch-pädagogische. Im Gegensatz zu anderen Autoren verwendet Beck den Technikbegriff in weiter Bedeutung; er spricht von der Technik des Bauens, des Malens, des Liebens, des Klavierspielens usw., sie ist ihm ein *Grundphänomen des Menschlichen* und wird durch den Menschen zum weltgeschichtlichen Ereignis, in dem die vorgegebene anorganische, organische, psychische und soziale Wirklichkeit destruiert und für den Menschen disponibel wird. In erster Näherung ist Technik die im Menschen gelegene Fähigkeit, die Natur auf seine Zwecke hin zu verändern. Als Fähigkeit entspringt sie dem menschlichen Geist, als Fertigkeit und Tüchtigkeit wird sie ausgebildet, in der Gemeinschaft Vieler schließlich praktiziert. Aber in ontologischer Sicht fordert dies auch auf Seite der Natur die Fähigkeit, geformt und in Dienst genommen zu werden; Technik ist potentiell immer schon in der Welt, aktuell wird sie im geschichtlichen Prozeß. Hier nähert sich Beck Dessauerschen Vorstellungen. Denn die Natur fordert den Geist heraus, bewegt ihn zu neuen Zwecksetzungen und leitet damit eine „Synthesebewegung“ von Geist und Natur, aber auch der Menschheit in sich ein (66). Die Welt „ballt“ sich in einem existentiell-geistigen Sinne.

Doch ist die grundsätzlich positive geschichtliche Tendenz der Technik in der heutigen Situation nur in pervertierter Form konkretisiert. Dies liegt entscheidend am Vorherrschen der nominalistischen These, daß wir das Wesen der Dinge nicht begrifflich erfassen können, in deren Konsequenz sowohl das Verhältnis zum Mitmenschen wie auch zur eigenen Existenz sich ändert und die Erlebniskraft der Dimension des Metaphysischen schwindet (87). Gesellschaftlichen Ausdruck findet das Nichtanerkennen menschlichen Seins in den Systemen des Kapitalismus und des Sozialismus. Wird auf der einen Seite das In-sich-Sein in ein Für-den-Unternehmer-Sein aufgelöst, so beansprucht auf der anderen das sich verabsolutierende Gesellschaftsganze unbegrenzte Verfügungsmacht über den einzelnen. „Entfremdung und Nichtung seines Eigenseins droht in beiden Fällen.“ (168) Die Antwort auf die heutige Herausforderung der Technik, die Forderungen nach verantwortlichem und kontrolliertem Machtgebrauch verlangen eine Gesellschaftsordnung, „in der der Mensch den Menschen maximal anerkennt und Mensch sein läßt“ (170). Dies gründet in einem *partnerschaftlichen Strukturprinzip*, in dem jedes Glied an den Entscheidungen, von denen es betroffen ist, nach Maßgabe seiner Fähigkeit und Verantwortungsbereitschaft mitbeteiligt ist. Dieser partnerschaftliche Solidarismus ist ein Weg, um – gerade unter den Bedingungen und Erfordernissen der Technik – neue Strukturen zu gestalten: in Ehe und Familie, in Schule und Wissenschaft, in Wirtschaft und Politik.

VIII.

Deuten sich bei Beck Einflüsse des Heideggerschen Denkens an, so werden diese bei *Wolfgang Schirmacher* dominant (*Ereignis Technik*). Schirmacher weiß sich in vielen Fragen mit Beck einig, hält ihm aber entgegen, daß seine konkreten Vorschläge an keiner Stelle den konventionellen Rahmen eines aufgeklärten Katholizismus durchbrechen (54 f., Anm. 71).

„Der Begriff der sich ereignenden Technik enthält die Bestimmung des Menschen.“ (1) Denn dem Techniker Mensch gehört die Erde. Die Aufgabe des 21. Jahrhunderts heißt: „authentisch leben“, und das ist: sich in Lebenslust, in Lieben und Leiden erschöpfen. Es heißt nicht: die Welt zerstören. Und doch rollt dieser anscheinend unaufhaltsame Prozeß. Was nottut, ist eine *Wandlung des Denkens*, denn mit diesem verändert der Mensch sich die Welt. Das Maß des Menschen, die vermeintliche Humanisierung, die in Wirklichkeit Beschränkung bedeutet, ist aufzugeben. „Erst der kosmische Mensch ist human.“ (4) Was uns fehlt, ist die Orientierung. Überbringer der Botschaft von der Geburt des Menschen in der kosmischen Technik war Heidegger. Er hat unser verschlossenes Denken auf die Ankunft der offenen Wirklichkeit vorbereitet, die er Ereignis nennt (24).

Der Kosmos „vollzieht sich“, ob wir daran bewußt teilnehmen oder nicht. Der Wille ist unwichtig, eher störend. Denn das kosmische Gelingen „ist kein Instrument des Menschen und kümmert sich nicht um die vom Menschen gesetzten Ziele und deren Erfüllung“ (28). Das Maß, das uns der Kosmos vorgibt, ist nicht berechenbar. Wir erfahren es, indem wir es leben. Doch die *kosmische Technik* fehlt uns noch; was wir haben, ist ihre „kybernetische Variante“. An dem Scheitern aller Versuche, diese in eine Ethik zu binden und endlich zu beherrschen, zeigt sich die Ohnmacht der Vernunft. „Im Müll fast erstickend, im Lärm der zu einem Drittel betonierten Erde neurotisch wie eingesperrte Ratten, bedroht vom Atomkrieg zwischen feindlichen Gesellschaften, zur Hälfte im Überfluß hungernd, gehen wir an selbstverursachten Krankheiten ein.“ (80) Kybernetische Technik folgt dem Maß des Menschen: das Resultat ist zum Sterben. Leben bringt Technik nach kosmischem Maß. Ihre Weise ist Notwendigkeit, ihre Erscheinungen sind vielfältig, doch in der Vielfalt einfach. Wenn uns Tun und Denken am Leben halten, wird Lebenstechnik wahr. In der Gelassenheit findet sie ihren Ausdruck, sie ist bedingungslos, doch ohne sie vernichtet sich die Menschheit.

Bei Schirmacher begegnet uns jene Schweise, von der Wolfgang Stegmüller einmal im Hinblick auf Heidegger sagt, man könne sich von ihr gefangen nehmen lassen, so daß alle bisherigen Leistungen als überholt aussehen, oder sie als unverständliche Wortmalerei ablehnen. Sein Stil ist ungewöhnlich, seine Methode hält sich nicht an klassische Vorstellungen von logischer oder empirischer Signifikanz, wohl aber zeigt sie die Spontaneität eines Seinsempfindens, das eingeübt werden will, sowie das ständige Bemühen, jede Schattierung im Sichzeigen der Phänomene sorgsam zu beachten. Dies übersehen zu haben, ist nach Schirmacher ein wesentlicher Mangel bisheriger Technikphilosophie. Ihr ging es um das Beherrschen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts. Doch das Bewußtsein verweigert sich dem universalen Werden, und einen Sinn, wie ihn der Mensch versteht, gibt es im Kosmos nicht. „Eine Bestimmung der Rolle des Menschen im Weltspiel hat sowohl zu achten, daß der Mensch ethisch lebt, als auch, daß er keinen Augenblick aus der ontologischen Notwendigkeit herausfällt. Eine ontologische Ethik ist weder Ethik noch Ontologie, sondern deren Synthese. Sie geht vom Menschen aus, ohne ihn durch Anthropologie hochmütig zu machen, und denkt ontologisch, ohne das menschliche Verhalten zu vergessen.“ (117)

Werner Strombach (Dortmund)

Schellingiana Rariora, gesammelt und eingeleitet von Luigi Pareyson (= Philosophica varia inedita vel rariora 4), Bottega d'Erasmus, Torino 1977, 734 S.

In jahrelanger, minuziöser, äußerst geduldiger Kleinarbeit hat Luigi Pareyson alle veröffentlichten Texte Schellings gesammelt, die in den Sämtlichen Werken – der inhaltlich gleichen Ausgaben Cotta und Schröter – keinen Platz gefunden haben. Die wertvolle Sammlung kann also, wie der Herausgeber selbst hervorhebt, als Ergänzungsband betrachtet werden, wie schon da-

mals die Urfassungen der Weltalter, die Manfred Schröter gerettet hatte. Aus welchem Grund jene Fragmente vor sonst sehr treuen und aufmerksamem Fritz Schelling außer acht gelassen worden sind, ist nicht immer ersichtlich. Er war furchtsam, ein wenig bigot, sehr auf die Orthodoxie des Vaters bedacht: er hat sich eine gewisse Zensur auferlegt, indem er polemische Stellen ungern hatte und gelegentlich einschränkte. Einige Texte hat er geringgeschätzt oder einfach nicht gekannt, weil sie verschollen waren oder schwer auffindbar, anonym erschienen in nicht mehr zugänglichen Zeitschriften, z. B. die interessante Abhandlung *Über Goethe's Eugenia* (Nr. 63, S. 207–216), die neulich von Karl Dachs wiederentdeckt wurde. Fritz, der fromme Sohn, der alles in allem eine vorbildliche Arbeit geleistet hat, war kein Gelehrter von Beruf; die Zeit drängte, und er mußte für eine Pfarrei und eine achtköpfige Familie sorgen.

Pareysons Sammlung enthält grundsätzlich *rariora*, nicht *inedita*. Er hat sich zum Gesetz gemacht, *alle* gedruckten Texte wiederaufzunehmen, einschließlich der unbedeutenden und einzeiligen, vorausgesetzt, daß sie in der Ausgabe nicht untergebracht sind. Das Gesetz duldet nur eine winzige Ausnahme, die wir erwähnen werden. Es mag vorkommen, daß Bruchstücke aus dem Nachlaß auftreten, aber bloß, weil sie anderswo erschienen sind. Deshalb war Pareyson enttäuscht und betroffen, als die Genehmigung des Nachdruckes für die von Barbara Loer entzifferten Fragmente vom Verlag abgelehnt wurde. Sonst fand er überall Entgegenkommen, so daß die Sammlung keine Lücke aufweist, abgesehen von immer möglichen, glücklichen Funden. Er weiß sich freilich in der Schuld anderer und Vorgänger, wie Erich Frank, E. Schmidt, O. Fambach, Fuhrmans oder Karl Dachs. Aber die große Mehrheit der Texte hat er selber aufgetrieben, in mühsamer Jägersuche, zuerst gestützt auf eine sehr aufmerksame Lektüre der vorhandenen Nachschlagwerke und Dokumente: die Bibliographien von Jost und Schneeberger, Plitts Briefsammlung. Dann hat er eine umfangreiche Prüfung der einschlägigen Literatur vorgenommen, durch den Spürsinn des Forschers unterstützt. Das Ergebnis mußte bis auf weiteres lückenlos sein.

Die Autorschaft Schellings war meistens einwandfrei belegt, in umstrittenen Fällen, z. B. der Rezensionen, ist Pareyson E. Frank bzw. früheren Herausgebern gefolgt. Aus freien Stücken hat er den angeblich empfangenen Brief über die Memoiren von Diderots Tochter (Nr. 105, S. 418–420) mit großer Wahrscheinlichkeit Schelling zugeschrieben; es handelt sich um eine literarische Floskel.

Es hat eine andere Bewandnis mit Texten, die Frucht einer Mitarbeit sind. Schelling-Kenner wissen, welches Kopfzerbrechen die ununterschiedenen Aufsätze der beiden Herausgeber des Journals der Philosophie verursacht haben. Auch die Rezensionen verlangen die Goldwaage. Es verhält sich etwas anders mit den Schriften, die sozusagen zu einer amtlichen Gattung gehören und deswegen die Klaue des Löwen nicht zu zeigen brauchen. Zu dieser Gattung rechnet Pareyson die allerdings nicht sehr überzeugenden Arbeiten, die Schelling in seiner Eigenschaft als Generalsekretär der Akademie der Künste verrichtete. Immerhin trägt die Konstitution (Nr. 87, S. 311 bis 342) sein Gepräge, er hat sie als sein Werk geschickt. Aber von den trockenen Programmen bzw. Ankündigungen der Kunstausstellungen ist fast lediglich die Unterschrift authentisch. Nicht ohne Zögern hat Pareyson drei von jenen Programmen (1811, mit Katalog, 1813, 1814) gleichsam als Kostproben wiedergegeben. Hingegen sind die akademischen Reden echtes Schellingsches Gut, die fragmentarisch in den S. W. beherbergt sind. Diese Reden haben ihre Schicksale; diese oder jene ist merkwürdigerweise verschwunden, wie die vom 25. August 1835, die Heinrich Puchta in seinem Tagebuch erwähnt.

Kollegnachschriften sind in die Sammlung nicht eingeschlossen, zumal sie den Rahmen des Buches gesprengt hätten. In dieser Hinsicht bereiten die Vorarbeiten von Fuhrmans und von Pareyson selbst den Weg zu einer besonderen Reihe der Münchner kritischen Ausgabe. Aber Zeitungsaufsätze und Varianten, abweichende Fassungen (z. B. Nr. 139, S. 539–541; Nr. 142, S. 545–560), sind sorgfältig dargelegt.

Unter den Veröffentlichungen (184 insgesamt), die wir keinesfalls entbehren möchten und die wie Neuentdeckungen glänzen, befinden sich vor allem, wie schon angedeutet, der Artikel über Goethes Natürliche Tochter (Nr. 63, S. 207–216), die gelehrte Anmerkung *Über den Gebrauch der Wünschelrute*, in Ritters Zeitschrift *Der Siderismus* erschienen (Nr. 85, S. 305–307), und der Bericht über Francesco Campetti, *Merkwürdiger physikalischer Versuch* (Nr. 80, S. 284–291). Dieser Beitrag ist reichlich kommentiert, da Pareyson unbekannte italienische Dokumente aufgetrieben hat, insbesondere Erklärungen vom berühmten Erzähler Carlo Amoretti. Was die

Siderismus-Anmerkung betrifft, ist sie für die Forschung fast ein Novum. Sie zeigt, daß Schelling im frühen Alter den philologischen Stachel voll besaß, nicht erst in den späteren Jahren.

Außerdem machen wir auf die wohlwollende, viel zu nachsichtige Rezension des Schlegelschen *Ion* aufmerksam, mit ihrem Nachspiel (Nr. 43, S. 133–142; Nr. 47, S. 148–152); auf die Anzeige der Jahrbücher der Medizin (Nr. 62, S. 196–206), die geharnischte Widerrede *An das Publikum* im Intelligenz-Blatt der Jen. Allg. Zeitung (Nr. 65, S. 219–225), die Polemik mit Johannes von Müller (Epilogus zu dem Epilogus des Ths, Nr. 77, S. 267–273), schließlich die herrliche Stelle *Über das Wesen der Wissenschaft* (Nr. 81, S. 292–294): diese unedierte Stelle ist die vorher erwähnte Ausnahme, welche die Regel bestätigt; allerdings ist sie später, wie im Nachtrag vermerkt, von Fuhrmans (Briefe und Dokumente, Bd. 3) aufgenommen. Zudem heben wir auch den knappen philosophiegeschichtlichen Abriss für Pfister (Nr. 153, S. 596–599) hervor, zwei unbekanntes Thesen (auf italienisch) der Zusammenfassung Hambergers für die Marchesa (Nr. 149, S. 586–588), übrigens sehr schön eingeführt, dann eine schwingvolle Ansprache anläßlich des Fackelzuges des 18. März 1842 (Nr. 166, S. 628–630), den juristischen Streit um Paulus (Nr. 168, 169, S. 634–645), die Übersicht des Nachlasses, Schellings literarisches Vermächtnis (Nr. 180, S. 668–676), von Horst Fuhrmans damals ausgegraben.

Das Fazit ist also umfangreich und unerwartet reich, es hat einen stattlichen Band erzeugt. Wieviel Arbeit und Mühe aber, Arbeit und Mühe eines Einzelnen, zwischen den Zeilen steckt! Das Werk ist mit einem mustergültigen, 50 Seiten umfassenden Verzeichnis versehen. Jedem Bruchstück geht eine sachliche Einleitung voran, die in knappem Stil den Sitz im Leben und die Quellen wiedergibt, mit zusätzlichen, oft reichhaltigen historischen Informationen. Ein Nachtrag verwertet den neuerdings erschienenen Bd. 3 der Briefe und Dokumente, der sich stellenweise mit hier vorliegenden Beiträgen deckt. Kurzum ein Meisterwerk der Akribie, dessen Stellenwert nicht zu hoch eingeschätzt werden kann, auch vom rein typographischen Standpunkt: eine neue Leistung der Turineser Bottega d'Erasmus. Aber die Verantwortung trägt das von Pareyson ins Leben gerufene Centro di studi sul pensiero tedesco, ebenfalls in Turin. Noch einmal hat sich der bewährte Philosoph und Historiker um die Schelling-Forschung und um die Wissenschaft überhaupt verdient gemacht.

Xavier Tilliette (Paris)

J. G. Fichte im Gespräch. *Berichte der Zeitgenossen*, hg. von Erich Fuchs in Zusammenarbeit mit Reinhard Lauth und Walter Schieche, Band 1: 1762–1798, Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, 573 S.

Zum 100. Geburtstag von J. G. Fichte waren erstmals zwei Publikationen erschienen, die biographische Dokumente von und über Fichte zu einem geschlossenen Bild seines Lebens zusammenfaßten: Der Sohn Immanuel Hermann zeichnete mit ihrer Hilfe in *Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel* ein pietätvoll-idealisiertes Porträt – Ludwig Noack präsentierte mit *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken* denselben Grundstock an Material mit zuweilen fast karikierend-ironischer Distanz zu Fichtes philosophia prima und pathetischer Überzeichnung nationalheroisch empfundener Populärschriften. Gut 60 Jahre später erst gab Hans Schulz mit *Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen* authentische Eindrücke, wie Persönlichkeit und Lehre Fichtes sich im Urteil seiner Zeitgenossen unmittelbar abspiegelten. Auf diese Veröffentlichung stützten sich seither auch im wesentlichen alle Versuche, ein zuverlässiges historisches Persönlichkeitsbild von Fichte über seinen eigenen Nachlaß hinaus zu gewinnen.

Die umfassenden Recherchen zur J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften ließen jedoch bald erkennen, daß auch Schulz nur einen Teil des möglichen Materials erfaßt und vorgelegt hatte. Angeregt von Reinhard Lauth und unter seiner Leitung unternahmen daher Walter Schieche und später Erich Fuchs eine systematische Suche nach weiteren zeitgenössischen Berichten und Äußerungen über Fichte. Es gelang ihnen, ein Vielfaches des Materials von Schulz aufzufinden. Sie dehnten zudem ihre Nachforschungen auch auf die nichtvertraulichen, öffentlichen Äußerungen der Zeitgenossen aus, weil diese effektiv einen gewichtigen Teil von Fichtes Wirkungsgeschichte ausmachen.

Als Ergebnis präsentiert sich nun die (auf 3 Bände ausgelegte) Dokumentation *Fichte im Gespräch*, die von ihrem umfassenden Inhalt wie von der vorzüglich fundierten Editionsarbeit her künftig als das schlechthinige Standardwerk dieses Forschungsbereichs angesehen werden muß.

Der vorliegende 1. Band begleitet Fichtes Leben vom Taufvermerk im Rammenauer Kirchenbuch bis gegen Ende der Jenaer Lehrtätigkeit. Die Dichte der Dokumente bietet naturgemäß je nach Perspektive der Autoren unterschiedlichste Bilder, eine Vielzahl von Verzeichnungen, subjektiver Urteile und Übertreibungen, vorurteilsgetrübter Betrachtungen und bruchstückhafter Einzelbeobachtungen. Gleichwohl tritt dabei insgesamt das farbenreiche und geschlossene Bild eines Menschen von überragender Ausstrahlung, eines – wie Jacobi empfindet – „Mannes von beyspielloser Denkkraft“ und größter Entschiedenheit des Willens heraus. Auch kehren selbst in ganz kontroversen Schilderungen die charakteristischen Züge von Offenheit, Geradheit und Ehrlichkeit immer wieder. Ebenso fanden sich viele, die an seinem oft schroffen öffentlichen Reagieren Anstoß nahmen, im persönlichen Umgang mit Fichte von seiner offenen Herzlichkeit in Bann gezogen und bezwungen.

Besonderes Gewicht erhält der Eröffnungsband durch den Vorzug, daß sich in ihm Reaktionen zu allen drei wesentlichen öffentlichen Wirkungsphasen abspiegeln: 1) zu Fichtes kometenhaftem Aufstieg in der Gelehrtenrepublik mit seinem *Versuch einer Critik aller Offenbarung*, der zunächst für ein Werk Kants gehalten wurde; 2) zu seinen (anonym erschienenen) Flugschriften über die französische Revolution, mit denen er vor allem die studierende Jugend für sich gewann; 3) zur Wirkungsgeschichte seiner *Wissenschaftslehre*, die ihren größten zeitgenössischen Widerhall während der Jenaer Lehrtätigkeit Fichtes fand.

Joachim Widmann (München)

Josef Nadler. *Die Hamannausgabe. Vermächtnis – Bemühungen – Vollzug. Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1930 mit der Findliste zu Josef Naders Hamann-Nachlaß in der Universitätsbibliothek Münster/Westf. von Sabine Kinder und einem Vorwort von Bernhard Gajek* (= *Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft. Reihe B: Untersuchungen, Bd. 12*), Peter Lang, Bern–Frankfurt a. M. – Las Vegas 1978, 20* und 508 S.

1931 erschien – vordatiert auf das Jahr 1930 – in den *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* als Heft 6 der Geisteswissenschaftlichen Klasse Josef Naders grundlegendes Werk *Die Hamannausgabe. Vermächtnis – Bemühungen – Vollzug* (Verlag Max Niemeyer, Halle/Saale). In seinem Vorwort zum hier rezensierten Faksimiledruck von 1978, dem eine von Sabine Kinder erstellte Findliste zu Josef Naders Hamann-Nachlaß in der Universitätsbibliothek Münster/Westf. beigelegt ist und die alle Fotokopien des verlorenen Königsberger Nachlasses aus dem Vorbesitz von Josef Nadler verzeichnet, wertet Bernhard Gajek als Herausgeber dieses Faktum mit den Worten: „Damit war für das Werk und die Kenntnis Johann Georg Hamanns ein Markstein gesetzt: die historisch-kritische Edition und die darauf beruhende Deutung konnten beginnen.“ (5*) Naders „pragmatische Geschichte der Hamannausgabe“, wie er selbst sein Buch charakterisiert (497), skizziert im ersten Teil Hamanns Vermächtnis unter dem dreifachen Aspekt seiner Autorschaft als Vermögen, als Aufwand und als Leistung. Der zweite Teil schildert die Bemühungen um Hamanns Werk, wie sie unmittelbar nach dessen Tod im Jahr 1788 mit der Rettung des Nachlasses beginnen und sich dann mit den Ausgabeplänen von Herder, Goethe, Jacobi, Jean Paul und Friedrich Roth fortsetzen bis hin zum Grundriß der noch heute gültigen Nadler-Ausgabe, der den dritten Teil abschließt. In diesem Teil rechtfertigt Nadler seine Konzeption, die sich an einer „Gliederung nach Sachgruppen“ (442) und nicht nach der Chronologie des Erscheinens orientiert, als „Vollzug von Hamanns Willen“ (432). Die inzwischen von der Forschung bestrittenen Editionsgrundsätze Naders wurden von Sven-Aage Jørgensen und Reiner Wild (vgl. meine Rezension in dieser Zeitschrift 87 [1980] 216–220) zusammengestellt. 1949 konnte Nadler selbst bereits Band 1 seiner Hamann-Ausgabe edieren, dem dann bis 1957 die weiteren Bände 2 bis 6 folgten. Seit 1956 erscheint in Fortsetzungen der Kommentar *Hamanns Hauptschriften erklärt* (= HHE), initiiert von Fritz Blanke und fortgeführt von Lothar Schreiner und Karlfried Gründer. Hamanns Briefwechsel, ediert von Walter

Ziesemer (†) und Arthur Henkel, liegt bereits in 7 Bänden vor und steht kurz vor dem Abschluß. Alle diese Editionen sind die späte Frucht von Nadlers umfänglichem und genauem Überblick über Hamanns Nachlaß. Vor allem der Anhang zur pragmatischen Geschichte der Hamannausgabe ist noch immer unentbehrlich für die forschende Hamann-Philologie, weil hier minuziös alle Nachlässe, Erstbesitzer von Hamannndrucken, Sammelbände und Überlieferung von Hamanns Werken erfaßt und beschrieben sind. Eine Zeittafel macht den annalistischen Verlauf der Hamannausgabe deutlich, und ein Register der Namen und Sachen ermöglicht rasche Orientierung. Der faksimilierte Neudruck dieser Schrift, der Druckfehlerkorrekturen leider nicht gestattet, und deren wiederholte Lektüre bestätigen gerade aus heutiger Perspektive vollauf Nadlers Urteil: „Die Geschichte der Hamannausgabe ist ein bedeutendes Stück Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts und ein wichtiger Abschnitt aus der Frühgeschichte der deutschen Philologie und Literaturwissenschaft.“ (354) Die Tatsache, daß Hegel die erste Hamannmonographie geschrieben hat, erlaubt Nadlers Urteil auch für die Geschichte der Philosophie gelten zu lassen.

Ernst Josef Krzywon (Augsburg)

Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher. 1. Band 1900–1918. 2. Band 1918–1929*, hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Verlag Martinus Nijhoff, Haag 1979, XXXI u. 1334 S.

Mit den zwei Bänden der Briefe und Tagebücher Franz Rosenzweigs liegt nun nach der 1976 erschienenen II. Abteilung, die die vierte Auflage von Rosenzweigs Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* enthält, auch die I. Abteilung der *Gesammelten Schriften* dieses bedeutenden jüdischen Denkers vor. Im Rahmen der *Edition des Gesamtwerkes* sind darüber hinaus noch zwei weitere Abteilungen vorgesehen, in denen in jeweils zwei Bänden Rosenzweigs kleinere Schriften zu Glauben und Denken sowie seine Übersetzungen der Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi und die Arbeitspapiere zur gemeinsam mit Buber unternommenen Verdeutschung der Schrift vorgelegt werden. Abrunden werden diese Edition ein Generalregister und eine Bibliographie.

Die Ausgabe der Briefe und Tagebücher eines Denkers, der knapp ein Jahr nach Vollendung seines Hauptwerks an seine Verlobte schreibt: „Was meinst du – ich kann ja gar kein ‚Buch‘ mehr schreiben, mir wird jetzt alles zum Brief, ich muß eben den ‚andern‘ sehn“ (Briefe und Tagebücher Nr. 623, S. 663), darf unsere besondere Aufmerksamkeit erwarten. Denn dieser *Vorrang des Briefs vor dem Buch* läßt sich nicht, wie es durchaus denkbar wäre, als Konzession an das Schicksal eines während der letzten sieben Jahre seines Lebens von schwerer Krankheit Gezeichneten und damit als allenfalls biographisch bemerkenswertes Detail vernachlässigen, gesteht doch noch der schon Erkrankte Martin Buber: „Ich habe eben seit dem Stern das Schreiben verlernt; seitdem habe ich nur noch den Brief und die Denkschrift, also eben das unmittelbar Veranlaßte und Adressierte.“ (Br/T Nr. 795, S. 806 f.) Dieses Unterscheidende des Briefs nimmt Rosenzweig vielmehr für sein ganzes Werk in Anspruch, wenn er zurückblickend feststellt: „Ich selber habe eigentlich außer meiner Dissertation ‚Hegel und der Staat‘ nie etwas drucken lassen, was nicht an eine ganz bestimmte Adresse ging.“ (Br/T Nr. 984, S. 1015) Im *Vorrang des Briefs vor dem Buch* drückt sich daher die Mitte des Rosenzweigschen Denkens und Handelns selbst aus, eines Denkens, das das Buch, will hier sagen den „Stern“, mit seinen letzten Worten: „Ins Leben“ (*Der Stern der Erlösung* [Haag 1976] S. 472) überholt, und eines Handelns, das das Buch und das in ihm Gedachte „am Alltag des Lebens“ „verantwortet“. (*Das Neue Denken*, in: F. R., *Kleinere Schriften* [Berlin 1937] S. 397) So legt Rosenzweig denn auch in seinem berühmten Rechtfertigungsbrief an Friedrich Meinecke, in dem er dessen Angebot einer wissenschaftlichen Laufbahn an der Universität ausschlägt, seine Maxime vom „Erkennen als Dienst“ offen dar: „Das Erkennen ist mir nicht mehr Selbstzweck. Es ist mir zum Dienst geworden. Zum Dienst am Menschen, [. . .]. Es ist mir nicht mehr jede Frage wert, gefragt zu werden. [. . .] Ich frage nur noch, wo ich gefragt werde. Von Menschen gefragt werde.“ (Br/T Nr. 637, S. 681)

Dieses Licht, das die Briefe auf das Denken und Handeln, auf die Person und das Werk

Rosenzweigs werfen, läßt sehen, wie sehr die nun vorliegende Ausgabe – über die Erstveröffentlichung der Tagebücher hinaus – an der Zeit ist. Sie ist es nicht zuletzt auch deshalb, weil die Geschichte die *erste Ausgabe* der Briefe Franz Rosenzweigs (unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig [Berlin 1935]) längst überholt hat. Erst der *Vergleich mit der Ausgabe von 1979* zeigt, in welchem Maß die besonderen Umstände jener Jahre den Herausgebern die Hände gebunden hatten. Teile von Briefen, die damals – aus politischen Gründen, aber auch aus Gründen der Rücksichtnahme auf noch lebende Personen – ausgelassen werden mußten, konnten jetzt ebenso aufgenommen werden wie ganze Briefe, die erst gefunden wurden oder die die Adressaten bzw. deren Erben aus den genannten und auch aus unbekanntem Gründen 1935 nicht zur Verfügung gestellt hatten. Daß Buber etwa damals nur eine geringe Anzahl von Briefen Rosenzweigs an ihn hatte veröffentlichen lassen, macht die Zahl von weiteren 136 Briefen in der jetzigen Ausgabe überaus deutlich. Auf's Ganze gesehen übersteigt die Zahl der Briefe in der Ausgabe 1979 die der Ausgabe 1935 um mehr als 500. Die Hauptanteile dieser erstmals in einer Rosenzweig-Ausgabe abgedruckten Briefe verteilen sich einmal auf die erwähnten 136 Briefe an Buber, vornehmlich aus der Zeit der gemeinsamen Arbeit an der Bibelübersetzung, und zum anderen auf 147 weitere Briefe an die Eltern während des Militärdienstes Rosenzweigs an der Balkanfront bzw. auf solche an die Mutter nach dem Tod des Vaters.

Gerade angesichts der letzteren Briefe, die von einem keineswegs ungebrochenen Verhältnis Rosenzweigs zu seinen Eltern zeugen, verdienen die *Briefe an die Cousine Gertrud Oppenheim*, von denen ebenfalls 21 Briefe erstmals zugänglich gemacht werden, eigene Erwähnung. Rosenzweig selbst nennt Gertrud Oppenheim seine „Kusine und älteste Freundin, vor allen Freunden“ (Br/T Nr. 933, S. 966), ihr teilt er sich vorbehaltlos wie keinem anderen Briefpartner mit; sie ist für Rosenzweig – hat man einmal nur die Briefpartner im Auge – jenes „Du, in dem sein Ich entsteht“ (Br/T Nr. 446, S. 471), wenn wir es wagen dürfen, jene Erkenntnis, der Buber schließlich in seinen Schriften zum dialogischen Prinzip zum Durchbruch verholfen hat, auf diese Weise biographisch zu orten. Rosenzweig selbst gibt dazu Anlaß, wenn er, der während seiner Krankheit neuen Menschen seinen Anblick nicht zumuten will (siehe dazu die Abbildung S. 1220: Franz Rosenzweig während der Krankheit, die übrigens in den Abbildungsverzeichnissen fehlt), weil sie „meist entsetzt oder enttäuscht oder unberührt“ seien, Gertrud Oppenheim gesteht: „Und mich sehen ist eine bedenkliche Sache; das empfindest du weniger, weil du unwillkürlich den Torso ergänzest.“ (Br/T Nr. 936, S. 969) So fügt es sich denn auf merkwürdige Weise, daß die Briefe und Tagebücher mit Briefen an diese „älteste Freundin“ anheben und mit solchen an den jüngsten Freund, Martin Buber, enden, vor dem allein er sich gerade so zu Gertrud Oppenheim bekennt.

Noch aus einem anderen Grund sind die Briefe an Gertrud Oppenheim, aber gerade auch die große Anzahl der neuen Briefe an die Eltern an dieser Stelle bemerkenswert. Sie zeigen nämlich jenes Interesse an, das die *Familie Rosenzweigs als Herausgeber* geleitet hat. Es ist dies vornehmlich ein *biographisches Interesse*, näherhin das Interesse an *Rosenzweig als Juden und Lehrer des Judentums*. Die Herausgeber merken zwar durchaus an, daß die Briefe selbst „Werk“ seien, rücken aber in den Vordergrund, daß Franz Rosenzweigs Briefe und Tagebucheintragungen „eine nahezu lückenlose Autobiographie“ und „einen authentischen Kommentar zu den meisten Stücken seines gedruckten Werks“ darstellten (vgl. Br/T S. XXIV). Briefe und Tagebücher wurden daher chronologisch geordnet, um die biographische Entwicklung zu verdeutlichen. Die Tagebuchnotizen reichen mit einigen Unterbrechungen von Rosenzweigs 1. Studiensemester 1905 bis zum Anfang des Kriegs 1914 und werden 1922, in dem Jahr also, in dem Rosenzweig seinen Tod erwartete, noch einmal für einige Monate wiederaufgenommen. Die Bedeutung der Tagebücher liegt vor allem darin, wichtige Aufschlüsse über Rosenzweigs philosophische, zeitgeschichtliche und literarische Lektüre und deren Verarbeitung zu vermitteln. Es macht die Besonderheit dieser Ausgabe aus, daß um der Darstellungsform der „Autobiographie“ willen (vgl. Br/T S. XXVII), der die Tagebücher naturgemäß entgegenkommen, zusätzliche „Zwischentexte“ zwischen die Briefe und Tagebuchnotizen eingefügt sind, die teils Gegenbriefen, teils andernorts veröffentlichten persönlichen Erlebnisberichten entnommen sind und Erklärungen und Zeugnisse von Freunden und Zeitgenossen enthalten, die das Bild Rosenzweigs „ergänzen und vertiefen“ sollen (vgl. ebd.). Diese Zwischentexte stehen nicht an ihrem chronologischen

Ort, sondern in ihrem sachlichen Zusammenhang mit Briefen oder Tagebuchabschnitten. Sie machen vielfach Bemerkungen in den letzteren allererst verständlich. Bereits der erste „Zwischentext“ schlägt gleich das große Thema der Ausgabe an, wenn die Schilderung des Elternhauses Rosenzweigs Großonkel Adam Rosenzweig und dessen Mahnung an den sechsjährigen Erstkläßler in den Mittelpunkt stellt: „Junge! heute gehst du zum erstenmal unter die Leute; vergiß in deinem ganzen Leben nie, daß du ein Jude bist.“ (Br/T S. 2) In die Zwischentexte sind auch – und dies sei als Verdienst der Ausgabe eigens gewürdigt – die Programme des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt aufgenommen, soweit daraus Rosenzweigs Lehrtätigkeit ersichtlich ist (Br/T S. 689 f., 692 f., 705 f., 727, 743, 771 f.), sowie das Vorwort zur gemeinsam vom Juden M. Buber, dem Katholiken J. Wittig und dem Protestanten V. von Weizsäcker herausgegebenen Zeitschrift *Die Kreatur* (1926–1930) (Br/T S. 1091 f.). Darüber hinaus finden sich in den Zwischentexten die Berichte der beiden Ärzte Rosenzweigs, Richard Tuteur und Richard Koch. Gerade die Spannung zwischen dem Zustand Rosenzweigs und seinen Lebensbedingungen einerseits, die diese Berichte schildern (siehe etwa Br/T S. 750 f., 822, 905, 943, 1067 f., 1236 f.), und der ungebrochenen Freude an der Bewältigung der „Forderung des Tages“ andererseits (Br/T Nr. 408, S. 415), sei dies die Arbeit an der Bibelübersetzung, sei es die Begegnung mit Menschen, von der die Briefe aus eben derselben Zeit zeugen, zählt zu den tiefsten Eindrücken, die diese Ausgabe vermittelt. Hier treten schließlich auch die die Herausgeber bei der Auswahl des Materials leitenden Grundsätze besonders deutlich zutage: „a) Die Notwendigkeit der Charakterisierung und Kommentierung Franz Rosenzweigs in der Einheit von Person und Werk; b) Die Aktualität der Gedanken, d. h. es sollte das auch für uns heute noch Relevante sowohl der Zeitgeschichte als des von Franz Rosenzweig persönlich Erlebten aufgenommen werden.“ (Br/T S. XXV)

Diese Bestimmung der *editorischen Grundsätze* seitens der Familie Rosenzweigs als dem *Herausgeber* steht in einer *eigentümlichen Spannung* zu den die Gesamtausgabe vorstellenden und in die „Briefe und Tagebücher“ einführenden *Überlegungen des wissenschaftlichen Beraters Bernhard Casper*, unter dessen „Mitwirkung“ die Ausgabe entstanden ist. Rafael N. Rosenzweig macht auf diese Differenz in seiner „Vorbemerkung zum Sachregister“ selbst aufmerksam, wenn er sagt: „Bei der hier ausgeführten Methode ist ein gewisser Grad an Subjektivität nicht vermeidbar. Ein katholischer Theologe wird Begriffe anders klassifizieren und betonen als ein jüdischer Gesellschaftswissenschaftler.“ (Br/T S. 1240) Läßt jener Begriff der „Aktualität der Gedanken“ Rosenzweigs, den die Familie oben aufstellt, Gefahr, diese Gedanken als solche zu unterbieten und aufs Autobiographische zu reduzieren, so ist Casper demgegenüber bemüht, die ganze Fülle der „inneren Dimensionen der Schriften Franz Rosenzweigs“ auszuschöpfen. Für Rosenzweig – „*Historiker und Philosoph*“ (Br/T S. XII), „*Jude – und Deutscher*“ (Br/T S. XIII) – ist nach Casper die „Begegnung zwischen jüdischer Überlieferung und deutscher Sprache und Philosophie [. . .] der Nährboden für das Denken geworden, das seinen Gipfel in dem Stern der Erlösung fand“. Als die konkreten und alltäglichen Zeugnisse der Begegnung dieser Welten führen denn auch die Briefe und Tagebücher „in die Dimension der entscheidenden Grundaussagen Rosenzweigs zurück“ (Br/T S. XV), in die „der Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit des Menschen, die ihre Konkretion im Phänomen der menschlichen Sprache findet“ (Br/T S. XVI). Als „*Sprachgeschehen*“ ereignen sich nach Rosenzweig „*Menschsein und Offenbarung*“ (ebd.). Vor allem im Briefwechsel mit Eugen Rosenstock-Hüßy stößt Rosenzweig zu dieser Erkenntnis durch, einer Erkenntnis, die ihm eben dann zum „Dienst“ wird. Am Freien Jüdischen Lehrhaus und vor allem während seiner Krankheit wird Rosenzweig zum „*Lehrer und Zeugen*“ (vgl. Br/T S. XIX), „zum Lehrer des gelebten Daseins ‚aus den Quellen des Judentums‘“ (Br/T S. XX), wie Casper in Anlehnung an den Titel des Spätwerks von Rosenzweigs Lehrer in Berlin, Hermann Cohen, treffend formuliert. Zu diesem Lehrer aber ist Rosenzweig erst in der ständigen Auseinandersetzung mit dem Christentum herangereift: „Die Briefe und Tagebücher zeigen, wie sehr in der Genese des Sterns der Erlösung Rosenzweigs christliche Freunde zu dem Gegenüber gehörten, zu dem er sprach. Und deshalb sagt in der Tat Rosenzweigs Werk auch Christen Entscheidendes.“ (Br/T S. XXIII) „*Judentum und Christentum*“ (Br/T S. XXII) lautet so die letzte der inneren Dimensionen des Rosenzweigschen Denkens, die Casper nachzeichnet.

Es liegt auf der Hand, daß mit diesen „Dimensionen“ des Denkens Franz Rosenzweigs noch

einmal andere und umfassendere Gesichtspunkte für eine Edition genannt sind; und diese Gesichtspunkte kommen in den *Briefen und Tagebüchern* auch durchaus zum Zug. Wer sich an ihnen orientieren will, dessen Interesse wird vor allem etwa jenen Briefen gelten, die sich um den erstmals in einer Rosenzweig-Briefausgabe abgedruckten Rechtfertigungsbrief an Meinecke gruppieren – bislang war dieser Brief vom 30. August 1920 nur in Auszügen bei N. N. Glatzer, *Franz Rosenzweig. His Life and Thought* (New York 1961) S. 94 ff. und in der Einleitung desselben zu F. R., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (Düsseldorf 1964) S. 11 veröffentlicht; oder jenen um den undatierten Kritikbrief an Martin Buber und dessen „Ich und Du“ vom September 1922 (Br/T Nr. 812), der zum erstenmal von G. Schaefer in: *M. Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. II (Heidelberg 1973) 124–128 zugänglich gemacht wurde und dem B. Casper in dieser Zeitschrift bereits einen eigenen Artikel gewidmet hat (PhJ 86 [1979] 225–238); oder jenen Briefen an Rudolf Stahl (besonders Br/T Nr. 1060, 1156, 1193), in denen es um die „erfahrende Philosophie“ Rosenzweigs geht; oder nicht zuletzt jenen Briefen, die das Ringen um Rosenzweigs schließlich entschiedenes „Judesein“ dokumentieren; hier läßt sich eine Linie ziehen von dem Brief an die Mutter vom 23. Oktober 1913 (Br/T Nr. 196) über den berühmten Brief an den Vetter Rudolf Ehrenberg vom 31. Oktober 1913 (Br/T Nr. 198), in dem Rosenzweig den Entschluß mitteilt, Jude zu bleiben, über den Briefwechsel mit Eugen Rosenstock-Hüsey aus der 2. Hälfte des Jahres 1916 (Br/T Nr. 271, 275, 291, 296, 307, 319, 320, 326, 330), den Briefwechsel mit dem Vetter Hans Ehrenberg von April bis Juni 1918 (Br/T Nr. 514, 525, 528, 541) bis hin zu den Briefen an Mawrik Kahn aus dem Jahr 1919 (Br/T Nr. 589, 592, 619), in denen Rosenzweigs eigene Position inzwischen so klar und eindeutig ist, daß er sie zu lehren vermag.

Wenngleich also auch die von Casper ausgearbeiteten Gesichtspunkte durchaus zum Zug kommen, müssen sie dennoch hinter dem biographischen Interesse der Herausgeber am Juden Rosenzweig zurücktreten. Anders läßt sich nicht erklären, daß die *Briefe und Tagebücher* in einigen Punkten in *Spannung zu den Erwartungen* stehen, die von seiten des *philosophischen Interesses* an diese Ausgabe zu formulieren wären. So fällt auf, daß der im Briefwechsel Bubers (a. a. O. 136–138) abgedruckte Brief Rosenzweigs an Buber vom 22. September 1922, der das Thema des erwähnten Kritikbriefs aus demselben Monat aufgreift, fehlt; daß weiterhin in den Zwischentexten nicht auf den Brief Florens Christian Rang vom 19. September 1922 an Buber Bezug genommen wird (ebenfalls abgedruckt in Bubers Briefwechsel, a. a. O. 131–134), den Rosenzweig von Buber zu sehen wünscht (Br/T Nr. 975, S. 1008), weil er laut Buber „in dieselbe Kerbe haue“ wie Rosenzweigs Kritik; und daß schließlich die Zwischentexte ebenfalls nicht auf die sogenannte „Urzelle“ des Stern der Erlösung eingehen, jenen Brief Rosenzweigs an Rudolf Ehrenberg vom 18. November 1917 (*Kleinere Schriften*, a. a. O. 357–372), den Rosenzweig selbst seine „Summa“ nennt (Br/T Nr. 464, S. 489) – dieser Brief wird lediglich in einer Anmerkung für die III. Abteilung der Gesammelten Schriften angekündigt (Br/T Nr. 457, S. 483). Bedenklich stimmt auch die Begründung, mit der bereits in den *Briefen und Tagebüchern* angegeben wird, daß *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* nicht in die Gesammelten Schriften aufgenommen werden soll; so gute Gründe es dafür auch geben mag, die „Selbstkritik FRs ehren zu müssen“ (Br/T S. 718), zumal eine Selbstkritik, die in ihrem Urteil über das *Büchlein* durchaus schwankt (Br/T Nr. 671, 674, 677, 680, 770, 948) – und dies kaum mehr oder weniger als etwa bei den jüdisch-pädagogischen Schriften aus der Zeit des Weltkriegs –, ist als Kriterium einer wissenschaftlichen Ausgabe zumindest zu befragen. Vermissen muß man übrigens in diesem Zusammenhang einen Ausblick darauf, was von Rosenzweigs Lehrhausmanuskripten oder denen der Kasseler Vorträge vom Dezember 1919 bzw. August 1920 in den weiteren Abteilungen erwartet werden darf. Vollends bricht schließlich die immanente Differenz dieser Ausgabe im Anhang auf. Bedient man sich nämlich des äußerst gründlich und sorgfältig erstellten „Namensverzeichnisses“ (Br/T S. 1255–1323 [!]), der Hinweise auf Rosenzweigs Schriften unter dem Stichwort „Werke“ im 2. Teil des „Sachregisters“ (Br/T S. 1251–1253) und auch des „Glossars jüdischer und hebräischer Ausdrücke“ (Br/T S. 1325–1331) mit großem Gewinn, macht sich angesichts des 2. Teils des „Sachregisters“ Ratlosigkeit breit. Statt solcher Stichworte wie: Astrologie, Fasching, Mischehe, Phantasie, Ulk, Weihnachten fände man lieber die für das Denken Rosenzweigs zentralen – aber eben leider nicht ausgewiesenen – Begriffe: Denken, Name, Seele, Tat, Tatsache, Tatsächlichkeit, Volk, Wahrheit, Zeit. Zugleich erweist sich das

Sachregister als höchst unvollständig. Bedauern wird der Leser auch, daß das Versprechen der Herausgeber, der Anhang sei zum bequemen Nachschlagen beim Lesen gesondert gebunden (Br/T S. XXV), nicht eingelöst wird.

Dieser Aufweis der inhaltlichen wie formalen Grenzen der Ausgabe der Briefe und Tagebücher Franz Rosenzweigs will die hier erbrachte Leistung nicht in Frage stellen; er läßt vielmehr ahnen, welche Schwierigkeiten sich bei der Veröffentlichung der Werke eines deutsch-jüdischen Denkers auftun. Über den deutschen Sprachraum hinaus hat Franz Rosenzweig längst in hohem Maß Beachtung gefunden. Daß die Gesammelten Schriften in einem niederländischen Verlag erscheinen, wirft auf diese Situation ein bezeichnendes Licht. Soviel aber ist festzustellen: Der Mensch und das Werk Franz Rosenzweigs werden durch diese Edition für die deutschsprachige Philosophie und Theologie gerettet. Und dazu leisten die *Briefe und Tagebücher* Beachtliches. Ein eindringlicheres Bild des Denkens und Lebens Rosenzweigs und von deren Einheit, die im „Brief“ greifbar ist, besitzen wir nicht. So gilt gerade auch für die *Briefe und Tagebücher* Caspers Urteil: „Das Erscheinen der Gesammelten Schriften Franz Rosenzweigs stellt ein Ereignis von besonderem geistigen Rang dar.“ (Br/T S. IX)

Heinz-Jürgen Görtz (Gottenheim)

Enrico Berti, *Profilo di Aristotele* (= *Nuova Universale Studium*, Bd. 34), Verlag Studium, Rom 1979, 333 S.

Nach dem ersten umfangreichen Werk über *La filosofia del primo Aristotele* (Padua 1962), der Untersuchung *L'unità del sapere in Aristotele* (Padua 1965), der Aufsatzsammlung *Studi aristotelici* (L'Aquila 1975) sowie der Monographie *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* (Padua 1977) legt Berti hiermit sein fünftes Aristoteles-Buch vor.

Von den vorausgegangenen Bänden unterscheidet es sich dadurch, daß es nicht so sehr einen fachspezifischen Forschungsbeitrag leistet, sondern mehr „eine summarische und trotzdem möglichst vollständige Gesamtdarstellung des Aristotelischen Denkens, die jedem Menschen durchschnittlichen Bildungsniveaus zugänglich ist“ (7), sein möchte. Damit beabsichtigt Berti, jedermann die Möglichkeit zu bieten, sich über Aristoteles zuverlässig und vollständig zu informieren, was heute angesichts des neuerwachten Interesses für das Aristotelische Denken – vor allem (aber nicht nur) im Bereich der praktischen Philosophie – sehr zu begrüßen ist, zumal Denken und Werk des Stagiriten uns heute öfters – trotz der Aristoteles-Renaissance – gar nicht mehr so vertraut sind. Indem er eine vollständige und leicht zugängliche Information bietet, schafft Bertis Band die wünschenswerte Grundlage zur Einführung in das Studium des Aristoteles und leistet damit zugleich einen Beitrag zur Aristoteles-Renaissance, die nicht nur enge Forschungs- kreise, sondern auch eine breitere Öffentlichkeit anspricht.

Dieser Absicht gemäß ist das Buch in einer äußerst klaren Sprache geschrieben und von wohl- tuender begrifflicher Genauigkeit und Gründlichkeit. Verzichtet wird allerdings auf eine ein- gehende Auseinandersetzung mit der Aristoteles-Forschung, für die Berti auf seine umfang- reiche Monographie von 1977 verweist. Methodologisch verfährt er in seiner Darstellung weder ganz nach der von Jaeger eingeführten entwicklungsgeschichtlichen Methode, deren Ergebnisse er gleichwohl verwertet, noch nach der Auslegungsmethode, die Aristoteles' Denken als ein abgerundetes systematisches Ganzes hinstellt, indem sie über die genetischen Fragestellungen hinwegsieht. Berti versucht, eine ausgewogene Verbindung beider Methoden zustande zu brin- gen. Denn zum einen will er das Systematische nicht aus dem Blick verlieren, indem er Physik und Metaphysik, Ethik und Politik in der einheitlichen Dialektik von Aporie und Lösung behandelt, die sie jeweils als ein Ganzes kennzeichnet. Zum anderen berücksichtigt er zugleich den Prozeß, durch den das Aristotelische System zustande kommt, so daß sich insgesamt ein komplettes Bild von Aristoteles' Denkweltung ergibt.

Über Leben, Werk und Textüberlieferung informiert das erste Kapitel (11–56), welches aus der Sicht der neuesten Forschungsergebnisse geschrieben ist. Das zweite Kapitel (57–100) befaßt sich mit der heute noch offenen Frage nach dem Verhältnis des Aristoteles zu Platon. Berti greift in den durch sehr diverse Hypothesen charakterisierten status quaestionis mit seiner an anderer

Stelle näher dokumentierten These klärend ein, der es gelingt, die in der Aristoteles-Forschung häufig auftretenden Einseitigkeiten zu vermeiden und zu beseitigen. Diese These besagt, daß Aristoteles Platon wesentliche Impulse zu verdanken hat und daß er letzten Endes die Problemstellungen der Platonischen Akademie wiederaufgenommen hat; daß er jedoch bald bei der Lösung der alten Fragen neue Wege beschritten hat, wie es durch seine originelle Behandlung von Substanz und Akzidens innerhalb der Kategorielehre (65 ff.), durch seine sehr früh einsetzende Kritik der Platonischen Ideenlehre zugunsten der Hervorhebung der individuellen Substanz (77 ff.) und durch seine Entdeckung des Zugrundeliegenden (88 ff.) bezeugt wird. Den Übergang von der Kritik an Platon zur Ausarbeitung des eigenen Systems kennzeichnet Berti als Übergang von der Dialektik zu einer als Erste Philosophie konzipierten Wissenschaft.

Die Aristotelische Lehre von der dialektischen und sophistischen Argumentation (die bekanntlich in der *Tópik* und den *Soph. Widerlegungen* enthalten ist, 101 ff.) sowie von der wissenschaftlichen oder apodiktischen Argumentation (die in der 1. und 2. *Analytik* ausgeführt ist, 115 ff.) wird im dritten Kapitel (101–148) behandelt, in dem überdies auf die syllogistische Argumentation überhaupt (126 ff.) sowie auf die rhetorische Argumentation (138 ff.) eingegangen wird. Hierbei geht es Berti hauptsächlich darum, anhand einer Analyse der verschiedenen Argumentationstypen (*lógoi*) den Unterschied von Dialektik, Sophistik, Rhetorik und Wissenschaft klarzumachen.

In den beiden anschließenden Kapiteln wird dann die Wissenschaft selbst behandelt, so wie sie von Aristoteles als Lehre von den Ursachen verstanden wird. So handelt das vierte Kapitel (149–194) von den ersten Ursachen des Werdens (also von der materialen, formalen, bewegenden und finalen Ursache der *Physik*) und von der ersten Ursache innerhalb einer jeden Gattung sowie auch von der Aristotelischen Kosmologie, Psychologie und Biologie. Das fünfte Kapitel (195–238) befaßt sich mit den ersten Ursachen des Seienden (*Metaphysik*), wobei Berti den Schwerpunkt auf die Behandlung der Bedeutungsmanngfaltigkeit des Seienden setzt. In diesem Rahmen kommt er auch dazu, zu den umstrittenen Fragen der Aristoteles-Interpretation kritisch Stellung zu nehmen, wie zum Beispiel zu der Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie und Ontologie. Sowohl gegen die schlechthinnige Identifizierung als auch gegen die strikte Trennung beider lautet seine These: Die Theologie, die von der unbeweglichen Substanz handelt, „ist keine Regionalwissenschaft, die einen Bereich des Seienden zum Gegenstand hat und die die Ursachen dieses Bereichs zu erforschen sucht, sondern ist selbst die Wissenschaft des Seienden als Seienden und der Substanz überhaupt, die in der Aufweisung der unbeweglichen Substanz als der ersten Ursache der Substanz überhaupt und also des Seienden als Seienden gipfelt, ohne daß jedoch die ganze Wissenschaft des Seienden als Seienden und der Substanz auf sie reduziert wird: denn außer der unbeweglichen Substanz, die eine Bewegungsursache ist, haben das Seiende als Seiendes und die Substanz überhaupt andere, nämlich jeweils materiale, formale und finale erste Ursachen“ (229–230). Einen weiteren Schwerpunkt von Bertis Behandlung der Aristotelischen Theologie bildet der Beweis des ersten unbewegten Bewegers, wobei Berti die Unzulässigkeit der oftmaligen Gleichstellung des Aristotelischen mit dem Thomasischen Gottesbeweis herausstellt (224 ff.).

Im sechsten und siebten Kapitel, die jeweils Ethik (239–280) und Politik (281–318) behandeln, kann Berti schließlich durch den Hinweis auf die heutige Rehabilitierung der praktischen Philosophie die Aktualität des Aristotelischen Denkens überzeugend darstellen. Hierbei ist zu bemerken, daß er es nicht unterläßt, das historisch Bedingte der aristotelischen Politik, wie z. B. die doppeldeutige und teilweise widersprüchliche Rechtfertigung der Sklaverei (290 ff.) oder die offensichtlich durch den Bezug auf die Struktur der Polis bedingte Konzeption der Ökonomie (296 ff.), hervorzuheben. Gerade durch die ausgewogene Anerkennung der historischen Distanz der politischen Theorie des Aristoteles kann Berti um so mehr das über diese Bedingtheit hinaus aktuell Gebliche geltend machen.

Wenn zum Schluß ein bewertendes Wort gestattet ist, so läßt sich Bertis Aristoteles-Monographie am besten dadurch charakterisieren, daß sie nicht nur eine Einführung im üblichen Sinne ist, sondern sich überdies zugleich als ein sachlich fundiertes Plädoyer für eine Wiederentdeckung des Aristotelischen Gedankengutes und also für eine bewußte und gut begründete Aristoteles-Renaissance erweist, worum sich Berti seit etwa zwanzig Jahren mit seinen Forschungen bemüht. Gerade dieser Zug unterscheidet sie von anderen bewährten Einführungen, etwa denen

von Ross oder Allen (denen sie übrigens in Qualität und Zuverlässigkeit mindestens gleichzustellen ist), da sie ihren informativen Wert durch die Lebendigkeit einer der Aktualität des Dargestellten vollbewußten Darstellung bereichert.

Franco Volpi (Padua)

Wolfgang Röd, *Die Philosophie der Neuzeit 1. Von Francis Bacon bis Spinoza* (= *Geschichte der Philosophie, Band VII, hg. von W. Röd*), C. H. Beck, München 1978, 270 S.

Josef Speck (Hg.), *Philosophie der Neuzeit I. Bacon – Descartes – Hobbes – Spinoza – Leibniz – Locke – Berkeley – Hume* (= *Grundprobleme der großen Philosophen*), Vandenhoeck & Ruprecht (UTB), Göttingen 1979, 278 S.

Was heißt und zu welchem Ende befaßt man sich mit Philosophiegeschichte? Ihre Denunzierung unter dem Normanspruch linearen Wissensfortschritts ist seit längerem weitgehend verstummt, da die fortgeschrittene Methodologiereflexion auch bei Analytischen Philosophen zu einem gewandelten Verständnis für ehemals als ‚sinnlos‘ bis ‚unsinnig‘ klassifizierte metaphysische Fragestellungen geführt hat und der Bereich apriorischer und vorrationaler Kategorien aus verbesserter Einsicht in die Praxis von Denken, Forschen, Wissen prinzipiell wieder anerkannt werden mußte. Einen der wichtigsten Beiträge zum Wandel solchen Metaphysikverständnisses und damit auch zum Wandel der Einstellung zur Philosophiegeschichte hat dabei sicher T. S. Kuhn mit seinem fundamentalen Angriff auf die Poppersche Akkumulationstheorie des Wissens geleistet, wird dadurch doch, daß Paradigmata als grundsätzlich gleichberechtigt angesehen werden und allfällige Paradigmenwechsel als primär aus historischen und wissenschaftssoziologischen Gründen erfolgend, auch die Philosophiegeschichte als ein wertvolles Arsenal von Fragen, Denkfiguren, Methoden und Lösungsvorschlägen aufgewertet. Und dergestalt braucht sich auch der Philosophiehistoriker nicht als Museumswart eines abgelegten, bloß noch exotischen Gedankenguts zu fühlen, sondern er kann sich als Treuhänder eines reich angelegten Erbes vergangener Denkleistungen verstehen, deren Kenntnis zum einen die Genese heutiger Fragestellungen begreifen und zum anderen oft neu und unvermutet die Befassung mit Teilen dieses Erbes für die Behandlung aktueller Probleme fruchtbar werden läßt.

Aus dieser Perspektive – zu der allerdings gesagt werden muß, daß sie außerhalb der Analytischen Philosophie seit langem schon geläufig war, wenngleich nicht immer klar genug durchdacht und unmißverständlich genug formuliert – ist jeder Versuch, Philosophiegeschichtliches in Aufriß, Übersicht oder auch exemplarisch in verbesserter Weise zu publizieren, von Interesse, vor allem was jene Epochen wie etwa die als ‚Rationalismus‘ und ‚Empirismus‘ gekennzeichneten betrifft, deren Themen auch für unsere Gegenwart noch vielfach Aktualitätswert besitzen. Die Bände von Röd und Speck zur *Philosophie der Neuzeit* erscheinen jeweils in einer Gesamtreihe. Die von Röd als Herausgeber geplante zwölfbändige *Geschichte der Philosophie* liegt vorerst in zwei von ihm selbst als Autor verfaßten Teilbänden vor, die übrigen Bände sollen u. a. von A. Graeser, M. Hossenfelder, W. Gombocz, J. Pinborg, E. Keßler, P. Baumans, W. Euchner und R. Haller verfaßt werden und in den nächsten Jahren erscheinen. Obwohl Anlage und Aufbau dieser Philosophiegeschichte (chronologisches Vorgehen, relative Vollständigkeit, konventionelle Zusammenfassungen und Zäsuren) traditionellem Muster entsprechen, will Röd eine „kritische Philosophiegeschichte“ vorlegen (siehe dazu seinen *Band 1: Die Philosophie der Antike 1. Von Thales bis Demokrit* [München 1976], darin: Vorwort, S. 5), jenseits von Doxographie, apriorischen Gesamtkonstruktionen und thematischer Isolierung gegenüber Wissenschaften und politisch-sozialem Kontext. Röd postuliert – freilich unter Berücksichtigung „historischer Angemessenheit“ (a. a. O. Einleitung, 21) – die aus seiner Feder bereits bekannte Methode ‚rationaler Rekonstruktion‘, nämlich „die großen philosophischen Probleme in ihrem systematischen Zusammenhang sichtbar werden“ (a. a. O. 5) zu lassen und eine „Deutung überlieferter Philosophie im Licht systematischer Voraussetzungen des Darstellenden“ (a. a. O. 19) zu unternehmen. Zwar beansprucht der Interpret für die Ergebnisse seiner Methode „immer eine Grundlage in der Sache selbst“, doch wird von ihm „das überlieferte Material in einer bestimmten Weise geordnet“, und es werden „Zusammenhänge konstruiert . . . die nicht (aus) dem überlieferten Material abgelesen werden können“ (ebd.).

Es kann nun freilich viel zu dem Begriff der ‚Sache selbst‘ und zur Legitimität von Konstrukten gesagt werden, im großen und ganzen wird sich aber gegen Röds Methodologie, die zweifellos eine anerkannte hermeneutische Erfahrung reflektiert und daraus praktische Handregeln ableitet, wenig einwenden lassen. Die Entscheidung, ihm in den Einzelheiten der Darstellung zu folgen, liegt nicht hier, sondern im Konkreten. Die Grundlinien seiner Rekonstruktion der Philosophie des 17. Jahrhunderts präsentiert Röd in der Einleitung zu Band VII, wobei er insbesondere den Praxisbezug von Philosophie betont (10 f.). Er zählt sich zwar jenen Philosophiehistorikern zu, die die Kontinuität zur älteren Philosophie unterstreichen, hebt aber dennoch – im Anschluß an seine früheren Arbeiten, besonders über Descartes – die Rolle der Erfahrungstheorie als Zäsur eines Neuen hervor und sieht im cartesianischen Ego eine Grundlegung moderner Transzendentalphilosophie (58 f.). Von Vorteil für den beabsichtigten Zweck eines Hand- und Einführungsbuches sind die didaktisch orientierte Gliederung, die relativ breite Berücksichtigung anderswo oft vernachlässigter Kapitel wie die über Galilei und den Okkasionalismus sowie die Berücksichtigung jener Sekundärliteratur, die eine Wiederkehr von Problemstellungen des 17. Jahrhunderts in der zeitgenössischen Wissenschaftstheorie aufzeigt.

Die von Speck herausgegebenen *Grundprobleme der großen Philosophen* stellen von vornherein eine ganz andere Art von Philosophiegeschichte dar, die unter bewußtem Verzicht auf lückenlose und umfassende Darstellung in einzelnen, in sich abgeschlossenen Beiträgen jeweils ein ‚Grundproblem‘ eines bestimmten Philosophen systematisch thematisiert mit der Intention, damit auch dessen Denkansatz zu erschließen. Etwas problematisch erscheint mir dabei die einseitige Beschränkung auf ‚große‘ Einzelpersonen, deren ‚Größe‘ ja doch eine vermittelte ist, und das Abblenden von oftmals ebenso wichtigen Strömungen und Schulen. Selbstredend ergibt sich durch die Mehrzahl der Autoren wie auch durch die in einigen Fällen peripher anmutenden Themen ein buntes Bild, das zwar für sich allein kontinuierliche, breite Darstellungen der Philosophiegeschichte nicht ersetzen kann (und dies wohl auch nicht will), diese aber auf durchaus wertvolle Weise ergänzt. Speck will durch die gepflogene Beschränkung eine „Nivellierung der Probleme, ... Vermittlung formelhaften Wissens und ... Rezeption von Schlagworten“ (Vorwort, S. 5) vermeiden.

Um ein Unterlaufen gängiger und grober Rezeptionsmuster bemüht sich auch schon der erste Beitrag von *Reinhard Brandt* über Bacons Idolenlehre (9 ff.). Diese, als eine der klassischen Irrtumstheorien, wird mit philologischer Akribie – Exkurse über die geistesgeschichtliche Herkunft der in Frage stehenden Begriffe und Bilder nehmen breiten Raum ein – als „in Wirklichkeit ein proteisches Gebilde . . . , das unter dem gleichen Namen Gestalt und Bedeutung wechselt“ (10), erläutert. Im Ausblick auf Bacons ontologische und praktische Programmatik zeigt Brandt aber auch die systematische Einheit von „Idolenlehre und positive(r) Theorie“ als „komplementäre(r) Stücke eines Erkenntniskonzepts“ (32), welches, revolutionär und folgenreich, Wissen als Menschenherrschaft über Natur und den Menschen als den ‚Anderen‘ gegenüber der tendenziell zum Material eines anthropozentrischen Voluntarismus absinkenden Welt begreift. – Den Zusammenhang solchen Paradigmenwechsels mit politischer Philosophie betont dann *Arno Baruzzi* in seinem Beitrag über *Th. Hobbes: Strukturelle Einheit von Körper und Methode* (74 ff.). Er weist die in der Hobbes-Literatur etablierten Schlagworte wie „Materialismus, Mechanismus und Determinismus“ (98) als einseitig und unzureichend zurück und arbeitet die systematische Verklammerung der Hobbes'schen ‚corpus‘-Ontologie mit der (aus ihrer Begrenzung auf die Naturwissenschaften emanzipierten) resolutiv-kompositiven Methode heraus. In einem genuinen philosophischen Konzept habe Hobbes eine dreifache „Revolution der Denkungsart“ (78) vollzogen, indem er die „Verhältnisse von Vernunft und Leidenschaft, Gott und Mensch, Natur und Kunst“ (79) neu bestimmt habe. Zu Punkt 1: Hobbes lasse sich keineswegs als Mitbegründer neuzeitlicher Subjektivität vereinnahmen, da seine Bestimmung von Leidenschaft die geläufige Dichotomie von Subjekt und Objekt, Innen und Außen unterlaufe (96 f.). Zu Punkt 2: Der Mensch resp. ‚Menschenkörper‘ werde als ‚ausgezeichnetes Seiendes‘, somit als ontologischer Leitbegriff deklariert. Zu Punkt 3: Natur werde eminent praktisch als ‚Herstellen‘ und somit also vom poiesis-Wesen der Kunst her verstanden, so daß ‚Herstellen‘ zur universalen ontologischen Kategorie, damit auch zur Bestimmung für Erkennen und Handeln erhoben werde und die ‚corpores‘ gewissermaßen als konstruierende Konstrukte erscheinen. Hobbes, in seiner Ausrichtung auf den Staat als das höchste menschliche Konstrukt, sei demnach Begründer poli-

tischer Philosophie, aber auch allgemein Protagonist heute aktueller konstruktivistischer, systemtheoretischer und kybernetischer Programmatik (98).

Der Band beinhaltet außerdem noch Abhandlungen von *Ludger Oeing-Hanhoff* über *R. Descartes: Die Neubegründung der Metaphysik* (35 ff.), von *Klaus Hammacher* über *B. de Spinoza: Gewißheit in Erkenntnis und Handeln* (101 ff.), von *Werner Schneiders* über *G. W. Leibniz: Das Reich der Vernunft* (139 ff.), von *Hans Werner Arndt* über *J. Locke: Die Funktion der Sprache* (176 ff.), von *Wolfgang Breidert* über *G. Berkeley: Wahrnehmung und Wirklichkeit* (211 ff.) und von *Norbert Hoerster* über *D. Hume: Existenz und Eigenschaften Gottes* (240 ff.). Hier sei nur noch auf den letztgenannten Beitrag eingegangen.

Die Themenwahl wird damit begründet, „daß es nicht nur biographisch gesehen primär moral- und religionsphilosophische Fragestellungen waren, die Hume zum Philosophieren anregten, sondern daß Humes Beiträge in diesen Bereichen an Originalität, Argumentationsniveau und historischem Einfluß seinen unmittelbar erkenntnistheoretischen Untersuchungen in keiner Weise nachstehen“ (248). Im Gegensatz zur bislang herrschenden deutschen (von der englischen allerdings überholten) Hume-Rezeption bietet Hoerster also eine Darstellung des Philosophen nicht ausschließlich „als Erkenntniskritiker des Kausalitätsdenkens“ (ebd.), obschon er andererseits doch nur eben als dieser Erkenntniskritiker über das methodische Rüstzeug für seine Religionskritik verfügt. Demgemäß wird einleitend auch ein Aufriß dieser Erkenntniskritik gegeben, deren „Grundanliegen“ auf die „erkenntnistheoretische Frage nach Legitimation und Grenzen unseres Wissens“ (246) abzielt und deren „religionskritische Implikationen“ (250) im folgenden ausgeführt werden. Hume verfolgt, gemäß seiner Unterscheidung von apriorischem und Fakten-Wissen, auch die Frage nach der Legitimität religiöser Thesen „zweispurig“ (247), nämlich logisch-analytisch (wenn es um „Entlarvung hochtönender, jedoch leerer Begriffe und zirkulärer Scheinbegründungen“ geht) einer- und empirisch-psychologisch (als Interesse für die außer-rationalen Motive, bestimmte Annahmen einzugehen) andererseits. Unter dem letzteren Aspekt erscheinen dann in den diversen Schriften Humes letztlich alle christlichen und alle Glaubenssätze überhaupt entsprungen entweder aus ‚superstition‘ oder ‚enthusiasm‘. Der erste Aspekt hingegen läßt einer ernsthaften Diskussion breiteren Raum, da Hume in Verpflichtung gegenüber seinem philosophischen Ansatz zwar Nichtbegründbares als nichtbegründbar und fehlerhafte Syllogismen als fehlerhaft zurückweist, aber bereit ist, Unentscheidbares als unentscheidbar und Vereinbares als vereinbar gelten zu lassen. Dabei veranlassen Hume situationsbedingter Opportunismus, konservative Grundhaltung in Fragen öffentlichen Interesses, vor allem aber seine Methodenverpflichtung zu vorsichtigem Taktieren und kühler Distanz, was ihn von den zeitgenössischen französischen Materialisten zutiefst unterscheidet. Die so charakterisierte Behandlung religiöser Fragen durch Hume zeigt Hoerster exemplarisch an zwei Gottesbeweisen (dem kosmologischen und, relevanter, dem teleologischen) und am Theodizee-Problem.

Reinhard Margreiter (Innsbruck)

Josef Simon, Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie, de Gruyter, Berlin/New York 1978, XII u. 432 S.

Die Wahrheitsproblematik ist so sehr mit dem Begriff und der Entwicklung der Philosophie verknüpft, daß sie fortwährend im Mittelpunkt der philosophischen Bemühungen steht. Sie ist gleichsam die Problematik, die die Philosophie andauernd in der Krise hält. So wird denn auch eine Krise der Wahrheitslehre nach der anderen konstatiert und stets von neuem der Ausweg aus der Krise gesucht. (Das Ergebnis ist selten mehr als eine Neuaufwertung bekannter Lehren.) J. Simons Buch gehört in die Reihe dieser Versuche. Es stellt eine wenigleich weitgehend aus philosophiehistorischen Erörterungen bestehende, so doch systematisch orientierte Abhandlung zum philosophischen Wahrheitsbegriff dar. In der „Vergegenwärtigung einiger Entwicklungsschritte ihrer Geschichte“ – es werden vor allem die hauptsächlichen klassischen Stationen der neuzeitlichen Philosophie, aber auch ausgesprochen moderne Positionen, so z. B. H. Wagners Geltungslehre, berücksichtigt – will Simon darlegen, daß die neuere Philosophie „zu einem Wahrheitsbegriff geführt [hat], demzufolge für die Philosophie dieselben

Kriterien gelten, die sie für einen von ihr zu begründenden Wahrheitsbegriff kritisch voraussetzen muß“ (S. VIII). Im Zusammenhang dieser Darlegung, so Simon, wird offensichtlich, daß die Frage nach dem philosophischen Kriterien standhaltenden Wahrheitsbegriff nicht die Problematisierung einer Übereinstimmung sein kann, sondern die Problematisierung der Möglichkeit des sprachlichen Verhältnisses sein muß, in dem (menschliche) Individuen sich verstehen und dabei ihrer Freiheit gegeneinander bewußt sind (vgl. bes. 26 ff.). Wenn Simon die Wahrheit als Freiheit faßt, so will er damit also herausstellen, daß die Wahrheit letztlich (= in philosophischer Bestimmung) nicht in der allgemeinen geregelten intersubjektiven Vergewisserung, sondern in dem Faktum (!) des bedeutenden, in Verständigung mündenden individuellen Sprechens zu suchen ist.

Das ist eine entschiedene Position innerhalb der Lehre von der Wahrheit. Sie wendet die in der modernen Philosophie in Fortführung vor allem kantischer Problemimplikationen ausgebildete Lehre von der Endlichkeit des Subjektes positiv zu einer Lehre von dem „Grundfaktum menschlicher Sprachlichkeit“ (26) als dem Ort der Wahrheit. Die etwas abgegriffene Wendung vom Ort der Wahrheit, hier: der Endlichkeit des Subjektes als dem Ort der Wahrheit, soll deutlich machen, daß Simon durchaus sieht, der Endlichkeit des Subjektes korrespondiert seine Unendlichkeit, daß aber Simon daraus keine prinzipientheoretischen Konsequenzen zieht. Das Konzept der Fundamentalität der Sprachlichkeit läßt sich eben nur durchhalten, wenn die Gewichte zugunsten der Endlichkeit des Subjektes verschoben werden, wenn, im direkten Problembezug, der strikte Letztbegründungsbezug der Wahrheit gelockert und zugleich ihr Bezug zur logischen Kontingenz verstärkt wird. Der eine wie der andere Bezug ist jedoch für die Wahrheit gleich wesentlich.

Der Rez. sieht sich dementsprechend einerseits zu einer positiv-zustimmenden, andererseits zu einer kritisch-zurückhaltenden Aufnahme der Simonschen Ausführungen gedrängt. Positiv-zustimmend glaubt er all die Überlegungen aufnehmen zu müssen, die dem Bezug der Wahrheit zu den Komponenten der Endlichkeit des Subjektes nachgehen und die in mehr als einer Weise die gnoseologischen Restriktionen des Wahrheitsbegriffes aufdecken. Kritisch-zurückhaltend glaubt er dem begegnen zu müssen, daß Simon den doppelten Bezug der Wahrheit zur strikten Letztbegründung einerseits, zur logischen Kontingenz andererseits nicht ausbalanciert. Es mangelt die gleich intensive Nachfrage nach eben jenen Sachverhalten, die den restriktiven Sachverhalten innerhalb der Gnoseologie der Wahrheit als deren notwendiges Gegenstück gegenüberstehen. Dieser Mangel ist nach der Meinung des Rez. der gewichtige Mangel der Simonschen Wahrheitslehre. Er macht diese selbst wieder zu einer mit einer bestimmten Einseitigkeit behafteten Lehre von der Wahrheit. Von Gewicht ist dabei besonders, daß es sich um eine Einseitigkeit mit systematisch weitreichenden Konsequenzen handelt.

Die systematisch weitreichende Einseitigkeit der Simonschen Wahrheitslehre bestimmt auch die philosophiehistorischen Analysen des Buches. Diese Analysen fördern zahlreiche interessante, zum Teil höchst interessante Gedanken zutage; sie sind aber durchweg insoweit angreifbar, als sie die Texte ziemlich rigoros gemäß der bemängelten – vom Vf. in der „Allgemeinen semantischen Grundlegung“ (35–118) entwickelten – systematisch einseitigen Sicht des Wahrheitsbegriffes angehen und aufzuschließen suchen. Der Rez. kann sich unter Hinweis auf diesen Zusammenhang der detaillierten Auseinandersetzung enthalten. Seiner kritischen Aufgabe wird er wohl schon dadurch gerecht, daß er den Leser der Simonschen Auslegungen auffordert, beim Studium der Simonschen Interpretationen sich anderer, wohlbekannter Interpretationsversuche resp. Interpretationsmöglichkeiten der diskutierten Lehren zu erinnern. Dabei wird dem Leser nämlich nicht nur auffallen, daß Simon bestimmten Gedankengängen der behandelten Autoren eine neue Wendung gibt, sondern auch, daß Simon eben nur ganz bestimmte Gedankengänge der in Betracht gezogenen Autoren und Schriften verfolgt. Manche dieser Gedankengänge sind solche, in denen sich die Stellungnahme der fraglichen Autoren zur Wahrheitsdiskussion mitnichten erschöpft und schon gar nicht entscheidet. Das beste Beispiel: Simons Diskussion der Wagnerschen Geltungslehre, die unbestreitbar auch eine die Endlichkeit und die Unendlichkeit des Subjektes gegeneinander bemessende Transzendentalphilosophie der Subjektivität einschließt, hält sich ausschließlich an Wagners Skeptizismus- und Relativismuskritik. Diese darf indessen gewiß nicht für Wagners entscheidende Überlegungen genommen werden.

Die kritische Pflicht erfordert es auch, daß der Rez. darauf aufmerksam macht, wie sehr er

sich bei dem Bemühen, Simons Ausführungen zu verstehen, mit einer Reihe von „Leseschwierigkeiten“ herumzuplagen hatte. Diese „Leseschwierigkeiten“ sind sehr ernst zu nehmen; denn sie betreffen zum Teil zentrale Begriffe der Simonschen Überlegungen, die des Sinnes und des Urteils z. B., ja sogar den der Wahrheit selbst, der wohl nicht immer und vermutlich nicht ganz ohne Absicht strikt von dem der Gewißheit geschieden ist.

Simons Überzeugung, die Einsicht, „die absoluten Voraussetzungen *allen* Denkens sind die Voraussetzungen individuellen, endlichen Denkens“ sei eine wesentliche Einsicht der neueren Philosophie und diese Einsicht erweise sich in der Sicht seiner semantischen Grundlegung der Wahrheitslehre als die Einsicht von der „Unmöglichkeit, daß . . . das Denken auch nur in bezug auf die Bedeutung, in der es sich selbst anspricht, einen festen semantischen Boden voraussetzen könnte“, daß vielmehr „die jeweilige semantische Selbstausslegung des Denkens . . . sich gerade als Boden für *relative* Problemlösungen“ (nur relative Problemlösungen; Rez.) erweise (422), erheischt also in mehrfacher Hinsicht gründliches Nachdenken. Es ist ebenso unerlässlich, sie positiv in all die Determinationen hinein zu verfolgen, die sie mit sich bringt, wie es unerlässlich ist, zu prüfen, ob der von Simon angesprochene Boden für relative Problemlösungen selbst in dem von Simon gemeinten Verstande relativ ist oder ob er nicht gerade den relativen Problemlösungen in irrelativer Bestimmtheit gegenüberzustellen ist. Diese kritische Diskussion erst wird die ganze Fruchtbarkeit des Simonschen Versuches ersichtlich machen.

Werner Flach (Würzburg)

Theodore de Boer, The Development of Husserl's Thought, translated by Theodore Plantinga
(= *Phaenomenologica*, Bd. 76), Verlag Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/London 1978,
XXII u. 545 S.

Die vorliegende englische Übersetzung der 1966 publizierten niederländischen „Dissertation“ (= Habilitationsschrift) von Th. de Boer ist sprachlich vorzüglich; sie vereint große Texttreue mit guter Lesbarkeit.¹

Was den übersetzten Text selber anbelangt, sind zunächst die Einwände in Erinnerung zu rufen, die Rudolf Boehm der ursprünglichen Fassung gegenüber seinerzeit erhoben hatte (Philosophische Rundschau [1968] 283–291): Beiseitelassung von Nachlaß und Nachlaßveröffentlichungen Husserls, Abbruch der Darstellung mit dem Jahr 1913, halbe Umgehung von *Idee der Phänomenologie* (1907), unreflektierte Methodik, anachronistische Idealismusthese. Um so vielversprechender ist das „Foreword to the English Edition“: Der Autor habe „changes, additions and deletions“ vorgenommen; und: „I have taken account of Husserl literature that has appeared since 1966.“ Die Streichungen sind umfangreich; erst gegen Ende erlahmte der emsige Stift. Unter „changes“ hat man wohl die vorgenommenen Umstellungen zu verstehen; sie fallen nicht weiter ins Gewicht. Das Versprechen von „additions“ weckt Erwartungen: Hat de Boer, der sich fast ausschließlich an von Husserl selber publizierten Texten orientiert, in der Tat sein Übergehen der *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* mit ihren Texten von 1905 „bereits genug bedauert“, wie Boehm damals vermutet hatte?

Nichts dergleichen. Neu geschrieben ist an zusammenhängendem Material nur zweimal eine Seite (259 f., 417 f.). Die sonstigen Zufügungen machen vielleicht zwei Prozent des Textes aus: neue Sätze (darunter Trivialitäten wie „Action cannot be postponed“: 60), Satzteile oder Abschnittchen (etwa Kapitelübersichten: 252, 270). Teilweise sind sie durch die vielen Streichungen bedingt. Solche Fehlanzeige bezüglich der Konsolidierung seines alten Texts macht de Boers Wort von „the time-consuming task of preparing the text for publication“ (Foreword) suspekt. Hat er zumindest an die Einarbeitung von Husserlliteratur nach 1966 viel Zeit gewendet? Tatsächlich finden sich in Fußnoten (im Stil von „see also . . .“) einige wenige Hinweise auf Artikel

¹ Einige Kleinigkeiten seien erwähnt: Übersetzungsfehler in deutschen Texten (104, 318); S. 168 ist statt „The possibility“ zu lesen „The difficulty“; der Satz „Blind thinking has replaced scientific thinking“ (222) ist umzukehren.

von de Boer selber oder beispielsweise auf Tugendhats Buch von 1967. Sonstige neu zugefügte Hinweise betreffen aber oft Literatur der zwanziger bis fünfziger Jahre (Scheler, Sartre, Kyle z. B.). Diese späten Lesefrüchte beeinflussen indessen nirgendwo den alten Gang der Darstellung.

Die Uninformiertheit de Boers zeigt exemplarisch ein Satz (er findet sich so schon im Original von 1966) wie: „Husserl's little book *The Idea of Phenomenology*, which appeared in 1947 as the first work drawn from his *Nachlass* . . .“ *Die Idee der Phänomenologie* ist kein Buch Husserls, sondern Einleitungsteil einer Vorlesung, der 1950 erstmals erschien, und zwar als zweiter Text aus Husserls Nachlaß. Damit (vgl. auch den Schnitzer über Stumpf: 379) zeigt sich die Schwäche des Werks. Nichts von der vielfältigen Literatur der siebziger Jahre über Husserls Entwicklung ist darin verarbeitet. Die Angaben über Husserls Studenzeit basieren auf Osborn (1934) statt auf Holenstein (Einleitung zu Husserliana XVIII [1975]) und der *Husserl-Chronik* (1977). Von *Idee der Phänomenologie* könnte de Boer nicht sagen: „Husserl speaks here for the first time of reduction“ (308), wäre ihm meine Darstellung von Husserls Seefelder Entdeckung der Reduktion (1905) bekannt (*Husserl über Pfänder* [1973]). Böse ist der Ausrutscher über *Philosophie als strenge Wissenschaft* von 1911: darin würde Husserl „the term ‚monad‘ for the first time“ gebrauchen. De Boer merkt dazu an: „Husserl probably borrowed this term from Lotze.“ (389) Ein Blick in Husserliana XIII (1973) hätte als erstes Auftreten ca. 1908 und Leibniz als Quelle ergeben. De Boer zufolge spräche Husserl vom Bewußtsein als „a windowless monad“ (398); Husserliana XIII, S. 484 (ähnlich Husserliana XIV, 260) ist im Gegenteil zu lesen, daß das Subjekt durch Konstitution „ein Fenster hat in andere Subjekte“. In diesen Zusammenhang gehört sachlich die Behauptung, der Stellungswechsel Husserls in der Frage des reinen Ich „should not be overestimated, for it did not, in any case, play a role in his conversion to transcendental idealism“ (474). E. Marbach (*Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* [1974]) hatte sich dagegen in einer umfassend dokumentierten Studie um den Nachweis bemüht, daß Husserls diesbezüglicher Wandel in einer Änderung der Selbstkonzeption seiner Phänomenologie gründe. Weiter bietet de Boer eine Übersetzung seiner alten Analyse der Fundamentalbetrachtung in Husserls *Ideen I* an, ohne meine Interpretation dieses Texts (*Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie* [1971]), meine diesbezügliche historische Monographie (*Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* [1973]) oder die Einleitung zur Neuausgabe der *Ideen I* (Husserliana III/1 [1976]) in Betracht zu ziehen. Wie wenig er in der Husserlliteratur „that has appeared since 1966“ sich auskennt, kann auch eine der englischen Ausgabe seines Werks gleich zweimal zugefügte Fußnote verdeutlichen: „Husserl introduced the concept of noema for the first time in 1904“ (179, 317), wobei de Boer sich beide Male auf I. Kern, *Husserl und Kant*, 180 f. als auf seine Quelle beruft. Diese Hinweise auf das schon 1964 erschienene Buch Kerns fehlen, wie gesagt, in der niederländischen Ausgabe von 1966 (wo sie vielleicht am Platz gewesen wären) noch. Nachdem ich aber 1973 gezeigt hatte (*Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, 14 f.), daß diese Schlußfolgerung auf der verkehrten Lesung eines Husserlmanuskripts beruht, liest man eine solche „addition“ mit recht gemischten Gefühlen.

Derlei Bemängelung der historischen und methodischen Basis des Werks ist deswegen sowohl symptomatisch als auch triftig, weil der Autor stets mit dem Anspruch auftritt, ein „historian of phenomenology“ zu sein (XX; vgl. 293, 409). Er setzt seine Interpretation immer wieder ab von einer anderen, unhistorischen, die er wie schon 1966 so auch „heute“ noch für die herrschende hält: „At present, Husserl is generally interpreted in an existentialistic way.“ (XIX) Genauer: Husserl wird heutzutage angeblich durch die Brille Merleau-Pontys (409) und Heideggers (471) gelesen. Galt das in der Tat bezüglich der Husserlforschung um 1960, so weisen heute, d. h. gegen zwei Jahrzehnte später, solche Behauptungen lediglich darauf hin, daß der Stand der historischen Quellenkenntnis de Boers der der frühen sechziger Jahre ist. Bezeichnenderweise gilt W. Biemels Husserlaufsatz von 1959 ihm auch heute noch als „a recent publication“ (119). De Boers umfangreiches Werk ist mithin schon bei seinem Erscheinen als veraltet zu bezeichnen.

Karl Schuhmann (Utrecht)

Franco Volpi, *Heidegger e Brentano. L'Aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Heidegger* [Heidegger und Brentano. Der Aristotelismus und das Problem der Bedeutungseinheit des Seinsbegriffs in der philosophischen Bildung des jungen Heidegger], Casa Editrice Dottore Antonio Milani [Cedam], Padova 1976, 140 S.

Heideggers Frühschriften aus der Phase vor dem Erscheinen von *Sein und Zeit* werden in Italien zur Zeit intensiv erforscht. In diese Bemühungen reiht das vorliegende Werk sich ausdrücklich ein. Unter den einschlägigen Arbeiten werden neben Untersuchungen aus Deutschland und Frankreich ausführlich diskutiert: E. Garulli, *Problemi della filosofia giovanile heideggeriana* [Probleme der Heideggerschen Jugendphilosophie], in *Il Pensiero* XI (1966) 226–253; ders., *Problemi del Ur-Heidegger* (Urbino 1969); sowie A. Babolin, *La ricerca filosofica del giovane Heidegger nella critica di oggi* [Die philosophie-historische Forschung des jungen Heidegger in der Kritik von heute], eine ausführliche, 109 Seiten umfassende Einleitung, die Babolin seiner Übersetzung der Frühschriften Heideggers vorausgestellt hat (*M. Heidegger, Scritti filosofici 1912–1917* [Padova 1972]).

Das Interesse, das deutsche und italienische Interpreten des frühen Heidegger bewegt, ist darauf gerichtet, die „Seinsfrage“, die das Denken Heideggers durchgängig bestimmt, in ihrem Entstehen zu beobachten und daraus ihre bleibende Eigenart verständlich zu machen. Dabei ist unter den Auslegern unbestritten, daß Franz Brentano nicht nur philosophiehistorisch als „Wiederentdecker der Seinsfrage“ zu gelten habe, die zuvor lange Zeit, vor allem unter dem Einfluß der kantischen Kritik, als obsolet gegolten hatte, sondern daß er auch speziell für Heidegger zum Lehrer ontologischen Fragens geworden sei. Dieser Befund läßt sich aus Heideggers frühen Schriften erheben und wird durch nachträgliche Selbstaussagen Heideggers ausdrücklich bestätigt: „Brentanos Dissertation ‚Von der mehrfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles‘ war [...] seit 1907 Stab und Stecken meiner ersten unbeholfenen Versuche, in die Philosophie einzudringen.“ (*M. Heidegger, Zur Sache des Denkens* [Tübingen 1969] 81) Diese allgemein anerkannte Tatsache läßt jedoch zwei Fragen entstehen, die bisher in der Literatur kaum diskutiert worden sind: Auf welche spezifische Weise wird die aristotelische Seinsfrage durch Brentano interpretiert? Und auf welche Weise ist es für die Entstehung und bleibende Eigenart der Philosophie Heideggers bedeutsam geworden, daß er die Seinsfrage gerade in Gestalt dieser besonderen Aristoteles-Interpretation zuerst kennengelernt hat?

Der Verfasser beantwortet die erste Frage durch den Hinweis auf eine eigentümliche Spannung zwischen dem Titel (und vor allem dem Untertitel), den Brentano seiner Dissertation gegeben hat, und dem Ergebnis, zu dem er gelangt. „Zwar setzt Brentano die aristotelische Behauptung, daß vom Seienden in vielfacher Weise gesprochen wird (to on legetai pollachos) in den Untertitel seiner Dissertation. Aber er kommt zu dem Ergebnis, daß er ein im Grunde univokes Seinsverständnis suggeriert.“ (14) Diese Überformung des aristotelischen Seinsverständnisses ist nach Auffassung des Verfassers ein Erbe der Scholastik. Und von diesem Befund aus beantwortet er auch die zweite der soeben gestellten Fragen: „Die scholastische Aristoteles-Interpretation, die Brentano bietet, hat den jungen Heidegger dazu veranlaßt, sich ein univokes Seinsverständnis zu eigen zu machen, das nicht für den Aristotelismus typisch ist, sondern [...] für den Neuplatonismus.“ (14 f.)

Nun könnte die Frage nach Bedeutungseinheit oder Bedeutungsmanngfaltigkeit des Seinsbegriffes wie das Problem einer vergangenen Metaphysik erscheinen. Und die Frage, ob ein „univozistisches“ Seinsverständnis der Intention des Aristoteles widerspreche oder sie in neuplatonischem Sinne überforme, erscheint leicht wie eine Streitfrage von bloß philosophiehistorisch-philologischer Art. Aber der Verfasser versucht zu zeigen, daß dieses Problem die Wurzel sei, aus welcher Heideggers Begriff der „ontologischen Differenz“ erwachsen ist. Denn vom Seienden muß, wie schon Aristoteles gezeigt hat, auf mannigfache Weise gesprochen werden. Von einheitlicher Bedeutung jedoch ist jener Seinsbegriff, der Heideggers Fragen leitet. „Wenn vom Seienden in vielfältiger Weise gesprochen wird, worin besteht dann die Bedeutungseinheit des Seinsbegriffs?“ (134)

Wenn Heidegger von der „ontologischen Differenz“ spricht, will er jedoch nicht nur betonen, daß das Sein kein Seiendes ist, sondern zugleich nachweisen, daß dieser Unterschied für beide, das Sein und das Seiende, konstitutiv ist und sie einander untrennbar zugehören läßt. Die Frage

nun, auf welche Weise das Sein (das er in einem bedeutungseinheitlichen Begriff erfragt) und das Seiende (dessen Begriff stets bedeutungsmannigfaltig bleibt) einander in ihrer Unterschiedenheit zugehören, hält der Verfasser nicht nur für unbeantwortbar, sondern für falsch gestellt. „Der Begriff der ontologischen Differenz [. . .] bildet das Wesen dieser Vermittlung [zwischen dem Sein und dem Seienden] und zugleich die implizite Erklärung ihrer Unmöglichkeit.“ (20) „Es war das Mißverständnis der aristotelischen Auffassung vom Sein und die Akzeptation einer platonisierenden oder besser neuplatonisierenden ‚univozistischen‘ Denkweise, durch die Heidegger sich der Position der falschen Frage nach dem ‚Sein des Seienden‘ genähert hat.“ (77) Ausgehend von einer Interpretation der Dissertation Brentanos will die vorliegende Untersuchung nun zeigen, auf welche Weise dieser „Univozismus“ (die Tendenz, den Seinsbegriff im Sinne der Bedeutungseinheit, nicht der Bedeutungsmannigfaltigkeit, zu verstehen) „in den Jugendschriften Heideggers zureichenden Spielraum und Boden gefunden hat, um zu wachsen und sich zu entwickeln“ (83).

Der Verfasser vertritt also eine streng „plurivozistische“ Seinsauffassung und kann deshalb überall dort nur Scheinprobleme entdecken, wo nach dem Verhältnis zwischen der Bedeutungseinheit des Seinsbegriffs und der Bedeutungsmannigfaltigkeit des Begriffs des Seienden gefragt wird. Entsprechend stellt jede Rede von der „ontologischen Differenz“ für ihn nur den Ausdruck einer Scheintheorie dar. Aber selbst wer sich dieser seiner *Bewertung* nicht anschließt, wird seine *Beschreibung* außerordentlich lehrreich finden. Denn mag es sich um Scheinprobleme bzw. Scheintheorien handeln oder nicht, der Verfasser zeigt doch, aus welchen Sachzusammenhängen sie sich bei Brentano und beim jungen Heidegger ergeben haben.

Brentanos Seinsverständnis, so kann der Verfasser überzeugend nachweisen, ergibt sich aus seiner Analyse der Urteilsgeltung. Das Urteil („Die Rose ist rot“) unterscheidet sich von der bloßen zusammengesetzten Vorstellung („Die rote Rose“) dadurch, daß es für den Vorstellungsinhalt Existenz behauptet. „Nur wenn dem Vorstellungsinhalt Existenz oder Nichtexistenz zugesprochen wird, entsteht ein Urteil und mit ihm die Möglichkeit des Wahren oder Falschen.“ (35) Damit wird einerseits die Bedeutung der Copula mit der Existenzbehauptung gleichgesetzt – eine Auffassung, die Heidegger ablehnen wird. Andererseits ist der Begriff des Seins, sofern er in der Copula des Urteils zum Ausdruck kommt, von der Mannigfaltigkeit der Urteilsinhalte unabhängig gesetzt und mit demjenigen identifiziert, was dem Urteil seiner Form nach Geltung verleiht – dieser Auffassung wird der junge Heidegger sich in seinen frühen Rezensionen und seiner Dissertation anschließen, auch wenn er sich dabei weniger auf Brentano berufen wird als vielmehr auf Lask und Husserl.

Die „realistische“ Position, die Heidegger in seiner ersten Rezension (*Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* [1912]) unter ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles einnimmt, kann in der zweiten Rezension (*Neuere Forschungen über Logik* [1912]) mit der scharfen „Unterscheidung zwischen dem, was ist, und dem, was gilt“ verbunden werden (*Frühe Schriften*, 156, zit. 89), weil „dieser reine in sich Bestand habende Sinn“, der den „logischen Inhalt“ im Gegensatz zu allen „psychischen Akten“ ausmacht, zwar verschieden ist von „allem was ist“ (also vom Seienden), aber zusammenfällt mit „jenem Sein, das auf metempirische und transzendente Weise gilt“ (89). Die formale Bedeutungseinheit der Geltung ermöglicht so die Bedeutungseinheit des Seinsbegriffs gegenüber der Bedeutungsmannigfaltigkeit der Begriffe von „dem, was ist“. In der Rezension des Kantbuches von Ch. Sentroul spricht Heidegger diese Identifikation des Geltens mit dem Sein ausdrücklich aus: „Das Wort Sein als Copula hat die Bedeutung von Gelten.“ (*Frühe Schriften*, 111, zit. 99)

Heideggers Dissertation *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* enthält zwar die deutlichste Distanzierung von Brentano, der dort unter die „Psychologen“ gezählt wird. Aber in einer wichtigen Hinsicht bleibt auch hier Heidegger Brentano nahe. Die Bedeutungseinheit des Seinsbegriffs wird durch Analyse der Urteils-Copula gewonnen, denn der Sinn dieser Copula ist unabhängig von der Bedeutungsmannigfaltigkeit der verschiedenen Subjekte und Prädikate. Die Bedeutung der Copula aber wird im Geltungsanspruch gesehen. „Die Wirklichkeitsform des im Urteilsvorgang aufgedeckten identischen Faktors kann nur das Gelten sein.“ (*Frühe Schriften*, 111, zit. 107) Und eben damit ist auch die einheitliche Bedeutung des Seinsbegriffs im Gegensatz zur Bedeutungsmannigfaltigkeit des Seienden aufgefunden. „Für Heidegger ist die Realität des Seienden vielfältig und muß als solche [vielfältige] anerkannt werden. Aber der Sinn des Seins,

das Gelten, das absolute Sein ist univok.“ (105) Unabhängig von Volpi und im Blick auf Heideggers spätere Philosophie könnte man diesen Gedanken auch so ausdrücken: Die Bedeutungsvielfalt des Seienden ist das, was im Urteil offenbar gemacht wird. Die Einheit des Seins aber ist das Offenbarwerden (des Urteilsinns) und das Offenbarmachen (des Urteilsaktes). Und diese Verhältnisbestimmung bleibt auch dann bestehen, wenn Heidegger das Offenbarmachen und Offenbarwerden (das Entdeckendsein und Entdecktsein) nicht mehr primär in der Urteilsfunktion und ihrer Beziehung auf Gegenstände aufsucht, sondern im Dasein und dem „Hereinstehen“ der Seienden in die Lichtung. Jenseits aller kategorialen Bedeutungsmanigfaltigkeit im Begriff des „Seienden“ bleibt die Bedeutungseinheit des Begriffes „Sein“ dadurch gewahrt, daß dieser Begriff die transzendente Bedingung benennt, die selber kein Gegenstand ist, sondern alle Gegenständlichkeit möglich macht.

Damit aber ist jene verborgene Thematik Heideggerschen Seinsverständnisses genannt, die in der Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Johannes Duns Scotus* erst „explizit und thematisch“ wird (109 ff.). Diese Schrift enthält den Versuch, eine „spekulative Grammatik“ des Mittelalters und eine moderne Logik nach dem Vorbild von Lask in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung zu bringen. Aber warum wählt Heidegger für einen solchen Versuch gegenseitiger Auslegung gerade diese beiden Autoren, „warum Scotus? warum Lask?“ (112). Volpi interpretiert diese Themenwahl durch folgende These: „... weil beide, trotz äußerster Sensibilität für die Vielfalt des Realen [...] die Bedeutungseinheit und Homogenität der Gegenständlichkeit in der Sphäre der Logik behauptet haben“ (112). „Das Sein liegt den Kategorien [in ihrer Vielfalt] voraus [...] als Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis überhaupt.“ (*Frühe Schriften*, 157, zit. 117) Oder in der Interpretation von Volpi: „Die Kategorialität läßt sich auf die transzendente Subjektivität zurückführen, und diese ihrerseits muß ihren eigenen Ursprung finden“ (130): Ihren Ursprung in jenem „ipsum esse superessentiale, auf das alles zurückgeführt werden muß und in dem alles seinen gemeinsamen Ursprung findet“ (129).

In dieser transzendental verstandenen Frage nach dem Sein – im Unterschied zur kategorialen Frage nach dem Seienden – sieht Volpi mit Recht die Nachwirkung platonisch-neuplatonischen Denkens, freilich ohne dafür Belegstellen anzugeben. Man mag an Platons Rede von der „dritten Größe“ denken, die, nach den Aussagen der *Politeia*, Geist und Gegenstände „zusammenjocht“. Diese Vorstellung ist schon in der Scholastik mit der aristotelischen Frage nach dem Bedeutungszusammenhang in der Bedeutungsmanigfaltigkeit des Begriffes des Seienden verbunden worden. Und diese Verbindung hat auch Brentanos Aristoteles-Interpretation geleitet. Volpi kann freilich eine solche Verbindung „vom Standpunkt eines strengen Aristotelismus aus“ nur als „Vermengung“ (contaminazione), ja als „Verschlechterung“ (deterioramento) des aristotelischen Seinsverständnisses beurteilen (130). Aber noch einmal sei hervorgehoben: Auch wer diese Beurteilung nicht teilt, wird durch Volpis Beschreibung belehrt, sofern diese nachweist: Die transzendente Frage nach dem Möglichkeitsgrund von Gegenständlichkeit überhaupt – zunächst noch verkleidet in die Frage nach dem Möglichkeitsgrund der Urteilsgeltung – hat Heideggers Seinsverständnis von den frühesten Anfängen an geleitet. Diese Frage ist ihm durch Brentanos Untersuchungen zur Bedeutung der Urteils-Copula zum erstenmal bekanntgemacht worden. Und sie hat ihn auch dann nicht mehr losgelassen, als er die Weise, wie Brentano diese Frage beantwortete (durch Gleichsetzung des copulativen „ist“ mit der Existenzbehauptung), als unzutreffend zurückwies. Insofern ist mit dem Buchtitel „Heidegger und Brentano“ und mit dem „Problem der Bedeutungseinheit des Seins“ (vgl. den Untertitel der vorliegenden Schrift) in der Tat ein Thema getroffen, das zum Verständnis der Entstehung und Eigenart Heideggerschen Denkens von kaum überschätzbarer Bedeutung ist. Und die Textanalysen, die Volpi zu diesem Thema bietet, sind von einer Gründlichkeit und zugleich von einem Spürsinn für das philosophisch Bedeutsame auch in scheinbar peripheren Jugendschriften, die die vorliegende Untersuchung zu einem Musterbeispiel machen, an dem die künftige Heidegger-Forschung auch in Deutschland sich selber kritisch messen sollte.

Richard Schaeffler (Bochum)

L. Bruno Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung* (= *Erträge der Forschung*, Bd. 83), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, 248 S.

Wer über die äußerst komplexe wahrheitstheoretische Diskussion, die in der Gegenwartsphilosophie eine zentrale Rolle spielt, Information und Orientierung suchte, war bisher – von einigen Artikeln in den bekannten Nachschlagewerken abgesehen¹ – auf eine knappe Darstellung in englischer Sprache angewiesen, nämlich auf das – allerdings bereits sehr informative – Bändchen *Truth* von A. R. White (Oxford 1970). Einen Überblick in deutscher Sprache hat jetzt L. Bruno Puntel vorgelegt. Seine ‚kritisch-systematische Darstellung‘ ist nicht nur beträchtlich ausführlicher als die von White, sie behandelt vor allem auch die jeweiligen neuesten Entwicklungen, die White noch nicht berücksichtigen konnte. Gerade in den siebziger Jahren hat sich ja auf diesem Felde eine ganze Menge getan, besonders in den Bereichen: sprachanalytische Wahrheitstheorien (z. B. C. J. F. Williams, E. Tugendhat), Konsensustheorie (i. e. L. J. Habermas) und Kohärenztheorie (i. e. L. N. Rescher). Dies läßt sich also *als erstes* über Puntels Buch sagen: es ist aktuell und auf dem neuesten Stand, gerade auch in bezug auf die Diskussionen in der englischsprachigen Philosophie. Das *zweite* (und wohl Wichtigste): Puntels Buch erfüllt auf jeden Fall seinen Hauptzweck, indem es dem Leser sowohl einen guten Gesamtüberblick als auch Einblick in viele Details der Thematik verschafft. Der wahrheitstheoretische ‚Anfänger‘ kann diese Darstellung als Einstieg benutzen, der bereits Fortgeschrittene zur weiteren Orientierung, und der Spezialist in Sachen ‚Wahrheitsproblem‘ findet bei Puntel interessante und wichtige Analysen wie auch Stellungnahmen zu vielen einschlägigen Positionen. *Drittens* schließlich fällt die Akribie auf, mit der das Buch ausgearbeitet ist, obwohl man sich andererseits auch fragen kann, ob Puntels Verfahren der Unterteilung und Aufgliederung nicht manchmal – die Dezimalnotation erreicht zeitweise sechs Stellen – nicht etwas übertrieben ist.

In der Einleitung finden sich zunächst Vorüberlegungen zu der Frage, was Wahrheitstheorien überhaupt sind und womit sie sich befassen. Puntel unterscheidet vier mögliche Themen (Explikanda): Begriff, Kriterium, Bedingungen, Relevanz der Wahrheit, wobei die ersten beiden die größte Rolle spielen (vgl. 3 ff.). Sodann wird die Auswahl der in dem Buch behandelten Theorien samt der Reihenfolge ihrer Behandlung begründet (5 ff.), wobei auch der für den Aufbau des Buches letztlich maßgebliche Gesichtspunkt deutlich hervorgekehrt wird; er besteht darin, daß der Autor selbst eine *bestimmte* Wahrheitstheorie stark favorisiert, nämlich die Kohärenztheorie. Von ihr heißt es schon an dieser Stelle, daß sie diejenige Theorie sein dürfte, „die als einzige in der Lage ist, alle bei der Bestimmung der Wahrheit in Frage kommenden . . . Gesichtspunkte auf den (d. h. auf *einen*) Begriff zu bringen“ (13). Schließlich erklärt Puntel noch, weshalb er eine Reihe von anderen Wahrheitskonzeptionen nicht berücksichtigt (15 ff.).

Das erste Kapitel ist der Korrespondenztheorie der Wahrheit gewidmet. Deren „Bekanntheitsgrad“ – so Puntel – „verhält sich umgekehrt proportional zu ihrer genauen Identifizierbarkeit“ (26), und es stellt sich die Frage, ob diese Theorie „überhaupt einen positiv und klar von anderen TW [= Theorien der Wahrheit] abgrenzbaren Theoriegehalt besitzt oder ob sie nicht eine reine Intuitionsanzeige ist, die, sobald man sie zu präzisieren versucht, sich unmittelbar auflöst“ (27). Diese Frage hält Puntel allerdings für „kaum entscheidbar“ (ebd.). Immerhin könne man aber so etwas wie eine ‚normale‘, in der Alltags-, der wissenschaftlichen und der philosophischen Bildungssprache verbreitete Auffassung konstatieren, derzufolge Wahrheit in einer Korrespondenzrelation bestehe, wobei es zahlreiche Varianten gebe sowohl zur Bezeichnung dieser Relation selbst (z. B. ‚Übereinstimmung‘, ‚Entsprechung‘ etc.) als auch zur Bestimmung der Relata (z. B. ‚Subjekt – Objekt‘, ‚Erkenntnis – Wirklichkeit‘, ‚Aussage – Tatsache‘ etc.). Als Typen philosophischer Ausdeutungen dieser Auffassung behandelt Puntel dann die ontologisch-metaphysische Korrespondenztheorie (am Beispiel E. Coreths), die materialistische Widerspiegelungstheorie und die logisch-empiristische Bildtheorie (i. e. L. am Beispiel des Wittgensteinschen *Tractatus*).

¹ Am interessantesten ist vielleicht A. N. Priors Artikel *Correspondence Theory of Truth*, in: *The Encyclopedia of Philosophy* (New York/London 1967) Bd. 2, 223–232.

Im zweiten Kapitel wird Tarskis semantische Theorie der Wahrheit behandelt, deren Wirkung Puntel zu Recht sehr hoch einschätzt (41). Die für den Grundansatz dieser Theorie maßgeblichen Überlegungen (Status der Semantik, Wahrheitskonvention, Antinomienproblem, natürliche und formalisierte Sprache etc.) werden skizziert und – stellenweise bis in feinste Details hinein – diskutiert. Allerdings verzichtet Puntel darauf, die eigentliche Konstruktion der Wahrheitsdefinition, wie sie Tarski durchführt, nachzuzeichnen. Dies hätte sicher auch, wegen des dazu unumgänglichen technisch-formalen Aufwands, den Rahmen des Buches gesprengt, und außerdem kann der deutsche Leser gerade in diesem Punkte seit geraumer Zeit auf die ausführliche Darstellung Stegmüllers zurückgreifen.² Gleichwohl wären vielleicht einige Andeutungen auch zu diesem Teil der Tarskischen Theorie angebracht gewesen, beispielsweise zu den Schwierigkeiten einer Wahrheitsdefinition in bezug auf Sprachen, die nicht nur Sätze, sondern auch Satzfunktionen enthalten (ein Problem, zu dessen Lösung Tarski vom *Erfüllungsbegriff* entscheidenden Gebrauch machte). Puntel gibt dann noch einen kleinen Überblick über die „Rezeptions- und Kritikgeschichte“ (62) der Tarskischen Konzeption und fügt ein paar eigene kritische Schlußbemerkungen hinzu. Diese laufen darauf hinaus, daß bei Tarski im Grunde nur „ein erster Schritt“ getan und daher seine „Wahrheitsformel als eine nur *programmatische Wahrheitsdefinition* anzusehen“ sei (68).

Über die sprachanalytischen Wahrheitstheorien, denen das dritte Kapitel gilt, hatte Puntel bereits in der Einleitung (10) gesagt, daß sie ein außerordentlich komplexes Bild bieten, und er hat in der Tat auch Schwierigkeiten, hier eine plausible Ordnung herzustellen. Jedenfalls gibt die äußere Einteilung in fünf Unterabschnitte die inhaltliche Gewichtung nicht angemessen wieder. Die in den ersten drei Unterabschnitten behandelten Theorien gehören eng zusammen und bilden insgesamt den einen der (zwei) Schwerpunkte des Kapitels. Im einzelnen geht es dabei zunächst um F. P. Ramseys und A. J. Ayers Redundanztheorie, die in der These besteht, daß das Wort ‚wahr‘ in gewissem Sinne überflüssig ist. Sodann wird P. F. Strawsons performative Theorie vorgestellt, derzufolge ‚wahr‘ nicht deskriptiv verwendet wird, sondern zum Vollzug (zur ‚Performanz‘) des Aktes der Bestätigung. Hier muß man feststellen, daß Puntel der von ihm referierten Theorie kaum gerecht wird, sich vielmehr einer allerdings verbreiteten Fehleinschätzung der Strawsonschen Position anschließt. Zwar ist die performative Theorie in der Tat sehr leicht zu widerlegen, aber sie spielte in der Gesamtheit der Strawsonschen Überlegungen zum Thema ‚Wahrheit‘ nur am Anfang (1949) eine gewisse (!) Rolle. Bereits 1950 legte Strawson kaum noch Wert auf sie.³ Vielmehr kam es ihm vor allem darauf an, herauszustellen: erstens, daß ‚wahr‘ kein echtes, auch kein metasprachliches, Prädikat ist, und zweitens, daß die Verwendung von ‚wahr‘ an ein bestimmtes Kontextelement gebunden ist, nämlich an das Vorkommen eines sprachlichen Anlasses („occasion“). Hier hat Puntel es sich zu leicht gemacht.

Sehr gründlich behandelt er dagegen (im Unterabschnitt 3.3) die beiden Varianten der sogenannten „einfachen“ Theorie der Wahrheit von J. L. Mackie bzw. C. J. F. Williams. Diesen Autoren geht es um eine Explikation der normalsprachlichen Verwendung von ‚wahr‘; ihre mit teilweise beträchtlichem Aufwand durchgeführten (und von Puntel nachgezeichneten) Analysen kommen zu so „einfachen“ Ergebnissen wie: „Zu sagen, daß eine Behauptung wahr ist, heißt zu sagen, daß die Dinge so sind, wie sie in der Behauptung zu sein behauptet werden.“ (so Mackie, zitiert bei Puntel, 78) Oder: Die angemessene Analyse des Satzes ‚Was Percy sagt, ist wahr‘ lautet: ‚Für einige p: Percy sagt, daß p, und p‘. (so dem Sinne nach Williams, vgl. Puntel, 81) Puntel hält die Reichweite dieser Theorien für sehr begrenzt, da sie nach seiner Meinung den komplexeren Verwendungen von ‚wahr‘, „die besonders in der Bildungs- und Wissenschaftssprache vorkommen“ (90), nicht Rechnung tragen. Hier wäre jedoch die Gegenfrage zu stellen: Wenn man in ‚Es ist wahr, daß p‘ für p statt eines alltagsprachlichen einen wissenschaftlichen oder auch philosophischen Satz einsetzt – ändert sich dadurch irgend etwas an der Grundfunktion des Wortes ‚wahr‘?

² W. Stegmüller, Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap (Wien/New York 1957, ²1968, Nachdruck 1972).

³ Von den beiden unter dem Titel *Truth* erschienenen Aufsätzen von Strawson läßt Puntel den zweiten, den von 1950, leider völlig unberücksichtigt.

Den zweiten Schwerpunkt des dritten Kapitels bildet die Auseinandersetzung mit E. Tugendhats *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* von 1976. (Vorausgeschickt wird ein kleiner Abschnitt darüber, wie D. Davidson die Konzeption Tarskis angreift, modifiziert und für eine Semantik der natürlichen Sprachen nutzbar macht; ferner findet sich im Anschluß an den Abschnitt über Tugendhat noch eine Darstellung des fundamental-semantischen Ansatzes von P. Hinst.) Bei Tugendhat spielen wahrheitstheoretische Überlegungen deshalb eine wichtige Rolle, weil er bei seinem formalsemantischen Ansatz die Bedeutung von Sätzen (ähnlich wie schon D. Davidson) an deren Wahrheitsbedingungen festmacht, wobei allerdings der entscheidende weitere Schritt dann zu den *Verifikationsregeln* führt. Puntels Darstellung und Kritik dieser Konzeption fällt äußerst gründlich aus. (Keinem anderen Einzelautor werden auch nur annähernd so viele Seiten – nämlich über 30 – gewidmet.) Dabei ist Puntels Urteil über Tugendhat ambivalent. Einerseits bescheinigt er dem Buch „eine überragende Leistung“ (121), meint aber andererseits, daß es gerade in dem entscheidenden Punkt, nämlich in der Erklärung der Verifikationsregel, gescheitert sei (122). Schließlich wird aber doch noch deutlich, daß Tugendhats Konzeption für Puntel deshalb so wichtig ist, weil er ihr einen gewissen Kohärenz-Aspekt glaubt abgewinnen zu können, indem er Tugendhats Funktionsbestimmung des singulären Terminus – nämlich jeweils aus einer Vielzahl von Gegenständen *einen* als den gemeinten herauszustellen – gewissermaßen umgekehrt im Sinne von *Eingliederbarkeit* in die vorausgesetzte Pluralität von Gegenständen versteht (128 f.). Allerdings sei es bedauerlich, daß Tugendhat diesen „großartigen Gedanken des *Bezugs auf alle*“ (129) nicht auch bei der Analyse der Prädikate und des Satzganzen zur Geltung gebracht habe.

Im vierten Kapitel geht es um die Intersubjektivitätstheorien der Wahrheit, und zwar – nach einigen Hinweisen zu Ch. S. Peirce – vor allem um die viel diskutierte Konsensus- bzw. Diskurstheorie von J. Habermas. Puntel beurteilt sie trotz einiger kritischer Einwände insgesamt positiv: es ist „in den Habermasschen Formulierungen eine großartige Intuition enthalten“ (162), nämlich die – letztlich Hegelsche – Einsicht, daß „Wesen, Manifestation, Entscheidungsverfahren der Wahrheit . . . eine grundlegende Einheit“ bilden (163). Und weiter: „Daß Habermas den Konsens nicht als einen zufällig faktischen, sondern als einen begründeten, d. h. potentiell universalen, auffaßt, heißt, daß der von ihm gemeinte Konsens nichts anderes besagt als universale Kohärenz.“ (ebd.) Daher könnte und müßte man – so schließlich Puntels Fazit – die Habermassche Theorie „als eine sprachpragmatisch-intersubjektive Version der Kohärenztheorie der Wahrheit“ begreifen (164).

Nach einem zusätzlichen Unterabschnitt über die dialogische bzw. konstruktivistische Wahrheitstheorie (Kamlah/Lorenzen und Kuno Lorenz) wird dann endlich – im fünften Kapitel – die Kohärenztheorie selbst zum Thema. Puntel behandelt zunächst deren im englisch-amerikanischen Neoidealismus entwickelte Form (anhand von F. H. Bradley sowie B. Blanshard). Dann stellt er die logisch-empiristische Variante dar, die in den dreißiger Jahren von O. Neurath – unter zeitweiliger Unterstützung durch Carnap, später auch durch Hempel – gegen M. Schlick vertreten wurde. Die Pointe der – wie Puntel meint – „großartigen Intuitionen“ Neuraths (178): „Aussagen werden mit Aussagen verglichen, nicht mit ‚Erlebnissen‘, nicht mit einer Welt, noch mit sonst etwas . . . Richtig heißt eine Aussage dann, wenn man sie eingliedern kann.“ (Neurath-Zitat bei Puntel, 177) Schwerpunkt dieses Kapitels ist dann aber die Behandlung der 1973 von N. Rescher vorgelegten kohärenztheoretischen Konzeption, deren zentrale Teile wiederum ausführlich referiert werden. Allerdings ist Puntels Urteil ein weiteres Mal gespalten. Einerseits meint er, Rescher habe „eine kaum hoch genug einzuschätzende Präzisierung und Reformulierung“ der Kohärenztheorie geleistet, wirft ihm jedoch andererseits vor, „wichtige, ja in gewisser Hinsicht die wichtigsten Aspekte außer acht“ gelassen zu haben (200). Insbesondere ist Puntel nicht damit einverstanden, daß bei Rescher Kohärenz nur als Kriterium, nicht auch als Wesen der Wahrheit verstanden wird (200 ff.).

Im Gegensatz zu der – wie ich es nennen möchte – *bescheidenen* kohärenztheoretischen Position Reschers vertritt Puntel selbst sozusagen einen absoluten Standpunkt, demzufolge Kohärenz – wie schon bei Blanshard (vgl. 174 ff.) – auch das *Wesen* oder die Natur der Wahrheit ausmacht, mithin „das eigentliche, d. h. letztbestimmende Definiens von Wahrheit“ darstellt (215, Anm.). Einige Andeutungen zu dieser eigenen, nämlich der „kohärenz-systematischen

Theorie der Wahrheit“ (205) macht Puntel im sechsten und letzten Kapitel. Nachdem er zunächst die Notwendigkeit eines systematischen Zugangs betont hat (212), führt er aus, daß der Wahrheitsbegriff als das „Verhältnis zwischen den beiden Polen ‚Geltungsanspruch‘ und ‚Sache‘ zu bestimmen“ sei (214) und daß diese beiden Pole „ihre eigentliche, d. h. Letztbestimmtheit dadurch [erhalten], daß sie in einen (in den) *Kohärenzrahmen* eingeordnet werden . . .“ (215). So ergibt sich folgende Definition: „Eine Aussage t ist wahr = dt der mit der Aussage x erhobene Geltungsanspruch ist als Eingliederbarkeit dieser Aussage in einen Kohärenzrahmen diskursiv einlösbar.“ (ebd.)

Unzweifelhaft handelt es sich bei Puntels Buch um eine höchst verdienstvolle Arbeit, die – um es zu wiederholen – dem Leser eine gute Orientierung über eine schwierige und komplexe Thematik ermöglicht. Dagegen scheint mir Puntels eigener wahrheitstheoretischer Standpunkt nicht überzeugend. Zwar wäre es unfair, von einer erklärtermaßen erst angedeuteten Konzeption bereits die Lösung aller Probleme zu verlangen, aber andererseits sind die Stellen, aus denen Puntels Intentionen implizit hervorgehen, doch so zahlreich und die wenigen expliziten Formulierungen immerhin so dezidiert, daß eine Kritik durchaus möglich ist. Dazu zwei Punkte. *Erstens*, so scheint mir, muß man skeptisch sein gegenüber dem Anspruch, mit der kohärenzial-systematischen Theorie sei eine Synthese zwischen den verschiedenen wahrheitstheoretischen Auffassungen und Aspekten erreicht (oder zumindest in Sicht). So etwas wie eine Integration kann ich bisher nicht entdecken, bestenfalls eine mehr oder weniger äußerliche Addition. Ich weiß auch gar nicht, ob eine solche Synthese überhaupt erstrebenswert ist. Könnte es nicht sein, daß die Verworrenheit großer Teile der neueren ‚Wahrheitsdiskussion‘ gerade daher rührt, daß zu viele Dinge zusammen- und durcheinandergebracht werden? Und käme es dann nicht i. e. L. darauf an, säuberliche Grenzziehungen vorzunehmen zwischen den verschiedenen und möglicherweise ganz unterschiedlichen Fragestellungen? Nach meinem Eindruck besteht die wahrheitstheoretische Hauptaufgabe zur Zeit eher darin zu differenzieren als zu integrieren. *Zweitens* muß es verwundern, daß sich Puntel mit einem Standardargument, das bis heute als Haupteinwand gegen jede Kohärenztheorie gelten muß, überhaupt nicht auseinandersetzt. Es besagt, daß eine Reihe oder ein System von Sätzen unter Umständen hochgradig kohärent sein kann (und zwar keineswegs nur im Sinne von ‚konsistent‘), ohne irgend etwas mit der Wirklichkeit zu tun zu haben.⁴ Dies würde aber bedeuten, daß Kohärenz zwar möglicherweise ein allgemeines, jedoch als solches nur ein notwendiges, niemals ein hinreichendes Wahrheitskriterium darstellt – und dann natürlich erst recht nicht das ‚letzbestimmende Definens von Wahrheit‘.

Puntels Plädoyer für die Kohärenztheorie wirkt sich natürlich auch auf seine Behandlung der anderen Wahrheitstheorien aus, zwar nicht so sehr auf die jeweilige Darstellung, wohl aber auf Gewichtung und Beurteilung. Eine Theorie ist ihm vor allem dann sympathisch, wenn sie Einsichten enthält, die nach seiner Meinung in Richtung ‚Kohärenz‘ weisen. Indessen muß man auch hier Bedenken geltend machen. Mir scheint es z. B. sehr problematisch zu sein, Tugendhats Herausarbeitung der *Aussonderungs*(single out)-Funktion der singulären Termini im Sinne von *Eingliederung* zu interpretieren und so für den „Gedanken der (universalen) Kohärenz“ (129) gleichsam zu vereinnahmen. Ähnliches wäre zur Puntelschen Einschätzung der Konsensustheorie zu sagen.

Anders wirkt sich dagegen die kohärentistische Voreingenommenheit im Fall der Korrespondenztheorie und der semantischen Theorie Tarskis aus. Offensichtlich findet Puntel nicht den rechten Ansatzpunkt, um auch diese Theorien seinen kohärenzial-systematischen Intentionen einzuverleiben, weshalb sein Urteil über sie merkwürdig unsicher und vage bleibt. In ähnlicher Ratlosigkeit werden die Leser – zumindest die Nicht-Spezialisten unter ihnen – auch bezüglich einiger wahrheitstheoretischer Grundsatzfragen zurückgelassen. Dafür ein Beispiel. Als eines von vier möglichen Explikanda einer Theorie der Wahrheit nennt Puntel den *Begriff* der Wahrheit (3). Nach diesem könne man wiederum in vierfacher Weise fragen: 1) Was ist Wahrheit? – 2) Was versteht man unter Wahrheit? – 3) Was ist der Sinn (die Bedeutung) von ‚wahreres Ur-

⁴ In gewisser (zum Teil mißverständlicher) Weise steckt diese Überlegung in einer Stelle bei M. Schlick, die Puntel jedoch nur zitiert (180), nicht diskutiert.

teil' u. ä.? – 4) Welches ist der Sinn (die Bedeutung) von ‚y ist wahr‘? Dann heißt es sibyllinisch: „Diese Fragen meinen nicht dasselbe oder, wenn sie dasselbe meinen, meinen sie es nicht in derselben Weise.“ (5) Eine Erläuterung wird nicht gegeben. Nun tut zwar eine Darstellung, die – wie die Puntelsche – vor allem auf Orientierung und Überblick abgestellt ist, in der Tat gut daran, dem Leser nicht immer gleich die Meinung des Verfassers aufzudrängen. Aber erstens läßt es Puntel bei anderen Gelegenheiten ja durchaus nicht an Deziertheit fehlen, und zweitens ist gerade dieser Punkt so wichtig, daß zumindest einige Hinweise zur Klärung hätten gegeben werden müssen. Es entsteht daher der Eindruck, daß Puntel *sich selbst nicht* die nötige Klarheit bezüglich des Verhältnisses, in dem jene vier Fragen zueinander stehen, verschafft hat. Dies dürfte auch einer der Gründe dafür sein, weshalb er die eigentliche Leistung der sprachanalytischen Wahrheitstheorien von Ramsey, Ayer, Strawson, Mackie und Williams letztlich verkennt oder jedenfalls erheblich unterschätzt. Die in diesen Theorien durchgeführten Analysen haben es nämlich zunehmend plausibler gemacht, daß die Frage nach dem Wahrheitsbegriff in nichts anderem besteht als in der Frage nach der Bedeutung – oder besser: nach der Funktionsweise – des Wortes ‚wahr‘.

Zu monieren wäre am vorliegenden Buch vielleicht auch noch, daß in ihm der eine oder andere wahrheitstheoretische Standpunkt unberücksichtigt geblieben ist. Aber darauf könnte Puntel natürlich stets mit vollem Recht erwidern, daß es angesichts der quantitativen Grenzen, die seinem Unternehmen gesteckt waren, eben eine Auswahl zu treffen galt. Immerhin sei es dem Rezensenten aber erlaubt anzudeuten, was er persönlich vermißt hat. Da sind *erstens* einige neuere Versuche in der analytischen Philosophie, den Begriff der Korrespondenz doch noch genauer zu fassen (Korrespondenz-als-Kongruenz oder Korrespondenz-als-Korrelation? Korrespondenz zwischen Aussagen und Tatsachen nur als ein-ein-deutige oder auch als ein-mehrdeutige sowie mehr-ein-deutige Beziehung? etc.).⁵ *Zweitens* hätte man auch gerne etwas über die Position von J. L. Austin erfahren. (Freilich: in welchem Kapitel – dem über die Korrespondenztheorie oder dem über die sprachanalytischen Theorien?) *Drittens* schließlich gibt es in jener wahrheitstheoretischen Linie, die von Ramsey bis zu C. J. F. Williams reicht, eine weitere – wie ich meine – sehr interessante Konzeption, nämlich die prosententiale Theorie der Wahrheit von Grover/Camp/Belnap.⁶ (Deren Kernthese: Eine Wendung wie ‚Das ist wahr‘ hat die Funktion einer Prosentenz, d. h. sie leistet im Verhältnis zu einem – in der Regel vorausgegangenem – Satz dasselbe wie ein Pronomen im Verhältnis zu einem nominalen Ausdruck.)

Von diesen kleineren Lücken abgesehen, kann der Leser aber sicher sein, daß es ansonsten wirklich der aktuelle Stand der Forschung ist, über den er durch Puntels Darstellung informiert wird. Und da dieses Buch nicht nur ein Buch *über* die ‚Wahrheitsdiskussion‘ ist, sondern zugleich mit einer eigenen Position *mitten in ihr drin* steht, kann kein Zweifel daran bestehen, daß es für alle, die wahrheitstheoretisch interessiert oder gar ambitioniert sind, zur Pflichtlektüre gehört.

Winfried Franzen (Gießen)

⁵ Vgl. G. Pitcher, Introduction, in: G. Pitcher (Ed.), Truth (Englewood Cliffs 1964) 1–15; A. R. White, Truth (Oxford 1970) 102 ff.; D. M. Armstrong, Belief, Truth, and Knowledge (Cambridge 1973) 113 ff.

⁶ D. L. Grover/ J. L. Camp Jr./N. D. Belnap Jr., A prosentential theory of truth, in: Philosophical Studies 27 (1975) 73–125. Diesen Beitrag führt Puntel nur im Literaturverzeichnis an.

Jean-Paul Sartre, *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857*, übers. von Traugott König, Rowohlt Verlag, Hamburg 1977 ff. Bd. 1: *Die Konstitution*, Hamburg 1977, 661 S.; Bd. 2: *Die Personalisation I*, Hamburg 1977, 474 S.; Bd. 3: *Die Personalisation II*, Hamburg 1978, 1171 S.; Bd. 4: *Elbehnou oder die letzte Spirale*, Hamburg 1978, 396 S.; Bd. 5: *Objektive und subjektive Neurose*, Hamburg 1980, 740 S.

Traugott König (Hg.), *Sartres Flaubert lesen. Essays zu „Der Idiot der Familie“*, Rowohlt, Hamburg 1980, 202 S.

Den folgenden Bemerkungen muß ich folgende Prämisse vorausschicken: Eine Rezension im gewöhnlichen Sinn des Wortes kann dieser Artikel nicht sein. Nach einem für den Autor einmaligen, in der Erkenntnisfülle geradezu bestürzenden Lektüreclebnis kann er nur die folgenden stotternden Hinweise geben, kann versuchen einige Eindrücke so geordnet wiederzugeben, daß sie für den Leser einen Sinn ergeben, ja daß sie möglicherweise auch einiges vom Inhalt des fünfbandigen Buches *Der Idiot der Familie* wiedergeben.¹ Philosophisch und auch begrifflich baut der ‚Flaubert‘ ganz auf den Vorarbeiten des großen phänomenologischen Werkes *Das Sein und das Nichts* (1943) auf wie auch auf den subtilen Gesellschafts- und Politik-Analysen des Werkes *Die Kritik der Dialektischen Vernunft* (1960). Wer die Grundlinien der Sartreschen Philosophie – wie sie vorzüglich in den beiden genannten Werken enthalten und ausgefaltet sind – nicht kennt, „wird sich mit einer genüsslichen Lektüre schwertun. Sartre hat nur ganz wenige seiner die Argumentation tragenden Begriffe definitivisch neu eingeführt: fast immer appelliert er ohne weiteres an das terminologische System von ‚Das Sein und das Nichts‘ und der ‚Kritik der dialektischen Vernunft‘.“ (Manfred Frank in seinem Aufsatz *Das Individuum in der Rolle des Idioten – Die hermeneutische Konzeption des ‚Flaubert‘*, in: *Sartres Flaubert lesen*, 85). Denn dieses Mal ist es ja nicht Sartres Absicht, eine neue Phänomenologie und Hermeneutik zu entwickeln, sondern das einmal entwickelte Instrumentarium auf einen Dichter und eine Epoche anzuwenden. Da Sartre über das Gesamt der Wissenschaften souverän verfügt, die uns mit Kenntnissen über den Menschen und seine Situation versorgen, ist der ‚Flaubert‘ für alle diese Wissenschaften von höchstem Interesse. Nur wenige der angesprochenen Wissenschaften haben auf diese Herausforderung aber bisher reagiert. Beteiligt im ‚Flaubert‘ sind die Biologie, die Psychoanalyse, die Linguistik, die Soziologie, die Literaturwissenschaft. Für die Literaturwissenschaft besitzt Sartres Essay ein Interesse, „das ihm kein anderes in der Geschichte hermeneutischer Theoriebildung und Auslegepraxis hervorgetretenes Werk streitig macht“ (Michael Frank, a. a. O.). Auch den Leser, der das bestimmte Gefühl maßloser Übertreibung nicht los wird, kann ich nur auf die Lektüre dieses Opus selbst verweisen – wie es überhaupt der beste Sinn dieser stotternden Bemerkungen zu Sartres *Idiot de la Famille* nur sein kann, dem einen oder anderen Leser ebenfalls ein solch umwälzendes Lektüreclebnis zu verschaffen.

Man kann die Probe aufs Exempel dieses Buches an jeder beliebigen Stelle machen, man kann das Buch wie die Bibel an einer beliebigen Seite aufschlagen und erhält den Beleg für die These: Sartre hat in diesem Riesenopus souverän mit allen Stilelementen vom Roman und der Erzäh-

¹ Die französische Originalausgabe des Werkes erschien in drei Bänden bei Gallimard Paris 1971 ff. unter dem Titel *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Die deutsche Übersetzung darf in jeder Beziehung als außerordentlich genau, zuverlässig und – was nicht bei allen Sartre-Übersetzungen die Regel ist – von der Vertrautheit mit Sartres literarischem und philosophischem opus ausgehend bezeichnet werden. Der Übersetzer König schreibt in einer Note zu seiner Arbeit, die den Bänden vorangestellt ist: „Alle Flaubert-Zitate wurden für das vorliegende Werk neu übersetzt. Im Hinblick auf Sartres Textinterpretationen mußten die Übersetzungen der Flaubert-Zitate so wörtlich wie möglich sein bis hin zur Wiedergabe ungewöhnlicher Satzkonstruktionen, mißglückter Bilder und grammatischer Fehler, die in Entwürfen, unveröffentlichten Jugendwerken und Briefen vorkommen.“ – Dennoch kann die deutsche Übersetzung den oft berausenden Rhythmus der philosophisch-literarischen Prosa dieser Bände, die Einmaligkeit einer Literatur auf der Kammspitze von höchster diskursiver Reflexion und phantastischer, rückwärtsge wandter Fiktion nur schwach vermitteln. Der Leser bleibt trotz der leicht verfügbaren deutschen Übersetzung auf das französische Original verwiesen.

lung angefangen über den Essay und den philosophischen Exkurs und Traktat gepuzzelt, und dennoch hat das Ganze an nicht einer Stelle (das ist eine abenteuerlich kühne Behauptung, aber ich lasse sie bewußt so stehen nach der Lektüre von 3442 Seiten in der deutschen Übersetzung und außerdem im französischen Original) eine Unebenheit und Holprigkeit, die daraus resultieren würde, daß Sartre zwischen diesen Genres und Stilformen hin- und herwechselt: Er braucht eben all die Darstellungsformen, um die wirkliche Totalität dieses Lebens nachzuzeichnen, die Einheit der „intuition embryonnaire“ darzustellen; die Übergänge, Nahtstellen von einer Stilsequenz zur anderen sind kaum auszumachen.

Wir sollten den Beweis für diese abenteuerliche These wenigstens andeuten. Im zweiten Band greife ich eine Stelle heraus, die das umfängliche Kapitel „Der Dichter zum Künstler“ (345 ff.) einleitet. Sartre rast von den abstrakten Themen der Erkenntnislehre oder Anthropologie ohne Überleitung in die romaneske, sinnlich-anschauliche Beschreibung.

„Er war fünf Jahre älter als Gustave. Lange Zeit waren es die Kinder Flaubert – der Jüngere mit der Letztgeborenen –, die die Kinder Le Poittevin besuchten in dem schönen Haus des Spinnereibesitzers an der Grand'Rue, das einen großen Garten mit einem Vogelhaus hatte. Die Kinder Le Poittevin kamen weniger häufig ins Hotel Dieu. Bei dem Spinnereibesitzer knüpften sich also die Beziehungen, die sofort eine unerschöpfliche Kindheitserinnerung bildeten. Wenn Gustave in das große Haus an der Grand'Rue eintrat, dann tauchte er in die Intimität einer zauberhaften Familie ein. Das Vogelhaus ist ein Zeichen: Dieser verdächtige Käfig enthielt lebendige Gegenstände, die zu nichts nütze waren . . .“

Man möchte als Leser diese poetisch-romaneske Stelle genießen, kommt ins Schwelgen, doch schon sitzt man unmerklich in einem neuen Thema, einer Sartreschen Reflexion, festgemacht an der schönen Frau Poittevin, der Mutter von Alfred Poittevin, Freund des Gustave Flaubert. Sartre ergreift dieses Thema aber nicht mit einem neuen – inhaltlichen und stilistischen – Ansatz, nein, es ergibt sich das Thema aus der erzählten Biographie, er ist auf dem Wege dahin, seit er den Vogelbauer erwähnt hat: Könnte man den genauen ‚Bruch‘, die Nahtstelle angeben? Einen Bruch gibt es nicht, in dem letztzitierten Satz schwenkt Sartre unmerklich auf das neue ästhetisch-normative Thema ein. Das „Vogelhaus“ führt schnurstracks auf Madame Poittevin zu, diese regt zu Betrachtungen über ‚das Schöne‘ an: So wie nämlich das Vogelhaus „schön und zu nichts nütze“ ist, verweist es (im nächsten Satz, nur durch den Doppelpunkt getrennt/verbunden) auf Frau Le Poittevin, „die noch schöner war“ und deshalb „noch weniger zu etwas nütze“. Doch ist der Akkord an dieser Stelle auf S. 350 nur angeschlagen, erst vertieft sich Sartre noch in die Beschreibung dieser fremden, auf Gustave anziehend wirkenden exotischen Kleinfamilie. Dann aber holt ihn das Thema auf der nächsten Seite ein: „Allerdings“ – das setzt er den Beschreibungen der Madame entgegen – „allerdings wird man nichts von dem Phänomen schöner Personen begreifen, wenn man nicht davon ausgeht, daß sie sich rückhaltlos in die Schönheit entfremden. Oft kann diese Entfremdung als eine Charaktereigenschaft gelten: Das Schöne hat ebenso seine Normen wie das Wahre, und wenn man selbst jemand ist, den die Anderen für eine Verkörperung der platonischen Schönheit halten, dann verinnert man die ästhetischen Normen als kategorische Imperative . . .“

Weit also bis in eine normativ betriebene Ästhetik hat sich unser Autor vorgewagt, jetzt bringt er wieder die lebendige Madame ins Spiel, doch wird alles noch einmal mit dem Schlüsselbegriff (oder soll man sagen: der Schlüsselfigur aus Sartres Opus) umschrieben, metamorphosiert: „So drang der *Andere* in das Privatleben von Madame Le Poittevin ein: Sie erhielt ihre Macht von der öffentlichen Zustimmung. Als *Andere* also war sie ungreifbar: Die Zärtlichkeiten des Gatten glitten an ihr ab; dennoch mußte sich Le Poittevin daran gewöhnen, mehr noch, er verlangte, daß seine Gattin bis ins Ehebett diese einzelne Allgemeinheit blich: Das war eine gute Reklame.“ Und – wieder das ‚reine‘ Thema: „So ist denn bei den Poittevins die grundlegende Nutzlosigkeit Frau. Alles Übrige kommt danach: Das Nutzlose entsteht aus dem Nutzlosen . . .“

Später eine halbe Seite weiter gibt es einen kurzen zeitgeschichtlichen Einschub, ohne daß dieser aber ‚eingeschoben‘ oder ‚abgehoben‘ werden mußte: „1830 ist jedoch das Bürgertum trotz seiner ökonomischen Fortschritte nicht bereit, uneigennützig Erwerbungen zu machen: man akkumuliert. In der Familie Le Poittevin“ – so wechselt Sartre ständig vom Allgemeinen zum Besonderen, von der Gesamtschau zur Differenzierung und umgekehrt –, „in der Familie

Le Poittevin, die ihm darin um ein Jahrzehnt voraus ist, wird die Uneigennützigkeit, so geringfügig sie auch sein mag, von einem Geschöpf eingeführt, das in sich selbst schon ein Luxus ist, weil seine höchste und unbestrittenste Eigenschaft aus ihr notwendig eine ‚Zweckmäßigkeit ohne Zweck‘ macht . . .“ Wieder eine halbe Seite weiter zieht sich Sartre auf die Akribie des Philologen und Literaturhistorikers zurück: „Es wäre unwahrscheinlich, daß Gustaves Briefe aus dieser Zeit keinerlei Hinweise darauf enthielten. Wie wir gesehen haben, taucht aber der Name Alfred in der Korrespondenz zum erstenmal am 24. März 1837 auf: Gustave ist fünfzehn Jahre alt . . .“

Aber das Beschriebene drückt ja zunächst nur die Leser-Begeisterung über den unkonventionell-reichen Stil, die Dramaturgie dieses unförmigen Buches aus. Fast muß man sich auch in den unendlichen Lesebandwurm – wohl nur noch mit Arno Schmidts *Zettels Traum* vergleichbar, was die Leseanstrengung angeht – mit dem Gelübde hineinlesen, es auch bis zum Ende zu tun. Zwischendurch nämlich gibt es Ermüdungserscheinungen heftigster Art, durchbrochen von Belohnungen, Prämien, die der unersättliche Leser vom unersättlichen Autor (der eine bedingt ja den anderen) zugewiesen bekommt – und zwar in Fülle, nicht etwa nur kleinlich rationiert. Man hat – auch und gerade, wenn man mit Sartres Werk vertraut ist – das bestimmte Empfinden, daß sich Sartre erst in diesem drei-(bzw., nach der deutschen Ausgabe fünf-)bändigen Werk bis an den Rand seiner Möglichkeiten ausgeschrieben hat – ohne allerdings den Rand zu berühren.

Es geht im Grunde über alle Seiten um die These der Sartreschen Anthropologie: Ein Mensch macht sich zu dem, der er ist – immer auf der Grundlage dessen, was aus ihm auf Grund von Herkunft, Familie, Sippe, Klasse, Bürgertum, Zeitumständen gemacht worden ist. Diese These, die Sartre nie nur prinzipiell, sondern in immer neuen beispielhaften ‚Fällen‘, meist der französischen Literaturgeschichte entnommen, entfaltet hat (Jean Genet, Charles Baudelaire, Sigmund Freud, Paul Nizan, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty, André Gide, John Dos Passos u. a.), wird hier noch einmal in ihrer ganzen vieldeutig-dialektischen Komplexität erkennbar. 3442 Textseiten sind nicht zuviel, um diese These in immer wieder neuen biographischen Variationen zu belegen, zu wenden, abzuklopfen, wobei Sartre als der Text-Archäologe immer tiefer in den Schacht von Flauberts Leben – soweit die Text-Monumente uns und ihm das erlauben – hineinsteigt.

Der ganze *L'Idiot de la Famille* ist Sartres unendliche Reflexion über seine schreibende, in „Lire“ und „Écrire“ (so lauten die beiden Kapitelüberschriften seiner Kindheitsbiographie) sich erschöpfende Schriftsteller-Existenz. In fünf umfänglichen Bänden versucht sich der Schriftsteller Sartre über die Vergeblichkeit einer Existenz klarzuwerden, die im Schreiben liegt, die Schreiben ist: „l'homme de l'écrire“. Alle Aspekte dieses merkwürdigen Vorgangs dreht und wendet Sartre immer wieder, so daß man als Leser nicht weiß, was man mehr bewundern oder mehr tadeln soll: die ständige Wiederholung ein und desselben Themas, Reprisen und Reproduktionen – oder die Kunst, dem gleichen Thema immer wieder neue Facetten abzugewinnen.

Macht und Ohnmacht, Sieg und Niederlage, Herrschaft und Vergeblichkeit – das sind die immer wiederkehrenden polarisierten Begriffe, die die elliptische Spannung anzeigen, in die die Existenz dieses Lebens hineingehalten ist: „Flaubert gebietet über alles, selbst über die Sterne, vorausgesetzt, daß diese in die sie bezeichnenden Wörter herabgestiegen sind.“ Diese Macht des Schriftstellers übertrifft noch die des Nero, es ist „Caligulas“² Macht, so wie sie Albert Camus in seinem Drama angedeutet hat. Alles zu wünschen bedeutet alles zu haben, weil man ja alles haben kann, indem man alles zu Worten totalisiert. Und Sartre sagt über Flaubert, was er so ähnlich in *Les Mots*³ auch hätte sagen können: „Weil sein ego nichts anderes als die totalisierte Welt ist, wird es jemand sein, der in ein und derselben Bewegung das Unendliche durch Wörter auffängt und seine eigene Person konstituiert.“

² Albert Camus' Drama *Caligula* ist die Darstellung des römischen Kaisers, der seinen Willen zum Prinzip der Realität, weil seiner Möglichkeit machen will: abgedruckt in der Pléiade-Ausgabe, Théâtre, Récits, Nouvelles (= Bibliothèque de la Pléiade), Textes établis et annotés par Roger Quilliot (1962).

³ *Les Mots* ist der Titel der Kindheitsbiographie von Jean-Paul Sartre, die 1964 bei Gallimard

Nicht wahr, diese Macht, diese alles in eine überhöhte, nämlich die Wort-gewordene Wirklichkeit hineinhaltende Macht des Schriftstellers – oder soll man sagen: die Hybris des Schriftstellers – sagt dann: „Wozu braucht man Nägel und Bretter, da man ja die Wörter ‚Nägel‘ und ‚Bretter‘ hat.“

In diesem Sinne schwankt die Existenz zwischen dem Himmelhoch-Jauchzen dessen, der alles ins Leben ruft (II, 335: „er wird dem Nichtsein das Sein verleihen“) und dem Zu-Tode-Betrübtsein dessen, der ja eigentlich nur ein Derealisator ist, ein Enthüller, ein Demonstrator: er verleiht nämlich dem Nichtsein das Sein nur in der Absicht, „das Nichtsein des Seins zu demonstrieren“. – Es gilt ständig diese Ambivalenz zu sehen und zu reflektieren, sich damit abzugeben: Was ist die Wirklichkeit, wie erreicht die Kunst, wie erreicht das Schreiben eigentlich die Wirklichkeit, wenn das Schreiben doch ständig Gegenwelten aufbaut, ständig quer zu der Lebensklugheit, der Real-Politik des Alltags steht, ständig „das Unmögliche als das einzig Mögliche wählt“ (II, 343), damit der Schriftsteller zum „Martyrer der Unmöglichkeit“ wird, Mensch zu sein.

Dennoch findet der Schriftsteller Sartre, der sich immer um so manischer in den labyrinthischen Gängen dieses Schriftsteller-Gehäuses Flaubert bewegt, als er sich in diesen Deskriptionen und Exkursen auch immer selbst meint, auch Bereiche, in denen er sich als Schriftsteller von seinen Vorgängern (und Vorbildern: und Gustave Flaubert war ein Vorbild für Sartre) absetzen kann. Sartre teilt als Temperament und Person und als in all seiner passiven Schreibexistenz aktiver Zeitgenosse nicht Flauberts „tiefe Vorliebe für das Scheitern“ (II, 344). Der Schriftsteller Sartre hat sogar eine ausgesprochene Vorliebe dafür, wirksam, öffentlich, zeitkritisch, auf der Weltbühne der Menschheitsöffentlichkeit (siehe das umfassende, potentiell alle Probleme des Erdballs umfassende Russell-Tribunal) aktiv zu sein. Bei all dieser Aktivität ist die schreibende Existenz aber von der Gefahr bedroht, im Schreiben als einer von der „Trägheit“ mitbestimmten totalisierenden Tätigkeit, von der Spontaneität abgeschlossen zu sein.

„Der objektive Geist einer Epoche ist zugleich die Summe der zu dem betreffenden Datum veröffentlichten Werke und die Vielheit der von den zeitgenössischen Lesern gemachten Totalisierungen. Wie wir wissen, sind die Gedanken lebendig. Sie entstehen aus dem ursprünglichen Denken, das nichts anderes als das praktische Verhalten ist, insofern es die Umgebung in der totalisierenden Perspektive ihrer Umorganisation enthüllt. Auf der Ebene der Bibliotheken sind sie durch die Schrift versteinert und tot: Der Leser setzt sie wieder zusammen, dringt aber damit nicht bis zum tiefen nackten Leben des Ursprungsgedankens vor; die erlebte Realität, die er ihnen verleiht, indem er sie verinnert, kann keine Rückkehr nach diesseits des Schreibens sein: Sie setzt die Graphie voraus und belebt die Grapheme nur, indem sie sie in einer inneren Synthese verknüpft. Insofern entfernt er sich noch weiter von der ursprünglichen Spontaneität: Sein eigenes praktisches Feld ist nicht durch Bedürfnisse und physische Gefahren definiert.“ (V, 59 f.) Dazu fügt Sartre die zum Nachdenken über seine Philosophie anregende lapidare Formulierung in der Anmerkung hinzu: „*Natürlich* definiere ich ihn (den Objektiven Geist) nur auf der Ebene des Schreibens“ – warum eigentlich natürlich? Was deutet sich an Beschränkung bei diesem Mann an, der aus „Lire“ und „Écrire“ besteht?

Das immerwährende Problem des Schriftstellers in einer bürgerlichen Gesellschaft, mit dem sich Sartre – lebend, schreibend, lesend, weil schreibend – zeit seines Lebens auseinandergesetzt hat, wird im *Idioten der Familie* zum erstenmal historisch bis ins 18. Jahrhundert minutiös zurückverfolgt (vor allem im fünften Band der deutschen Übersetzung). Sartre kommt dabei allen ideologischen Fallstricken und Selbstbetrugsformeln auf die Spur, die ihn selbst als Produzenten von Literatur und Philosophie betreffen.

Der Schriftsteller, der sich ja immer für den Agenten des Universalen und sich sogar für eine „klassenlose“ Persönlichkeit hält, ist auf dem Rücken des Schreib-Aktes natürlich immer schon dabei, Klassenliteratur zu machen. Sartre: „Die Schriftsteller dienen der Klasse, die sie liest und unterstützt, als ihre Wortführer, während sie sich für die Wortführer des Menschengeschlechts

erschien. Erst eine intensive vergleichende Lektüre und Analyse des *Idioten der Familie* und der Sartreschen Kindheitsbiographie würden den ganzen Reichtum des *Flaubert-Opus* für eine Sartre-Biographie erschließen.

halten.“ Das gleiche Bild bietet sich damals wie heute an: Die Bourgeoisie vernascht ihre Verächter, die Publikumsbeschimpfer werden vom bürgerlichen Publikum begeistert gefeiert. „Was für ein Triumph in dem, was wir heute als Verrat ansehen werden.“ Sie klagen unablässig die Privilegien an und aus diesem Grunde werden sie heute von den Privilegierten verhätschelt (V, 83).

Die Schwierigkeit, dieses unförmige Werk zu verstehen, liegt in der Genialität, mit der Jean-Paul Sartre die verschiedenen methodischen und wissenschaftlichen Ansätze durcheinanderwirbelt, ohne ein Chaos anzurichten. In der stilistischen Meisterschaft, die es immer wieder ermöglicht, daß aus diesen auseinandersprengenden Inhalten ein Ganzes wird. Sartre wollte, daß sein *Idiot der Familie* zugleich als philosophische Studie im klassischen Stil wie auch als großer Roman mit allen Ingredienzien, die die Literaturwissenschaft für den Roman konstitutiv werden läßt, ja als Bildungsroman gelesen wird. Der Interpretationsband, den *Traugott König*, der unermüdlige Übersetzer im Dienst dieses voluminösen Werkes, jetzt vorgelegt hat,⁴ gibt einen Überblick über die verschiedenen Zugänge, die noch nicht einmal ausgeschöpft erscheinen. So fehlt in dem Band die Interpretation eines Historikers, der nachgeprüft hat – methodisch und inhaltlich –, ob die Interpretationen Sartres historiographisch nachprüfbar sind.

Ich will kurz diese in diesem Band enthaltenen Zugänge resümieren, um den Reichtum des *Idioten* auch von dieser Seite her festzuhalten: *Gertrud Koch* schreibt über den *Weiblichkeitswahn und Frauenhaß* und *Jean-Paul Sartres Thesen zur androgynen Kunst*, ein Essay, der noch beweiskräftiger und gültiger hätte ausfallen können, wenn die Autorin die Sartre-Literatur über den Flaubert hinaus kennen würde, so die Studie von *Suzanne Lilar: A propos de Sartre et de l'amour* (Paris 1967) und die Analyse von *François George: Sur Sartre* (Christian Bourgois, Paris 1976). *Klaus Dörner* schreibt einen Aufsatz über die *Wiedergeburt der Psychiatrie aus der Philosophie in Sartres Flaubert* und will dabei den Ansatz Sartres auch für die Methoden der klassischen Psychotherapie erkennbar machen. *Manfred Frank* beschreibt die hermeneutische Konzeption des *Idioten* und versucht Parallelen zu Schleiermacher, Jacques Lacan, Fichte und Gilles-Gaston Grangers *Essai d'une philosophie du style* zu erkunden. *Reinhold Grimm* liest den *Idiot de la Famille* als totale „Herausforderung der Literaturgeschichtsschreibung“ und schreibt in einem etwas verschachtelten, aber verstehbaren Stil: „Die Rekonstruktion des Produktionshorizonts einer literarischen Generation mit rezeptionsgeschichtlichen Methoden könnte die rezeptionstheoretischen Ansätze der letzten Jahre in nützlicher Weise ergänzen und den dort angeregten literaturgeschichtlichen Epochenquerschnitten an die Seite treten.“ Sartres Ansatz – meint Grimm – habe den Vorzug, daß er die subjektive Vermittlung literarischer Geschichte von der Rezeptionstheorie her erschließt, „und das ist genau der Aspekt, den eine Reihe von produktionsästhetischen Ansätzen gründlich in Verruf gebracht hat. Die Vermittlerrolle der Autoren wird im ‚Idioten‘ gegen allen Anschein gerade nicht biographistisch, sondern rezeptionsgeschichtlich beschrieben. Die methodische Wendung, die Sartre von der subjektiven Neurose Flauberts zur objektiven Neurose des epochenspezifischen literarischen Produktionshorizonts führt, begründet eine neue Kommensurabilität von biographischer Wahrheit und literarischer Epoche.“ Nur mit dieser Methode könne es gelingen, daß die Literaturgeschichte nicht nur zur gelegentlichen Illustration der Sozialgeschichte herangezogen wird, sondern ihren eigenen Beitrag „zu einem relativ autonomen Überbausektor leisten“ könnte (a. a. O. 147). *Dolf Oehler* wiederum vergleicht in seiner Arbeit *Zum gesellschaftlichen Standort der Neurosekunst Sartres Idiot der Familie* und Flauberts *Education sentimentale*. Sartres politische Haltung ist durchdrungen davon, daß sich der Schriftsteller von seinen bürgerlichen Ursprüngen lösen konnte. Flauberts politische Haltung ist dabei allein „eine literarisch-retrospektive“. „Wenn Sartre mit seinem ‚Idioten‘ in dem Bewußtsein der Abgelöstheit von seiner Klasse noch einmal souverän zu den bürgerlichen Ursprüngen zurückkehrt, so versucht Flaubert in seinen Romanen sich mühsam und, was sein empirisches Bürger-sein betrifft, vergeblich von ihnen zu lösen. Vielleicht ist Sartres ‚Idiot‘ – meint Oehler – „der historische Endpunkt und Abschluß einer bestimmten Form bürgerlicher Selbstreflexion, so wie Flauberts Werk dessen Anfang war.“

⁴ Darin der Einleitungssessay von König: „Von der Neurose zur Absoluten Kunst“, a. a. O. 9–26.

Alle diese einzelnen Aspekte und „points de vue“ wären in einer Gesamtinterpretation zu leisten, die hier – schon wegen des Platzmangels – nicht zu leisten ist. Wichtig ist, daß neben und durch alle diese Ebenen die philosophisch-anthropologische Fragestellung dominierend bleibt, die der Versuch einer totalisierenden Anthropologie ist. Diese Fragestellung ist ähnlich lapidar wie in den vier erkenntnisleitenden Fragen formuliert, die I. Kant seiner Anthropologie vorangestellt hat: „Was kann man heutzutage von einem Menschen wissen?“ (frz. I, 7; deutsch I, 7) Sartre kreist in diesen Tausenden von Buchseiten um die Möglichkeit des Individuums als des „einzelnen Allgemeinen“. Sartre sagt es selbst: „Durch seine Epochenzugehörigkeit einem Bewandnisganzen eingefügt, ist er eben damit als ein Allgemeines definiert (universalisé); aber er zieht die Grenzen dieses Ganzen seiner Epoche dadurch neu (il la retotalise), daß er sich in ihr als Einzelheit wiederherstellt (en se reproduisant en elle comme singularité).“ (ebd.) Die unverwechselbare Individualität des Schöpfers von *Education sentimentale* und der *Madame Bovary* kann so verstanden werden, daß in ihr das Zeichensystem der Epoche und die Dressur eines familiären Interieurs interiorisiert ist. Sartre nähert sich bei diesen Analysen – wie Manfred Frank zu Recht festgestellt hat – den Methoden der Strukturalisten, vor allem Jacques Lacan und Jacques Derrida (vgl. *Jacques Derrida, Marges de la philosophie* [Paris 1972]).

Das ganze Buch – das Wort verbietet sich schon ob der Gesamtansicht von drei (frz.) oder fünf dickleibigen Bänden – kann man in letzter Absicht nur als einen umfänglichen „Discours de la méthode“ in bestimmter Absicht verstehen. Sartre will in aller epischen Breite und unter Einbeziehung des ganzen Erkenntnis- und Erfahrungsreichtums aller um den Menschen zentrierten Wissenschaften die Dürftigkeit des konkret in den sozialistischen Staaten und kommunistischen Parteien praktizierten und verbindlich gemachten Dialektischen Materialismus enthüllen, der sich bislang in plump-materialistischen Vorstellungen von Widerspiegelung, von der mechanischen Abhängigkeit des (kulturell-wissenschaftlich-künstlerischen) Überbaus von der ökonomischen Basis erschöpft hat. Gegen diesen Materialismus war Sartre schon in den Endfünfzigern und den sechziger Jahren zu Felde gezogen; seine Abhandlung *Question de la méthode* (oder deutsch *Existentialismus und Marxismus*) war die Herausforderung und Kampfansage an alle mechanischen Materialisten, sie erschien damals in einer polnischen Zeitschrift. In der *Critique de la Raison Dialectique* (1960) hatte Sartre diesen Ansatz zum erstenmal erweitert und ausgefaltet. Als Traum und Wunsch muß es Sartre in diesen Jahrzehnten immer wieder erschienen sein, die Zeit und ihre bewegenden Kräfte im Prisma des „besonderen Allgemeinen“, des Individuums und Schriftstellers Gustave Flaubert zu beschreiben und diese alle Ebenen des anthropologischen, psychoanalytischen, biologischen, philosophischen, historischen, ökonomiegeschichtlichen Wissens einbeziehende Darstellung auch als eine Aufforderung an alle künftige Wissenschaft ergehen zu lassen, die parzellierten methodischen Erkenntnisfelder aufzugeben, die Grenzmarkierungen einzureißen – so wie im Flaubert alles nur noch ein in und durch sich zusammenhängendes Buch geworden ist.

Dieses Unternehmen ist in seiner Voluminösität und bei aller Unüberschaubarkeit so grandios und bewundernswert, daß es eine wirkliche Kritik an diesem Buch bisher nur in Frankreich gibt. Diese Kritik, vorzüglich bei Marthe Robert⁵ ausgedrückt, gibt eigentlich nur die Verwirrung wieder des ordentlichen Literaturwissenschaftlers wie des ordentlichen Psychoanalytikers, die die Vermischung aller Ebenen, besser: die Durchdringung aller Ebenen in methodischer Absicht noch nicht nachvollziehen können.

Ich würde gern an Jean Amerys Vorwurf anknüpfen und sagen: das Opus ist – Lesevergnügen hin und her – wieder einmal unförmiger geworden, als es nötig gewesen wäre. Es entbehrt jeder vernünftigen Buch- und Werkdramaturgie, die auch die Lesbarkeit für den Rezipienten

⁵ Marthe Robert, *Le tribunal ou l'analyse*, in: *Le Monde des Livres* vom 2. Juli 1971 und in: *Les critiques de notre temps et Sartre* (Paris 1973) 124–126. – Vgl. auch den Essay von Michel Sicard, *décrire l'oncle Gustave*, in: *magazine littéraire* Nr. 103/4 (September 1975) 65–70, sowie Maurice Nadeau, *Flaubert écrivain du Second Empire*, in: *La Quinzaine littéraire* Nr. 149 (1./15. Oktober 1972), sowie Jean d'Ormesson, *Le premier de la classe*, in: *Les Nouvelles Littéraires* vom 21. Mai 1971.

einbezieht (ohne irgendeine Vulgarisierungs-Absicht). Der *Flaubert* ist insoweit eine Abart von Arno Schmidts *Zettels Traum*, nur viel souveräner, ohne jede kleinliche Zettelkastenabhängigkeit und Verschrobenheit geschrieben. Keine Frage, ein strukturierteres Werk, in dem die unendliche Kette von in Variationen aufscheinenden Wiederholungen getilgt wäre, hätte noch größere Wirkung machen können. So wird, bei diesen fünf Bänden, der *Idiot der Familie* immer Erkenntnisgut eines Geheimbunds von Eingeweihten sein – nicht mehr. Durch ein lekturierendes Kontrollieren des Stoffes hätte man die Wiederholungen entbehrlich machen können. Offenbar aber gelten die Texte von „cher maître“ Jean-Paul Sartre in Frankreich als sakrosankt, die nicht berührt werden dürfen. Pierre Victor, Sartres damaliger Partner bei der Arbeit an dem Band *Pouvoir et liberté*, berichtete aus der Arbeit der Redaktion der „Libération“: Sartre legte in den sechziger Jahren mal einen Artikel über den Staat Israel und dessen notwendige Verteidigung vor, zu einem Zeitpunkt, der politisch nicht unopportuner hätte gewählt werden können – die Welt war in diesen Tagen Zeuge einer erneuten israelischen Aggression. Dennoch kam es überhaupt nicht in Frage, diesen Artikel etwa zurückzugeben, zu korrigieren oder sonstige anzutasten. Jean-Paul Sartre rührt man nicht an und „verhaftet man nicht“ – diese Überzeugung reichte und reicht in Frankreich von General de Gaulle über Malraux, Peyrefitte bis hin zu den linken Gruppen und „groupouscules“. Gleiches mag in den Verlagen (also in dem Verlag Gallimard) gelten, in dem Sartres Manuskripte in dieser schönen handschriftlichen Form eintreffen.

Ich denke, bei dem vergeblichen Versuch, diesen Flaubert zu rezensieren, sollte dem Leser wenigstens ein Auszug aus diesem Lese-Gebirge angeboten werden. Es handelt sich um eine Passage aus dem fünften Band, mit dem Untertitel „Subjektive und Objektive Neurose“. Sartre versucht in diesem Band, die historischen und sozialen Verhältnisse des beginnenden 19. Jahrhunderts mit der subjektiven Konstitution und Neurose des Schriftstellers Flaubert zu verknüpfen. An der hier zitierten Stelle geht es wieder einmal um die Sartre selbst ja bewegende Frage, ob ein Schriftsteller seiner Klasse entfliehen kann, um Agent des Universalen zu sein:

„Betrachten wir die Imperative des 18. Jahrhunderts, wie sie sich in der historischen Situation von 1850 brechen, so sehen wir, daß die Literatur den künftigen Schriftstellern Fragen stellt, die keine rationalen Antworten zulassen. Die Entwicklung der Geschichte hat die Kunst des Schreibens in unlösbare Widersprüche verstrickt: im 18. Jahrhundert erkannte sich die Literatur als reine Negativität und behauptete damit zugleich ihre Autonomie und ihre klassenlose Allgemeinheit; das war ihre tiefe Illusion; sie war im Grunde Klassenliteratur, insofern die von Geburt aus bürgerlichen Schriftsteller für das Bürgertum die Negation praktizierten und die ‚Menschennatur‘ in falscher Positivität symbolisch die negative Ideologie einer Klasse darstellte, die noch das Bollwerk des Gegners unterhöhlen mußte. Diese unvermeidliche Illusion rührte teils von der Stellung des Schriftstellers und von dem Thema her, das er zu behandeln hatte, und teils von einem der wesentlichen Aspekte der literarischen Tätigkeit, der nach hundertfünfzig Jahren Virulenz durch das ‚Klassische Zeitalter‘ verdeckt und in den gesellschaftlichen Kämpfen wiederentdeckt worden war: die Negativität. Autonomie und Negativität sind grundlegende Imperative der Literatur, die sich im Laufe der Jahrhunderte allmählich definiert haben und die nicht verschwinden können, ohne daß sie selbst vergeht – vorausgesetzt, daß sie richtig verstanden werden. Aus diesem Grunde zeigt sich der Schriftsteller seinem Großneffen als klassenlos, der seinerseits fühlt, daß er das Produkt der siegreichen Klasse ist, derselben die die Pamphlete seines Ahnen unterstützte. Die wahre Situation ist die Umkehrung folgenden Trugbildes: im 18. Jahrhundert schafft der Schriftsteller – ohne es zu wissen und manchmal auch wissentlich – eine Klassenliteratur; er merkt es nicht, weil er ja im Namen der Allgemeinheit im Kampf gegen die Partikularismen aufgeht; 1840 interpretiert der Junge, der durch das Schreiben seiner Familie und dadurch seiner bürgerlichen Situation entkommen will, den Autonomieimperativ als strenges Verbot, eine Klassenliteratur zu schaffen. Nun ist das aber gerade die Zeit, da das siegreiche Bürgertum, das seine Macht auf die Zerrüttung der Aristokratie gründet, sich den jungen Bürgern als eine völlig geschlossene Totalität darbietet, in der man sich manchmal erheben, die man jedoch nicht verlassen kann, es sei denn durch Verkommenheit. Dennoch ist die Verweigerung dieser Gefangenen aufrichtig: der Autonomieimperativ zeigt ihnen die Literatur als eine Forderung nach Lösung von der Klasse: genau dadurch dient

sie ihrem Ausbruchswillen. Das Unglück ist nur, daß jede *reale* Lösung von der Klasse in Wahrheit unmöglich ist.“ (V, 107 f.) Den „Schriftstellerlehrlingen“ – wie Sartre sie im *Idiot* gern nennt – wird damit die Unmöglichkeit einer Literatur demonstriert, die sich weigert, Klassenliteratur zu sein.

Dieser lebenslange Wunsch, kein Bürger zu sein, der lebenslang bestraft wird – das ist Sartres Problem, das war – toute proportion gardée – auch Flauberts Problem. Flaubert hatte es schon auf dem Collège geschmeckt: Denn die Gewaltausbrüche, die sich zwischen 1830 und 1840 in den Collegés abspielten, scheinen zum Teil daher zu rühren, „daß es jenen von der Romantik schwärmenden Gymnasiasten unmöglich war, sich zugleich als Bürger und als Vertreter des Menschengeschlechts zu situieren. Sie verkleideten sich in Korsaren, trugen geladene Pistolen im Gürtel und versuchten dadurch das Zusammentreffen außerordentlicher Umstände zu realisieren, das ihnen ermöglicht hätte sich zu überschreiten. Sie fühlten wohl, daß dieser Tand sie nicht verwandeln, daß sie ihrer Realität junger Bürger nicht entgehen würden, da ihnen ja als Produkte bürgerlicher Familien nur die kleinen Umstände eines bürgerlichen Lebens vorbehalten waren.“ (V, 133)

Sartres totalisierende, regressiv-progressive Methode feiert in diesem Buch-Gebirge ihren Triumph. Ständig steigt er herunter in den Schacht der geschichtlichen, literarischen, politischen Vergangenheit, um auszumachen, was aus diesem Flaubert, aus dessen Familie im Rouen des 19. Jahrhunderts alles gemacht wurde – um dann immer wieder in den bewunderungswürdigsten Analysen, die detailversessen mandmal geradezu ein „Delirium an Interpretation“ (Jean Amery) darstellen, die Möglichkeiten und die Behinderungen von Möglichkeit, die wunder-samen Umkehrungen von Erfolg und Scheitern, von Sieg und Niederlagen zu erkunden: „*Qui perd gagne*“ heißt das Schlüsselwort dieses Lebens wie des ganzen Flaubert – wobei wir uns jetzt nicht auf eine Diskussion darüber einlassen wollen, wie weit Sartre damit bewußt oder unbewußt den biblischen Satz des Evangeliums aufgreift.

Dann wieder kann man das Buch gar nicht lesen, wenn man sich nicht bei dem Thema der „subjektiven Neurose“ immer wieder bewußt ist, daß Sartre selbst sehr lange einer solchen Neurose unterlag und darüber auch zureichend geschrieben und gesprochen hat. Sartre war in einer Phase seines Lebens von dieser Neurose geradezu okkupiert, sein Roman *Der Ekel* gibt davon verdeckt Kenntnis – ohne daß man dies unbedingt als Fehler begreifen muß. Die Neurose ist Indiz für eine Stärke mehr denn für eine Schwäche, „*qui perd gagne*“: „Wer das Leiden, die Krise und damit seine Schwäche zuläßt, hat die Chance der Überschreitung. Freigesetzt von der Gegenwart, für die er tot, ein Fossil ist, frei vom Erwachsensein, mit seiner Spannung zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, frei von Chaplins Pilgerbild (mit einem Bein diesseits, mit einem Bein jenseits der Grenze laufend), frei damit auch von der langen Lüge, von der Lebenslüge, kann er sich dem gefühlsmäßigen Menschsein seiner Kindheit und Jugend wieder mehr aussetzen.“ (Klaus Dörner) In der Annahme der Neurose liegt jedenfalls ein Stück Freiheit, insofern wir alle aus der Krise des Lebens nur neurotisch herauskommen, so oder anders: „Eines Nachts, auf der Straße nach Pont-l'évêque, wird die Freiheit in Form einer Neurose über ihn kommen . . .“

Der *Idiot der Familie* verweist auf alle anderen Werke Sartres, auf seine gesamte Philosophie, vorzüglich aber auf die Studie Sartres über Jean Genet, ein ähnliches Riesenwerk wie der *Idiot*, wenn man bedenkt, daß die 600 Seiten des Buches *Saint Genet comédien et martyr* (1952)⁶ ursprünglich als Vorwort zu der Ausgabe aller Werke Genets bei Gallimard erscheinen sollten (dieses wichtige, für Sartres philosophische Entwicklung gar nicht zu überschätzende Buch ist in Deutschland so gut wie unbekannt geblieben, es ist auch bis heute nicht übersetzt worden; es enthält die instruktivsten Analysen zu einer möglichen politischen Ethik Jean-Paul Sartres).

Wie kommt jemand zu *seinem* Leben, zu seiner Wahrheit, zu seinem Ich und was können wir darüber wissen als diejenigen, die von außen an ein solches Leben herangehen, gleichzeitig oder nachträglich? Und was lernen wir aus einer solchen Recherche und Beobachtung über die Zeit und Zeitumstände, in denen ein solches Leben lokalisiert ist? Dies ist die entscheidende

⁶ Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr* (Paris 1952).

erkenntnisleitende Frage Sartres auch im *Idiot*. Anders formuliert, und Sartrescher: Die Frage (und zugleich die Wahl) stellt sich für jeden, ob er in seinem Leben dem Subjekt, das er ist, oder dem Objekt den Vorrang gibt, das die anderen aus ihm machen, das er für die anderen ist. Diese Frage kann nie ein für allemal oder einmal für das ganze Leben entschieden werden, sondern muß in jeder konkreten Situation wieder neu beantwortet werden. Die Antwort schwankt je nach Situation von Erfolg für das Ich bis zum totalen Scheitern. Bei Flaubert gibt es durch dessen Lebenszeit hindurch viele Antworten, die aber alle auf eine, durch die „Urwahl“, „la choix originelle“ bedingte zurückverweisen. Flaubert war durch die Faktizität der Familie, des in seinem Liebes-Bedürfnis gegenüber seinem Bruder Zurückgeworfenwerdens gefangen, als Objekt von den Blicken der Anderen eingefangen, eingesperrt: „Gustave geschieht das ego durch die anderen, er denkt nicht daran, es zu ratifizieren, sondern er will es so, wie man es ihm anbietet, spielen und auf diese Weise ihre Forderungen bestätigen . . . die Rolle bietet sich ihm als ein Anderer-sein dar, das er verinnern muß. Diese persona, die Verkörperung erweist sich zugleich als notwendig und als unmöglich . . . Indem es (das Kind Gustave) der Schauspieler seiner selbst ist, begreift es sich nämlich einerseits als Figur (personnage) und nicht als Person (personne) . . .“

Die Möglichkeit der Anerkennung, der Liebe, des Austausches sind ihm durch diese Ausgangssituation und die Umstände verbaut. Die einzige Möglichkeit, in einer solchen Situation zu bestehen und ‚etwas aus ihr zu machen‘, besteht in ihrer Annahme, um sie dadurch zum Ausgangspunkt weiteren Fortschreitens zu machen. In dieser Annahme zeigt sich Flaubert ebenso beherrscht wie der ganz anders veranlagte Jean Genet. Zugleich spielt er diese Annahme, derealisiert sie, erkennt der Realität ihre Königswürde ab: „In diesem ‚Überfliegen‘ beobachtet und versteht er niemanden und ist manchmal sogar stolz darauf: ‚Ich bin jetzt soweit, daß ich die Welt als ein Schauspiel betrachte und darüber lache . . .“ Wesentlich ist, daß man dem Realen entgeht, daß man es in einem Schauspiel derealisiert, indem man sich selbst in einem Zuschauer irrealisiert.“ Durch diesen beabsichtigten Verlust gewinnt der Verlierer immer: er verliert ein Stück von außen andrängender Realität, dadurch, daß er es im Spiel derealisiert, er gewinnt die Möglichkeit zu einem wie auch immer gearteten, meist imaginären Handeln: deshalb ist dieses spielerische Verfahren mit der Realität ein spezifisches Verfahren von Künstlern: „Qui perd gagne“ nennt es Sartre, das aber mit dem geheimen Verweis auf die Bibel oder genauer: das Evangelium in nuce auch schon wieder den Sprengsatz der Sartreschen Moral enthält. „Es geht darum, durch eine dialektische Umkehrung zu zeigen, daß das radikale Scheitern des Menschen notwendig in einen Erfolg des Künstlers umschlägt . . . durch das tiefe und ursprüngliche ‚Wer verliert, gewinnt‘ (lassen sich) die meisten seiner künstlerischen Verfahren erklären.“ (IV, 388)

Damit ist auch Sartres tiefstes Trauma angetippt, das darin besteht, den Verdacht, die Verdachtsvermutung nicht loszuwerden, daß dieses Leben des Schriftstellers, des Intellektuellen nur das eines „Arbeiters des Imaginären“ ist, daß er die Realität immer nur spielend, künstlerisch umformend, paraphrasierend umspielt, nie das volle Leben ergreift, anpackt – deshalb ja auch die unendliche Sehnsucht nach direkter Aktion, man sieht die Bilder noch vor sich, wie Sartre sich vor den Toren der Renault-Werke wieder einmal der Reporter erwehren muß, wie er auf den Boulevards von Paris die Zeitung „Libération“ verteilt in dem Moment, da diese Zeitung verboten wird, wie er in dem Moment zu dem deutschen Terroristen Baader fährt, als dieser unter der unsichtbaren Verfolgung von Millionen Deutscher in seinem Gefängnis in Stuttgart-Stammheim erdrückt wird – kurz, die Sehnsucht nach direkter Aktion, nach handfester praktischer Wirksamkeit, nach Praxis in des Wortes schönster Bedeutung erfüllt diejenigen, die als „Arbeiter der Stirn“ oder des „Imaginären“ an der Sprache als ihrem Material herumbosseln, zugleich – auch der Umkehrreffekt gilt – idealisieren diese Arbeiter des Imaginären zugleich die Praxis, verfallen ins Schwärmen, wenn sie von handwerklicher Arbeit, der Maloche der Kollegen hören . . .

Was kann ich von einem Menschen in bestimmter Zeit wissen? war die erste erkenntnisleitende Frage Sartres im *Idiot der Familie*. Und wie kann diese Frage methodisch angegangen werden – ist die zweite Frage, die sich bei dem Lektüregang durch dieses übermächtige Textgebirge stellt. Es ist eine dieses Werk begleitende Frage, die etwa nicht als Prämisse irgendwann vorher erledigt war – sondern die Frage der Methode ist so sehr mit der inhaltlichen vermittelt,

daß sie immer wieder einmal thematisch wird. Wie also hat Gustave Flaubert über den Rahmen objektiver oder objektivierbarer Fakten hinaus in dieser Zeit als „einzelnes Allgemeines“ gelebt, wie ist er zu dem geworden, der er geworden ist, wie hat er sich zu dem gemacht, der er geworden ist?

Sartre ist in dieser Frage Vertreter des Text-Paradigmas: das Leben dieses „einzelnen Allgemeinen“ Flaubert erschöpft sich nicht in der Aufzählung der objektiven Fakten, nicht in der sozialen Definition eines Menschen. Die menschliche Wirklichkeit ist immer reicher als die allzu ideologisch-anthropologische Standpunktprothese, die wir uns von ihr machen. Die Vertreter des Objekt-Paradigmas (Gottlob Frege) sind lediglich am Objekt- und Sachbezug der Sprache interessiert und schränken die Analyse der sozialen Wirklichkeit auf die sachliche Darstellung der objektiven Fakten ein. Die Vertreter des Text-Paradigmas wie Sartre meinen: die Gesellschaft und das menschliche Leben sind immer beides zugleich: „ein Objekt, ein biosozialer Gegenstand, auf den die sachliche Seite der Sprache verweist, und ein Sinnzusammenhang, eine bedeutungsvolle symbolische Ordnung. Und diese ‚Ausdrucksexistenz des menschlichen Lebens‘ ist eben nicht im Sachbezug der Sprache, sondern als ein Innenverhältnis im Sinngehalt der Sprache präsent.“ (*Hauke Brunkhorst, Wie man sich zu dem macht, der man ist, in: Sartres Flaubert lesen*)

Dieses Buch scheint mir trotz seiner Enormität ganz aktuell zu sein: es ist der kräftigste, eindringlichste Gegen-Beweis gegen den anthropologischen Reduktionismus, der in den sechziger Jahren in fast allen Lebens- und Wissensbereichen grassierte. Als ob menschliches Leben durch die soziale Definition eines Menschen zureichend erklärt, ausgedrückt ist. Es gilt für Sartre mit diesem *Idiot der Familie* die Fülle des menschlichen Lebens, dieses „einzelnen Allgemeinen“ in Gestalt des Gustave Flaubert mit der Gesellschaft und der Geschichte zu vermitteln. Belegt wird mit dem Werk, „daß jede Information in ihrem Kontext zum Teil eines Ganzen wird, das nicht aufhört, sich hervorzubringen, und zugleich seine eigentliche Homogenität mit allen anderen Teilen offenbart“ (I, 7).

Last not least wird dann für den Leser noch (und immer schon) die Frage interessant, wieviel wir über Sartre durch die Lektüre dieses umfänglichen Opus erfahren – zusätzlich zu dem, was wir schon durch sein literarisches und philosophisches Werk wissen. Ein künftiger Biograph Sartres wird sich jedenfalls die Mühe machen müssen, diesen *Idiot*, neben und parallel zur Kindheitsbiographie *Les Mots* von Sartre zu lesen. Die Vermutung bestätigt sich hierbei, daß die ‚Wahl‘ Sartres auf Gustave Flaubert auch eine ‚Wahlverwandtschaft‘ war. Auch Sartre litt und leidet unter der Neurose, die Natur als etwas ihn Bedrohendes zu erfahren. Auch er hat diese Neurose, diese „subjektive Neurose“ durch seine Annahme als Freiheit, als Äußerungsform seiner Freiheit erfahren. So wie es von Flaubert heißt: „Eines Nachts, auf der Straße nach Pont-l'Évêque, wird die Freiheit in Form einer Neurose über ihn kommen.“ (III, 574)

Das Riesenunternehmen hatte für Sartre auch den Sinn, die „Enklave des Existentialismus“ oder der Existenzphilosophie innerhalb des dogmatisch versteinerten Historischen und Dialektischen Materialismus zu verstärken – wobei jetzt, vielleicht im Unterschied zu der Zeit der Entstehung von *Questions de méthode*, es die Frage ist, ob Sartre noch an dieser „Enklave“-Theorie festhält, ob er aus den politischen Enttäuschungen mit einem „Sozialismus, der aus der Kälte kam“ nicht auch die Folgerung gezogen hat, daß die optimistische These aufzugeben ist; daß sich Sartre in seiner ureigenen Freiheits-Philosophie einzurichten hat ohne die wohl illusionäre Vorstellung, noch korrigierend auf ein System einwirken zu können, das sich schon als Staatssystem eingegraben hat und als Staatsphilosophie geschützt wird. – Der *Idiot der Familie* beinhaltet die Aufwertung sowohl der Ästhetik wie des Individuums als des „einzelnen Allgemeinen“, die beide nicht einfach und mechanisch im Sinne politischer Taktik und Strategie nutzbar und verwertbar gemacht werden können und sollen. Es ist der Versuch, in einer „beispiellosen Verflechtung von historischer, psychologischer, soziologischer, politologischer Analyse und präziser Textinterpretation“ die Gestalt des Einzelnen Flaubert, die Gestalt eines Einzelnen in seiner vielfältigen Vermittlung zu seiner Zeit und seiner Epoche aufscheinen zu lassen. Eine Auseinandersetzung der beteiligten Wissenschaften mit diesem „opus mirandum“ steht noch aus.

Rupert Neudeck (Köln)