

BUCHBESPRECHUNGEN

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1979, XV u. 401 S. (Neuerdings in deutscher Fassung: *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, übers. von Michael Gebauer, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1981.)

Das Buch erhebt einen großen Anspruch: In ihm ist eine Revision der Philosophie angezielt, die – gestützt auf Wittgenstein, Quine und die übrige, durchaus kritisch gesehene analytische Philosophie sowie auf den Pragmatismus Deweys – nunmehr grundsätzlich in Form einer Kritik der Tradition, insbesondere der Philosophie seit dem 17. Jahrhundert, ins Werk gesetzt werden soll. Die beabsichtigte Revision der Philosophie knüpft an an die Verselbständigung des Geistes oder Bewußtseins, die mit Descartes (wenn nicht schon mit Augustinus) eingeleitet wurde. Zur Kennzeichnung dieser Verselbständigung dient die Metapher des Spiegels, die mit einem Shakespeare-Zitat aus *Maß für Maß* (42) – „glassy essence“ – feinsinnig belegt wird. Die bei Descartes und Locke aufkommende Erkenntnistheorie bemüht einen Ersatzgegenstand, den Spiegel, das Innere, die Ideen, um für die Gewißheit von Erkenntnis aufzukommen.

Dies Modell soll im vorliegenden Buch destruiert werden. Das geschieht auf zweierlei Weise: einmal als (versuchter) Aufweis im 1. Kapitel, daß bei Descartes und Locke intentionale Sachverhalte wie Empfindungen (oder, wie es heißt, phänomenale Gegebenheiten) behandelt werden, so daß ein eigener Bereich des Mentalen entsteht, der apodiktische Evidenz beanspruchen kann. Der Geist, eine Innensphäre, etwas Erfundenes, ist damit philosophisches Thema geworden. Der Autor wünscht demgegenüber eine Interpretation, wonach es für Intentionen nicht eines Lichts des Bewußtseins oder einer Phänomenalität bedarf; auch eine materialistische Deutung ist in Betracht zu ziehen. Wenn darüber hinaus jemand Phänomenales – etwa Kopfschmerzen – berücksichtigt wissen will, so ist das gestattet; nicht aber wäre deshalb die Philosophie erkenntnistheoretisch zu gestalten, indem Intentionales zunächst phänomenal sein muß, um dann weitere Erkenntnisansprüche begründen zu können. Das proto-phänomenologische Programm bei Descartes und Locke, das die Unbezweifelbarkeit zum Kriterium des Mentalen macht und (im Unterschied zur griechischen Deutung, daß nur das Ewige evident ist) ein privilegiertes Feld des Bewußtseins behauptet, wird abgewiesen. Dagegenzuhalten ist allerdings – bei aller Feinheit der Analyse – die Tatsache, daß Descartes nicht vom Phänomenalen, sondern vom Denken ausgeht – damit die Nichtfalsifizierbarkeit eines Satzes über die Existenz des *cogito* herauspringt –, und diesen Status dann – als Evidenzstatus – auf weitere Arten von Intentionalität erweitert. Locke setzt ein so angebahntes Feld des Bewußtseins dann seinerseits voraus.

In seiner Kritik der Erkenntnistheorie als einer Inspiration der Philosophie, die der Spiegelmetapher verpflichtet ist, geht der Autor dann im 2. Kapitel so vor, daß ein ‚puzzle case‘ vorgeführt wird, nämlich die Erlebnisweise der Antipodenbewohner (der Nichterdtgeborenen, nicht natürlich der Neuseeländer): Sie sind, so wird angesetzt, materialistisch geartet, und für ihre materialistische Immanenz, in der sie über ihre – unseren Bewußtseinszuständen äquivalenten – Zustände berichten, erscheint unsere Isolierung des Bewußtseins als sonderbar. Indem alles in dies antipodische Idiom übersetzbar sein soll, will der Autor die Konvertierbarkeit materialistischer und intentional-phänomenaler Aussagen bejahen. Er neigt zu einem Materialismus, der weder reduktionistisch noch eliminativ ist (119), also keine Identitätstheorie beinhaltet. Der Leser vermißt allerdings eine kritische Reflexion auf die Verwendung von ‚puzzle cases‘, die in der analytischen Philosophie überhandgenommen haben und deren Argumentationswert unreflektiert bleibt.

Die Konsequenzen, die der Autor ziehen will, gehen über die Kritik der Spiegelmetapher und die Ersetzung durch einen speziellen Materialismus hinaus. In einem Zweiten Teil des Buches wird das Zentrum der Philosophie seit Kant, die Erkenntnistheorie, gleichsam als Erbin der Spiegelmetapher, der mentalen Innensphäre oder der Repräsentation, grundsätzlich einer Kritik unterzogen. Die Orientierung der Philosophie (seit Descartes, und besonders seit Kant) an einer Innensphäre führt, so betont der Autor in Kapitel III, zu einer Fassung der Erkenntnis als ‚Erkenntnis von‘ (knowledge of) statt einer ‚Erkenntnis daß‘ (knowledge that), also einer Fassung, die einen Bewußtseinsgegenstand zum Thema hat und das Urteil verfehlt (siehe etwa III, 3 über Kants Verwechslung von Synthesis des Gegenstands und Prädikation). Es eröffnet sich entsprechend eine Entgegensetzung von Bewußtsein als Spiegel,

Repräsentation und nominaler Vorstellung, einerseits, und Urteil und Wahrheitsfindung durch Verteidigung und Diskussion von Urteilen, andererseits. Damit wäre auch die Transzendentalphilosophie als philosophische Bemühung angesprochen: Das Streben nach Begründung (foundation) kann entweder als bewußtseinstheoretische Unterstellung aufgefaßt werden (vgl. III, 4) oder eben als Rechtfertigungspraxis (justification) auf der Ebene von Urteilen in der Diskussion.

Begründung auf bewußtseinstheoretischer Basis wird in Kapitel IV genauer daraufhin studiert, ob man überhaupt für apodiktische Wahrheit aufkommen kann, sei es durch logische Formen bei Russell oder durch Wesen bei Husserl (167f.). Der Autor sieht darin *privilegierte Vorstellungen*, die philosophiegeschichtlich zur erneuten Infragestellung apodiktischer Wahrheit (bei Sellars und Quine sowie bei Sartre und Heidegger) geführt hätten. Allgemeiner, ohne Beschränkung auf solche Konstrukte, will der Autor die zwei klassischen Arten von privilegierten Vorstellungen – Anschauungen und Begriffe – in Frage stellen, die (nach Kants Vorgang) es allein möglich machen sollten, eine rationale Rekonstruktion der Erkenntnis und somit Erkenntnistheorie zu geben, indem eben zwischen Gegebenem und vom Bewußtsein Hinzugefügtem, zwischen Kontingentem und Notwendigem, unterschieden wurde (169).

Zweifel an den genannten Unterscheidungen bei Quine und Sellars werden jetzt Thema. Quine hatte die Unterscheidung von notwendig und kontingent (oder von analytisch und synthetisch) angegriffen (170; vgl. IV, 4), Sellars seinerseits das Konzept der Gegebenheit kritisiert (vgl. IV, 3). An die Stelle der kritisierten Unterscheidungen soll ein *Holismus* treten, eine Rechtfertigung von Behauptungen durch Einstellung in ein Gefüge von Urteilen. Einem solchen Holismus – der übrigens nicht von Poppers Holismusbegriff abgehoben wird – gilt das Plädoyer des Autors. (Für Kenner interessant ist die Kritik an Quine: Quine habe trotz Leugnung scharfer Unterscheidungen von begrifflich und empirisch, von analytisch und synthetisch, von Sprache und Faktum, doch an einer Unterscheidung von Gegebenem und Postuliertem festgehalten [171]. Sellars, der die letztere Unterscheidung aufgibt, bleibe an den ersteren Unterscheidungen hängen. Die Mängel beider seien also komplementär; die analytische Philosophie komme ohne den einen oder den anderen Standpunkt, ohne die eine oder die andere Unterscheidung, nicht aus. Sie stehe so, sehr verallgemeinert, immer noch in der Kantischen Tradition.)

Näher ist die Lösung ein *erkenntnistheoretischer Behaviorismus* (173). Nicht geht es bei einem Erkenntnisanspruch „S knows that p“ um eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, Spiegel und Natur, sondern um eine Feststellung zum Status, den ein Bericht von S bei seinesgleichen hat, also um eine pragmatische Deutung der Wahrheit und um eine therapeutische Einstellung zur Ontologie (175). (So sei für Quine eine notwendige Wahrheit nur eine Behauptung, daß niemand eine interessante Alternative aufgestellt habe, mit der sie in Frage gestellt wäre; oder stellt für Sellars ein Anspruch auf Nichtkorrigierbarkeit eines Berichts über einen Gedanken, der mir gekommen ist [passing thought], nur die These dar, daß niemand einen guten Vorschlag gemacht hat, wie man Vorausschau und Kontrolle menschlichen Verhaltens haben kann, ohne aufrichtige Berichte in der ersten Person ernst zu nehmen.)

Während sich die Ontologie mit den Schwierigkeiten belastet, die in der Deutung der Beziehungen von Bewußtsein und Bedeutungen, von Bewußtsein und Sinnesdaten, von Universalien und Partikulärem oder von Denken und Sprache liegen, sympathisiert der Autor mit Deweys Konzept einer ‚warranted assertability‘ (176); bei Chisholm und Bergmann sieht er dagegen noch Ontologie am Werke. Er seinerseits will ohne Grundlegungen und Begründungen (foundations) auskommen, etwa solche, die Gegebenes oder ‚knowledge by acquaintance‘ zugrunde legen, vielmehr holistisch vorgehen und für ein ‚self-correcting enterprise‘ (Sellars), also für einen erkenntnistheoretischen Behaviorismus (179) eintreten.

Die nähere Diskussion von Sellars hat es aufzunehmen mit der Zulassung von vorsprachlicher Bewußtheit, mit ‚raw feels‘, die keine erkenntnistheoretisch fundierende Rolle haben sollen, andererseits als nicht-sprachliche Gegebenheiten dennoch in sprachphilosophischer Orientierung ihren Platz erhalten müssen (sind wir doch schließlich keine Antipodenbewohner). Solche Empfindungen geben ein Wissen im Sinne von „to know what redness is like without knowing that it is different from blue“ (184). Das solchermaßen Gegebene mag unzureichende und nicht-notwendige Bedingung für ein Wissen letzterer Art sein, aber beide Arten sind unabhängig voneinander; nicht ist Empfindungsgegebenheit privilegierte Basis für ein Wissen letzterer Art. Der Autor schließt sich also Sellars an.

Im Zusammenhang mit Quine geht es dem Autor um die These, daß Sprache nicht Ausdruck eines Inneren ist (193). Damit entfallen Konzepte wie „truth in virtue of meaning“ und „conceptual truth“.

Quine ist gegen jegliches intentionales Vokabular. Dieser Antiintentionalismus Quines (194) erscheint dem Autor jedoch als belastet mit der Ansicht, daß Begriffe zwar nützlich seien für die Übersetzung von einer Sprache in eine andere, daß es aber darüber hinaus Wahrheiten gebe, die nicht durch innere Kohärenz gerechtfertigt seien, sondern dadurch, daß sie eine *Tatsache* ausdrückten (194). Damit ist für den Autor bei Quine ein Bezugspunkt von ineinander zu übersetzenden Theorien, eine Hintergrundthese „with its own inscrutable ontology“, wieder da oder noch nicht fortgeschafft (196). Ontologie ist immer noch relevant zur Bestimmung der *Referenz* (199), was dann zu einer Spannung zum Holismus und zur These, daß Philosophie nicht Erste Philosophie im Verhältnis zu den Wissenschaften sei, führt. Die Ontologie, die Quine letztlich bejaht, ist eine der physikalischen Partikel (203). Diese Ontologie, die für die Geisteswissenschaften Schwierigkeiten bringt (vgl. 200), wird vom Autor aufgefaßt als Folge der These, daß alle Erkenntnis auf extensionale Sprache, auf wahrheitsfunktionalen Diskurs rückführbar sein soll (204). Damit ist Intension, nicht so sehr Intention, das zu Beanstandende, und Intention ist zu beanstanden nur deshalb oder insofern, als hierbei angesichts fehlender Identitätsbedingungen manche Sätze nicht-extensional sind.

Man könne zwar, so meint der Autor, die Welt vollständig in einer wahrheitsfunktionalen Sprache beschreiben, solle aber gleichzeitig zugeben, daß sie auch in einer intensionalen Sprache beschrieben werden kann (204). Hier kommt für den Autor Davidson ins Spiel, der ein „intentional vocabulary“ zuläßt, ja mitunter fordert (207), und zwar unter dem Motto einer „heteronomic generalization“ (205). Man solle in der Übersetzung in eine andere Sprache oder in der Intentionalität keine philosophische Pointe sehen (209); Erklärung soll da entgegengenommen werden, wo sie sich finden läßt.

In Kapitel V fragt der Autor, ob empirische psychologische Forschung etwas mit den traditionellen philosophischen Problemen im Zusammenhang mit Erkenntnis zu tun hat, bedeutsam für sie ist (219). Da er diese philosophischen Probleme auflösen, verschwinden lassen (dissolve), nicht lösen (solve) möchte, ist die Antwort: nein (219f.). Er übt entsprechend Kritik an Quines Vorschlag, die Psychologie könne die Beziehungen zwischen Theorie und Ausweis für sie (evidence) untersuchen (V, 2), und gibt eine Diskussion von Fodors Analogien von Computern und neurophysiologischen Zuständen (V, 3 u. 4). Fodor, so ergibt sich, identifiziert Vorstellungen (representations), die als richtig oder unrichtig (accurate, inaccurate) angesehen werden können (und so in die Erkenntnistheorie gehören), mit solchen, bei denen dies nicht der Fall ist (und die somit in die Psychologie gehören). Die Ausführungen zur Computeranalogie sind bisweilen quälend in ihrer materialistischen Neigung, wie sie schon in Kapitel II zum Ausdruck gekommen war. Klärend ist ein Fazit wie das auf S. 253, wonach Psychisches einerseits als Bild oder Unmittelbares einer Erklärung, andererseits als Glauben, Gedanke und Prämisse einer Rechtfertigung zugeordnet wird und je nachdem als etwas Verschiedenes anzusehen ist (253).

Das Bestreben des Autors, privilegierte Grundlagen für Begründung zu bestreiten, muß sich auch der Position zuwenden, wonach eine *Sprachphilosophie* solche Grundlagen bereitstellen könne (Kapitel VI). Der Autor trifft zunächst die Unterscheidung in *reine Sprachphilosophie* (257) und in *unreine Sprachphilosophie* (257, 265): Die erstere ist mit Frege, Wittgenstein (im *Tractatus*) und Carnap (in *Meaning and Necessity*) verknüpft und beinhaltet keine erkenntnistheoretische Parteinahme; die andere ist eine, die Erkenntnistheorie bejaht, sie aber nicht-psychologisch wenden will, eine Position, die mit Kant verknüpft ist, aber das Gute an Kant mit Hume vereinigen will (258). Unser Anteil an der Erkenntnis wären, etwa bei Russell und C. I. Lewis, die Bedeutungen der in die Erkenntnis eingehenden Terme; der Anteil der Welt wären die Fakten der Sinneswahrnehmungen. Entsprechend erscheine eine solche Sprachphilosophie noch Kant verpflichtet (258f.).

Die Kritik an dieser Art von Sprachphilosophie wird zunächst an Davidson vorgeführt (259–262). Für Davidson hat die Frage, wie Sprache funktioniert, nichts zu tun mit der Frage, wie Erkenntnis funktioniert („how language works“, „how knowledge works“). Er bringt eine Bedeutungstheorie als Wahrheitstheorie für einfache Sätze nicht mehr als Tarskis ‚Schnee ist weiß‘, so zeigen sich Schwierigkeiten etwa für Sätze, die Zuschreibungen von Glauben oder Handeln oder adverbiale Bestimmungen enthalten: Wir brauchen eine Wahrheitstheorie für Handlungssätze und nicht einen Reduktionismus auf Dinge. Das Ergebnis Davidsons ist weitgehend negativ; die üblichen philosophischen Probleme werden praktisch nicht gelöst oder nur tangiert. Bedeutungstheorie wird empirische Theorie; wir beschreiben ein kleines Stück Wirklichkeit, die Sprache. Demgegenüber hält Dummett an einer Bedeutungstheorie als Begründung aller Philosophie fest (262); er sieht in ihr erkenntnistheoretische Fragen als Fragen innerhalb einer Bedeutungstheorie formuliert (263). Die Position gehört für den Autor zum unreinen Typ der Sprachphilosophie.

Des Autors Gedankengang führt auf das Thema des Begriffswechsels (conceptual change) und des Theoriewechsels nach Kuhn und Feyerabend (VI, 2). Hierbei sollen noch erkenntnistheoretische (Putnam) gegen pragmatische oder Sprachspiel-Positionen (Sellars, Wittgenstein, Davidson) voneinander abgehoben werden mit dem Ziel, die Frage, wie die Sprache „in die Welt einhakt“ („how language hooks into the world“, 265) fallenzulassen und kein Apriori mehr in Anspruch zu nehmen.

Das Thema des Begriffs- und Theoriewechsels wirft die Frage der *Identität des Referenten* auf: *Hät Aristoteles über dieselbe Sache gesprochen wie wir?* (267) Eine Lösung war der Essentialismus – in dem Sinne, daß man zwischen Referent und Rede über ihn unterscheiden könne durch Rekurs auf eine Essenz, oder daß sich in unserer Sprache ein Term finden lasse, der einen früheren Term übersetzt (= 1. Dogma des Empirismus nach Quine) – und die These (= 2. Dogma nach Quine), daß die geforderte Übersetzung durch Heranziehung einer neutralen Beobachtungssprache immer gelänge (268). Oder man dachte an Kontaktpunkte mit der Welt in sinnlicher Präsentation (269). Dies zusammen mit Bedeutungsanalyse würde den Kontakt mit der Realität als Prüfstein gestatten. Aber gibt es einen solchen Prüfstein? Der Autor ist skeptisch: Wenn einmal Begriffsschemata als bloß zeitweilige erkannt sind, dann fällt auch die Unterscheidung von Schema und Inhalt und damit die involvierte Kantische Auffassung von Philosophie fort. Philosophie kann nichts Eigenes mehr beitragen über das hinaus, was der Historiker am Gang der Dinge rational macht (272). Ja, die bloße Konzeption eines Bedeutungswechsels (Feyerabend) fällt fort: Bedeutungswechsel verlangt, daß ein Term Bedeutung hat, und diese hängt ab von einer ganzen Theorie, in der es vorkommt (273, Putnam-Zitat).

Ein realistischer Ausweg wäre eine Theorie in dem Sinne, daß wissenschaftlicher Fortschritt immer mehr über dieselben Dinge herausfinde. Bei Kuhn und Feyerabend jedoch sind Wahrheit und Referenz auf ein Begriffsschema bezogen. Wenn es nun keine einheitliche Beobachtungssprache gibt, dann muß man operationale Definitionen theoretischer Terme fallenlassen; Wahrheitsansprüche wären dann bezogen auf ein gegebenes Begriffsschema – eine idealistisch klingende These. Ein solcher Idealismus braucht aber nicht anerkannt zu werden: Durch bloßen Wortgebrauch schaffen wir noch keine Gegenstände, und die Forderung nach einer begrifflichen Matrix für Vergangenheit und Zukunft heißt nicht mehr, als unseren jetzigen besten Überzeugungen (notions) Referenten von Termini und Wahrheitswerten zuzuordnen (276).

Der Autor greift erneut das Dickicht der *Referenztheorie* auf, in der es etwa darum geht, ob einfache Namen eine Bedeutung haben (so daß, wenn der Referent nicht existiert, der Gedanke Ungedanke oder falscher Gedanke ist – Russell), ob einfache Namen im Grunde nicht verkürzte Beschreibungen sind (Russell), oder ob einfache Namen strikt referieren (so bei Kripkes ‚rigid designator‘), so daß, wenn der Referent nicht existiert, die Referenz einem fiktiven Gegenstand gilt (vgl. The Times Literary Supplement [16. Januar 1981] *Engaging with the essential*, von J. McDowell, zu Kripkes *Naming and Necessity*). Putnam, den der Autor näher behandelt, möchte, daß theoretische Terme referieren, weil sonst unsere eigenen Terme 50 Jahre später so wenig referieren, wie die Terme unserer Vorläufer vor 50 Jahren (285). Der Autor neigt dazu, eine strenge, erkenntnistheoretisch befrachtete Referenztheorie abzulehnen: Die eine Schule will – im Sinne eines Kriteriums – Referenz mit Hilfe des Begriffs ‚X‘ zulassen, wenn dadurch die meisten Annahmen über X wahrgemacht werden, nur hätten wir um so weniger Kontakt mit der Welt, je mehr Annahmen falsch sind (Searle, Strawson); die andere Schule macht – diesem Kriterium nicht entsprechende – Gegenbeispiele geltend (Kripke, Donnellan, 288). Nach Kripke gäbe es in eins mit Referenz essentielle Intuitionen, aber der Autor will die damit involvierte erkenntnistheoretische Fragestellung nicht akzeptieren. Die Falsifizierbarkeit von Annahmen soll nicht abhängig sein von dem Zugeständnis, daß Referenz mit Hilfe von ‚X‘ (etwa Jones) eine Entität X (Jones) etabliert. Vielmehr wird dafür optiert, daß es um ein „talking about“ gehe, und hier – nicht in einer Referenztheorie (292) – könne auch ein fiktiver Gegenstand Referent sein. Referenz kann eine kausale, faktische Beziehung sein, aber ein Sprechen, ein „talking about X“ ist nicht so gebunden; es muß nicht ein „talking about a real X“ sein (ebd.). (Allerdings, hatten nicht Kripke und schon Frege gerade das für eine Referenztheorie behauptet?) Dem Autor erscheint eine Referenztheorie als Verquickung der semantischen Suche nach einer allgemeinen Theorie über das, worüber die Leute eigentlich sprechen („really talking about“), und einer erkenntnistheoretischen, ja transzendentalen Suche, die den Skeptiker entkräften will (293). Nur eine sehr weiche Auffassung, die den geschichtlichen Gebrauch der Sprache untersucht, bleibt, so scheint es, übrig. Eine erkenntnistheoretische Referenztheorie wird abgelehnt; es muß sein Bewenden haben bei einer Bekräftigung einer Behauptung durch andere Behauptungen.

Man kann nun, was auch Putnam (seit neuestem 294f.) zu sehen scheint, in einer empirischen Disziplin nicht das leisten, was die Transzendentalphilosophie leisten wollte, aber nicht leisten konnte: Wir können kein Begriffsschema haben, das auf Inhalte angewandt werden kann (295); es gibt *keine transzendente Garantie* (296). (Von hier aus resultiert nunmehr auch eine Kritik an Sellars und Rosenberg, 298; eine erneute Diskussion von Davidson schließt sich an, 299–305. Siehe die Zusammenfassung 304f.)

Entgegen einer Fixierung auf Theorie (Bedeutungstheorie, Wahrheitstheorie) meint der Autor (in VI, 6), es brauche sich nicht um eine Theorie oder um eine Sprache zu handeln: Verifikation könne in der Fülle der Einzelfälle liegen: „Most of our beliefs are true“ (Davidson), sonst müßte ein „alternative, untranslatable conceptual scheme“ vorgebracht werden (309); dies entgegen Putnams unreinem erkenntnistheoretischem Gedanken, daß die Möglichkeit bestehenbleibe, daß wir gar keine wahren Überzeugungen hätten (309). Objektive Wahrheit wird bei Davidson nicht aufgegeben, auch wenn der Dualismus von Schema und Wirklichkeit aufgegeben wird (Davidson-Zitat, 310).

Die Ausführungen zur Sprachphilosophie enden konsequent mit der Frage nach der Beweislast (311): Warum soll man sich für die skeptische Alternative interessieren? Dazu müßte es konkrete Gründe für einen Zweifel geben. Etwas kann aber wahr sein, ohne daß eine – oder wenn keine – Alternative präsentiert wird.

In einem Dritten Teil gelangt der Autor zu allgemeinen Folgerungen aus seiner Kritik an der Inanspruchnahme einer Innensphäre und der damit verknüpften Erkenntnistheorie. Der Raum, der durch die Destruktion der Erkenntnistheorie leer geworden ist, soll durch *Hermeneutik* gefüllt werden (Kapitel VII). Eine mit erkenntnistheoretischen Ansprüchen daher kommende Philosophie hat es aufzunehmen mit den Einsichten, die sich im Anschluß an Kuhns Idee wissenschaftlicher Revolution und eines Paradigmawechsels ergeben haben (VII, 2). Da Kuhn nicht dafür aufkommen kann, daß in den verschiedenen Phasen der Wissenschaft vom Selben die Rede ist, ist das Fazit des Autors Kritik an einem Algorithmus des Fortschritts der Wissenschaft (340); die weiche Position einer Hermeneutik wird proponiert.

Der Autor fragt sich, ob die Option für die Hermeneutik auch eine Option für den *Geist* wider die Natur mit sich bringe (VII, 4), oder für die Geisteswissenschaften gegen die Naturwissenschaften, so daß die Hermeneutik dem Geist und die Erkenntnistheorie der Natur zugeordnet wäre. Er wendet sich gegen eine solche Einteilung der Dinge (vgl. 353). Demgemäß wird Hermeneutik eine alternative philosophische Behandlungsart von allem und jedem; sie wird *Oppositum* zum Normalen, wird Gegenvorschlag zum Üblichen.

Hier nun (siehe bes. Kapitel VIII) ergeben sich Schwierigkeiten. Ist die Erkenntnistheorie oder der Naturalismus das Normale (vgl. VIII, 4), und das Abnorme die Hermeneutik? Letztere erscheint dem Autor als *Erbauung* (edification, nachdem ‚Bildung‘ im Englischen nicht zureichend mit ‚education‘ wiederzugeben ist). Er meint, daß eine Verknüpfung von beidem gefordert sei, eine schwebende Position zwischen Deskription und Rechtfertigung, Wissen und praktischer Orientierung. Es kann wohl aber nicht angehen, Abnormalität als solche auszuzeichnen, besonders nicht, wenn ihr Gegenstück unklar bleibt, deckt es sich doch mit Erkenntnistheorie ebenso wie mit Naturalismus. (Betreibt der Autor in Kapitel II nicht selbst Naturalismus? Und reicht die Betonung der Geschichtlichkeit, um eine solche These zu rechtfertigen?)

Im Ergebnis will der Autor als Alternative zur Erkenntnistheorie (deren transzendente Formen er durchaus ablehnt, auch etwa in der Habermasschen und Apelschen Form) eine Philosophie der *Konversation* oder des *Diskurses* (VIII, 5). Hierin liege eine Rechtfertigung (justification), also gerade das, was die Transzendentalphilosophie gemeint hatte, und zwar in Form von Begründung (foundation). Der Mangel der Transzendentalphilosophie ist offensichtlich das Festhalten an einer Korrespondenztheorie der Wahrheit (sowohl Habermas in seiner Theorie der kommunikativen Kompetenz das Gegenteil vertritt). Weiter gilt, daß Philosophie im Verständnis des Autors nicht Rechtfertigung für andere Bereiche der Kultur sein kann (394). Philosophie wäre Kulturerscheinung, die sich ihrerseits um eine Binnenrechtfertigung bemühen kann. Sie ist *Erbauung* ohne Anspruch, ist gegebenenfalls nicht einmal innerhalb ihres eigenen Feldes philosophischer *Erbauung* gelingender Anspruch auf Rechtfertigung.

Es ist sicherlich angebracht, den großen Wurf einer Destruktion der Philosophie, wie er in dem Buch liegt, auf sich wirken zu lassen. Nur am Rande seien – zusätzlich zu oben eingeflochtenen kritischen Bemerkungen – Bedenken geltend gemacht, und zwar dahingehend, daß der Autor Begründungsphi-

losophie wesentlich als Bemühung um ‚foundation‘, um ein privilegiertes Feld, faßt, von dem aus Erkenntnisansprüche sollen gesichert werden können. Er identifiziert Transzendentalphilosophie mit *Konstitutionstheorie* auf der Basis des Bewußtseins. Die Begründungsdimension für Erkenntnis kann aber mehr und sehr anderes umfassen, als durch die Spiegelmetapher gedeckt ist: so etwa eine Begründung durch Prinzipien der Erkenntnis. So bleibt Hegels ontologische Bemühung um den Erweis der *Kategorialität* von Begriffen unberücksichtigt, aber auch die neukantianische Bemühung um eine auf das *Urteil* abstellende Transzendentalphilosophie (die übrigens auch mit der Konzeption des metagrammatischen Urteils eine Antwort auf die bei Kant monierte Verwechslung von ‚knowledge of‘ und ‚knowledge that‘ parat hätte). Offensichtlich gibt es einen weiten Bereich von Bemühungen um Letztbegründung von Erkenntnis (und auch Praxis), die mit der Kritik des Autors an einer bewußtseinsmäßigen ‚foundation‘ nicht erledigt sind. Aber Überzeugungen zur geschichtlichen Genese von Erkenntnisansprüchen in der Philosophie der Neuzeit hindern den Autor daran, solchen Versuchen mit dem Ziel systematischer, und dabei nicht notwendig bewußtseinstheoretischer, Letztbegründung näher nachzugehen. Vielleicht muß man das so schön geschnürte Bündel noch einmal aufschürren. Bewunderungswürdig bleibt andererseits die Leistung des Autors, die Argumentationen moderner, besonders amerikanischer Theorien nach übergreifenden Gesichtspunkten geordnet und beurteilt zu haben.

Klaus Hartmann (Tübingen)

Charles Taylor, Hegel, übers. von Gerhard Fehn, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978, 773 S.

Wie der Klappentext hinweist, ist Taylors große Hegel-Monographie „eine allgemeinverständliche Einführung“, zwar noch „im Stile der alten Hegel-Monographien“ verfaßt mit einer zunächst entwicklungsgeschichtlich und nachher systematisch gehaltenen Beschreibung der Teile immer im Blick auf Hegels fundamentale ontologische Synthese von aufgeklärter Rationalität und romantischer Ausdruckstheorie, von rationaler Distinktion und letztendlicher Lebenseinheit, aber wesentlich anders in ihrer „fast schon gesprächsartig-kommunikativen . . . Sprache“ und kritischen Prüfung seiner Argumente, besonders der sozialphilosophisch einschlägigen, „aus distanzierter angelsächsischer Sicht vor dem Hintergrund der gegenwärtigen philosophischen Entwicklung“.

I.

Der 1. Teil unter dem Titel „Die Forderungen der spekulativen Vernunft“ (11–174) sammelt entwicklungsgeschichtlich-sukzessive die für H.s ontologische Synthese bedeutsamen Elemente aufklärungskritischer Ausdruckseinheit und romantikkritischer Verstandesdifferenz bzw. Anerkennung des Individuellen. Prägend sind zunächst, als Reaktionen auf den Atomismus, mechanischen Materialismus und Utilitarismus der radikalen Aufklärung in Erkenntnistheorie, Anthropologie und Gesellschaftstheorie, auf deren berechnende Beherrschung der Faktenwelt durch ein isoliertes Subjekt (13–24), Herders Anthropologie des Ausdrucks (27–49) und Kants Hervorhebung der irreduziblen moralischen Freiheit (49–59). Die anthropologischen Dichotomien der Aufklärung, ihr instrumentelles Naturverhältnis und ihre atomistische Vertragstheorie der Gesellschaft verwerfend, bindet der Expressivismus die freie Selbstverwirklichung eines natürlichen Ich an seinen lebendigen Austausch mit der umfassenderen, aber subjektähnlichen Natur und an das intensive Erlebnis menschlich-politischer Gemeinschaft. Während Kants unbedingt naturalismuskritische Idee der freien moralischen Subjektivität sich noch gegen die Theorie der Ausdruckseinheit sperrt, versuchen die Kantnachfolger, wiewgleich unterschiedlich, aber in der gemeinsamen Hoffnung auf eine primär bewußtseinsmäßige und kulturelle Revolution in Deutschland, unter dem Titel des totalen Idealismus deren Synthese (59–80). Vor allem seit Schillers ästhetischer und Schellings naturphilosophisch-ontologischer Synthese von Kant-Fichte und Herder-Spinoza gelangt kommunikatives Wissen des Subjekts von der Natur zum Ausdruck, da sie strukturell von gleicher geistiger Kraft ist und durch die menschliche Intelligenz sich zur Selbsterkenntnis vollendet. Von der intuitiv-phantasiehaften Einheit oder nur kunsttheoretischen Lösung der Romantiker unterscheidet sich H., indem er die Autonomie der menschlichen Vernunft als „Vehikel des

kosmischen Geistes“ (71) bzw. der geistigen Existenz Gottes bewahrt, was ihn als „den letztlich bedeutenden, ernsthaften Verfechter der angestrebten Synthese“ (79) auszeichnet und für die unterschiedlichsten Gegenwartsbemühungen vom Marxismus bis zu Dadaismus, Anarchismus, Surrealismus, für Zurück-zur-Natur- und Hippy-Kultur aktuell macht (79f.; vgl. auch im einzelnen 212, 214f., 549, 572f., bes. 707–749).

Auch der junge H. erhofft die Synthese einzel- und mitmenschlicher Ausdruckseinheit mit der Kantischen Vernunftmoral, zu der als dritter Pol das „reine Christentum“ (87), besser: die „von Jesus praktizierte Religion“ (88; vgl. 82, 89) hinzukommt: Religiöse Reform ist grundlegend für die Wiederherstellung moralischer Autonomie und politischer Freiheit (86⁴⁶). Doch die späteren Jugendarbeiten scheinen die gänzliche Unvereinbarkeit des Christentums mit der griechischen Einheit (geschichtlicher Bruch mit der Natur: 90; positivistischer Messias-Mythos: 91f.; milieubedingter Rückzug der schönen Seele Jesu in die Liebesesoterik und das unglücklich-melancholische und politikfrei-privatreligiöse Bewußtsein der Gemeinde: 89f., 95–97), die Unvereinbarkeit des Christentums mit Kant (Legalismus der objektiven Religion gegen Vernunftaufklärung, Kants moralischer Dualismus gegenüber dem expressiven Bestehen Jesu auf versöhnlicher Wiederherstellung der Lebens-einheit: 91–93) und damit auch die Unvereinbarkeit Kants mit dem Griechentum (89) zu demonstrieren.

Die allmähliche Einsicht in deren „grundsätzlichen Gegensatz“ (100, 102, 113) bedingt eine vierfache Revision in H.s Axiomatik seit Jena: 1) wie in der ‚Identität der Identität und Nichtidentität‘ ausgedrückt, ein Konzept von Einheit, das im „Ausbruch aus der ursprünglichen Stammeseinheit“ der Polis (103, vgl. 100) das nichtidentische Moment modern-individueller oder besitzbürgerlicher Freiheit, die relative Selbständigkeit der Teilsysteme romantikkritisch ins künftige System integriert (100–103, 111), 2) die nunmehr binnendifferenzierte Einheit der vernünftigen Ausdrucksidentität mit der rationalen Autonomie oder Verstandesdifferenz als Thema nunmehr der Philosophie, des Mediums für die *reditio completa* des Geistes in seipsum (104–106, 111), 3) den Übergang von einer Theorie des Menschensubjekts zu einer Theorie des menschenüberlegenen Geistes, zu einem nach-theistischen Kosmosprinzip, das den Menschen als notwendigen Vermittler der geistigen Lebensidentität kennt (107–109, 111; vgl. 147, 165f., 170, 177, 181, 253 u. ö.), und 4) der nicht mehr revolutionär-egalistischen Politikeinstellung entsprechend ein Konzept, welches eine soziale und politische Veränderung nicht mehr von der gewollten Aktion der Menschensubjekte abhängig macht, sondern von der einzusehenden und anzuerkennenden Notwendigkeit in der Selbstentwicklung des kosmischen Geist-subjekts (109–112). Philosophisch werden die epistemologischen Gegensätze zwischen wissendem Subjekt und seiner Welt, Natur und Freiheit, theoretischer und praktischer Vernunft, Individuum und Gesellschaft, endlichem und unendlichem Geist, Freiheit und Schicksal (114–118, 164–171), letztlich zwischen Aufklärung und Romantik aufhebend versöhnt durch das Konzept eines unendlichen Geistes, das eine Analogie zu dem kulturell zur Selbstverwirklichung sich aufgegebenen Menschensubjekt darstellt (147), den platonischen Begriff der Priorität einer vernünftigen Ordnung wiederholt (156) und dualismuskritisch das pflanzenanaloge Akt-Potenz-Schema des Aristoteles mit Herders Ausdrucks-theorie des Menschen und seiner Sprache verbindet (157), ohne das legitime Recht der aus jüdisch-christlichen Quellen gespeisten Descartes-Kantischen Rationalität und Moralfreiheit zu übersehen (119–127, vgl. 171f.). Dieses Konzept des in radikaler Freiheit und Voraussetzungslosigkeit sich selbst nach seiner Wesensnotwendigkeit in den deduzierbaren Strukturen der Welt, der Leblosigkeit bloß daseiender Gegenständlichkeit, des animalisch-reproduktiven Lebensmodus, der kulturell-produktiven Verkörperung in vielen endlichen Geistwesen, in einer Hierarchie von Bewußtseins- und Kulturformen, ausgebreitet in Raum und Zeit, fortschreitend setzenden und darin als frei sich erkennenden Geistes (129–136) hebt Taylor ab von dem theistischen Gott-Welt-qua Schöpfungsverhältnis wegen des ausdrucks-theoretischen Verkörperungsprinzips (143f.), aber auch von dem naturalistischen Evolutionsschema wegen der absoluten Voraussetzungslosigkeit des freien Bewußtseins (144f.) und erkennt in ihm „eine Verbindung beider Merkmale“: „Hegels Gott ist ein Münchhausener Gott“ (145), einen originell modernen Ausdrucks-Panlogismus, der, um das Universum als Expression vernünftiger Notwendigkeit eines absoluten Subjekts zu beschreiben, einen Gebrauch von „logische(r) Behauptungs- oder Verneinungssprache“ in einem „ontologischen Zusammenhang“ macht (154, vgl. 151, 157).

Für die kreisläufige Synthese des Vernunft-Allgemeinen und Verstandes-Endlichen bieten sich drei Beweisführungen an: 1) der von unten aufsteigende Aufweis der systematischen Verbundenheit aller Formen oder Stufen einer Seinshierarchie als Ausdruck einer vernünftigen Notwendigkeit in Naturphi-

losophie und Philosophie des Geistes, 2) die dialektische Entwicklung der Bestimmungen, in denen wir die Welt denken, von der inhaltsleersten Kategorie des Seins zu der alles versöhnenden der absoluten Idee in der ‚Wissenschaft der Logik‘ (WL) und 3) der im dialektischen Widerspruch der Bewußtseinsformen sich vollziehende Übergang des Menschen von seinem bisherigen Standpunkt in intellektueller Genese zur Einsicht in das absolute Wissen in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ (PhG) als dem Werk der Hegelschen Selbstverständigung (171–174).

II.

Die PhG (175–293 = 2. Teil) will 1) den Leser von den Vorurteilen des gewöhnlichen Bewußtseins, beginnend mit dem der sinnlichen Gewißheit durch weitere Formen des Wissens, ferner des Verlangens und Begehrens, bis hin zum widerspruchsfreien Bewußtsein des absoluten Wissens führen, indem sie durch immanente Kritik (187, 193) aller vorläufigen Bewußtseinsformen deren Widerspruch zur Wissens- oder Wahrheitsnorm aufzeigt (184, 188), und 2) die Abhängigkeit aller Teile der äußeren Wirklichkeit vom Absoluten aufzeigen, das seinerseits wesensnotwendig diese erzeugen und prozessual aus jedem vorläufig-fragmentarischen Ausdruck seiner selbst sich wieder herausarbeiten muß, den Wechsel der Bewußtseinsformen bedingend (189), bis es zur restlosen Offenbarung dessen gelangt ist, was es ursprünglich wollte (180). Taylor beschränkt sich auf die Erörterung einiger exemplarischer Abschnitte, auf die Dialektik der sinnlichen Gewißheit (194–200) oder die Dialektik des Selbstbewußtseins (203 ff.), die das individuelle Bewußtsein als unangemessenen Vermittler einsichtig macht und den grundlegenden Wandel zum zweiten Teil eröffnet (220). Die Dialektik von Herr und Knecht (208–215) offeriert das instrumentell-konsumentenhafte Verhältnis des Herrn zum Knecht, eine Anerkennung ohne Gegenseitigkeit, als eine Logik der Selbstreduktion des Herrn und demonstriert an der Todesfurcht des Knechtes sowie seiner arbeitsmäßigen Transformation der Dinge dessen Erhebung zur Allgemeinheit. Negationen der Freiheit des Subjekts sind daher auch noch die in innerlicher Selbstidentität und Formalität von der welthaft-politischen Verkörperung sich zurückbehaltende stoische Subjektivität und das in poetisch-versöhnte Idealität und unversöhnt-prosaische Realität entzweite oder unglückliche Bewußtsein in der mittelalterlichen Kirche, einer sklavenähnlichen Unterwerfung unter die transzendente Wirklichkeit (215–218). In einem Gegenteil von Versöhnung, wenngleich unter dem Vorzeichen irreversibler Vernunft, enden aber auch die utilitaristische Aufklärungsdoktrin von dem in seinem naiven Egoismus natürlich guten Menschen (222–224) und die Philosophie der selbstverleugnenden Tugend, die den Ausdruck des sittlich Allgemeinen in individuellen Selbstverwirklichungen nicht erkennt (225–227). Unter dem Titel „Das Werden des Geistes“ (231–262) faßt Taylor H.s Reflexion auf jene Formen zusammen, in denen nach dem Untergang der ursprünglich natürlich-parochialen Einheit des Individuums mit der gemeinsamen Substanz im griechischen Stadtstaat das zunächst nur skeptizistische und unglücklich-jenseitsreligiös emanzipierte individuelle Selbstbewußtsein vernünftig-allgemein abgeleitete Transformationen der Welt versucht, die intellektuelle Beherrschung der Welt durch allgemeines wissenschaftliches Bewußtsein in der Aufklärung (242–248) und die von der Vorstellung staatlicher Freiheit getragene in der Französischen Revolution (248–251), deren differenzlose Illusion die Verinnerlichung des Dualismus zwischen allgemeinem und individuellem Willen in der Kant-Fichteschen Moralität des von substantiellem Inhalt bereinigten Willens provoziert hat und H.s expressiver Auffassung eines kosmischen Subjekts ebensowenig genügt wie diese Reaktion Kant-Fichtes und die romantisch-intuitionistisch aufgefaßte Begegnung mit Gott bzw. deren individualistische Gewissenstheorie (252–262). Daher hat sich das Selbstbewußtsein des Absoluten, bevor es in der spekulativen Philosophie sich restlos durchsichtig wird, auch in der Evolution der mehr als nur eine Entwicklung des menschlichen Bewußtseins bedeutenden Religionsgeschichte auf dem „Weg zur offenbaren Religion“ (263–283) auszudrücken: in der natürlichen Religion des entwicklungs- und strukturlosen Seins (266), in der zunehmend die Subjektivität ausdrückenden Kunstreligion vor allem der Griechen (267–274), deren letztlich endlich-polytheistische und dem Schicksal unterworfenen Versöhnung durch die jüdische Religion der Erhabenheit (271) und die Geburt des Selbstbewußtseins des Menschen (274) destruiert wurde. In der absoluten Religion, in den theologischen Vorstellungen von Inkarnation, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung, ist dieses, irreversibel sichergestellt gegen eine vorsubjektiv-naturreligiöse Rückkehr und einer polytheistischen Kontingenz ebenso entzogen wie dem jüdischen Dualismus und dem

unglücklichen Selbstbewußtsein des reinen Ich, auch kosmischer Geist (275–283). In der Systematik von Logik-Naturphilosophie-Geistphilosophie ist schließlich in die vollkommene Klarheit des begreifenden Denkens aufgehoben, was im Gemeindebewußtsein noch bildhafte Vorstellung ist, nämlich Vermittlung des Selbstbewußtseins des Absoluten zu sein, das nach seiner notwendigen Verkörperung bis hin zur Ausbildung des extremsten Gegensatzes seiner selbst auf dem Heimweg seiner befreienden Affirmation ist.

III.

Der 3. Teil (295–473) ist größtenteils der Logik in den beiden Versionen der WL von 1812–1816 und des 1. Teils des oft Enzyklopädie genannten ‚Systems der Philosophie‘ von 1817 u. ö. gewidmet, integriert aber noch im abschließenden Kapitel (457–473) die Verkörperung der Idee in der Welt der Natur. Logik, die aus rein begrifflichen Argumenten die rational konstruierte Wirklichkeit rekonstruieren bzw. mit der dialektischen Entwicklung der Kategorien die Natur der Dinge selber explizieren möchte, bedeutet mehr als nur formale, auch noch mehr als Kants transzendente Logik und kommt „einer Ontologie sehr nahe“ (299). H.s Dialektik der Kategorien erfordert „zwei verschiedene Argumentationsformen . . . : die erste muß zeigen, daß eine gegebene Kategorie unentbehrlich ist (wie Kant in der transzendentalen Logik zeigt), und die zweite muß demonstrieren, daß diese Kategorie uns zu einer Beschreibung der Wirklichkeit, die gewissermaßen unmöglich oder widersprüchlich ist, führt. Hegel fügt diese Argumente zusammen.“ (301f.) Die Unentbehrlichkeit der nächst höheren Kategorie bestätigt sich, indem sie den Widerspruch der vorangegangenen auflöst, der dadurch entstanden war, daß dieser Begriff unentbehrlich und unzusammenhängend war oder als Wirklichkeitsbegriff sich im Widerspruch mit seinen maßgebenden Eigenschaften befand. Begriffe können deshalb gleichzeitig notwendig und unlogisch, unentbehrlich und inkohärent, also vorübergehend notwendig sein, weil die Wirklichkeit selber „Opfer des Widerspruches“ (303) ist; denn H.s Dialektik primär der Wirklichkeit selber und nicht der bewußtseinsmäßigen Illusion drückt eine widersprüchlich sich (wieder)zerstörende und auf höherer Ebene sich rekonstruierende Wirklichkeit aus, darin das Werden des Absoluten sich vollzieht. „Auf diese Weise wird sozusagen Gottes innere Natur offenbar.“ (305) Dieses ontologische Apriori bedingt H.s Beweisführung, die für den am ‚common sense‘ orientierten Logiker nicht immer stringent ist (vgl. 312, 314, 316, 325f., 328, 346–349 u. ö.) und z. B. Umwege einschlägt, wo ein unmittelbarer Sprung zur nächst höheren Kategorie erwartet wird (304f.). Dadurch ist etwa im Rahmen der Seinslogik (306–337) die erste Bewegung oder die zum Begriff des „Daseins“ (306–321) begründet, indem H. dessen Mischung aus Sein und Nichtsein bzw. von Realität und Negation als jenes endliche Etwas interpretiert, das von sich aus widersprüchlich ist und das seinen Drang zur eigenen Vernichtung, Grenzüberschreitung, Erstreben der Unendlichkeit bedeutet.

Während diese und die anderen Kategorien des Seins, „Quantität“ (321–329) und beider Synthesis in der des „Maßes“ (330–337), die Unmittelbarkeit des selbstgenügsamen Seins bloßer Einzeldinge in einfachen, einschichtigen Begriffe beschreiben, handelt es sich bei den Begriffen der Wesens- als Vermittlungs- und Beziehungslogik (338–387) um zweischichtige Begriffe, die zwischen einer zugrunde liegenden Wirklichkeit und ihren Manifestationen vermitteln, um wesentlich aufeinander bezogene Begriffspaare, die nur als polarer Ergänzungsgegensatz Wirklichkeit erkennen lassen (333). Unter dem Titel „a. Von der Reflexion zum Grund“ (338–358) mit den Unterabschnitten „Identität und Unterschied“, „Grund“ und „Das Ding“ werden die dualistischen Gegenüberstellungen eines in starrer Beharrlichkeit und von allem anderen unterschieden gesetzten Seins, des Wesens und der äußeren Wirklichkeit, des selbstgenügsamen und u. U. unerkennbaren Substrats und seiner verschiedenen, friedlich koexistierenden, unveränderlichen und erkennbaren Eigenschaften destruiert und der Unterschied, die äußere Wirklichkeit und die Eigenschaften als notwendige Manifestationen des zugrunde liegenden Wesens selber erkannt. Unter dem Titel „b. Erscheinung“ (358–365) wird die Notwendigkeit des Erscheinenmüssens verdeutlicht, daß die transzendente Realität nicht verborgen bleibt, so daß auch „Das Ganze und die Teile“ nur in ihrem Spannungsverhältnis existieren und „Das Innere und das Äußere“ als wesentliche Manifestationen der Wirklichkeit identisch sind. „c. Wirklichkeit“ (365–387) ist daher die Einheit von Sein und Reflexion, von Sein und Wesen oder die gesetzte Einheit von Sein und Wesen, wie die Dialektik der modalen Begriffe „Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit“ und die drei Verhältnisse „Substanz-Zufall“, „Ursache-Wirkung“ und „Wechselwirkung“ demonstrieren.

Am Leitfaden der nur von sich abhängigen oder absoluten Notwendigkeit, wo die Totalität des Wirklichen als Emanation der Vernunft, der Freiheit, zweckmäßigen Handelns in den Blick kommt, leitet H. zur subjektiven oder Begriffslogik (388–456) über und zeigt, daß die Wirklichkeit der Welt für ein Subjekt existiert. Unter dem Titel der „a. Subjektivität“ (394–414) mit den Unterabschnitten „Der Begriff“, „Das Urteil“ und „Der Schluß“ versetzt H. die starren Unterscheidungen und Vereinzelungen der formalen Logik in Bewegung und Zusammenhang; er führt weg von dem Begriff, der als Eigenschaft des bloß subjektiven Denkens nur äußerlich auf ein Objekt bezogen wird und in ebenso äußerlicher Beziehung zu anderen Begriffen verbleibt, hin zu dem Begriff einer sich selbst artikulierenden Totalität des Wirklichen. Mit den gewonnenen Einsichten kehrt er unter dem Titel der „b. Objektivität“ (415–428) zur Wirklichkeit zurück und betrachtet ihre bislang bekannte Notwendigkeit als eine Struktur von hierarchisch geordneten Wirklichkeitsebenen, und zwar von der bloß aggregathaft-äußerlichen und gleichgültigen Verbindung im „Mechanismus“ über den „Chemismus“ gipfelnd in der durch das Ganze vergegenwärtigten Ebene der „Teleologie“, der mit dem Leben uns verbindenden innerlichen Notwendigkeitsform. Unter dem Titel der platonisch zu verstehenden „c. Idee“ (428–456) schließlich wird die Existenz der Welt, das Notwendigkeit offenbarende Ganze, aus dem Zweck verstanden, die Idee zu verwirklichen. Die Vernunft erfafst den Prozeß der Idee, die sich notwendig wesensgemäß in die einzelnen in sich widersprüchlichen und daher vergänglichen Wirklichkeiten, wie sie durch die anderen Kategorien gewonnen werden, veräußert, die Welt als ihr Anderes setzend, und Einheit mit sich selbst im Anderen erlangt, den Widerspruch versöhnend. Dabei muß die Einheit von Idee und Wirklichkeit zuerst nur an sich, einem großen Lebensprozeß analog, begriffen werden („Das Leben“), dann auch für sich, d. h. das von begrifflicher Notwendigkeit gesetzte Universum muß sich seiner selbst bewußt sein („Das Erkennen“), und schließlich muß das Erkennen und Bewußtsein endlicher Subjekte überschritten werden und zu einem unendlichen Erkennen führen, dem Erkennen des Ganzen durch das Ganze („Absolute Idee“).

IV.

Im 4. Teil unter dem Titel „Geschichte und Politik“ (475–604) referiert und wertet Taylor H.s objektive Geistlehre, die den Zweck der Weltgeschichte im sittlichen Staat der Rechtsphilosophie von 1821 niederlegt. Auch H.s Staatsphilosophie stellt eine Antwort auf die Sehnsucht seiner Zeit dar (495, 508) und verbindet die von Physis-Voraussetzungen freie Moralsubjektivität Kants (479 f., 539) bzw. den voraussetzungslos vernünftigen Willen des Individuums als Grundlage des Rechts seit Rousseau (484), aber auch „die allgemeine Subjektivität von Sokrates und Christus“ (560), mit der expressiven Einheit Platonischer Ontologie und Platonisch-Aristotelischer Politik (491, 495), und zwar in einer durchaus modernen Synthese, die weder einfach als liberal noch schlicht als konservativ (490 f., 556, 570, 586, 589 f., 592), weder als proto-faschistisch (494, 496) noch als Rechtfertigung preußischen Machtstaatsdenkens (507, 558, 599) klassifizierbar ist. Problematisch erachtet Taylor weniger die atomismus- und dualismuskritische Vorstellung einer sittlichen Ich-Identität universell entwickelter Individuen, die mit dem umfassenderen Gemeinschaftsleben im Staat sich identifizieren (499, 560) als vielmehr die ontologische Doktrin, „daß der Mensch Vermittler des kosmischen Geistes ist, und daß der Staat die zugrunde liegende Notwendigkeitsformel, durch die der Geist die Welt setzt, ausdrückt“ (506, vgl. 505, 508), d. h. daß das handlungsanweisende Pleroma der abstrakten Freiheitslehren Rousseaus und Kants (485–488, 531–535, 548, 594) bzw. des französischen Revolutionsstaates (569), nämlich die binnenstaatliche Differenzierung in Stände und Gesellschaftsebenen (490), nur geleistet ist als Partizipation der menschlichen Freiheit am umfassenderen Leben eines kosmischen Geistes und seines Weltausdrucks (488 f., 495). Fragwürdig wird daher neben der dialektischen Deduktion der Stände der modernen Gesellschaft (545–551) der geschichtsteleologische Beweis für den H.schen Staat als Zweck einer listig die konfliktreiche Dialektik der Volksgeister oder Völkerindividuen seit den orientalischen Despotien über die griechisch-schöne, aber begrenzte Polisfreiheit zur christlich-germanischen Rechtsentwicklung prinzipieller Freiheit aller bewerkstelligenden Kosmosvernunft (509–515). Obwohl Taylor die Ablehnung des antiken Kastenprinzips in H.s Ständelehre schätzt, sofern am Prinzip der individuellen Freiheit festgehalten wird (570), erkennt er im Gliederungsaspekt Gesellschaft-Staat ein konservatives, „vormodernes Prinzip“, das die Prinzipien der Französischen Revolution wieder einschränkt (591). Mißtrauisch steht er auch H.s Ablehnung so liberaler Prinzipien wie eines ewigen

Friedens und eines weltweiten Völkerbundes gegenüber (586–588). Und obwohl die Rechtsphilosophie von 1821 gegenüber früheren Entwürfen mit ihrem „Umschwung von der Aristokratie zur Bürokratie“ als der exekutiven Gewalt dem modern-napoleonischen Staat entspreche (580), sei die erbmonarchische Notwendigkeit als Ausdruck des Willens in seiner Individualität nicht einsichtig und anderweitig funktionaler abdeckbar (577, 580). Aktuell bleibt nach Taylor jene originelle Synthese gleichwohl im Hinblick auf die technologische Krise und das Ökologie-Problem oder dafür, daß wir unser Verhältnis zu Natur und Geschichte neu zu reflektieren hätten. „Wir brauchen gleichzeitig Freiheit und eine nachindustrielle Sittlichkeit.“ (604)

V.

Der ständisch binnendifferenzierte Vernunftstaat ist zwar die höchste Form menschlichen Lebens, drückt aber noch nicht die Selbstverwirklichung des Geistes aus, die daher, wie Taylor im 5. Teil unter dem Titel „Absoluter Geist“ (605–701) referiert, über den Staat hinausführt zu Kunst, Religion und Philosophie. Kunst (607–628), die die Idee in einer sinnenfälligen Form bzw. das nur anschauliche Bewußtsein des absoluten Geistes (611, 615, 619) auf dem Weg zu seiner vollständigen Klarheit und Transparenz ausdrückt, stellt daher auch eine Vorläufigkeit dar gegenüber der religiösen Vorstellung des absoluten Inhalts im verinnerlichten Medium der Erzählung (610, 629f.) und konnte so nur in der griechischen Kunstreligion des vollkommen harmonischen Menschen das Absolute angemessen zur Darstellung bringen (624f.), während seit der christlichen Einsicht in das volle Recht des Individuums und in die Subjektivität Gottes, wie es die verweisend-romantische Kunst anzeigt, Kunst nicht mehr das höchste Bedürfnis des Geistes ist (626–628). Nach Taylor ist H.s Deduktion der Rangfolge Kunst-Religion nicht zuletzt durch den heutigen Umstand fragwürdig geworden, wie Kunst für die Zeitgenossen als Religion fungiert (628). Religion (629–671), die im Unterschied zur natürlichen Theologie die Einheit des Denkens mit Herz und Willen oder die durch Andacht und Kult praktizierte Einigung von Gott und Mensch ausdrückt (633–635), hat ihre Aktualität auch in der Gegenwart eines rationalen Staates nicht verloren, weil „nicht alle Menschen einen Zustand vollkommener Rationalität erreichen können“ (638) bzw. „um den Kult des rein begrifflichen Denkens, den die Philosophie repräsentiert, abzustützen“ (640). Der Nachweis des Christentums als Wahrheitsresultat der Religionsgeschichte (651–665) war nach Taylor gut fundiert im Hinblick auf die damalige Quellenlage, genügt aber nicht mehr heutigen Ansprüchen der Religionskomparatistik (641f., 651). H.s Unternehmen schließlich, die grundlegenden Sätze seiner Philosophie in den wichtigsten christlichen Dogmen, besonders im Trinitätsdogma, und diese als vorstellungshaft-narrativen Ausdruck einer ontologischen Struktur nachzuweisen (642–646), nennt er nicht nur Entmythologisierung, sondern auch Enttheologisierung des Christentums (651) und reklamiert die Position des „normalen Gläubigen“, der sich „damals wie heute nicht des Gefühls erwehren (kann), daß der Sinn seines Glaubens radikal, wenn nicht gar betrügerisch, abgeändert worden ist“ (646). „Hegels Neufassung der christlichen Religion unterschlägt . . . in der Tat das eigentlich Wesentliche des christlichen Glaubens bzw. das Wesentliche jeglichen Glaubens, der sich auf den Gott Abrahams bezieht.“ (647) Seine Ontologie einer notwendigen Emanation unterläuft die Freiheit Gottes, verflüchtigt den Sinn von Inkarnation, Gottnatur Christi, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung und gibt keinen Raum für Gnade, Liebe und Gebet. „Wie kann ein Hegelscher Philosoph beten?“ (648f.) Auch Philosophie (672–701), die höchstmögliche Erscheinungsform des Geistes in jeder Epoche, als Reflexion in der Vergangenheit stets ein nachträgliches Begreifen eines zum Abschluß gebrachten Lebens, als Ausdruck des neuzeitlichen Geistes aber ihrer weiteren Realisierung noch bedürftig (672f.), bedarf der Vermittlung ihres Zweckes durch den historischen Formenwandel hindurch. Geschichte der Philosophie ist daher die durch Widersprüche fortschreitende Gewinnung einer dem fundamentalen und immerwährenden Inhalt entsprechenden, nämlich jener endgültigen Form, in der alle gegenständlichen Selbstverständigungsformen oder Objektivationen als Erzeugnisse des absoluten Geistes im Wissen des Wissens aufgehoben sind (675, 700f.) oder worin das Denken als Wurzel aller Dinge endlich erfaßt ist.

VI.

Der Schlußteil „Hegel heute“ (705–749) möchte zwei Fragen beantworten: „Weshalb hat Hegels Hauptthese keine Aussagekraft mehr, und weshalb ist seine Philosophie dennoch von so großer Bedeutung?“ (706) Nach Taylor ist H.s spezifische Synthese zwischen radikaler Aufklärungsfreiheit des Subjekts gegenüber der Natur und ausdrucks-theoretischer Einheit mit ihr eine „frühe und überholte Form“ der „Reaktion“ (716) auf die zunehmend industrielle, technologische und rationalistische Entwicklung der modernen Zivilisation und Öffentlichkeit (710, 712). Sein Ausdrucks-pantheismus, seine Auffassung der Natur als „Ausdruck geistiger Kräfte“ (748), sein Konzept der neuen Sittlichkeit im Staat und seine Auffassung von der Geschichte als restloser Verwirklichung von Vernunft und Freiheit (712–715) unterschätzen ähnlich die Eigendynamik der nie völlig transparent zu machenden gesellschaftlichen Entwicklung wie die junghegelianische Anthropologisierung dieser Geistsynthese in der Vorstellung schließlich reiner Gattungsfreiheit (717, 720–723, 727, 732). Auch Marx' anthropologisch unmögliche Synthese von Expressivismus und Szientismus, von voluntaristischem Freiheitsversprechen seiner Revolutionstheorie und der deterministischen Lehre von der naturgesetzlichen Bedingtheit des Menschen im Wissenschaftsbegriff des ‚Kapitals‘ und im Modell des wissenschaftlichen Sozialismus (728–732), deren Lebensunfähigkeit nicht zuletzt im sowjetisch-voluntaristischen Bolschewismus bestätigt wurde (725, 728f., 733), gründet nach Taylor in einem bereits dem Revisionismus unhaltbar gewordenen Begriff situationsloser und absolut inhaltsleerer Freiheit. Gegenüber diesem mit Kant anhebenden „Denken, das Freiheit als Abhängigkeit (nur) vom Selbst begreift“ und „gemeinsame Grundlage der revolutionären Entwicklungen im modernen Freiheitsbegriff gewesen“ ist (735), der marxistisch-bolschewistischen ebenso wie nationalistischer, faschistischer und anarchistischer (717f.), plädiert Taylor für einen „Begriff der bestimmten und situationsbezogenen Freiheit“, demgemäß „freie Tätigkeit . . . in dem Akzeptieren der uns bestimmenden Situation (gründet)“ (739), und zwar in natürlicher, politischer und sozialer Hinsicht (740, 744).

Taylor erinnert an die anti-autonomisch artikulierten Sehnsüchte Schopenhauers und Freuds, vor allem aber an die Lebenswelt-Philosophie des späten Husserl, von Heidegger und Merleau-Ponty und verbindet diese mit dem bedeutungs- und sprachtheoretischen Rekurs angelsächsischer Philosophie auf „die besonderen Formen der die Subjektivität konstituierenden Situationsbezogenheit“ (742), auf die pragmatische Fundierung der Semantik seit dem späten Wittgenstein und bei Polanyi (743f.). Diese „gehen über die Alternative zwischen reduktiven mechanistischen Theorien und ‚engelhaften‘ Auffassungen der Subjektivität als körperloses Denken hinaus. Sie zeigen die Subjektivität in einer Situation“. (744) Gemeinsam ist dieser zeitgenössischen Wende des Denkens mit H. „das Verkörperungsprinzip“ und seine Kritik der leeren Freiheitsvorstellung der Kantischen Moraltheorie (747), die ihn in die Tradition von Herders Kritik der nominalistisch-szientifischen Semantik bis hin zu „manche(n) Gedanken Wittgensteins“ (745) einreihen lassen. Unbeschadet seiner geistsubjektivistischen Deduktion der Lebenswelt gilt die Synthese zwischen Aufklärung und Expressivismus im Sinne einer situativen Subjektivität als weiterhin und angesichts der ökologischen Krise besonders dringlich anstehendes Problem. „Die Tatsache, daß wir noch immer bemüht sind, Freiheit und Natur miteinander zu versöhnen, zeigt, daß wir die Romantik noch nicht überwunden haben. Auch wenn die Lehren der Romantiker manchmal phantastisch erscheinen mögen, gehören sie doch keineswegs in ein abgeschlossenes Kapitel der Geschichte.“ (748) Und: „Wo die Suche nach einer situationsbezogenen, bestimmten Subjektivität philosophische Formen annimmt, wird Hegels Denken einer der unentbehrlichsten Bezugspunkte bleiben.“ (749)

VII.

Meine abschließenden Bemerkungen beschränken sich auf diese ambivalente Einschätzung H.s zwischen einer subjektiven Deduktion des lebensweltlichen Ausdrucks auf der Grundlage eines Kant verpflichteten absolut voraussetzungslosen Freiheitsbegriffs und einer der Herderradition zugezählten und kantkritisch-situativen Freiheitstheorie. Im Grunde aber rehabilitiert Taylor die nominalismus- und positivismuskritische Aktualität von Herders Ausdruckstheorie und H.s diesbezüglicher Kantkritik nur am Leitfaden von Wittgenstein II oder einer binnenanalytischen Selbstkritik, d. h. am Leitfaden einer soziolinguistisch-pragmatischen Lebenswelt-Bestimmung, womit nicht nur der Lebenswelt-

Ontologie der zitierten Husserl und besonders Heidegger nicht entsprochen, sondern auch der Dualismus von irreversibler Öffentlichkeit der wissenschaftlichen Rationalität oder Quantifizierbarkeit des Realen und nur lebensweltlicher Reaktion auf diese Vorgaben erhärtet sein dürfte. Taylor scheint auch zwischen der primär natur-instrumentellen Rationalität der Aufklärung mit ihrem selbstbezogenen Freiheitsbegriff und der primär praktisch-sittlichen, d. h. die Freiheit des Subjekts selbstständig-freiwillig begrenzenden Vernünftigkeit seit Kant nicht hinreichend zu unterscheiden und unbemerkt zu lassen, daß die ausdrucks-theoretische Kantkritik H.s diesen Primat der praktischen Vernunft über ihre dürftige Anfangsgestalt hinaus vervollständigt. Wie aber das Paradigma des sogenannten sowjetischen Bolschewismus und der spätmarx'schen Wissenschaftslogik für die H.-Einschätzung anzeigt, wird die nicht nur horizontal, sondern auch vertikal definierte Lebenswelt-Freiheit, wie sie H. kommunikationslogisch weiß, auf eine emanzipatorische Theorie subjektivistischer Befreiungstechnik reduziert. Das absolute Wissen gilt eindimensional als ein die Lebensweltverbindlichkeit suspendierendes Verwertungswissen zwecks Erarbeitung einer selbstischen Ichidentität und nicht als allseitig-umsichtig kritische und Rechenschaft ihrer Erkenntnisreichweite sich gebende Reflexion auf eine praktische Vorgabe zwecks würdiger Kooperation. Was in der am Richtmaß von Wittgenstein und Polanyi akzentuierten Metakritik oder Lebenswelttheorie nicht restlos aufgeht, kann für Taylor, weil eine weitere Dimension der Kontingenz nicht in Erinnerung gebracht wird, nur Rückkehr zur naturtheoretischen, d. h. instrumentellen Rationalität im Rahmen des Substanzdualismus bedeuten. H.s lebensweltliche Fundierung der Moral- qua Freiheitsvernunft, die die Gefahr instrumentellen Rückfalls in Kants apriorischer Methodenlehre auch der praktischen Vernunft und Urteilskraft durch seinlassend-geschichtskontingente Freiheitstheorie überholt, vermeidet mit der lebensweltlichen Bestimmung des Selbstbewußtseins in den Gestalten mehr noch des absoluten als nur objektiven Geistes auch die anti-autonomistische Einseitigkeit oder Gattungsdetermination und spricht von einer nicht nur sozial-, sondern auch heilsgeschichtlich sich ereignenden Freiheit als Begegnung, wie der unwiderrufliche Intersubjektivitätsmodus der entscheidenden Bewußtseinsformen in der PhG und der Höchstkategorien in der WL demonstrieren kann. Insofern ist die Aktualität H.s für eine Kritik szientistisch-nominalistischer Wissenschafts-Logik mit der Beschränkung auf eine sozialumweltliche Erkenntnis-Anthropologie noch nicht gründlich genug ausgeschöpft.

Bernhard Dinkel (Bamberg)

Bruce Aune, Kant's theory of morals, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1979, XI u. 217 S.

In den letzten Jahren sind sehr anspruchsvolle kritische Interpretationen der Kantischen Philosophie erschienen. Aus dem deutschsprachigen Raum sei hier nur auf die Arbeiten von Dieter Henrich, Günther Patzig, Gerold Prauss u. a. verwiesen. Sie zeichnen sich in der Regel dadurch aus, daß sie mit der strengen Prüfung der logischen Konsistenz von Theoremen der kritischen Philosophie auch die Berücksichtigung der Entwicklungen verbinden, die das Denken Kants auch nach seinem transzendentalphilosophischen Durchbruch durchgemacht hat.

Im Vergleich zu solchen anspruchsvollen Untersuchungen verfolgt das vorliegende Buch ein bescheideneres Ziel. Der Verf. will, wie er selbst sagt, nur eine Einführung in Kants Theorie der Moral geben, die vor allem für Studenten und Lehrer der Moralphilosophie bestimmt ist. Er hofft allerdings, daß sie auch Kant-Spezialisten interessieren wird (vgl. S. X). Nur grundlegende Prinzipien der Kantischen Moraltheorie sollen herausgestellt, interpretiert und diskutiert werden. Ausdrücklich wird betont, daß die Darlegungen, die beim Leser keine Vertrautheit mit dem Gegenstande voraussetzen wollen, alle Fragen ausklammern, die eine mögliche von Kant selbst vollzogene Modifizierung seiner Theorie betreffen. A.s Untersuchungen, die nicht die ganze Kantische Moralphilosophie behandelt zu haben beanspruchen, konzentrieren sich zunächst auf die Herausstellung, Interpretation und Diskussion zentraler Gedanken der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Kap. I-IV). Anschließend werden Themenkreise aus der *Metaphysik der Sitten* behandelt (Kap. V-VI). Stellungnahmen anderer Autoren zu Kants Moraltheorie will A. – um der Übersichtlichkeit und Klarheit seines vor allem in einführender Absicht geschriebenen Buches willen – in seine Untersuchung nicht einbeziehen.

Zielsetzung, Textauswahl und Vorgehen des Verf. werfen allerdings, so einleuchtend sie auch auf den ersten Blick erscheinen mögen, grundlegende Fragen auf.

Fraglich ist schon, ob A. – und eine Reihe von Autoren vor ihm – gut beraten war, den Einstieg in Kants Moralphilosophie von der *Grundlegung* her zu wählen, zumal dann deren weitere Entwicklungen unberücksichtigt bleiben. Dieser Einwand mag befremden, hat doch Kant dieses kleine Buch offensichtlich selbst – worauf schon die Überschriften der drei Abschnitte des Werkes deuten – als Einführung in seine Moralthorie verstanden. Andererseits muß aber doch bedacht werden, daß in der *Grundlegung* als dem moralphilosophischen Erstling Kants seine Theorie noch nicht zu ihrer vollen – und d. h. besonders auch ihrer systematischen – Ausprägung kommt. A. selbst bezeichnet dieses Werk als „die sichtbare Spitze eines intellektuellen Eisbergs“ (X). Gerade wenn dem so ist, so hätte man doch, um im Bild zu bleiben, besser daran getan, sich zuerst der Umrisse des Eisbergs zu vergewissern – und zwar gerade dann, wenn es auf eine Einführung ankommt. Solche Umrisse sind aber nur auf dem Wege der Erörterung des systematischen Gesamtzusammenhangs zu ermitteln. Da ihn die *Grundlegung* jedoch eben nur unzureichend vergegenwärtigt, muß eine einleitende Betrachtung über sie hinaus weiter ausholen.

Für die praktische Philosophie Kants ist der Rückgriff auf sie übergreifende Bezüge, die den systematischen Ansatz des transzendentalen Kritizismus insgesamt betreffen, auch noch aus einem besonderen Grunde geboten. Der Kritizismus wurde zuerst in Gestalt der theoretischen Philosophie entwickelt. Sie blieb in mancherlei Hinsicht Muster und Vorbild für die spätere Ausgestaltung auch der praktischen Philosophie. Schwerer aber wiegt vielleicht noch, daß die Vorentscheidungen, die auf dem theoretischen Gebiet bereits gefallen waren, sich auch für das praktische als außerordentlich folgenreich erwiesen. Übrigens ist auch umgekehrt die theoretische Philosophie von Anfang an von einem praktischen Motiv bestimmt. Dies bringt Kant in der Vorrede der *Kr. d. r. V.* (vgl. insbesondere B XXIV ff.) klar zum Ausdruck. Auch historisch gesehen war ja die Frage nach dem Zusammenbestehenkönnen der „Gesetzgebung durch Naturbegriffe“ und der „Gesetzgebung nach dem Freiheitsbegriff“ diejenige Ausgangsfrage, aus der sich die dann in der *Kr. d. r. V.* dargelegte theoretische Philosophie entwickelte – und diese Frage ist eben nicht nur von theoretischer, sondern auch von moralisch-praktischer Relevanz.

In der Durchführung seines zunächst auf die *Grundlegung* konzentrierten Programms hält sich A. im Wesentlichen an die Abfolge, in der Kant selbst dort seine Gedanken entwickelt hat. Manchmal liest sich A.s Text fast wie ein Kommentar zu zentralen Passagen der *Grundlegung*. Anzuerkennen ist, daß er sich zuerst und vor allem um ein angemessenes Verständnis der Kantischen Begriffe und Theoreme bemüht und hierbei sehr fair verfährt. Wiederholt werden auch Interpretationsalternativen herausgestellt und diskutiert sowie Fehlinterpretationen erörtert.

Im 1. Kapitel, das sich auf den ersten Abschnitt der *Grundlegung* bezieht, geht er wie Kant von Darlegungen zum Begriff des „guten Willens“ aus. Erörtert wird jene zentrale These der praktischen Philosophie des Kritizismus, daß „der gute Wille . . . nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut“ ist (IV, 392). Gerade im Rahmen einer Einführung wäre es schon hier reizvoll gewesen, diese Kernposition einer „Gesinnungsethik“ einer Konfrontation mit anderen (z. B. utilitaristisch orientierten), heute in Auseinandersetzung mit Kant vertretenen, Positionen auszusetzen. Hinweise auf eine eigene Gegenposition A.s in einer für die kritizistische Ethik zentralen Frage finden sich erst auf S. 100f. seines Buches. (Vgl. dazu die Ausführungen weiter unten.)

Zur Entwicklung des Begriffs des guten Willens gehört für Kant die Erörterung des Begriffs der Pflicht, „der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält“ (IV, 397). Da sich nach Kant der moralische Wert einer Handlung allein dadurch bestimmt, daß sie aus Pflicht unternommen wird, tat A. gut daran, in den ersten beiden Abschnitten seines 1. Kapitels die Begriffe „guter Wille“, „Pflicht“ und „moralischer Wert“ (einer Handlung) in ihrem inneren Zusammenhang zu erörtern. Dieser Zusammenhang kommt bei ihm sehr gut heraus. Der auch in diesen Zusammenhang gehörende Begriff der „Glückseligkeit“, den A. mit Recht hier in seine Betrachtung mit aufnimmt, hätte allerdings schon an dieser Stelle eine ausholendere Erörterung erforderlich gemacht. Die Komplexität dieses Begriffes ergibt sich vor allem auch daraus, daß er seinen systematischen Ort gleichsam im Schnittpunkt von theoretischer und praktischer Philosophie hat.

Im 3. Abschnitt seines 1. Kapitels wendet sich A. der Erläuterung und Diskussion der Kantischen Begriffe „Maxime“ und „Handlung“ sowie dem des „Willens“ im allgemeinen in ihrem Verhältnis zu einander zu. Es gelingt ihm, dem Duktus des Kantischen Gedankenganges wiederum weitgehend folgend, fundamentale Strukturmomente der Moralthorie des Kritizismus plastisch herauszuarbeiten.

Präzise beleuchtet wird etwa der Unterschied zwischen „Maxime“ und „praktischem Gesetz“, „Form“ und „Materie“ der Maxime, formalen und materialen praktischen Prinzipien etc. Allerdings trägt A. an die transzendental-kritische Untersuchung Kants mehrfach Gesichtspunkte heran, die sie gerade ausschließen will. So meint er z. B.: „Wenn Kants Ansicht einer praktischen Beweisführung plausibel sein soll, so muß er erlauben, daß viele von den Maximen, nach denen wir handeln, nur stillschweigend in uns sind; gewiß wiederholen wir sie uns nicht jedesmal, wenn wir nach ihnen handeln.“ (13) Hiermit ist zweifellos eine psychologische und damit empirische Frage berührt, die Kant durch die Art seiner Untersuchung – zugegebenermaßen nicht immer konsequent darin – ausklammern will. Als nicht zureichend müssen auch die Ausführungen A.s über „Wille“ und „Willkür“ bei Kant (18f.) bezeichnet werden. Dies kann hier leider nicht ausgeführt und begründet werden.

In I,4 setzt A. die Untersuchung der Kantischen Theorie des moralischen Wertes und im Zusammenhang damit der Begriffe „Pflicht“ und „praktisches Gesetz“ fort. Zu einem volleren Verständnis sollen zunächst die beiden Sätze Kants gebracht werden: „eine Handlung hat moralischen Wert, wenn sie um der Pflicht willen getan wird“ und: „der moralische Wert einer Handlung verdankt sich der Maxime, auf die sie sich gründet und nicht etwa dem Erfolg zur Befriedigung oder Verwirklichung irgendeines gewünschten Zieles oder Zweckes“ (20, bei Kant vgl. IV, 397ff.). Anschließend soll geprüft werden, ob aus diesen beiden Sätzen tatsächlich, wie Kant behauptet, der Satz folgt: „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.“ (IV, 400) Schließlich soll Kants Begriff des guten Willens mit der Vorstellung eines Willens, der aus Achtung fürs Gesetz handelt, verbunden werden. A. analysiert diese zentralen Theoreme des 1. Abschnitts der *Grundlegung* wiederum sehr scharfsinnig und sachgerecht. Man muß ihm auch darin zustimmen, daß die Kantischen Darlegungen in diesem wichtigen Punkt nicht immer besonders klar und seine Terminologie zuweilen schwankend und mehrdeutig ist. Aus diesem Grunde sind auch die gestellten Fragen – insbesondere die zweite – nicht eindeutig beantwortbar. Weniger befriedigend und damit zugleich weniger sachgerecht erscheinen aber A.s Ausführungen zu Kants Begriff des „höchsten Gutes“, den dieser schon in der „Methodenlehre“ der *Kr. d. r. V.* entwickelt hatte und auf den er nun schon im 1. Abschnitt der *Grundlegung* zurückkommt.

Die Kantischen Auffassungen zum Thema „Pflicht und Glückseligkeit“ erscheinen A. „übertrieben streng und puritanisch“ zu sein (10). Diese traditionelle Interpretation und Bewertung des „ethischen Rigorismus“ der kritischen Philosophie findet auch in der Tat – und gerade in der *Grundlegung* – mancherlei Stütze und Bestätigung. Andererseits ging sie auch wiederholt zu weit und führte so zu einem grundlegenden Mißverständnis. Kant ist ihm, da es sich schon bei seinen Zeitgenossen zeigte, selbst noch entgegengetreten. Im Hinblick auf Garves Fehlinterpretation erklärt er ausdrücklich, daß es durch „die Moral . . . dem Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, *entsagen*, denn das kann er nicht, so wie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt; sondern er müsse, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht *abstrahieren*; er müsse sie durchaus nicht zur *Bedingung* des ihm durch die Vernunft vorgeschriebenen Gesetzes machen“. Es könne damit auch gar keine Rede davon sein, er „hätte behauptet, daß die Beobachtung des moralischen Gesetzes ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit der *einzigste Endzweck* für den Menschen sei“ (*Gemeinspruch* I, VIII, 278f.).

Im Mittelpunkt von I,5 steht dann die Diskussion des Sittengesetzes in seiner ersten und wohl grundlegenden Fassung: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (IV, 421). Besonders hervorzuheben ist hier A.s zusammenfassende Rekonstruktion des Gedankengangs, der Kant zur Aufstellung dieser Formel führte (32f.). Gern hätte man allerdings noch mehr über die „verschiedenen wohlbekannten Probleme“ erfahren, die der „deontologische Ansatz“ nach A.s Ansicht auch heute noch aufwirft.

Die Darlegungen des nächsten Kapitels nehmen ihren Ausgang von der Erläuterung und Diskussion des Kantischen Begriffs „Imperativ“ – und später dann auch seiner Unterscheidung des „kategorischen“ Imperativs von den „hypothetischen“. Zutreffend wird hervorgehoben, daß nach Kant von einem Imperativ nur im Hinblick auf ein *endliches* Vernunftwesen gesprochen werden kann. A. nennt es gelegentlich (nicht ganz glücklich) „ein teilweise vernünftiges Wesen“ (36). Überhaupt kann man ja die mit der Vernünftigkeit verbundene Endlichkeit des Menschen als das Generalthema der Kantischen Philosophie bezeichnen. Es ist wichtig festzustellen, daß die maßgebenden Vorentscheidungen in bezug auf es in der theoretischen Philosophie gefallen sind. Auch der Begriff „Imperativ“ kann ohne ihre Vergegenwärtigung nicht voll durchsichtig werden. Hier liegt eine Schwäche der Untersuchungen A.s.

Zuzustimmen ist A. auch darin, daß es zu „Verwirrungen“ führt, wenn man die von Kant vorgenommene Klassifikation des Sittengesetzes als eines synthetischen Satzes a priori in einem rein logischen Sinne verstehen wollte (vgl. 37).

Die Hauptbemühung A.s geht dahin, einen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Fassungen des Sittengesetzes herzustellen und sie hinsichtlich ihrer Dignität zu ordnen. Letztlich vermag aber auch A. die Frage nicht zu beantworten, wie es zu verstehen ist, daß Kant einerseits behaupten kann, es gebe nur einen kategorischen Imperativ (IV, 421) – und ihm dennoch so viele verschiedene Fassungen gibt. A.s Vorschlag – auch im Sinne der „Typik“ –, zwischen einem kategorischen Imperativ im strengen und einem im weiteren Sinne zu unterscheiden, „um der Kantischen Lehre die Übereinstimmung mit sich selbst zurückzugeben“ (43), ist natürlich noch keine befriedigende Antwort auf die gestellte Frage. (Vgl. dazu auch etwa H. J. Patons Interpretation, „der“ kategorische Imperativ sei das „Prinzip aller kategorischen Imperative“ [Paton, *The categorical imperative*, 134].) Man muß dann aber auch fragen: warum hat Kant dementsprechend nicht auch „den“ hypothetischen Imperativ als „Prinzip aller hypothetischen Imperative“ aufgestellt? Von solchen Fragen abgesehen ist von den Darlegungen A.s in diesem Kapitel wiederum zu sagen, daß er wiederholt, im vermeintlichen Widerspruch zu Kant, Positionen glaubt vertreten zu müssen, die in Wahrheit durch die transzendental-kritische Moralphilosophie gar nicht zur Disposition gestellt worden sind. Zum Beispiel äußert er „einen allgemeinen Zweifel“ hinsichtlich „der Existenz irgendeines objektiven Sittengesetzes“ (37). Ein solcher Zweifel kann aber Kants transzendentale Untersuchung allein schon deshalb nicht treffen, weil in ihr im strengen Sinne gar keine „Existenzfragen“ diskutiert werden. Im Sinne Kants sind solche Fragen nämlich nur empirisch entscheidbar. Vom Sittengesetz als einem „reinen“ aber „wird erfordert“, daß es „bloß *sich selbst* voraussetzen bedürfe“ (*Kr. d. pr. V.*, V, 20f.). Empirische, und damit für die Urteilskraft relevante Gesichtspunkte fließen bei A. auch ein, wenn er etwa meint: „Wenn wir bestimmen müssen, ob ein gegebener Imperativ“ – was soll ein solcher Ausdruck im Sinne Kants eigentlich besagen? – „kategorisch oder hypothetisch ist, dann müssen wir auf die Art und Weise achten, in der die relevante Handlung ‚dargeboten‘ (presented) wird.“ (40f.) Grundsätzlich ist zu sagen, daß in moralischer Hinsicht für Kant die Beantwortung der Frage ganz irrelevant ist, wer oder was unseren Willen beim Handeln tatsächlich mitbestimmt. Das ist eine empirische und deshalb mit Sicherheit nicht entscheidbare Frage. In seiner (transzendentalen) Rekonstruktion der Moral auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit gelangt er – was ja auch A. wiederholt zutreffend herausstellt – zu der Erkenntnis, daß Moralität allein am „Bestimmungsgrund“ des Willens hängt. (Gelegentlich braucht er auch den Ausdruck: „Wille zum Willen“.) Es geht also überhaupt nicht darum, wonach sich der Wille tatsächlich bestimmt, sondern darum, wonach er sich bestimmten *will*. So wird der kategorische Imperativ auch von A. in einen der strengen Kantischen Untersuchung fremden Zusammenhang gestellt, wenn er mit ihm die Forderung nach „mehr Information“ über das, was das unvollkommene Vernunftwesen „will oder nicht will“ verbindet und meint, daß er ohne diese „wenig Nutzen im Hinblick auf die Ermittlung besonderer moralischer Verpflichtungen und Erlaubnisse“ hat (vgl. 51). Empirische Gesichtspunkte sind natürlich auch in folgende Sätze eingeschlossen: „Wenn wir nicht andere Regeln zur Verfügung haben, auf die wir uns berufen können, dann können wir in ernsthaftem Zweifel darüber sein, was das Sittengesetz wirklich fordert.“ (63) „Wenn ich entscheiden muß, ob ich wollen kann, daß jeder in besonderen Umständen nach einer bestimmten *Maxime* handeln könnte (kann), dann muß meine Entscheidung auf *meine Vorstellung* (conception) dieser Umstände gegründet sein.“ (66)

Zunächst konzentriert sich A. auf die Ermittlung des Zusammenhangs zwischen den ersten beiden Fassungen. Warum tritt an die Stelle von „allgemeines Gesetz“ in der 1. Fassung in der zweiten die Wendung „allgemeines Naturgesetz“? „Warum bot Kant überhaupt diese besondere Fassung als eine Version des Sittengesetzes an?“ (52) Eine Antwort auf diese Frage ist, wie A. richtig erkennt, in Kants Lehre von der „Typik“ zu suchen (vgl. insbes. *Kr. d. pr. V. V.*, 67–71). Sie sucht des Problems Herr zu werden, wie das allgemeine Gesetz durch das endliche Vernunftwesen als Mitglied einer moralisch unvollkommenen Welt überhaupt auf Erfahrung anwendbar gedacht werden kann. Das Problem soll mittels des Begriffes „Naturgesetz“ gelöst werden, das dem allgemeinen Gesetz, es vertretend, als „Typus“ dient.

Der hier nicht weiter zu verfolgende Gedankengang Kants wird von A. zwar der Tendenz nach richtig, aber doch recht vergrößert wiedergegeben. Im Rahmen dieser räumlich begrenzten Rez. kann dies leider nicht nachgewiesen werden. A. berücksichtigt z. B. schon nicht, daß die „Typik“ eine solche „der reinen praktischen Urteilskraft“ ist (vgl. die Überschrift des Kantischen Abschnitts). Dieser

Begriff – in Unterschied und Gemeinsamkeit zu dem der Urteilskraft „der reinen theoretischen Vernunft“ (V, 68) – hätte erläutert und diskutiert werden müssen. Da es bei der Urteilskraft der reinen praktischen Vernunft um die Auflösung der „Schwierigkeiten“ geht, „die darauf beruhen, daß ein Gesetz der Freiheit auf Handlungen als Begebenheiten, die in der Sinnwelt geschehen und also so fern zur Natur gehören, angewandt werden soll“ (ebd.), ist gerade an diesem Punkt die gründliche Darlegung zentraler Positionen der theoretischen und praktischen Philosophie in ihrer Beziehung zueinander unverzichtbar.

Die anschließenden Darlegungen A.s befassen sich mit dem „System der Naturgesetze“, die nach Kants Ansicht, wie er „glaubt“, als ein „teleologisches System definierend“ verstanden werden sollen (vgl. 59). A.s recht undifferenzierte – und in ihrer Vereinfachung mehrfach unangemessene – Darlegung zu diesem Punkt ist wohl insgesamt als die schwächste Stelle des Buches anzusehen. Andererseits gründet der Verf. gerade auf diese Darlegung seinen zentralen Einwand gegen die Kantische Moraltheorie. Ganz offensichtlich hat er aber von der Vielschichtigkeit des Problems der teleologischen Beurteilung der Natur durch die reflektierende Urteilskraft – und der Vielfältigkeit der dabei auftretenden Gesichtspunkte und Formen von „Zweckmäßigkeit“ – keinen angemessenen Begriff. Obwohl A. richtig sieht, daß der teleologische Aspekt nur diejenige Ansicht der Natur bezeichnet, die sie so ansieht, als ob sie ein vernünftiges System wäre, so legt er seiner Kritik an der Kantischen Position dann doch ein „ontologisches“ Verständnis von ihr zugrunde – und mißversteht sie damit am Ende doch weitgehend. Tatsächlich stellt das „Als ob“ der teleologischen Urteilskraft ein außerordentlich schwieriges Problem dar, das hier darzulegen nicht der Ort ist. Als Voraussetzung für sein Verständnis muß man, was A. nicht tut, den Begriff der reflektierenden Urteilskraft erörtern. Obwohl dieser – im Unterschied zur bestimmenden Urteilskraft – das Gesetz, unter dem sie subsumieren muß, nicht a priori vorgezeichnet ist, so steht es andererseits doch auch nicht in ihrem Belieben, die Natur nach ihrem Prinzip der Zweckmäßigkeit so vorzustellen, „als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“ (*Kr. d. U.*, XXVIII). Die reflektierende Urteilskraft muß es „für ihren eigenen Gebrauch . . . als Prinzip a priori annehmen, daß das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte“ (ebd. XXXIII).

Unter der Überschrift: „Vernünftige Zwecke und moralische Autonomie“ befaßt sich das 3. Kapitel mit zwei weiteren Fassungen des Sittengesetzes. Nur eine von ihnen entnimmt A. dem Wortlaut nach dem Kantischen Text. („Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ [IV, 429]) Die andere, die „Formel der Autonomie“, wird von A. in einem eigenen Formulierungsvorschlag präsentiert, da die entsprechenden Kantischen Bestimmungen ihm nicht klar genug erscheinen. Ohne auf diese Frage näher eingehen zu können, gesteht der Rez., daß ihm letztlich doch nicht ganz klar geworden ist, inwiefern die A.sche Fassung besser sein soll als die Kantischen Formulierungen, die übrigens noch durch weitere zu ergänzen wären.

Zu ihrem Verständnis ist, wie A. betont, die Erörterung der in der *Kritik der Urteilskraft* vorgetragenen Lehre von den „Naturzwecken“, die der Kantischen Unterscheidung von „mundus sensibilis“ und „mundus intelligibilis“, sowie „seiner metaphysischen Ansicht der menschlichen Freiheit“ (70) erforderlich. Was die „Naturzwecke“ betrifft, so ist schon nicht einzusehen, warum A. ausgerechnet von der Bestimmung Kants seinen Ausgang nimmt, die dieser mit den Worten einleitet: „Ich würde vorläufig sagen“ – und diesen Anfang des Zitats dann auch noch wegläßt. (Diese Bestimmung wird von Kant übrigens wenig später als „ein etwas uneigentlicher und unbestimmter Ausdruck“ bezeichnet [vgl. *Kr. d. U.*, 289, V, 372].) Diese Bestimmung betrifft auch, was bei A. überhaupt nicht herauskommt, nur die als innerlich zweckmäßig zu beurteilenden „organisierten Wesen“ – im Unterschied zur relativen (äußeren) Zweckmäßigkeit der Natur. An diesem äußeren Beurteilungsprinzip der reflektierenden Urteilskraft („Gras ist wertvoll als Nahrung für Tiere . . .“, 73, vgl. auch 82 u. ö.) sind aber seine kritischen Darlegungen orientiert. Auch in dieser Zentrierung sind die zur „Ontologisierung“ tendierenden Ausführungen dem Kantischen Gedankengang nicht voll angemessen. So ist z. B. Kants Gedanke nicht genau genug erfaßt, wenn A. einfach feststellt, daß nach ihm die „natürliche Hierarchie“ – gemeint ist offenbar eine solche äußerer (relativer) Zweckmäßigkeit – „beim Menschen endet“ (73). Wichtig ist für Kant die Betonung, daß bei der Beurteilung der Dinge nach dem Prinzip äußerer Zweckmäßigkeit diesen etwas „beigelegt wird“, was im Hinblick auf sie selbst als

„bloß zufällig“ betrachtet werden muß (vgl. *Kr. d. U.*, 282, V, 368), und „zu keinem absoluten teleologischen Urtheil“ berechtigt (ebd. V, 369). Die reflektierende Urteilskraft ist in ihrer Beurteilung lediglich von einer Idee (des Zwecks) geleitet, die sie sich selbst vorgibt. Mittels ihrer kann sie – im Unterschied zur bestimmenden Urteilskraft – nichts im Hinblick auf den Gegenstand selbst bestimmen. A. hätte auch beachten sollen, daß der Satz vom Menschen als „der Schöpfung Endzweck“ (V, 435), auf den er sich bezieht, bei Kant durch ein „Wenn“ eingeleitet wird! Auch folgender bei ihm vermutete Schluß dürfte kaum Kants volle Zustimmung finden: „da eine vernünftige Natur bereits existiert, kann unser grundlegendes Motiv inbezug auf sie nicht das sein, sie zur Existenz zu bringen oder sie zu verwirklichen“ (82). Soll in diesem „Schluß“ von einer Existenzaussage über die „vernünftige Natur“ ausgegangen werden?

Im Zusammenhang der Diskussion des Kantischen Autonomie-Begriffs stellt A. folgende Fragen, die offenbar eine eigene Gegenposition andeuten wollen: „Warum könnten vernünftige Wesen nicht mit einer eingebauten Achtung für praktische Gesetze geboren (oder geschaffen) worden sein? Oder ferner, warum könnten praktische Gesetze nicht solche sein, die die Vernünftigkeit eines Vernunftwesens in derselben Weise bestimmen, in der die Newtonschen Gesetze die Bewegungen natürlicher Körper bestimmen?“ (92) In diesem Fall könnte von den praktischen Gesetzen gesagt werden, daß sie für Vernunftwesen gültig sind, ohne daß sie dabei als etwas verstanden werden müßten, das ein Vernunftwesen „sich selbst gibt“. (Zu allem Überfluß fügt A. dieser Passage hinzu, soweit er wisse, habe Kant sich nicht ausdrücklich zu solchen Fragen geäußert!) Was das letztere betrifft, so übertreibt man gewiß nicht, wenn man sagt, daß die theoretische und praktische Philosophie des Kritizismus insgesamt eine dezidierte Äußerung zu den gestellten Fragen darstellt. (Auch historisch gesehen war bekanntlich die Frage nach der Verschiedenheit der „Naturkausalität“ und der „Kausalität nach dem Freiheitsbegriffe“ – und der Möglichkeit des Zusammen- bzw. Nebeneinander-Bestehen-Könnens – das Kernproblem, das zur *Kr. d. r. V.* führte und dort dann vor allem in der 3. Antinomie behandelt wird. Kant ist gerade auf dieses Problem immer wieder zurückgekommen.) In Hinsicht auf die beiden „Kausalitäten“ geht es der transzendentalen Untersuchung vor allem ja auch darum zu zeigen, inwiefern sie nach Charakter und Gegenstand unterschieden werden müssen – und d. h. eben auch aufzuzeigen, daß und warum beide „Gesetzgebungen“ nicht so analog betrachtet werden können, wie A. dies vorschlägt.

Zu solchem Aufweis gehört allerdings gerade die gründliche Erörterung des methodologischen Sinns der Kantischen Unterscheidung von „mundus sensibilis“ und „mundus intelligibilis“. Von ihr (und der Unterscheidung von „Erscheinung“ und „Ding an sich“) betont A. zwar einerseits, daß sie für die moralphilosophische Argumentation Kants wesentlich sei. Andererseits will er dieser „schwierige Probleme“ aufwerfenden Unterscheidung in ihrer Problematik nicht weiter nachgehen, da ihn dies „zu weit von Kants Theorie der Moral abführen würde“ (98). Hätte er es doch getan! Vielleicht hätte ihn doch die intensive Beschäftigung mit diesem zentralen Kantischen Konzept davon abgehalten, Sätze wie den folgenden mit solcher Unbefangenheit niederzuschreiben: „Obwohl wir vernünftigerweise zwischen der Art und Weise, wie die Welt Geschöpfen mit Sinnesorganen und Nervensystemen wie den unsrigen erscheint und wie sie ‚an sich‘ ist unterscheiden mögen, so gibt es doch keinen guten Grund dafür anzunehmen, daß wir kein wissenschaftliches Wissen von der letzteren haben können.“ (98f.) Welche Auffassung der theoretischen Philosophie Kants deutet sich hier an! (Aus gutem Grund ist in der *transzendentalen* Untersuchung [s. o.] der *Kr. d. r. V.* von „Sinnesorganen“ und „Nervensystemen“ nicht die Rede. Sie ist der Frage verpflichtet: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Und welcher eigene Wissenschaftsbegriff A.s versteckt sich hinter diesem seinen Glaubensbekenntnis! (Ihm erscheint es „klar“, daß die Methode induktiver Beweisführung [reasoning] „zur Bestätigung von Hypothesen über die Welt, wie sie an sich existiert – die Welt der Photonen, Mesonen usw. – gebraucht werden kann“ [99].) Sind A. die Entwicklungen in der Physik – z. B. in der der Elementar„teilchen“ – und auch die der sie deutenden Wissenschaftstheorie ganz entgangen? Oder sperrt er sich einfach nur gegen sie? Jedenfalls weiß er sich darauf „vorbereitet, Kants Auffassung von der intelligiblen Welt als ein Reich wissenschaftlich unerkennbarer Entitäten“ – man beachte wiederum die „ontologisierende“ Ausdrucksweise! – „zurückzuweisen“ (ebd.). Sein eigenes Glaubensbekenntnis bringt der Verf. etwa in folgendem Satz zum Ausdruck: „Obwohl wir, wie ich glaube, menschliche Wesen von einem vernünftigen wie von einem natürlichen Standpunkt aus ansehen, so sind diese Ansichten doch nicht auf verschiedene Welten gerichtet; sie sind beide auf die Welt gerichtet, die wir aus der Erfahrung kennen.“ (100) Angesichts dieses „Empirismus“, der hier erst voll zum Vorschein kommt – sehr spät fürwahr! –

muß man sich geradezu fragen, ob nicht alle vorangegangenen scharfsinnigen Untersuchungen sozusagen „umsonst“ angestellt worden sind. Was für ein Begriff von „Erfahrung“ (über den A. leider nichts ausführt) liegt hier eigentlich vor? In vermeintlicher Opposition zur Zwei-Welten-Theorie Kants (wie er sie versteht) beharrt der Verf. darauf, daß wir „nicht wirklich zwei Geister (minds) oder Selbst haben“ (101). Hat Kant denn aber das Gegenteil behauptet? In Wahrheit handelt seine transzendente Kritik überhaupt nicht von der Feststellung dessen, was wir „haben“. Das sind empirische Untersuchungen. Sie versteht sich als das Unternehmen, den Rechtsanspruch von Erweiterungsurteilen auf allgemeine und notwendige Geltung zu rechtfertigen. Was den Begriff des „Intelligiblen“ bei Kant betrifft, so bestimmt sich sein methodologischer Sinn primär aus dem Kernkonzept der theoretischen Philosophie, „das Gesetz des bloß empirischen Verstandesgebrauchs dahin einzuschränken, daß es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entscheide“ (*Kr. d. r. V.*, B 590). Er wendet sich in diesem Zusammenhang vor allem dagegen, daß man mit theoretischem Erkenntnisanspruch das Intelligible „für unmöglich erklärt“ (ebd.). Eine Bestimmung kann die „intelligible Welt“ nur als eine moralisch gedachte finden. So aber ist sie „eine bloße, aber doch praktische Idee“ (ebd. B 836). (Man vergleiche damit etwa A.s abschließende Bemerkung zu diesem Thema: „wenn wir Kants Konzeption der intelligiblen Welt als einem wirklich existierenden aber weitgehend unerkennbaren Reich vernünftiger Intelligenzen auch zurückweisen, so können wir doch einen großen Teil seiner Moraltheorie dadurch retten, daß wir Vernunftwesen statt als transzendental reale“ – was mag A. darunter verstehen? – „als ideale Wesen begreifen“ [102]. Andererseits will der Verf. damit nicht „vorgeben, daß, wenn wir Kants intelligible Welt als eine nur ideale begreifen, wir seine Moraltheorie insgesamt retten können“ [ebd.])

Im 4. Kapitel erläutert und diskutiert A. Kants letzte in der *Grundlegung* vorgestellte Fassung des Sittengesetzes, die Reich-der-Zwecke-Fassung, und sucht sie – sowie noch drei weitere – in einen Zusammenhang mit den vorher behandelten zu bringen. An den insgesamt acht aufgeführten Fassungen werden vier „reine“ von vier unterschieden, die der Typik zuzuordnen sind. Noch einmal wird in dem Zusammenhang in diesen „Abschließenden Bemerkungen zur ‚Grundlegung‘“ das herausgestellt, was A. für die „fundamentale Schwäche“ der Kantischen Moraltheorie hält: ihre Berufung auf ein teleologisches System der Natur, „in dem die Dinge gewisse natürliche Funktionen oder Zwecke haben“ (120). (Vgl. dazu die oben vorgebrachten Einwendungen.) A. ist auch davon überzeugt, daß „zeitgenössische Philosophen, die an der Rehabilitation der Kantischen Moraltheorie interessiert sind, sich ohne Zweifel alle Bezugnahmen auf natürliche Zwecke und teleologische Gesetze der Natur aus ihr eliminiert wünschten“ (120f., vgl. auch 129). In dem Sinne, wie A. diesen Teil der Kantischen Theorie auslegt, ist dies gewiß auch verständlich!

Die beiden letzten Kapitel des Buches behandeln dann „Die Grundprinzipien des Rechts“ (Kap. V) und „Die Grundprinzipien der Tugend“ (Kap. VI). Sie können nur noch kurz berührt werden, so lohnend ihre ausführliche Behandlung auch erscheinen mag. Insgesamt ist auch über diesen Schlußteil zu sagen, daß in ihm – so scharfsinnig auch einzelne zentrale Theoreme untersucht werden – der systematische Gesichtspunkt, nach dem Kant verfährt, zu kurz kommt. Dabei wäre seine Berücksichtigung gerade im Hinblick auf die einführende Absicht, die A. verfolgt, besonders wichtig gewesen. Damit soll nicht behauptet werden, daß Kant das System schon gänzlich und überall in befriedigender Weise ausgeführt hätte. Was er vorgelegt hat sind immerhin nur „metaphysische Anfangsgründe“.

In seinen abschließenden Bemerkungen zur „allgemeinen Struktur der Kantischen Moraltheorie“ betont A. zusammenfassend, daß Kants „System der reinen (oder relativ reinen) Moralität“ eines der beiden Hauptprobleme, über die sich Moralphilosophen auch heute noch streiten, gelöst zu haben scheint (194f.). Es betrifft die vernünftige Rechtfertigung des „Systems der Pflichten“ in ihrer Verbindlichkeit für endliche Vernunftwesen. Was dagegen das zweite Hauptproblem betrifft, so hat Kant nach A.s Ansicht „nicht einmal den Versuch gemacht“, es zu lösen (195). Er sieht es in der Beantwortung der Frage, „was in besonderen Umständen von uns zu tun moralisch verlangt ist“ (ebd.). Tatsächlich hat Kant dieses Problem zwar gesehen – und ihm auch einen systematischen Stellenwert zugewiesen –, aber seine Auflösung fällt doch nicht in eine transzendente Untersuchung. Es ist wegen seiner empirischen Ausrichtung im Sinne der transzendentalen Leitfrage nicht auflösbar. Für Kant ist das genannte Problem ein solches der Urteilskraft (vgl. dazu z. B. die Ausführungen in seiner späten Schrift: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [1793]).

Insgesamt kann von A.s Buch gesagt werden, daß es in einem positiven wie in einem negativen Sinne

lehrreich ist. Es gelingt ihm, in aufrichtigem Bemühen um ein angemessenes Verständnis Kantischer Begriffe und Argumente, Stärken und Schwächen seiner Moraltheorie aufzuzeigen. Andererseits aber bringt es – besonders durch seine häufig unzureichende Berücksichtigung des systematischen Gesamtzusammenhangs – zum Bewußtsein, welchen hohen Anforderungen eine Untersuchung, die ein Thema der Kantischen Philosophie zum Gegenstand hat, genügen muß.

Manfred Zahn (München)

G. P. Baker u. P. M. S. Hacker, Wittgenstein. Understanding and Meaning. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, Volume I, Blackwell, Oxford 1980, XII u. 692 S.

Mit „Wittgenstein. Understanding and Meaning“ liegt der erste von voraussichtlich zwei Bänden eines Kommentars der *Philosophischen Untersuchungen* von Ludwig Wittgenstein vor. Die Verfasser sind G. P. Baker und P. M. S. Hacker, die sich u. a. durch ihre Arbeiten über Wittgenstein und Waismann einen Namen gemacht haben.

1. Die beiden Verfasser bezeichnen ihr Vorhaben als dasjenige eines „analytischen philosophischen Kommentars“ (4) und wollen es damit von einem Handbuch oder einem „Companion“ zu den PhU, wie es G. Hallett bereitgestellt hatte,¹ unterschieden haben. – Der vorliegende Kommentar beansprucht eine ausführliche Darstellung der Argumentationsstruktur der PhU, eine detaillierte Erläuterung der einzelnen Abschnitte des Textes, eine gründliche Erschließung des für die Problemstellung, die Thesen und die Methode des Werkes bedeutsamen philosophischen Hintergrundes, sowie die Einordnung der PhU in die Entwicklung der Philosophie Wittgensteins, soweit dies zum Verständnis des Werkes beiträgt.

Es versteht sich von selbst, daß ein solcher Kommentar nicht unabhängig von der gegenwärtigen Diskussion der Philosophie Wittgensteins geschrieben, noch außerhalb dieses Zusammenhanges verstanden werden kann. Eines der Motive der Verfasser ist es somit auch, den kontroversen Positionen der Interpretation der PhU einen verlässlichen Anhaltspunkt sowohl in Detailfragen als auch hinsichtlich der allgemeinen Struktur des Textes zu bieten. Ja, es erscheint ihnen notwendig, wieder auf den Text selbst in seiner Gesamtheit zu verweisen und, unter Bezug auf ein naheliegendes Mißverständnis des Aufbaues der PhU als einer unstrukturierten Sammlung philosophischer Bemerkungen, die kontextuellen Abhängigkeiten einzelner, häufig diskutierter, Abschnitte sowie – im ganzen – die immanente Struktur des Textes deutlich zu machen. In diesem Sinn kann der Kommentar als der Versuch gewertet werden, den Gang der Argumentation Wittgensteins nachzuzeichnen, Voraussetzungen, Argumente, Schlüsse gegebenenfalls offenzulegen und damit das systematische Moment der PhU hervorzuheben.

Einen weiteren wichtigen Anlaß für einen zugleich textgetreuen und einen in der Sache des Textes engagierten Kommentar sehen die beiden Kommentatoren in der gegenwärtigen Entwicklung der philosophischen Semantik, deren mannigfache theoretische Ansätze ihnen in ihren Voraussetzungen, methodischen Idealen und Ergebnissen durch Unkenntnis der Wittgensteinschen Argumente, zumindest jedoch durch mangelnde Auseinandersetzung mit diesen gekennzeichnet scheinen. (3)

2. Der erste Band des Kommentars behandelt die Paragraphen (Par.) 1 bis 184 des Ersten Teils der PhU. Die Verfasser begründen diese Zäsur zum einen unter Hinweis auf die entsprechende Reichweite der ersten ausgearbeiteten Vorlage zu den PhU, nämlich auf das Typoskript 220, das die erste Hälfte der von v. Wright so genannten „Frühen Version“ der PhU darstellt.² Im Hinblick auf die Entstehungsgeschichte des Textes ist die Zäsur wohlbegründet. Baker und Hacker weisen jedoch auf ein Problem hin, das mit dieser Einteilung aufgeworfen wird: Derjenige Teil der PhU, der der eigentliche Kern des Textes genannt werden kann, nämlich die Par. 143 bis 242 mit ihren Bemerkungen zum Regelbegriff und

¹ G. Hallett, A Companion to Wittgenstein's „Philosophical Investigations“ (1977).

² G. H. v. Wright, The Origin and Composition of Wittgenstein's „Investigations“, in: C. G. Luckhardt (ed.), Wittgenstein. Sources and Perspectives (1979) 138–160.

Regelbefolgen werden dadurch auseinandergerissen. Nun mag ein Einschnitt an dieser oder auch an späterer Stelle aus praktischen Gründen unumgänglich sein, die Rechtfertigung, die die Kommentatoren ihm auch *inhaltlich* zu geben versuchen, kann m. E. nicht aufrechterhalten werden: Nach Baker und Hacker stehen bis zu Par. 184 *subjektive* Momente des Regelbefolgens im Vordergrund, wohingegen für die darauffolgenden Paragraphen die Diskussion *objektiver* Aspekte des Regelbefolgens – der Konzepte der Notwendigkeit und Möglichkeit, der Folgerung und der Regelanwendung – charakteristisch sei.

Darauf ist m. E. zu entgegnen: Weder beschränkt sich die Argumentation der Par. 143 bis 184 auf das Subjektive in der Regelbefolgung – man denke etwa an die Diskussion der Maschine als Symbol ihrer Wirkungsweise (Par. 149, 193 ff.) oder an die Bedeutung der *Anwendung* als eines Kriteriums des Verstehens (Par. 146) oder auch an die Bedeutung der *äußeren Umstände* für die Annahme des Verstehens (Par. 155) – noch behandeln die Par. 185 bis 242 ausschließlich objektive Aspekte des Befolgens einer Regel – auch sie wenden sich kritisch den Versuchen zu, das Regelbefolgen auf die Entscheidung des einzelnen oder auf *innere Vorgänge* des Handelnden zurückzuführen (Par. 186 bis 188, 213 f., 222, 232 bis 234). Die Verhältnisse sind sicherlich verzweigter: So finden die Par. 143 bis 155 (das Lernen arithmetischer Reihen) ihre Fortsetzung in Par. 185 bis 190, ebenso wie auch die Par. 179, 183, 193 und 226 in diesen Zusammenhang einzubeziehen sind. Kurz, die Analysen des Regelbefolgens, will man sie auf die Par. 143 bis 242 begrenzen, sind eher als Ganzes zu sehen und haben darin weniger Ordnung, als es für die Kommentatoren den Anschein hat.

Da der Kommentar den Versuch unternimmt, die innere Logik der so unsystematisch scheinenden Bemerkungen Wittgensteins offenzulegen, hat seine Einteilung des Textes auch inhaltliche Bedeutung. Der kritische Leser des Kommentars hat sich somit zu fragen, ob die von den Verfassern vorgeschlagene Gliederung dem Text gerecht wird und ob in der systematischen Kommentierung des Textes nicht doch zuviel an Ordnung vorgestellt wird.

Das Buch ist in sechs Kapitel gegliedert:

Kapitel 1 behandelt die Par. 1 bis 27 unter dem Gesichtspunkt des Augustinischen Urbilds der Sprache. Wie ein Blick in die Vorgeschichte des Typoskripts 220 zeigt – vor allem das *Blue Book*, das sogenannte Big Typescript, die Manuskriptbände 114 bis 116 und das sogenannte Große Format (MS 140) seien hier genannt –, ist der Beginn der PhU, der kritische Bezug auf eine Sprachauffassung, wie sie beispielhaft im Augustinus-Zitat zum Ausdruck kommt, nicht willkürlich, sondern absichtlich (35). Die Kommentierung des Beginns der PhU unter diesem leitenden Gesichtspunkt ist damit auch eine Überprüfung der Zweckmäßigkeit dieses Bildes im Hinblick auf die sich daran anschließende Kritik Wittgensteins an psychologischen, mentalistischen, behavioristischen, intentionalistischen Sprachauffassungen.

Für Kapitel 2, das die Par. 27 bis 64 zusammenfaßt, sind die hinweisende Definition und die Methode der Analyse das leitende Thema. Die Verfasser sehen in dieser Folge eine sinnvolle Entwicklung der mit dem Augustinischen Urbild der Sprache verbundenen Probleme.

Kapitel 3 steht unter dem Thema „Determinacy of sense“ (Par. 65 bis 88). Unterabschnitte dieses Kapitels beschäftigen sich mit Fragen der Familienähnlichkeit der Begriffe, der Offenheit und der Bestimmtheit von Bedeutung, der Eigennamen und ihrer Bedeutungsbestimmung. Der in Par. 65 von Wittgenstein erwogene Einwand gegen seine Methode im allgemeinen, und gegen das Verfahren der Kritik am Augustinischen Urbild im besonderen, leitet Wittgensteins Auseinandersetzung mit der Forderung nach einer allgemeinen Bestimmung des Wesens der Sprache, des Sprachspiels, der allgemeinen Form des Satzes sowie der Methode und Zielsetzung seiner Philosophie ein. Diese Auseinandersetzung umfaßt die Par. 65 bis 142 und wird innerhalb des Kommentars eingeteilt in die Frage nach der Bestimmtheit der Bedeutung (Kap. 3), in die Untersuchung des leitenden Begriffs der Philosophie (Kap. 4, Par. 89 bis 133) sowie die Problematik einer allgemeinen Form des Satzes (Kap. 5, Par. 134 bis 142). Das abschließende 6. Kapitel schließlich hat das Verhältnis von Verstehen und Können zum Thema. Es leitet mit dem Essay „Understanding and Meaning“ zum zweiten Band des Kommentars über.

Jedes der sechs Kapitel setzt sich aus einem oder mehreren Essays zu den zentralen Themen sowie aus einem bzw. mehreren exegetischen Teilen zusammen. Die Essays sind so konzipiert, daß sie zum einen mit Gewinn auch ohne Berücksichtigung der Exegese gelesen werden können – quasi als ein selbständiger Band von Aufsätzen zu den PhU –; andererseits ist es möglich, zum besseren Verständnis ausgewählter Stellen der PhU, beide Komponenten des Kommentars auszugewisse zu Rate zu ziehen.

3. Die Bedeutung des Kommentars liegt auf mehreren Ebenen, auf die ich im folgenden in der gebotenen Kürze eingehen möchte. Nicht hoch genug eingeschätzt werden kann die Tatsache, daß mit diesem Buch ein weitreichender, von philosophischen (im Unterschied etwa zu biographischen) Interessen geleiteter Zugang zum unveröffentlichten Nachlaß Wittgensteins offengelegt und nachvollziehbar gemacht wird. Dies betrifft zum einen die bereits oben angesprochene Vorgeschichte der PhU. (In bezug auf die Par. 1 bis 189 der PhU sind u. a. zu nennen: die Manuskripte 114, 115 Teil I und II, 116, 152, in geringerem Umfang auch 108, 109, 110, 112 und 157 a/b, sowie die Typoskripte 220, 226, 228.) Es werden jedoch auch andere, mit der Genese der PhU nicht verbundene Texte herangezogen, sofern die in ihnen vorgestellten Themen, Argumente oder Beispiele die Entwicklung der Gedanken Wittgensteins deutlich machen. Die am häufigsten genannten Texte aus dem Nachlaß, die selbst nicht als Vorstufen der PhU bezeichnet werden können, sind das sogenannte Big Typescript (TS 213), das ein wichtiger Bezugspunkt in der Vorgeschichte der *Philosophischen Grammatik* ist,³ und das sogenannte Early Big Typescript (TS 211). Verweise auf sie stellen, ebenso wie solche auf die bereits publizierten *Philosophischen Bemerkungen*, die *Philosophische Grammatik*, *Zettel*, u. a. einen Beitrag zur näheren Bestimmung der Entwicklung der Philosophie Wittgensteins dar.

Diejenige Periode in Wittgensteins Philosophie, die gemeinhin als Mittlere Periode bezeichnet wird – etwa die Jahre 1929 bis 1935 –, wird nicht nur in der bereits genannten Weise in den exegetischen Teil einbezogen, sie wird darüber hinaus in einigen Essays ausführlich besprochen. So diskutiert der Essay „Language Games“ die Entwicklung des Sprachspielbegriffs seit dem *Blue Book* und dem *Brown Book* (89–98). Kürzer, aber ebenso wichtig, ist die Untersuchung der Loslösung Wittgensteins von der Fregeschen Auffassung der Rolle des Kontextes für die Bedeutung eines Ausdrucks, vollzogen in den *Philosophischen Bemerkungen* und in der *Philosophischen Grammatik* (265–267).

Welche Rolle spielt der unveröffentlichte Nachlaß in diesem Kommentar der PhU und – verdeutlicht am Beispiel des Kommentars – für die Interpretation des Textes überhaupt? – Der Nachlaß enthält die Vorstufen des publizierten Textes, in Gestalt von Notizbüchern, Manuskriptbänden, Typoskripten, an denen Wittgenstein seit 1936, wenn auch mit längeren Unterbrechungen, gearbeitet hat. Veränderungen, die er während dieser intensiven Bearbeitungen an einzelnen Abschnitten und am intendierten Werk vorgenommen hat – sei es durch Kürzungen, Erweiterungen, Umordnungen –, können für die Interpretation der publizierten Fassung bedeutsam sein. Als Beispiel für einen gegenüber der ursprünglichen Vorlage (TS 220) gekürzten Abschnitt möchte ich die Paragraphen erwähnen, die Methode und Zielsetzung der Philosophie zum Gegenstand haben. Im TS 220 enthalten die Par. 86 bis 116 – sie entsprechen im großen und ganzen den Par. 89 bis 133 der PhU – eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit der Position des *Tractatus*. Nun fehlen die Par. 93, 108, 109 des TS 220 in der PhU; in den beiden letzteren behandelt Wittgenstein kritisch den Begriff des Elementarsatzes als einer Verkettung von Namen. Die auf dieses Typoskript folgenden Überarbeitungen führen zu einer allgemeineren, aber damit verbunden auch undeutlicheren Darstellung des Problems. – Besonders die Fußnoten der PhU sind ein plastisches Beispiel dafür, wie wichtig die Kenntnis des Nachlasses für die Interpretation des Textes sein kann. So liefert etwa der ursprüngliche Kontext der Fußnote S. 299⁴ einen wichtigen Hinweis für ihre Interpretation: Die Kenntnis dieses Kontextes – das Satzradikal erscheint hier als Hilfsmittel einer Unterscheidung zwischen Erfahrungssatz und grammatischem Satz – verstärkt die Vorsicht gegenüber der Neigung, diesem Abschnitt eine entscheidende Bedeutung im ganzen der PhU beizumessen und ihn als Beleg dafür zu bewerten, daß die PhU einen Entwurf zu einer Theorie der Gebrauchsweisen von Sätzen enthielten (152 ff.).

4. Von gleicher Bedeutung für die Struktur der Essays wie der Rekurs auf den Nachlaß Wittgensteins ist die Auseinandersetzung mit Freges und Russells Philosophie sowie die Gegenüberstellung der PhU mit der Position des *Tractatus*. Beides nimmt einen großen Raum ein, und zurecht: Wittgensteins Argumente gegen das Augustinische Urbild der Sprache, gegen den logischen Atomismus und die mit diesem verbundene Annahme der zentralen Stellung der im strikten, logischen Sinn verstandenen Namen, seine Argumente gegen die Konzeption der Sprache als eines Kalküls und gegen die damit

³ Baker u. Hacker, Review of „Philosophical Grammar“, in: *Mind*, LXXXV, Nr. 338 (1976) 269294.

⁴ L. Wittgenstein, *Schriften I* (1960) 299. – Der Ursprungsort der Fußnote ist – neben MS 113 und TS 211 – Big Typescript (TS 213) 245.

verbundene funktionelle Auffassung der Satzbedeutung, usf. werden dargestellt und entwickelt als eine beständige Auseinandersetzung mit den Kerngedanken der Philosophie Freges, derjenigen Russells und der des *Tractatus*. Insofern durch diese kontrastive Methode die begrifflichen Untersuchungen des Textes in ihrem Kontext und in ihrer Intention dem Leser deutlich werden, wird sichtbar, in welchem Ausmaß Wittgensteins philosophische Reflexionen als Kritik bestimmter, in der Fregeschen und der Russellschen Philosophie exemplarisch entwickelter, bedeutungstheoretischer Voraussetzungen gelten können.

Baker und Hacker gehen noch einen Schritt weiter: Die Nichtbeachtung der kritischen Argumente Wittgensteins, wie sie nach ihrer Auffassung für weite Bereiche der Konstruktion einer philosophischen Semantik kennzeichnend ist, hänge mit dem ungebrochenen Einfluß Freges auf die gegenwärtige Semantikdiskussion zusammen (409 ff.). Sie machen dies u. a. deutlich an der zentralen Bedeutung, die nach wie vor einer logischen Bestimmung der Eigennamen innerhalb dieser Theorien beigemessen wird. Im Unterschied zu einer, für das Augustinische Urbild der Sprache typischen, *objektivistischen* Auffassung der Bedeutung, derzufolge bei Eigennamen in vorbildlicher Weise Bedeutung und Objekt der Bezeichnung miteinander verbunden sind, stelle sich für Wittgensteins Betrachtungsweise nicht die Aufgabe einer einheitlichen, systematischen Konstruktion der Bedeutung (367 ff., 384 f., 411, 423).

5. Man ist versucht, in eine Diskussion des vorliegenden Kommentars einen Rückblick auf die philosophische Auseinandersetzung mit Wittgensteins Werk einzubeziehen. In zwei wichtigen Fragen dieser Diskussion scheint der Kommentar die herrschende Forschungsmeinung eher zu bestätigen, als zu untergraben: Dies ist einmal die Frage nach der allgemeinen Ausrichtung der Philosophie Wittgensteins – in der Sprache der Interpreten die Frage nach der *therapeutischen* bzw. der *konstruktiven* Bedeutung des durch die PhU repräsentierten Spätwerks. Zweitens ist es die Frage nach Kontinuität und Wandlung im Gesamtwerk Wittgensteins.

In der Darstellung des Kommentars wird deutlich, daß es Wittgenstein wesentlich um die Kritik metaphysischer sowie wissenschaftliche Methoden verallgemeinernder philosophischer Positionen geht. Er entwirft dabei – weder als Teil der Kritik noch neben ihr – keine Theorie der Bedeutung (332, 340, 411, 423 u. a.). Wittgenstein geht jedoch in dieser Kritik durchaus systematisch vor (685). Zwar lehnt er Theorien wissenschaftlicher Art innerhalb der philosophischen Reflexion ab (488 ff., 541 ff.), die Begriffe der Grammatik, der Übersicht sowie die Absicht der Lösung begrifflicher Probleme legen aber eine gewisse innere Systematik nahe. Diese gilt es herauszuarbeiten. – Die Frage nach verschiedenen Phasen der Wittgensteinschen Philosophie wird insoweit beantwortet, als deutlich wird, daß neben tiefgreifenden Änderungen hinsichtlich des Begriffs der Sprache und der Bedeutung, auch hinsichtlich der philosophischen Methode, sich andererseits die Auffassung der Philosophie als einer neben den Wissenschaften eigenständigen, logischen, begrifflichen oder grammatischen Betätigung des Verstandes durchhält (457–491). Die genauere Kenntnis des Nachlasses wird das Bild der Änderungen in ihrem argumentativen Gang vervollständigen und zu deren Verständnis beitragen können, der allgemeine Begriff der Wittgensteinschen Philosophie könnte demgegenüber durch die bereits publizierten Werke Wittgensteins bereits hinreichend umrissen sein.

Der Kommentar ist als unersetzliches Hilfsmittel der Wittgenstein-Interpretation – nicht allein der der PhU – anzusehen, und durch ihn sind für jede zukünftige Auseinandersetzung mit Wittgensteins Philosophie hinsichtlich der Textexegese und der Kenntnis des Nachlasses neue Maßstäbe gesetzt worden. Die Bedeutung des Kommentars scheint mir jedoch auch in seinem inhaltlichen Beitrag zur Diskussion zu liegen. Durch die ständige Gegenüberstellung der Argumente Wittgensteins mit den Standpunkten Freges und Russells gelingt es den Verfassern, die Intentionen seiner begrifflichen Untersuchungen deutlich zu machen, dies auch an Punkten, die ohne diesen Bezug unverstänlich oder widersprüchlich blieben. Damit vermittelt der Kommentar die Einsicht, daß die Bedeutung der Philosophie Wittgensteins im Kontext Freges und Russells zu suchen ist, d. h. aber auch, daß sie in ihren kritischen Intentionen und in ihrer Wirkung sich als auf diesen Kontext beschränkt erweisen könnte. Wittgensteins Kritik des Augustinischen Urbildes einer Sprachauffassung zielt gegen eine, wie Baker und Hacker sie auch nennen, *empiristische* Sprachtheorie, sei es in ihrer mentalistischen oder in ihrer behavioristischen Ausprägung oder sei es in ihrer begründenden Funktion für eine empiristische Erkenntnistheorie. Die Bezugnahme auf den Behaviorismus (339 f.), auf Chomskys Sprachbegriff (603 f.), schließlich auf Hobbes (596) ist hierfür m. E. aufschlußreich. Die Kommentatoren weisen damit auch auf den, über Frege und Russell hinausreichenden, weiteren historischen und systemati-

schen Rahmen, der von Wittgensteins Kritik betroffen ist. Es ist jedoch notwendig, daran zu erinnern, daß es in der Geschichte der philosophischen Argumentation eine Tradition der Kritik der empiristischen Sprachauffassung und ihrer begründenden Funktion für die Erkenntnistheorie gibt. Diese Tradition ignoriert zu haben, bedeutet eine tiefe Lücke in Wittgensteins philosophischen Reflexionen – eine Lücke, die mancherlei Arbeiten über das Verhältnis von Wittgenstein zur philosophischen Tradition zu schließen versuchten. Die Untersuchung des Verhältnisses von Wittgensteins Philosophie und der nicht-empiristischen philosophischen Tradition kann jedoch andererseits an der positiven Prägung seines Denkansatzes durch Frege und Russell nicht vorbeigehen und muß infolgedessen das Verhältnis beider zu dieser Tradition mit einbeziehen.

Reinhard Nowak (Tübingen)

Paul of Venice (Paulus Venetus), Logica Magna.

Part II, Fascicule 6. Edited with notes on the sources by Francesco Del Punta. Translated into English with explanatory notes by Marilyn McCord Adams. Published for the British Academy by the Oxford University Press 1978 (= Classical and Medieval Logic Texts I), XVI u. 294 S.

Part I, Fascicule 1. Edited with an English Translation and Notes by Norman Kretzmann. Published for the British Academy by the Oxford University Press 1979 (= Classical and Medieval Logic Texts II), XX u. 311 S.

Mit dem Erscheinen der beiden zu besprechenden Bände hat die Realisierung eines großangelegten Projekts der Britischen Akademie begonnen, dessen Ziel es ist, innerhalb der von P. T. Geach und W. Kneale herausgegebenen Reihe „Classical and Medieval Logic Texts“ die gesamte *Logica Magna* des spätmittelalterlichen Augustinereremiten Paul von Venedig (ca. 1369 bis 1429) kritisch zu edieren, ins Englische zu übersetzen und mit erklärenden Anmerkungen zu versehen.

Die *Logica Magna* stellt ein äußerst umfangreiches Werk dar, das sich in zwei Teile gliedert und aus insgesamt 38 Traktaten besteht. Von den 23 Traktaten des ersten Teils liegt der erste, der den Termini gewidmet ist (*De terminis*), in dem von Kretzmann herausgegebenen zweiten Band der Reihe vor, während von den 15 Traktaten des zweiten Teils der zehnte, der sich mit der Wahrheit und der Falschheit von Aussagesätzen befaßt (*De veritate et falsitate propositionum*), und der elfte, der das, was von einem Aussagesatz bezeichnet (oder bedeutet) wird, zum Gegenstand hat (*De significato propositionis*), in dem von Del Punta und McCord Adams herausgegebenen ersten Band der Reihe enthalten ist.

Dem edierten Text, dem die Übersetzung auf jeder Seite gegenübergestellt ist, geht in beiden Bänden eine kurze Einleitung voran, in der die Herausgeber über Leben und Werke des Paulus Venetus berichten, die einzelnen Traktate der *Logica Magna* aufzählen und einige Hinweise zum Verständnis der von ihnen edierten Traktate geben. Die Einleitung des ersten Bandes enthält außerdem einen Abschnitt, in dem Adams und Del Punta über die von ihnen bei der Bearbeitung des Textes befolgte Methode Rechenschaft ablegen.

Im Gegensatz zu der Paulus Venetus ebenfalls zugeschriebenen *Logica Parva*, die in zahlreichen Handschriften überliefert ist, ist die *Logica Magna* nur in einer einzigen Handschrift (dem Codex Vaticanus Latinus 2132) aus der ersten Hälfte des 15. Jh.s sowie in einem 1499 in Venedig erschienenen Wiegendruck, der nicht weniger als 200 Folien umfaßt, vollständig erhalten. Für die Konstitution des Textes haben die Herausgeber das in der Bodleian Library (Oxford) befindliche Exemplar dieser Druckausgabe (= E) mit der in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrten Handschrift (= M) kollationiert.

I.

Del Punta weist darauf hin, daß M seiner Edition als der führende Textzeuge zugrunde liegt, dem er in der Regel gegenüber E den Vorzug gegeben habe, da in der Mehrzahl der Fälle, in denen M und E in den von ihm edierten Traktaten voneinander abweichen, eine Übereinstimmung zwischen M und den von Paul benutzten Quellen festzustellen sei (XII). Was diese Quellen anbetrifft, so ist es Del Punta gelungen, die starke Abhängigkeit Pauls von den beiden englischen Philosophen Richard Feribrigge und

Johannes Venator aus dem späten 14. Jh. nachzuweisen. Damit sich der Leser selbst ein Urteil über das Ausmaß dieser Abhängigkeit bilden kann, hat Del Punta in einem Anhang zu seiner Edition den *Tractatus de veritate propositionum* des erstgenannten und die *Logica* des letztgenannten dieser beiden Autoren in Auszügen provisorisch ediert (215–251). Als weitere Gewährsmänner Pauls macht Del Punta – neben Gregor von Rimini, der von Paul selbst mit Namen genannt wird – Albert von Sachsen, Peter von Ailly, Peter von Mantua und Wilhelm von Heytesbury namhaft.

Die verschiedenen Quellen, aus denen Paul schöpfte, werden in Anmerkungen zu den einzelnen Stellen, an denen sie in den Text eingeflossen sind, genau ausgewiesen. Diese in lateinischer Sprache verfaßten Anmerkungen zum Text (Fontes: 201–214) werden durch englisch abgefaßte Anmerkungen zur Übersetzung (Notes: 252–276) ergänzt,¹ die den Leser auf einschlägige Stellen aus anderen Traktaten der *Logica Magna* hinweisen und die schwierigeren Argumente Pauls aufschlüsseln sollen. Indizes zu den benutzten Handschriften, den aus Antike und Mittelalter angeführten Autoren und ihren Werken, den genannten Büchern und Aufsätzen und den behandelten Lehrgegenständen (279–294) beschließen den von Del Punta und Adams herausgegebenen Band.

Von diesem ersten Band der Reihe unterscheidet sich der von Kretzmann herausgegebene zweite Band zunächst darin, daß Kretzmann bewußt (vgl. XX) darauf verzichtet hat, die mittelalterlichen Autoren, auf die Paul Bezug nimmt, in quellenkritischen Anmerkungen zum Text für den Leser zu identifizieren, und sich darauf beschränkt hat, seiner Übersetzung erklärende Anmerkungen (Notes: 291–302) beizugeben. Ein weiterer Unterschied zwischen den beiden Bänden besteht darin, daß Kretzmann einerseits im Inhaltsverzeichnis seines Bandes den von ihm edierten Text detailliert aufgegliedert hat (V–XIV), andererseits aber die bei Adams und Del Punta auf verschiedene Indizes verteilte Aufschlüsselung des Inhalts in einem einzigen „General Index“ (303–311), in dem sowohl Personen als auch Begriffe aufgeführt sind, zusammengefaßt hat.

Wer eine textkritische Edition benutzt, möchte sich vor allem darauf verlassen können, daß ihm der edierte Text in einer Gestalt vorliegt, die (zusammen mit den im kritischen Apparat verzeichneten Varianten) der den Text bezeugenden Überlieferung getreu ist. Was diese Überlieferungstreue anbetrifft, so besteht zwischen den beiden Bänden ein erheblicher Unterschied, der im Gegensatz zu den bereits erwähnten Unterschieden, die leicht ins Auge fallen, freilich erst dann sichtbar wird, wenn man den konstituierten Text anhand der ihn überliefernden Textzeugen überprüft. Führt man eine solche Überprüfung in Stichproben durch,² so gelangt man, was den ersten Band anbetrifft, zu dem Ergebnis, daß Del Puntas Edition überwiegend verläßlich, wenn auch nicht völlig frei von Fehlern ist. Berichtigungen und Ergänzungen sind beispielsweise an folgenden Stellen vorzunehmen:

Die auf S. 4 im Apparat zu Z. 16 vermerkte Auslassung der Worte „probatu . . . eodem“ in *E* erstreckt sich nicht nur bis Z. 17, sondern bis Z. 18, wo das Wort „eodem“ nochmals vorkommt. Auf S. 6 ist der App. folgendermaßen zu ergänzen: 1–2 significet¹] significat *ME*. Auf S. 10 ist in Z. 36 nicht von *E*, sondern von *M* „illius“ statt „huius“ überliefert. Auf S. 14 ist der App. folgendermaßen zu ergänzen: 4 pro nullo] supponit *add. M*. Auf S. 38 ist in Z. 28 die Interpunktion „quia qualitercumque est totaliter, est aliquid“ folgendermaßen abzuändern: „quia qualitercumque est, totaliter est aliquid“. Auf S. 80 ist in Z. 20 sowohl von *M* als auch von *E* „in quo non es“ (nicht: „in quo tu non es“) überliefert. Auf S. 84 fehlt in Z. 16 das von *M* und *E* vor „ampliativo“ überlieferte (und in der

¹ Die auf S. 257f. zu S. 33 gemachten Anmerkungen m, n und o sind auf S. 33 jeweils an der falschen Stelle angezeigt. Hinter „ . . . said.“ ist der Hinweis auf Anm. m zu streichen; hinter „ . . . is.“ ist der Hinweis auf Anm. n durch einen Hinweis auf Anm. m und hinter „ . . . premiss.“ der Hinweis auf Anm. o durch einen Hinweis auf Anm. n zu ersetzen. Der Hinweis auf Anm. o gehört zu S. 35, wo er hinter „ . . . clear.“ anstelle des Hinweises auf die gar nicht vorhandene Anm. p anzubringen ist. Auf S. 257 unten ist demnach „p. 33 n. o“ durch „p. 35 n. o“ zu ersetzen. Leider ist dieser Fehler in den *Addenda et corrigenda* (XVI) nicht berichtigt. Der Berichtigungsversuch, den E. J. Ashworth in ihrer ansonsten sehr lesenswerten Besprechung des ersten Bandes (in: *Philosophical Quarterly* 29 [1979] 74–76) unternimmt, indem sie schreibt: „It should be noted that on p. 257 p. 53 n. o. is really p. 34 n. p.; ‚o‘ is missing“ (76), ist völlig irreführend.

² Von den beiden Textzeugen *M* und *E* standen mir Mikrofilme zur Verfügung. Außerdem konnte ich in der Biblioteca Apostolica Vaticana das Original von *M* und in der Universitätsbibliothek Basel sowie in der Bodleian Library Oxford Originalexemplare von *E* einsehen.

Übersetzung auf S. 85 auch berücksichtigte) „non“. Auf S. 102 ist der App. zu Z. 24 folgendermaßen zu ergänzen: arguitur *om. E.* Auf S. 158 ist sowohl zu Z. 28 als auch zu Z. 29 folgende Variante anzumerken (vgl. den App. zu Z. 16–17): entitatis] entis *M.*

Ein interessantes textkritisches Problem, auf das hier näher eingegangen sei, stellt sich im Hinblick auf S. 104, Z. 13. Nach der Überlieferung von *E.*, der Del Punta gefolgt ist, behauptet Paul an dieser Stelle, *Aristoteles* habe, wenn er in der Kategorienschrift (14^b21 f.) erkläre, es sei notwendig, daß ein Satz dann, wenn die (mit ihm gemeinte) Sache ist oder nicht ist, als wahr oder falsch bezeichnet werde („Dum res est vel non est, oratio vera aut falsa dicatur necesse est“: 96, 6f.), *nicht* sagen wollen, daß notwendigerweise dann, wenn irgend etwas – wie z. B. Sokrates oder Platon – ist (d. h. existiert) und irgendein Satz primär bedeutet, daß dies existiert, dieser Satz wahr ist („Noluit enim dicere quod necessario, si aliquid est – puta Sortes vel Plato – et aliqua propositio significat primo illud esse, illa est vera“: 104, 13–15).

Aus dem Kontext dieser Stelle geht nun aber hervor, daß Paul *Aristoteles* unterstellt, er habe genau dies tatsächlich sagen *wollen*. Paul setzt sich nämlich an dieser Stelle mit der Auffassung seines Ordensbruders *Gregor von Rimini* auseinander, nach der das, was von einem Aussagesatz bezeichnet (oder bedeutet) wird, etwas ist, das nur in komplexer Weise bezeichnet (oder bedeutet) werden kann, nämlich der Umstand, daß irgend etwas der Fall ist oder daß es sich mit etwas in irgendeiner Weise verhält: „Tertia opinio, quae est communiter doctorum ordinis mei et praecipue Magistri Gregorii de Arimino, ponit quod significatum propositionis est aliquid esse et complexum significabile“ (94, 33–35).

Wie Paul berichtet, faßt *Gregor* das von einem Aussagesatz bezeichnete (oder bedeutete) „complexum significabile“ in dem Sinne als eine Sache („res“) auf, in dem *Aristoteles* das Wort „Sache“ (πρῶγμα) an der genannten Stelle der Kategorienschrift (14^b21 f.: τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρῶγμα ἢ μὴ ἀληθῆς ὁ λόγος ἢ ψευδῆς λέγεται) seiner Meinung nach gebraucht, nämlich im Sinne von „Sachverhalt“. *Gregor* unterstellt *Aristoteles* also, daß er an dieser Stelle sagen will, ein Satz sei dann wahr oder falsch, wenn der in ihm ausgesagte Sachverhalt existiert oder nicht existiert (d. h. besteht oder nicht besteht, eine Tatsache oder keine Tatsache ist).

Gegen diese *Aristoteles*-Interpretation seines Ordensbruders wendet Paul nun ein, *Aristoteles* bezeichne nicht jedes beliebige *significatum* als eine *res*, sondern Gegenstände wie z. B. Sokrates oder Platon: „Vocat igitur (*M.*) vocat enim *E.* [von Del Punta nicht vermerkt!] *Aristoteles* Sortem, Platonem et huiusmodi, res, non tamen quodlibet significatum“ (104, 16f.). Wie aus diesem Satz – ganz gleich, ob Paul in ihm eine Folgerung ziehen („igitur“) oder eine Begründung geben („enim“) will – klar hervorgeht, kann Paul in dem vorangehenden Satz (Z. 13–16) nicht behauptet haben, *Aristoteles* habe *nicht* sagen wollen, daß ein Satz, der primär bedeutet, daß ein bestimmter Gegenstand – wie z. B. Sokrates oder Platon – existiert, dann wahr ist, wenn dieser Gegenstand existiert, und dann falsch, wenn dieser Gegenstand nicht existiert; Paul kann vielmehr nur behauptet haben, daß *Aristoteles* genau dies habe sagen *wollen*. Das heißt, daß in Z. 13 die von *E.* bezeugte und von Del Punta übernommene Lesart „Noluit enim dicere . . .“ in „Voluit enim dicere . . .“ abzuändern ist.

Del Punta scheint, da er zu „noluit“ keine Variante vermerkt, diese Lesart auch als von *M.* bezeugt aufgefaßt zu haben. In *M.* sind jedoch im Umkreis der fraglichen Stelle die beiden Buchstaben „n“ und „v“ einander so ähnlich – man vergleiche nur die Anfangsbuchstaben der Worte „nego“, „virtute“, „verus“, „vocatus“, „necessario“, „vel“ und „vera“ (fol. 207^v, 14–18)! –, daß man *M.* durchaus als einen Zeugen der vom Kontext geforderten Lesart „voluit“ betrachten kann.³

II.

Was Kretzmanns Edition anbetrifft, so hält sie an zahlreichen Stellen einer Überprüfung nicht stand. Wenn Kretzmann in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band gesteht, daß er die bereits 1970 abgeschlossene Arbeit an der Edition und der Übersetzung heute anders verrichten würde, zumal

³ In seinem Buch: *Theories of the Proposition: Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity* (Amsterdam/London 1973), das von Adams und Del Punta leider nur am Rande erwähnt wird (XVI), hat sich G. Nuchelmans mit Recht zugunsten dieser Lesart ausgesprochen: „I read *voluit* instead of *noluit*“ (268, Anm. 16).

was den textkritischen Apparat anbetrifft (XX), so kann man nur bedauern, daß er sich vor der erst 1979 erfolgten Veröffentlichung nicht zu einer gründlichen Überarbeitung entschlossen hat; denn der von ihm angefertigte textkritische Apparat ist – ebenso wie der von ihm konstituierte Text – keineswegs, wie er meint, „understandable, complete, and accurate as it stands“ (ebd.).

An der Gestaltung des Apparates ist grundsätzlich zu bemängeln, daß Kretzmann es unterlassen hat, den im Apparat verzeichneten Varianten jeweils die in den Text aufgenommenen Lesarten, von denen sie abweichen, als Lemmata voranzustellen, wie Del Punta dies in seiner Edition getan hat. So ist z. B. auf S. 166 zu der Stelle „Ad probationem illius antecedentis respondeo primo negando consequentiam“ (Z. 24f.) im Apparat vermerkt: *antecedentis nego primo E*. Nach dem Vorbild von Del Punta Apparat hätte der Hinweis auf diese Variante folgende Gestalt haben müssen: *respondeo] nego E*.

Die Unzulänglichkeit von Kretzmanns Edition wird durch die folgende Liste von Lesefehlern, Auslassungen und falschen Interpunktionen, bei deren Aufstellung keine Vollständigkeit angestrebt wurde, hinreichend belegt.⁴

S. 4: Der App. ist folgendermaßen zu ergänzen: 13 significant] aliqua *add. M.* – 24 conditionis] conditionalium *M*; igitur] ergo *M.* – 25 praepositiones] propositiones *M*; at] ad *M.* – 26 olim] clam *M.* – In Z. 30 ist „at“ in „et“ (*ME*) zu berichtigen.

S. 6: In Z. 12 ist vor „definitio“ das von *M* und *E* überlieferte (und in der Übersetzung auf S. 7 auch berücksichtigte) „verificatur“ ausgelassen. In Z. 19 fehlt das von *M* und *E* hinter „vel“ bezeugte „sic“. In Z. 26 überliefere *M* und *E* vor „aliud adiectivum“ (26f.) nicht „aliquid“, sondern „aliquod“. – Der App. ist folgendermaßen zu ergänzen: 15–6 aut praedicatum . . . pars praedicati] vel praedicatum, pars subiecti vel praedicati *M.* – 17 dicendo] sic *add. M.* – 24 primo *om. M.* – 29 consimilibus distinctum] similibus condistinctum *M.* – 32 et] etiam *add. M*; ut] ly *M.* – 33 vel] ly *add. E.* – 36 substantivata] substantivo *M.*

S. 8: Der App. ist folgendermaßen zu ergänzen: 7 si nihil] nisi *M*; intelligibiles enuntiationes non sunt] inintelligibiles enuntiationes sunt *M.* – 25 vel *om. M.* – 28 tunc *om. M.* – 38 sumpta] sumptorum *M.*

S. 10: Am Ende von Z. 6 ist „quod“ in das sowohl von *M* als auch von *E* überlieferte „quid“ zu verbessern; die Übersetzung ist dementsprechend zu berichtigen. Im App. sind zumindest folgende Angaben nachzutragen: 9 possunt] sic *add. M.* – 14 possunt] possint *M.* – 27 arguitur] sic *add. M.* – 32 teneri] tenere *M.*

S. 12: In Z. 11 ist vor „Quaero“ das von *M* und *E* überlieferte „tertio“ ausgelassen. In Z. 14 ist anstelle von „nec est“ in *M* „nec etiam est“ und in *E* „nec etiam“ überliefert. In Z. 15 ist „quare“ in das sowohl von *M* als auch (allerdings in einer irreführenden Abkürzung) von *E* bezeugte „quia“ zu verbessern. Der App. ist folgendermaßen zu ergänzen: 10 patet] non patet *M.* – 24 oportet] oporteret *M.* – 29 describas illam] distribuas istam *M.*

S. 14: Der App. ist folgendermaßen zu ergänzen: 21 in illa praeiacente] istius praeiacentis *M.* – 24 debet] dicitur *M.* – 29 possunt] possent *M*; causa] gratia *M.* – 30 arguitur] sic *add. M.*

S. 16: Im App. ist die zu Z. 25f. gemachte Angabe folgendermaßen zu berichtigen: Anstelle der von *E* überlieferten Lesart „quia convertens est falsa et conversa vera“, die Kretzmann übernommen hat, enthält *M* nicht die Lesart „quia conversa est vera et convertens falsa“, sondern die Lesart „vel quod conversa erit vera et convertens falsa“. In Z. 20 ist das auf „copulae“ (Z. 19) bezogene „eadem“ in das von *M* und *E* überlieferte „eaedem“ zu verbessern.

S. 18: Im App. ist zu Z. 2 die von *M* anstelle von „econverso“ (*E*) überlieferte Lesart „de praedicato subiectum“ zu vermerken. Die zu Z. 18 gemachte Angabe ist fehlerhaft; *M* überliefert nicht „haec est vera ut prius“, sondern „haec verba ut prius“.

⁴ Leider sind auch die Angaben zu den Kolumnenanfängen der Folien von *M* und *E* lücken- und teilweise fehlerhaft; 36, 11f.: 9^{ra} *M* beginnt nicht schon bei „est“, sondern erst bei „mirum“; 52, 34: anstelle von 4^{ta} *E* ist 4^{ra} *E* anzugeben; 56, 37: vor „per posterius“ fehlt die Angabe „(4^{vb} *E*)“; 126, 7: anstelle von 10^{vb} *M* ist 10^{rb} *M* anzugeben; 158, 6: vor dem zweiten „nec“ fehlt die Angabe „(10^{ra} *E*)“; 178, 21: vor „quod“ fehlt die Angabe „(11^{ra} *E*)“; 196, 2: vor „istam“ fehlt die Angabe „(11^{rb} *E*)“; 230, 8f.: anstelle von 13^{ra} *E* ist 13^{ra} *E* anzugeben, allerdings nicht vor dem „videtur“ von Z. 8, sondern vor dem „videtur“ von Z. 9. – Außerdem fehlt ein Hinweis darauf, daß in *M* bei den Folien 9 und 10 jeweils Vorder- und Rückseite vertauscht sind und fol. 9, das den Text von fol. 4 fortsetzt, außerdem falsch eingeordnet ist, so daß die Folien 5–9 falsch und die Folien 9 und 10 auf der falschen Seite numeriert sind.

S. 20: Der App. enthält zwei falsche Angaben: Die von *M* in Z. 2 überlieferte Variante lautet nicht „contra easdem aliqua militare“, sondern „contra earundem aliqua militare“, und in Z. 6 überliefert *M* nicht die Variante „positus“, sondern bezeugt ebenso wie *E* die Lesart „positum“.

S. 26: In Z. 10 überliefert zwar *E*, nicht aber *M* „currit“; *M* bezeugt vielmehr Kretzmans Lesart „currit“, die folglich nicht, wie der App. vermuten läßt, lediglich auf einer Konjekture beruht. In Z. 13 ist „aliquid animal“ in das sowohl von *M* als auch von *E* bezeugte „aliquid animal“ zu verbessern.

S. 30: Die im App. zu Z. 25 gemachte Angabe „idem praedicatum de *M* et *E*“ verleitet wiederum zu der falschen Annahme, die im Text stehende Lesart „idem praedicatur de . . .“ beruhe lediglich auf einer Konjekture Kretzmans. In Wirklichkeit wird sie jedoch sowohl von *M* als auch von *E* bezeugt. In Z. 23 ist anzumerken: sequetur] sequitur *M*.

S. 40: Der App. ist folgendermaßen zu ergänzen: 28 Seipsas] seipsas *M*.

S. 44: In Z. 15 überliefert *M* anstelle des von Kretzmann aus *E* übernommenen „Unde non“ nicht, wie im App. angegeben ist, „Ante non“, sondern lediglich „Unde“.

S. 48: In Z. 2 ist hinter „Platone“ erstens das zwar in *E* fehlende, aber von *M* bezeugte Wort „omnino“ ausgelassen, ohne daß dies im App. vermerkt ist, und zweitens falsch interpungiert. Anstelle von „Ponendo quod Sortes recedat a visu tuo, adveniente Platone, (9^b *M*) consimiliter disposito manente *A* intentione continue in animo tuo“ ist in Z. 1–3 zu lesen: „Ponendo quod Sortes recedat a visu tuo, adveniente Platone omnino (9^b *M*) consimiliter disposito, manente *A* intentione continue in animo tuo“. Kretzmans Übersetzung dieser Stelle ist ebenso falsch wie seine Interpunktion. Daß „consimiliter disposito“ nicht, wie die Übersetzung „. . . that throughout this process the intention *A* remains just as it was in your mind“ (S. 49) unterstellt, auf „*A* intentione“, sondern vielmehr auf „Platone“ zu beziehen ist, geht eindeutig daraus hervor, daß „disposito“ männlichen, „intentione“ hingegen weiblichen Geschlechts ist.

In Z. 23 fehlt ein Hinweis auf das von *M* vor „a qua . . .“ überlieferte „id est“.

Hinsichtlich der Zeile 25, in der man allein auf die Überlieferung von *M* angewiesen ist, da in *E* infolge eines Homoioteleutons die Worte „quia . . . priorem“ der Zeilen 24–26 ausgelassen sind (vgl. den App. zur Stelle), hat sich Kretzmann durch einen schlichten Lesefehler zu einer Anmerkung über den Unterschied zwischen „first“ und „second intention“ verleiten lassen (Anm. e zu S. 49 auf S. 293), die völlig fehl am Platze ist. *M* überliefert in Z. 24–26 nicht, wie Kretzmann liest, „quia nulla intentio prima repraesentans unam rem potest aliam rem distinctam repraesentare non repraesentando priorem“, sondern „quia nulla intentio primo [!] repraesentans . . .“. Der (durch Kretzmans Übersetzung entstellte) Sinn dieses Satzes läßt sich dadurch verdeutlichen, daß man den Satzteil „primo repraesentans unam rem“ in Kommata einschließt.

S. 56: In Z. 23 ist das von *M* und *E* nach „Quia“ überlieferte und in der Übersetzung auf S. 57 auch berücksichtigte „si“ ausgelassen.

S. 78: In Z. 3 ist „alias“ in das von *M* und *E* überlieferte „aliis“ zu verbessern.

S. 82: In Z. 8 ist „significat“ in das von *M* und *E* überlieferte „significaret“ zu verbessern. In Z. 35 ist in dem Aristoteles-Zitat aus *De interpretatione* („Dico autem ut „homo“ significat aliquid“: 16^b28) das von *M* überlieferte und zum Verständnis von Pauls Argument unentbehrliche Wort „aliquid“, das im App. erwähnt wird und auch in der Übersetzung auf S. 83 berücksichtigt ist, im Text selbst ausgelassen.

S. 90: Im App. ist die Angabe „10–12 igitur . . . unius *om*. *M*“ folgendermaßen zu berichtigen: 10 igitur . . . effecta *om*. (*hom*). *M*.

S. 102: In Z. 19 ist „talis singularia“ in das von *M* und *E* überlieferte „talia singularia“ zu verbessern.

S. 134: In den Zeilen 13–15 interpungiert Kretzmann folgendermaßen: „respondeo quod antiqui ceperunt dictiones materialiter isto modo non, (quia frustra esset signum materialitatis addere). Sed forte caruerunt tali signo tunc temporis, . . .“. Diese Interpunktion, die jeden Sinn für eine im Lateinischen mögliche Wortstellung vermissen läßt, ist völlig abwegig. Richtig interpungiert lautet die Stelle: „respondeo quod antiqui ceperunt dictiones materialiter isto modo, non quia frustra esset signum materialitatis addere, sed forte caruerunt tali signo tunc temporis, . . .“. Paul will sagen, daß die antiken Autoren, wenn sie einen sprachlichen Ausdruck anführten, ohne dabei Anführungszeichen zu verwenden, dies nicht etwa deshalb taten, weil die Verwendung solcher Zeichen überflüssig wäre, sondern vielleicht einfach deshalb, weil ihnen solche Zeichen damals nicht zur Verfügung standen. Kretzmans Übersetzung wird diesem Sinn der Stelle nicht gerecht.

Den auf den zitierten Abschnitt unmittelbar folgenden Abschnitt gibt Kretzmann folgendermaßen wieder: „sicut non invenitur communiter in textis Aristotelis ly .ergo., sed loco illius invenitur ly

.nunc.“ (Z. 15f.). Der Leser, der sich erstaunt fragt, wie Paul zu der ungereimten Behauptung habe kommen können, in den Texten des Aristoteles finde sich anstelle des Wortes „ergo“ („folglich“) das Wort „nunc“ („jetzt“), erfährt in einer Anmerkung, daß diese Behauptung wohl falsch sei („This seems to be a mistake“), da Aristoteles dort, wo wir das Wort „folglich“ („therefore“) gebrauchen würden, gewöhnlich die Wörter „ῥότε“ und „οὐν“ gebrauche, von denen das letztgenannte an der Stelle *De int.* 17^a17 von *Boethius* durch das Wort „ergo“ übersetzt worden sei (Anm. h zu S. 135 auf S. 296). Wer sich mit dieser Auskunft nicht zufriedengibt und die beiden Textzeugen *M* und *E* zu Rate zieht, findet zwar in *E* das Wort „ergo“ vor, trifft aber in *M* anstelle dieses Wortes das Zeichen „∅“ an, das Kretzmann, da er im App. keine abweichende Lesart vermerkt, als eine Abkürzung dieses Wortes aufgefaßt zu haben scheint. Das Sigel „∅“ ist jedoch nicht im Sinne des Wortes „ergo“ zu deuten, das vielmehr durch „g^o“ abgekürzt wird, sondern bedeutet – je nachdem in welchem Zusammenhang es vorkommt – entweder „instantia“ („Einwand“) oder „instans“ („[gegenwärtiger] Augenblick“).⁵ In dieser zuletzt genannten Bedeutung, in der es in *M* an mehreren Stellen verwendet wird (z. B. in dem von Kretzmann auf S. 136, Z. 19f. wiedergegebenen Text), ist das fragliche Sigel nun auch an der Stelle 134, 16 zu verstehen, an der es allerdings nicht als Abkürzungszeichen für das Wort „instans“ verwendet, sondern als dieses Abkürzungszeichen erwähnt (d. h. angeführt) wird.

Der Satz 134, 15f., der in der an *E* ausgerichteten Transkription Kretzmanns unsinnig klingt, erhält einen einleuchtenden Sinn, wenn man an der entscheidenden Stelle *M* folgt und liest: „sicut non inveniuntur communitur in textibus⁶ Aristotelis ly ∅., sed loco illius inveniuntur ly .nunc.“; denn dieser Lesart zufolge behauptet Paul, daß Anführungszeichen in den Aristotelischen Texten ebensowenig zu finden sein dürften wie das zu seiner Zeit als Abkürzung für das Wort „instans“ verwendete Zeichen „∅“, an dessen Stelle bei Aristoteles das Wort „nunc“ („vūv“) anzutreffen sei (vgl. z. B. den Text *De int.* 18^b10, den Paul im Traktat *De significato propositionis* zitiert: Del Punta 156, 7).

Zu den Worten „quia non sumitur antecedens . . .“ von Z. 28 merkt Kretzmann im App. an: sumitur om. *M*. Diese Anmerkung läßt erwarten, daß *M* lediglich die Worte „quia non antecedens . . .“ überliefert. Tatsächlich findet man aber in *M* vor dem Wort „antecedens“ ein Auslassungszeichen (./), das am Rande, gefolgt von den Worten „simpliciter accipitur“, wiederholt ist. (Im Text selbst steht vor diesem Zeichen das als getilgt gekennzeichnete Wort „similiter.“) Im App. hätte demnach zu Z. 28 angemerkt werden müssen: sumitur (in marg.) *M*.

S. 144: Den Satz „Quia esses asinus, in casu, quod sic esses vocatus“ (Z. 15f.) hat Kretzmann nicht nur in irreführender Weise interpungiert, sondern auch in einer Weise ‚übersetzt‘ (wenn man hier überhaupt noch von Übersetzung sprechen darf), die seiner grammatikalischen Konstruktion völlig zuwiderläuft und seinen Sinn gänzlich entstellt: „It is because you are a donkey (in case you are) that you are called that“ (S. 145). Nimmt man ihn mit dem vorangehenden Satz „Si igitur quaeritur quare est iste homo Sortes, dicatur quia ipse est iste homo et non quia sic vocatur“ (Z. 14f.) zusammen, den Kretzmann richtig übersetzt hat, so ergibt sich, daß Paul folgendes sagen will: „Auf die Frage, weshalb dieser Mensch da Sokrates ist, lautet die Antwort, daß er es deshalb ist, weil er dieser Mensch ist, und nicht etwa deshalb, weil er diesen Namen trägt; denn andernfalls wärest du in dem Falle, daß man dir den Namen ‚Esel‘ gäbe, ja ein Esel.“ Der fragliche Satz ist im Englischen also folgendermaßen wiederzugeben: „For <otherwise> you would be a donkey in case you were called that.“ Im lateinischen Text sind die beiden Kommata zu streichen.

S. 148: Auch hier ist in Z. 6 und in Z. 10 falsch interpungiert, was zu einer falschen und

⁵ Diese Deutung darf spätestens seit dem Vorliegen der Forschungsergebnisse von G. G. Meersseman (Einige Siglen der mittelalterlichen Logik, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 2 [1955] 87–89) als gesichert gelten. Vgl. jetzt auch den paläographischen Exkurs zu dem fraglichen Sigel von H. Steffan in: *Dietrich von Freiberg, Opera omnia, Tomus II: Schriften zur Metaphysik und Theologie*; mit einer Einl. von K. Flasch hg. von R. Imbach, M. R. Pagnoni-Sturlese, H. Steffan, L. Sturlese (Hamburg 1980) 155–157.

⁶ Wenn Kretzmann das von *M* und *E* überlieferte „testibus“ (vgl. den App. zu 134, 16) in „textis“ verbessern zu müssen meint, so übersieht er, daß „testibus“ lediglich eine orthographisch defekte Variante zu „textibus“ (so – und nicht „textis“ – lautet der Abl. Pl. von „textus“!) darstellt. Vgl. z. B. die beiden Stellen Del Punta 154, 21 und 156, 10, an denen der Abl. Sing. „textu“ in *M* die Gestalt „testu“ aufweist.

sinnentstellenden Übersetzung der Zeilen 6–10 geführt hat. Diese Zeilen gehören zu einem Abschnitt, in dem Paul an einem Beispiel illustriert, wie man den Regeln der sogenannten *ars obligatoria* entsprechend zu argumentieren hat. In Kretzmans Edition hat der hier relevante Teil dieses Abschnitts folgenden Wortlaut (146, 28 – 148, 13):⁷

Unde hic est consimiliter respondendum sicut in alia arte obligatoria. Ut posito quod *Deus est et Hoc est hoc* convertantur, et scias hoc bene. Tunc: isto casu posito proponitur haec est vera: *Deus est*. Concedo, quia verum et impertinens. Deinde si proponitur haec est vera: *Hoc est hoc*, [148, 6] concedo, quia sequens ex posito cum concessio sequitur. Enim [7] *Deus est et Hoc est hoc* [10] convertuntur. Sed haec est vera: [11] *Deus est*; igitur haec est vera: *Hoc est hoc*.

Ganz abgesehen von der im Lateinischen (auch im Latein des ausgehenden 14. Jahrhunderts!) unmöglichen Wortstellung „Enim *Deus est et Hoc est hoc* convertuntur“ legt Kretzmans Interpunktion in Z. 6 Paul die triviale Behauptung in den Mund, daß das, was aus einer gemachten Annahme zusammen mit einem ebenfalls gemachten Zugeständnis folgt – eben folgt („sequens ex posito cum concessio sequitur“). Was Paul tatsächlich sagen will, leuchtet ohne weiteres ein, wenn man in den Zeilen 6–10 folgendermaßen interpungiert:

. . . ,conceditur (*M*, concedo *E*), quia sequens ex posito cum concessio. Sequitur enim: *Deus est et Hoc est hoc* convertuntur; sed haec est vera: . . .

Paul will nämlich sagen, daß derjenige, der erstens die Annahme macht, daß die beiden Aussagen „*Deus est*“ (*p*) und „*Hoc est hoc*“ (*q*) äquivalent sind, und zweitens zugesteht, daß die Aussage „*Deus est*“ wahr ist, auch zugestehen muß, daß die Aussage „*Hoc est hoc*“ wahr ist, da dieses Zugeständnis aus der von ihm gemachten Annahme zusammen mit dem von ihm bereits gemachten anderen Zugeständnis folgt: „conceditur, quia sequens ex posito cum concessio“. Dies begründet Paul damit, daß aus der Äquivalenz der beiden Aussagen *p* und *q* und der Wahrheit von *p* die Wahrheit von *q* folgt: „Sequitur enim . . .“.

In Z. 6 dürfte (ebenso wie in Z. 4) die von *M* überlieferte Lesart „conceditur“ der von *E* bezeugten und von Kretzmann übernommenen Lesart „concedo“ vorzuziehen sein. In den Zeilen 1 und 4 sollte jeweils auch nach „proponitur“ ein Doppelpunkt gesetzt werden.

S. 150: In Z. 25 sind hinter den Worten „nego illam copulativam“ die von *M* und *E* überlieferten (und in der Übersetzung auf S. 151 auch berücksichtigten) Worte „tamquam impossibilem“ ausgelassen.

S. 152: In Z. 3 ist ebenfalls eine Auslassung überlieferter und in der Übersetzung auch berücksichtigter Worte sowie eine durch diese Auslassung bedingte falsche Interpunktion zu beanstanden. Kretzmans Text „Suppono quod compater illius componat sic: *hoc est Joannes*. Posterius erit vera, . . .“ (Z. 3f.) ist folgendermaßen zu ergänzen: „Suppono quod compater illius componat sic: *hoc (E, homo M) est Joannes*. Tunc haec propositio: ‚hoc est Joannes‘ posterius erit vera, . . .“.

In Z. 21 wird anstelle des syntaktisch sinnlosen Satzes „tu potes asinus“, den man bei Kretzmann liest, sowohl von *M* als auch von *E* „tu es asinus“ bezeugt. Der Kontext läßt allerdings „tu potes esse asinus“ erwarten, und in diesem Sinne hat Kretzmann übersetzt.

S. 154: Der App. ist folgendermaßen zu ergänzen: 22 impositio] in ipso *M*. In Z. 24 ist „aequipollentis“ (*E*) in das von *M* überlieferte „aequipollenti“ zu verbessern.

S. 158: In Z. 4 liest man bei Kretzmann: „Accidens est quod adest vel abest ideo potest inhaerere . . .“. Der App. läßt erwarten, daß dieser Text (abgesehen davon, daß in *E* zu „abest“ hinzugefügt ist: etc.) sowohl von *M* als auch von *E* bezeugt wird. In Wirklichkeit überliefern *M* und *E* beide folgenden Text: „Accidens est quod adest et abest (etc. *add. E*), id est potest inhaerere . . .“. In Z. 12f. überliefert *M* nicht, wie Kretzmann im App. angibt, „naturalis probans“, sondern „naturalis philosophus“. Zu Z. 13 ist anzumerken: videri] videre *M*.

S. 166: In den Beispielsätzen der Zeilen 10, 13 und 17 hat Kretzmann merkwürdigerweise jeweils die Lesart „ille homo“ (*E*) der Lesart „iste homo“ (*M*) vorgezogen, obwohl er in Z. 20 der einstimmigen Überlieferung von *M* und *E* folgt, nach der Paul (nicht auf das Wort „ille“, sondern) auf das Wort „iste“ als in diesen Beispielsätzen vorkommend Bezug nimmt.⁸

⁷ Die hier kursiv wiedergegebenen Beispielsätze „*Deus est*“ und „*Hoc est hoc*“ sind bei Kretzmann in der Weise angeführt, daß ihnen jeweils eine ganze Zeile eingeräumt ist.

⁸ Am Anfang von Z. 17 hat Kretzmann das nicht nur von *M*, sondern auch von *E* überlieferte „Iste homo“ in „Ille homo“ geändert!

In Z. 19f. stellt sich ein textkritisches Problem, das Kretzmann angesichts des überlieferungsgeschichtlichen Befunds recht unbefriedigend gelöst hat. Kretzmann gibt die Stelle folgendermaßen wieder: „Et tunc in sensu diviso potest concedi eisdem demonstratis per ly .iste. a parte <subiecti et per ly .iste. a parte > praedicati“, wobei er im App. lediglich anmerkt, daß *E* anstelle von „eisdem“ (*M*) „diversis“ überliefert. Paul bezieht sich an dieser Stelle auf den zuvor angeführten Satz „Iste (*ME*) homo est iste (*M*, ille *E*) homo, et sic de singulis (*M*, de aliis *E*)“ (Z. 17), von dem er behauptet, man könne ihn „in sensu diviso“ konzederen (d. h. der mit ihm in diesem Sinne gemachten Behauptung zustimmen), falls das im Prädikat vorkommende Wort „iste“ jeweils auf dieselben (*M*) bzw. jeweils auf verschiedene (*E*) Menschen hinweise.

Entscheidet man sich nun mit Kretzmann für die Lesart von *M* („eisdem“), so ist die von ihm in Klammern hinzugefügte Ergänzung „subiecti et per ly .iste. a parte“ unentbehrlich; denn der „in sensu diviso“ (d. h. nicht im Sinne von „Iste homo est iste homo et iste homo et . . .“, sondern im Sinne von „Iste homo est iste homo, et iste homo est iste homo, et . . .“) verstandene Satz „Iste homo est iste homo, et sic de singulis“ ist dann und nur dann wahr, wenn das im Prädikat vorkommende „iste“ jeweils auf denselben Menschen hinweist wie das als Teil des Subjekts fungierende „iste“. Entscheidet man sich hingegen für die Lesart von *E* („diversis“), so verleiht man dem Text einen guten Sinn, ohne auf eine Ergänzung angewiesen zu sein. Wenn der Satz „Iste homo est iste homo, et sic de singulis“ nämlich „in sensu diviso“ verstanden wird, so bringt „et sic de singulis“ bereits zum Ausdruck, daß das als Teil des Subjekts fungierende „iste“ jeweils auf verschiedene Menschen hinweist; unter dieser Voraussetzung kann der fragliche Satz aber nur dann wahr sein, wenn das als Teil des Prädikats fungierende „iste“ nicht auf ein und denselben, sondern wiederum jeweils auf verschiedene Menschen hinweist. Genau dies besagt der Text in seiner von *E* überlieferten Gestalt: „Et tunc in sensu diviso potest concedi diversis demonstratis per ly .iste. a parte praedicati.“

Diese Gestalt scheint der Text ursprünglich aber auch schon in *M* aufgewiesen zu haben; denn hinter dem Wort „concedi“ erkennt man in *M* (fol. 13^b, Z. 9) zunächst die als getilgt gekennzeichneten Anfangsbuchstaben des Wortes „diversis“ und sodann auf dem vermutlich durch Rasur frei gewordenen¹⁰ Platz, den die restlichen Buchstaben dieses Wortes ursprünglich eingenommen haben dürften, nachträglich eingefügt das Wort „eisdem“, als dessen Anfangsbuchstabe noch das „e“ des Wortes „diversis“ übernommen worden zu sein scheint. Außerdem hat entweder der Kopist selbst oder ein anderer Korrektor die mit den Worten „a parte“ endende Zeile am Rand durch den Zusatz „subiecti et“ (die nächste Zeile beginnt mit dem Wort „praedicati“) nachträglich ergänzt und damit Kretzmanns Ergänzung im wesentlichen bereits vorweggenommen. Leider erfährt man von diesem interessanten überlieferungsgeschichtlichen Befund in *M*, der wohl eher zugunsten der von *E* bezeugten und von Kretzmann verworfenen Lesart sprechen dürfte, im App. überhaupt nichts.

Zum Text der Zeilen 10 und 13, der in *M* ebenfalls deutliche Spuren einer nachträglichen Korrektur erkennen läßt, fehlt im App. nicht nur ein Hinweis auf diese Korrektur, sondern auch ein Hinweis auf die von *M* bezeugte Lesart „iste homo“. Zu Z. 18 fehlt folgender Hinweis: *propositio talis] proposita tali M.*

S. 192: Im App. ist zu Z. 11 als angebliche Variante von *M* vermerkt: *Tertio sic arguitur vel sequitur.* Der Text, den man in *M* tatsächlich vorfindet, lautet jedoch: *Tertio sequitur vel arguitur sic.*

S. 196: Die im App. zu Z. 1 gemachte Angabe „*omni homine homini M*“ ist irreführend, da das Wort „*homine*“, was Kretzmann offenbar übersehen hat, in *M* als getilgt gekennzeichnet ist. Bei der Transkription des im App. zu den Zeilen 7–16 mitgeteilten Textes von *M* ist ein Lesefehler unterlaufen; das von Kretzmann als „*significatur*“ transkribierte Wort ist als „*servatur*“ zu transkribieren. In Z. 31 ist die Interpunktion „*concedo consequentiam, et consequens verum. Tamen si . . .*“ folgendermaßen zu berichtigen: „*concedo consequentiam et consequens. Verumtamen si . . .*“.

S. 198: In Z. 10 ist anstelle von „*Sortes concludens*“ zu lesen: „*Sorti (M, Sor. E) concludens*“.

S. 208: In Z. 12 ist „*negatur consequentiam*“ (!) in das von *M* und *E* überlieferte „*negatur consequentia*“ zu verbessern. Der App. ist folgendermaßen zu ergänzen: *17 denominatione] denominante M. – 21 tenet cum] tamen in M.*

⁹ Anstelle von „iste“ steht bei Kretzmann „isti“, was offenbar ein Druckfehler ist.

¹⁰ Die Vergrößerung des Mikrofils läßt dies nur vermuten. Als ich *M* in der Vatikanischen Bibliothek im Original einsah, war ich auf diese Stelle leider noch nicht aufmerksam geworden.

S. 216: Hier wird die Unterscheidung zwischen unmittelbaren („immediati“) und mittelbaren („mediati“) Termini eingeführt. Die Begründung, die Paul dafür gibt, daß die „termini immediati“ diese Bezeichnung tragen, hat bei Kretzmann folgenden Wortlaut: „Et causa est quia quorundam aliorum nominum et verborum pro aliquibus supponentur, cum possunt intrare probationem respectu eorundem terminorum, et non (12^b E) e contra, sicut notius“ (Z. 10–12). Im App. findet man zu Z. 11 (neben einem Hinweis auf die Auslassung des Wortes „respectu“ in *M*) die Anmerkung „supponere *M*; supponentur, unde possunt *E*“. Kretzmann glaubte demnach, anstelle des von ihm konjizierten „supponentur, cum“ in *M* die Lesart „supponere, cum“ und in *E* die Lesart „supponentur, unde“ vorzufinden.

Die in der Kontamination dieser beiden Lesarten bestehende Konjekture Kretzmanns ist nun erstens philologisch nicht haltbar, da der Kausalsatz „quia quorundam aliorum nominum et verborum pro aliquibus supponentur“ (Z. 10f.) nicht nur den Sinn nicht hat, den Kretzmann ihm mit seiner Übersetzung „because they are put in place of certain other nouns and verbs“ (S. 217) zu geben versucht, sondern aus syntaktischen Gründen überhaupt sinnlos ist. Diese Konjektur ist aber zweitens paläographisch auch gar nicht erforderlich, denn weder in *M* noch in *E* ist an der fraglichen Stelle das überlieferte, was Kretzmann im App. angibt; vielmehr bezeugen *M* und *E* anstelle von „supponere, cum“ bzw. „supponentur, unde“ einhellig das Wort „supponementum“, dessen Abkürzung (in *E*: supponēt'ū) Kretzmann jeweils in verschiedener Weise mißdeutet hat.

Unter Berücksichtigung dieser Lesart wird nicht nur die syntaktische Konstruktion, sondern auch der Sinn des zitierten Satzes klar. Paul will in ihm nämlich sagen, daß die unmittelbaren Termini deshalb so genannt werden, „weil sie als das Bekanntere in den (Prozeß des) Aufweis(es) bestimmter anderer Nomina und Verben, die für irgendwelche Gegenstände supponieren, hinsichtlich eben dieser (anderen) Termini Eingang finden können und nicht umgekehrt“.

S. 220: In Z. 22f. ist Kretzmanns Interpunktion „ita non est possibile quod sit Platonis imago aut similitudo foret. Enim impossibile, . . .“ folgendermaßen zu berichtigen: „ita non est possibile quod sit Platonis imago aut similitudo. Foret enim impossibile, . . .“ (vgl. Z. 25: Et ita foret impossibile . . .).

S. 232: Der App. ist folgendermaßen zu ergänzen: 8 subalternantem] subalternam *M*. – 18 nolita ¹⁻²] volita *M*. – In Z. 23 ist „infinita“ in das von *M* und *E* bezeugte „indefinita“ zu verbessern.

Den Sinn des Abschnittes 23–26 hat Kretzmann durch eine falsche Zeichensetzung in Z. 25, die ihn dazu verleitet hat, in Z. 24 (vgl. den App.) das von *M* und *E* vor „subiecto“ überlieferte „non“ zu streichen, teilweise entstellt. Der Text „eodem modo est dicendum de singulari affirmativa vel negativa de subiecto demonstrativo praeter ‚hoc‘, quod non potest probari in singulari negativa per suam subalternam, cum talem non habeat“ (24–26) ist so zu verbessern, daß vor „subiecto“ das von Kretzmann gestrichene „non“ wieder eingefügt, die Anführungszeichen des Wortes „hoc“ beseitigt und die Worte „in singulari negativa“ durch die von *M* überlieferten Worte „singularis negativa“ – die im App. zu Z. 25 gemachte Angabe „in *om. M*“ ist irreführend! – ersetzt werden.

Paul will sagen, daß das, was er über die Möglichkeit, eine indefinite oder partikuläre Aussage zu beweisen, ausgeführt hat, auch für diejenigen singulären Aussagen gilt, die *kein* lediglich aus einem Demonstrativpronomen bestehendes Subjekt haben – allerdings mit der Ausnahme, daß („praeter hoc, quod“) eine singular verneinende Aussage nicht durch eine universell verneinende Aussage, der sie subalterniert ist, bewiesen werden kann, da es für sie gar keine Aussage gibt, der sie subalterniert wäre. Die Beschränkung auf singuläre Aussagen „de non subiecto demonstrativo“ (Z. 24f.) ist daher zu erklären, daß der Beweis „per duo demonstrativa“ (232, 2), der im Falle der singulären Aussage „Iste homo albus currit“ (Z. 27) folgendermaßen verläuft: „Hoc currit, et hoc est iste homo albus; igitur . . .“ (Z. 29), in dem Falle undurchführbar ist, in dem das Subjekt der zu beweisenden singulären Aussage lediglich aus einem Demonstrativpronomen besteht.

S. 246: Was dabei herauskommen kann, wenn man sich als Editor und Übersetzer eines lateinischen Textes über die Regeln der lateinischen Sprache einfach hinwegsetzt, zeigt Kretzmanns Edition und Übersetzung des Abschnittes 6–8:

Multae enim sunt negativae verae quae apparent falsae propter in considerationem suorum contradictorium.

For there are many true negatives that appear false except in respect of a consideration of their contradictories.

Kretzmann hat sich hier offenbar durch die in *E* deutlich erkennbare Getrennschreibung „propter in considerationem“ irreführen lassen, die folgendermaßen zu korrigieren ist: „propter inconsideratio-

nem“ („wegen des Außer-Betracht-Lassens“). Die Übersetzung (S. 247) ist demnach folgendermaßen zu berichtigen: „... that appear false, because their contradictories are not taken into consideration“.

Zu begrüßen ist, daß Kretzmann in den Zeilen 12–17 den aus inhaltlichen Gründen vorzuziehenden Text von *E* übernommen und die abweichende Lesart von *M* (vgl. den App.) verworfen hat.

S. 272: In Z. 15f. hat Kretzmann den Text folgendermaßen konstituiert: „Et si allegatur ista regula: <negatio> prae contradictorium, <etc.> dicitur concedendo regulam.“ Dabei hat er nicht nur die beiden eingeklammerten Wörter „negatio“ und „etc.“, sondern auch die letzten drei Silben des Wortes „contradictorium“ ergänzt; denn als Wortlaut der von Paul erwähnten Regel überliefert *M* lediglich „prae contra dic“ und *E* sogar nur „prae contra“ (vgl. den App. zu Z. 15). Ganz abgesehen davon, daß es philologisch unhaltbar ist, das überlieferte „prae contra (dic)“ zu „prae contradictorium“ zu vervollständigen, da „prae“ nicht mit dem Akkusativ, sondern mit dem Ablativ zu verbinden ist, wird Kretzmanns Ergänzung der Tatsache nicht gerecht, daß Paul hier die Anfangsworte eines Merkverses zitiert, der folgendermaßen lautet: „Prae contradic., post contra., prae postque subalter.“ In diesem Wortlaut führt Paul den (offenbar im Maß eines jambischen Trimeters abgefaßten) Vers im 6. Traktat des zweiten Teils der *Logica Magna*, in dem er ihn auch ausdrücklich als Vers bezeichnet, zweimal an (fol. 114^{rb}, 115^{ra} E; vgl. 145^{rb}, 146^{rb} M). Zur Erklärung dessen, was mit dem Vers gemeint ist, stellt Paul in diesem Traktat, in dem es um die Äquivalenz von Aussagen geht, drei Regeln auf:¹¹ 1) Negatio praeposita propositioni existenti in figura facit aequipollere [aequivalere *E*] suo contradictorio, vel [illo quod ad. *E*] compositum ex his est suum contradictorium (114^{rb} E, 145^{rb} M). 2) Negatio postposita universali affirmativae vel universali negativae facit aequipollere suo contrario (114^{ra} E, 145^{rb} M). 3) Negatio praeposita et negatio postposita propositioni existenti in figura faciunt aequipollere suo subalterno (114^{rb} E, 146^{ra} M).

Diese drei Regeln besagen, daß 1) eine Negation, die einer der vier im logischen Quadrat vorkommenden Aussagen vorangestellt ist, aus ihr eine ihrem kontradiktorischen Gegenteil äquivalente Aussage erzeugt bzw. diejenige Aussage, die ihr kontradiktorisches Gegenteil ist, daß 2) eine Negation, die einer universell bejahenden oder einer universell verneinenden Aussage nachgestellt ist (d. h. in ihr hinter dem Wort „jeder“ oder dem Wort „keiner“ steht), aus ihr eine ihrem konträren Gegenteil äquivalente Aussage erzeugt und daß 3) zwei Negationen, von denen die eine vor und die andere hinter eine der vier Aussagen des logischen Quadrats gestellt ist, aus ihr eine Aussage erzeugen, die derjenigen Aussage äquivalent ist, die sich zu ihr (bzw. zu der sie sich) subaltern verhält.

An der fraglichen Stelle 272, 15 spricht Paul von der ersten dieser drei Regeln,¹² indem er die Anfangsworte jenes Merkverses zitiert, so daß der Text im Anschluß an *M* folgendermaßen zu konstituieren ist: „Et si allegatur illa regula: prae contradic., dicitur . . .“. Kretzmanns Anmerkung zu dieser Regel „The full rule is that a negation before the contradictory produces a proposition equipollent to the original proposition“ (Anm. x zu S. 273 auf S. 302) kehrt das, was sie nach Paul tatsächlich besagt, gerade um.

Was Kretzmanns Übersetzung anbetrifft, so wurde auf einige der in ihr enthaltenen Fehler bereits hingewiesen. Zwei weitere Übersetzungsfehler seien hier noch nachgetragen.

Der Satz „De hoc tamen alias in consequentiis clarius dicitur“ (162, 18) besagt nicht: „But this will be discussed more clearly on another occasion in what follows“ (163); Paul will vielmehr sagen, daß davon (nämlich von der Über- und Unterordnung von Begriffswörtern) an anderer Stelle bei der Erörterung der *consequentiae* deutlicher die Rede sein wird. Paul erörtert die Konsequenzen (d. h. die Schlußfolgerungen) bei der Behandlung der hypothetischen Aussagen im 9. Traktat des zweiten Teils der *Logica Magna*. Die Stelle, auf die er hier (162, 18) verweist – Kretzmann ist es nicht gelungen, sie ausfindig zu machen („I have not found this reference“: Anm. e zu S. 163 auf S. 297) – findet sich fol. 149^{ra} E.

¹¹ Aus den von mir hervorgehobenen Wortbestandteilen ergibt sich (bis auf das „-que“, das dem „et“ der dritten Regel entspricht) der zitierte Merkvers, der übrigens in ähnlicher Form in den (von Kretzmann ins Englische übersetzten) *Introductiones in logicam* des Wilhelm von Sherwood (oder Shyreswood) begegnet: „Prae contradicit, post contrariatur, prae postque subalternatur“ (vgl. William of Sherwood's: *Introduction to Logic, translated with an introduction and notes* by Norman Kretzmann [Minneapolis 1966] 38).

¹² Von der zweiten Regel spricht Paul an den beiden Stellen 190, 28 und 246, 19f. (. . . patet per illam [istam] regulam: negatio postposita, etc.).

Auf das Lehrstück von den Konsequenzen verweist Paul übrigens auch an der Stelle 158, 33f., an der es um „termini aequivoci vel analogi“ geht: „Sed de [sed et *ME*] hoc alias in materia consequentiarum.“ (Das Wort „consequentiae“ ist hier richtig mit „inferences“ wiedergegeben.) Der Verweis bezieht sich auf den von Kretzmann ebenfalls nicht identifizierten (vgl. Anm. b zu S. 159 auf S. 297) Abschnitt fol. 151^{rb}–152^{ra} E, in dem an mehreren Stellen von analogen Termini die Rede ist (vgl. auch fol. 149th und 152^{ra} E).

Der Sinn des Abschnitts 192, 8–10 („igitur ipsa est non Sortem differre, etc. Consequentia patet: a negativa de praedicato finito ad affirmativam de praedicato infinito cum debito medio“) wird durch die Übersetzung „therefore it is not Socrates, etc. This inference is obvious: from a negative proposition with an infinite predicate to an affirmative proposition with the required medium“ (193) völlig entstellt. Hinter „Socrates“ fehlt das Wort „differing“, „finito“ ist durch „infinite“ anstatt durch „finite“ wiedergegeben und „de praedicato infinito“ ist unübersetzt geblieben.

III.

Verlässlicher und sorgfältiger erstellt als Kretzmanns Übersetzung ist die von Frau Adams angefertigte Übersetzung des von Del Punta im ersten Band edierten Textes. Auch hat Frau Adams den von ihr übersetzten Text ausführlicher und, was die Verweise auf andere Traktate der *Logica Magna* anbetrifft, präziser kommentiert, als dies im zweiten Band geschehen ist. Aufs Ganze gesehen sind die erklärenden Anmerkungen jedoch in beiden Bänden unbefriedigend, da zu viel Erklärungsbedürftiges unerklärt bleibt. Was man bei der Edition und Übersetzung eines mittelalterlichen Textes für erklärungsbedürftig hält, hängt freilich nicht zuletzt davon ab, welchem Leserkreis man den Text zugänglich machen will.

Daß die von der Britischen Akademie besorgte Ausgabe der *Logica Magna* überhaupt zweisprachig angelegt ist,¹³ läßt darauf schließen, daß sie nicht ausschließlich für Mediävisten, sondern für einen weiteren Kreis mit der Logik und ihrer Geschichte befaßter Leser bestimmt ist. Wer sich von der modernen Logik und Sprachphilosophie herkommend anhand dieser Ausgabe auf Paulus Venetus einzulassen versucht, wird allerdings enttäuscht darüber sein, daß er bei seinem Bemühen, diesen mittelalterlichen Logiker nicht nur aus historischem Interesse als Zeugen einer vergangenen Denkweise zu verstehen, sondern ihn zugleich als Interesse an der Sache des Denkens in der gegenwärtigen Diskussion neu zum Sprechen zu bringen, so wenig Hilfe erfährt.¹⁴ *Hermann Weidemann (Münster)*

¹³ Je länger man sich durch die nicht selten geradezu an den Haaren herbeigezogenen Argumente hindurchquält, die Paul gegen die von ihm erörterten Meinungen vorzubringen und zu beantworten nicht müde wird – vgl. z. B. im zweiten Band das dritte Argument innerhalb der fünften Reihe von Argumenten gegen die zweite Meinung bezüglich der „termini communes“ (S. 192f.: 2.53) und dessen Beantwortung (S. 196–199: 2.53R) –, desto stärker zweifelt man daran, ob der Inhalt der *Logica Magna* den Aufwand einer zweisprachigen Ausgabe des gesamten Textes tatsächlich lohnt.

¹⁴ Einen den modernen Leser in die mittelalterliche Diskussion einführenden Überblick, wie ihn Kretzmann in seinem ausgezeichneten Aufsatz: *Medieval Logicians on the Meaning of the Proposition* (in: *Journal of Philosophy* 67 [1970] 767–787) zu dem im ersten Band behandelten Problem der Bedeutung eines Aussagesatzes gibt, hätte man sich in beiden Bänden als Teil der Einleitung gewünscht. Einen interessanten Ausschnitt aus der im 14. Jh. über das Problem der Satzbedeutung geführten Diskussion beleuchtet (mit Ausblicken auf die moderne Problematik) H. Schepers in seinem Aufsatz: *Holkot contra dicta Crathorn* (in: *Philos. Jahrbuch* 77 [1970] 320–354; 79 [1972] 106–136). Eine gute Orientierungshilfe bietet G. Nuchelmans in dem oben (Anm. 3) bereits genannten Buch: *Theories of the Proposition*, das auch einen Abschnitt über Paulus Venetus enthält (266–271) und dem vor kurzem ein zweiter Band gefolgt ist: *Late-Scholastic and Humanist Theories of the Proposition* (Amsterdam/Oxford/New York 1980).

- Baruch de Spinoza, Sämtliche Werke in sieben Bänden. In Verbindung mit Otto Baensch u. Artur Buchenau hg. und mit Einleitungen, Anmerkungen und Registern versehen von Carl Gebhardt, Felix Meiner, Hamburg (= Philosophische Bibliothek, Bd. 91–96 a/b), bestehend aus:*
- Bd. 91: *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück, mit Einleitungen und Anmerkungen von Carl Gebhardt, unveränderter Nachdruck 1965 der vierten Auflage 1922;*
- Bd. 92: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, Übersetzung, Anmerkungen und Register von Otto Baensch, Einleitung von Rudolf Schottlaender (seit 1955), 1976 Nachdruck mit erneut ergänztem Literaturverzeichnis;*
- Bd. 93: *Theologisch-Politischer Traktat, auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt neu bearbeitet, eingeleitet und hg. von Günter Gawlick, 1976;*
- Bd. 94: *Descartes, Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet. Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken, Übersetzung von Artur Buchenau, Einleitung und Anmerkungen von Wolfgang Bartuschat, 1978;*
- Bd. 95: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Abhandlung vom Staate, Übersetzung, Anmerkungen und Register von Carl Gebhardt, Einleitung von Klaus Hammacher, 1977;*
- Bd. 96 a: *Briefwechsel, Übersetzung und Anmerkungen von Carl Gebhardt. Zweite, durch weitere Briefe ergänzte Auflage mit Einleitung und Bibliographie von Manfred Walther, 1977;*
- Bd. 96 b: *Spinoza-Lebensbeschreibungen und Gespräche, Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von Carl Gebhardt. Nachdruck mit einer Bibliographie von Manfred Walther, 1977.*

In einer nun schon fast mit etwas historischer Distanz zu betrachtenden, für den 300sten Todestag des Philosophen fertiggestellten Neuauflage der siebenbändigen Studienausgabe der Werke Spinozas, zeigt sich deutlich die unterschiedliche Entwicklung des Interesses an seinen einzelnen Teilen. Als Text bringt sie nahezu unverändert jenen der hervorragenden, bereits klassischen Übersetzungen von Carl Gebhardt, Otto Baensch und Artur Buchenau, welche der Rezensent in Übereinstimmung mit Hubbeling für die beste Übertragung in eine moderne Kultursprache halten zu dürfen glaubt. Vereinfachungen – Streichungen des Originalwortlautes hebräischer Zitate, Setzung einzelner Namen und Worte in Umschrift – werden nur in 93, doch auch, wie in 94 und 96 a Ergänzungen zu den Anmerkungen vorgenommen. Die Bibliographien fast aller Bände wurden teilweise beträchtlich erweitert und zeigen den Stand der Forschung um 1976–1977. Einzig die Kurze Abhandlung, für welche das ausgehende XIX. und beginnende XX. Jh. in seiner vornehmlich quellenhistorischen Forschungsintention ein so reges Interesse manifestiert hatte, bietet allein einen anastatischen Nachdruck der vierten von Carl Gebhardt vorzüglich besorgten Auflage. Bis auf sie, die Lebensbeschreibungen und die Ethik erhielten alle Bände eine neue Einleitung. Eine der ausgezeichneten französischen Übersetzung des *Compendium grammaticae linguae hebraeae* durch J. Askénazi und J. Askénazi-Gerson (Paris 1968) vergleichbare Ausgabe fehlt bisher noch im deutschen Sprachraum.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Briefwechsel. Manfred Walther macht hier dem deutschsprachigen Leser 5 Briefe erstmals zugänglich, davon 3 – einer ist eigentlich nur ein billetartiges Fragment – von Spinoza (12 A, 30[2] und 48 B), einen Widmungsbrief von Jarig Jelles (48 A) und den Bekehrungsbrief von Niels Stensen (67 A). Das lateinische Original von 12(A) und 30(2) ist bisher nur in den Entdeckungspublikationen einsehbar, das niederländische von 48 A ist von Akkermann in seiner Übertragung der Korrespondenz (Amsterdam–Antwerpen 1977) erstmals wieder gedruckt worden; 48 B und 67 A hatte schon Gebhardt der Heidelberger Ausgabe (1925) eingefügt, eine Revision des 4. Bandes wäre hinsichtlich 12 A und 30(2) unbedingt angezeigt. In 12 A gibt Spinoza Lodewik Meyer, dem Herausgeber der *Principia philosophiae* und *Cogitata metaphysica* präzise, wenn auch lapidare Anleitungen zu einigen wichtigen Inhaltsfragen (Beweisführung, Identität von Vater und Sohn Gottes, Begriff des Personseins); 30(2) enthält Andeutungen zu Spinozas Ansicht über Huygens Dioptrik und dessen angekündigter Widerlegung der cartesianischen Bewegungslehre. Walther verfaßte eine höchst informative und umfangreiche Einleitung und besorgte eine Bibliographie von 786 Titeln, die bisher eingehendste zum Briefwechsel überhaupt.

In seiner Einleitung zum *Tractatus theologico-politicus* (Bd. 93) bringt Günter Gawlick einen guten historischen Abriss der Entstehungs- und ersten Wirkungsgeschichte des Werkes, um sich dann, von der These, Spinoza habe die Freiheit als Menschenrecht gefordert, ausgehend, die Frage nach der Erfolgchance der von Philosophen gewählten Argumente zu stellen. Ihre Unannehmbarkeit durch vorbelastete Theologen bereitet kaum Zweifel, wohl aber ob mit dieser Feststellung die Intention des

Autors einigermaßen getroffen ist. Die Arbeiten etwa Misrahis oder Matherons (*Individu et communauté chez Spinoza* [Paris 1969]; *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* [Paris 1971]; Martial Gueroult hat in seinen monumental Studien den *Theologico-politicus* leider kaum berührt) haben gezeigt, wie sehr eine immanente Forderung eines stringenten Erklärungsfortganges vor der einer akzeptablen Verkaufsstrategie überwiegt. Der Ableitungszusammenhang der Trennung von Philosophie und Theologie wird von Gawlick zu rasch als rein definitorischer Vorentscheid charakterisiert. Am schwierigsten scheint uns doch, Spinoza für die Menschenrechte in Anspruch nehmen zu wollen. Hatte er nicht gerade eine Alternative zum Naturrecht im Sinne?

Wolfgang Bartuschat referiert ausführlich Spinozas Beziehungen zu Descartes in den *Principia* (Bd. 94), weist auf Quellen des geometrischen Verfahrens und die damit verbundene Umgestaltung der Beweisführung hin, beschreibt die *Cogitata metaphysica* aber nur höchst kursorisch als einem Durchgangsstadium des Philosophen, worin diesem „seine eigene Position noch nicht hinreichend klar gewesen“ sei (S. XXXIV), zugehörig. Solcher Schluß bleibt, wenn nicht unwahrscheinlich (vgl. etwa 9. Brief oder Meyers Einleitung zu den *Principia*), doch bestenfalls völlig hypothetisch und trägt nur wenig zum Verständnis der Eigenart des Werkchens bei, das nach wie vor einer nicht nur historischen oder philologischen Erklärung harrt.

Die Zusammenstellung des *Tractatus de intellectus emendatione* und des *Tractatus politicus* (Bd. 95) ist dem Rezensenten nicht ganz einsichtig. Sowohl thematisch als zeitlich sehr verschiedenen Schichten des Werkes angehörig – an der *emendatio* arbeitet Spinoza in den frühen Sechzigerjahren, am *Tractatus politicus* kurz vor seinem Tode – wäre eine Beifügung des ersten an die Schriftengruppe der *Principia*, des zweiten an den *Theologico-politicus* wesentlich näher gelegen und hätte vor allem für letzteres Entwicklung und Einheit des Gedankenganges weit anschaulicher gemacht. Etwas zu simpel fertigt Klaus Hammacher in seiner Einleitung den angeblich mangelnden Übergang zur intuitiven Erkenntnis ab (S. XXVII). Nochmals: Die Behauptung des Scheiterns zeigt zumeist lediglich die Grenze des Interpretieren und benimmt den Leser vorschnell der Mühe, die seine weiter zu spannen. Zum *Tractatus politicus* vertritt auch Hammacher die These von Spinozas Herkunft aus dem Naturrecht und dem Kontraktualismus. Dagegen haben sowohl Matheron als auch jüngst noch Mugnier-Pollet (*La philosophie politique des Spinoza* [Paris 1976]) in ganz verschiedener Weise die Überwindung dieses Standpunktes geltend gemacht. Die Rolle der Affekte wird zwar richtig hervorgehoben (S. XXXIII), ihre Entwicklungszyklen aber gänzlich übergangen. Spinozas Versuch, den Staat als reine Faktizität von Kräfteverhältnissen nach Evolutions- und Stabilisierungsmöglichkeiten zu denken, ist hier von normativen Vorstellungen weitgehend kontaminiert. Leider kann darauf nicht näher eingegangen werden. Eine Charakterisierung der spinozistischen Staatsformentypik unterbleibt. Es wäre jedoch gerade für die Frage des von Hammacher so heftig betonten Utopiegehaltes von nicht geringem Nutzen gewesen, den Realitätswert der entworfenen Verfassungen genauer nach der Intention des Philosophen zu untersuchen.

Diese für jeden Spinoza-Interessenten durch ihre ausgezeichnete Textqualität, ihr mannigfaltiges bibliographisches Instrumentarium und ihre meist wertvolle historische Information im höchsten Maße empfehlenswerte Studienausgabe kann ihre Aufgabe – dies bleibt des Rezensenten Überzeugung – nur dann erfüllen, wenn sie den Leser an das vornehmlich lateinische Original heranführt. Um so mehr steht zu bedauern, daß es außer den bisweilen nur zwei Bänden der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt (*Tractatus Theologico-Politicus*, hg. von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner [1979]; *Tractatus de Intellectus Emendatione. Ethica*, hg. von Konrad Blumenstock [²1978]) und der Ethik im Reclam Verlag (revidierte Übersetzung von Jakob Stern, Nachwort von Bernhard Lakebrink [Stuttgart 1977]) keine Parallelausgabe des Gesamtwerkes gibt, der Urtext überhaupt für Nichtspezialisten unerschwinglich bleibt. Die Philosophische Bibliothek Meiner, die mit zweisprachigen Bänden schon verdienstlich innoviert hat, wäre doch ein vorzügliches Medium, in einer weiteren Auflage auch das Substrat der Übersetzungen einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Wäre nicht so der *libertas philosophandi* ein weiteres Hindernis genommen?

Otto Pfersmann (Wien)

- J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. von Reinhard Lauth, Hans Jacob † und Hans Gliwitzky.
 Bd. II,5 *Nachgelassene Schriften 1796–1801*, hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Erich Fuchs, Walter Schieche, Peter K. Schneider und Manfred Zahn, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, 558 S.
 Bd. IV,1 *Kollegnachschriften 1796–1798*, hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Michael Brügggen, Kurt Hiller, Peter K. Schneider und Anna Maria Schurr, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 537 S.
 Bd. IV,2 *Kollegnachschriften 1796–1804*, hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von José Manzana, Erich Fuchs, Kurt Hiller und Peter K. Schneider, Stuttgart 1978, 376 S.

Die Praxis der neuen Fichte-Gesamtausgabe, jeden Text in seiner historischen Einbettung durch ein subtil und äußerst kenntnisreich gearbeitetes Vorwort zu erhellen, bewährt sich im 5. Band der Reihe (II) der Nachgelassenen Schriften als unentbehrliche Verständnishilfe. Erst durch die Kenntnis ihres Hintergrundes wird bei den meisten dieser Fragmente, Entwürfe und Nebenarbeiten aus der Zeit von 1796–1801 die Bedeutung für ein differenziertes Bild jener Jahre sichtbar, die Fichte nach beispiellosen Lehrerfolgen in Jena den Verlust der Professur brachten und ihn zur Jahrhundertwende zwangen, sich in Berlin eine neue Existenzbasis zu schaffen.

Streiflichter auf seine Lehrtätigkeit werfen die *Anmerkungen zu Herbarts Aufsatz über Schelling* (II,5 13–36), den dieser als zwanzigjähriger Student Fichte zur Beurteilung vorgelegt hatte, sowie die Niederschrift einer Vorlesung *Ascetik als Anhang zur Moral* (II,5, 55–77), die allerdings nicht mehr in Fichtes Original erhalten, sondern nur noch in Immanuel Hermann Fichtes Abdruck im 3. Band der Nachgelassenen Werke greifbar sind.

Wie problematisch die Editionspraxis von Immanuel Hermann Fichte zuweilen sein konnte, machen geradezu erschreckend die *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (II,5, 103–186) deutlich. Während man bei reinschriftähnlichen Manuskripten Fichtes davon ausgehen kann, daß der Sohn sie nur durch geringfügige textliche und orthographische Glättungen veränderte, war dies offenbar ganz anders bei Texten wie dem der *Rückerinnerungen*, einem von Fichte in fliegender Hast verfaßten „Brouillon“. Die GA stellt Fichtes Original und Immanuel Hermanns Redaktion seitenweise übereinander. Diese Parallelführung läßt – eindringlicher als jeder Kommentar – das Ausmaß der Veränderungen sichtbar werden, um deren Preis Immanuel Hermann in seiner Ausgabe Fichtes erregtes Gedankenstaccato in schmiegsame klassizistische Prosa verwandelte.

Derselbe Vorgang läßt sich bei den *Sätzen zur Erläuterung des Wesens der Thiere* (II,5, 417–430) studieren. Wengleich die Eingriffe in Immanuel Hermanns Veröffentlichung hier zurückhaltender sind, fallen sie philosophisch doch ins Gewicht; denn dieser knappe Text stellt eine der wichtigsten Quellen für Fichtes naturphilosophisches Denken in der Auseinandersetzung mit Schelling und in der eigenen Naturkonzeption dar.

Gegenüber dem beiläufigen Versuch, im Anschluß an den *Geschloßnen Handelsstaat* von 1800 eine konsequente *Theorie des WechselRechts* (II,5, 211–229) zu entwerfen, führen die Blätter zu Bardilis *Grundriß der Ersten Logik* (II,5, 231–318) auf genuin philosophische Fragestellungen. Reinhold hatte Fichte die Lektüre dieses Buches enthusiastisch empfohlen. Fichtes *Auszug, u. Bemerkungen* dazu geben ein anschauliches Beispiel für seine Gewohnheit, philosophische Lektüre mit einem „schriftlichen Raisonement ununterbrochen“ zu begleiten. Philosophiegeschichtlich vollzieht sich an jenem Vorgang aber weit mehr: die bewußte Trennung von Reinhold. Eine mehrfach umgearbeitete, schließlich doch unveröffentlicht gebliebene *Nachschrift an Reinhold* (II,5, 457–473) zu dem 1801 publizierten *Antwortschreiben an Reinhold* formuliert unumwunden: „Ich könnte schon mit dem Vorstehenden von Ihnen, als Vertheidiger des Bardilischen Systems gegen die W. L. – auf immer Abschied nehmen, u. thue es“ (II,5, 461).

Ähnlich zeichnet sich in zwei andern Niederschriften, den *Vorarbeiten gegen Schelling* (II,5, 475–485) und *Zur Darstellung von Schellings Identitätssysteme* (II,5, 487–508), die unüberbrückbare Differenz zu Schellings denkerischer Entwicklung ab.

Zu welch degoutanter Reaktion Fichte durch Nicolais infame Polemik gegen ihn hingerissen wurde, macht das originale 13. Kapitel (II,5, 447–452) seiner Satire über *Friedrich Nicolai's Leben* offenkundig. Die Gebrüder Schlegel, die wegen der preußischen Zensur die Publikation für Fichte in Jena besorgten, hatten diesen Abschnitt nur verändert und in Auszügen in den Druck gegeben.

Der mit Abstand bedeutendste und philosophisch wichtigste Text des Bandes II,5 ist die *Neue Bearbeitung der W. L.* von 1800 (II,5 319–402). Seine Aufdeckung und Restitution gehört zu den Meisterleistungen der Herausgeber der Fichte-Gesamtausgabe. Offenbar hatte bereits Fichte selber die nicht paginierten Blätter dieser Bearbeitung der Wissenschaftslehre in ungeordnetem Zustande verwahrt; es gerieten andere Blätter dazwischen; alle zusammen wurden später von der Bibliothek einfach in ihrer zufälligen Folge durchnummeriert. Es bedurfte jahrelanger mühevoller Arbeit der Herausgeber, um durch Kombination aller ihnen zur Verfügung stehenden Methoden die ursprüngliche Ordnung und Zusammengehörigkeit dieser Blätter zu rekonstruieren. Als Resultat liegt nun ein wichtiges Bindeglied vor von Fichtes Arbeit an der Wissenschaftslehre zwischen ihrer späteren Jenaer Fassung „nova methodo“ und ihrer ersten vollständigen Durcharbeitung in der Berliner Darstellung von 1801/1802.¹

Mit der Herausgabe der *Kollegnachschriften* beginnt eine *neue, vierte Reihe* der Fichte-Gesamtausgabe. Für die Kenntnis von Fichtes Gesamtwerk ist der dokumentarische Wert solcher Nachschriften vonseiten seiner Hörer von speziellem Interesse. Wie kaum bei einem anderen Philosophen waren bei Fichte nahezu sämtliche Ausarbeitungen und Darlegungen seiner Gedanken auf den unmittelbaren Kontakt mit einer Hörerschaft ausgerichtet. Bis auf wenige Ausnahmen sind die Buchpublikationen, die er selbst erscheinen ließ, nichts anderes als für den Druck eingerichtete Vorlagen seiner Vorlesungen (z. B. die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794) oder das gekelterte Resultat jahrelanger Vorlesungspraxis (z. B. das *System der Sittenlehre* von 1798) bzw. wie bei den großen „populären“ Werken einfach die gedruckte Wiedergabe seines gesprochenen Wortes (z. B. die *Reden an die deutsche Nation*).

Gerade für die Jenaer Jahre von 1795–1799 sind Fichtes Kollegmanuskripte weithin verschollen, so daß die Nachschriften seiner Studenten die wichtigste Quelle bilden; was insbesondere für die Darstellung seiner *Wissenschaftslehre* gilt, von der Fichte nicht wie im Falle seiner Rechts- und Sittenlehre ein gedrucktes Resümee ihrer späteren Jenaer Vortragsweise erscheinen ließ.

Der Band IV,1 bringt zunächst die Nachschrift eines *Collegium über die Moral* (9–148) vom Sommer 1796 (vielleicht auch dem anschließenden Wintersemester). Da Fichte selber mit seinem *System der Sittenlehre* von 1798 eine Reinfassung dieses Stoffes gegeben hat, läßt sich an letzterer sowohl die Zuverlässigkeit der Nachschrift wie auch der Klärungsprozeß in Fichtes Gedankenarbeit ermessen.

Die anschließenden *Ideen über Gott und Unsterblichkeit* (IV,1 149–167) sind die einzige Nachschrift, die zu Fichtes Lebzeiten veröffentlicht wurde. Der Herausgeber Ch. W. F. Penzenkuffer wollte mit ihr im Atheismusstreit demonstrieren, wie haltlos die gegen Fichte erhobenen Vorwürfe seien, er lehre die Nichtexistenz Gottes. Vermutlich handelt es sich um eine Nachschrift, die der Bruder des Herausgebers 1795/1796 in Fichtes Vorlesungen über Logik und Metaphysik angefertigt hat. An der grundsätzlichen Authentizität ihres Inhalts ist nicht zu zweifeln, obwohl der Herausgeber Fichtes Ausführungen stark verkürzt wiedergibt und sie insofern durch die Redaktion verändert hat.

Eine ausführliche Nachschrift zu Fichtes routinemäßigen *Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesamte Philosophie. Nach Platners philosoph. Aphorismen Iter Theil* (IV,1 169–450) vom Sommer 1797 stammt in ihren ersten 200 Seiten von der Hand eines Jenaer Studenten K. Ch. F. Krause, der Schreiber des andern Teiles ist unbekannt. Bei diesem Manuskript handelt es sich um eine sorgfältig bearbeitete Reinschrift. Aus dem Vergleich mit Fichtes eigenen Randbemerkungen zu Platner (vgl. GA II,4 u. 4S) läßt sich ersehen, daß es eine gute, sinn- und inhaltsgetreue Wiedergabe von Fichtes Ausführungen ist. Gegenüber Fichtes knappen Arbeitsnotizen hat die Nachschrift den Vorzug, daß sie die ausgeführte Rede seines Kollegen referiert.

Der Band IV,2 ist weithin der sogenannten *Wissenschaftslehre nova methodo* vorbehalten. Auf diesen wichtigen Text hatte schon Fritz Medicus 1912 hingewiesen; Hans Jacob hatte ihn erstmals vollständig in Bd. 2 der von ihm herausgegebenen *Nachgelassenen Schriften* veröffentlicht, allerdings in moderner Orthographie und Interpunktion. Die GA bringt somit erstmals den Originaltext in diplomatisch getreuer Wiedergabe.

Wer der Schreiber des Manuskripts war, läßt sich nicht ermitteln. Vermutlich ist die Reinschrift aus mehreren Vorlagen zusammengestellt worden. Dafür spricht, daß die Wiedergabe von Fichtes

¹ Erstmals originalgetreu veröffentlicht durch Reinhard Lauth als: *Darstellung der Wissenschaftslehre*. Aus den Jahren 1801/1802 (Hamburg 1977).

Ausführungen teilweise von unterschiedlichem Wert ist und auch die Rechtschreibung partienweise wechselt. Bei der Entstehung solcher Skripten war es damals in Jena nicht unüblich, daß mehrere Studenten eine Vorlesung mitschrieben, und nachher ihre Aufzeichnungen zu einem Ganzen vereinigt wurden. Da die Nachschrift öfters auf Fichtes gedruckte Sittenlehre Bezug nimmt, müssen diese Vorlagen zumindest teilweise aus dem Winter 1798/1799 stammen.

Die gelegentlichen Vorbehalte gegen einzelne Textpartien schmälern allerdings den historischen Stellenwert dieses Textes nicht. Wie schon Hans Jacob bemerkte, macht das Manuskript im Ganzen den Eindruck, daß hier ein verständiger und sorgfältiger Zuhörer scharf mit- und nachgearbeitet hat. Der Text vermittelt darum ein ziemlich authentisches Bild jenes Zwischenstadiums, das in Fichtes Arbeit von der Ich-Analyse der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 zur Ausarbeitung seiner Absolutheitsphilosophie führt, die sich zwischen 1800 und 1805 vollzog.

Ein Resümee der ersten 13 Vorlesungen von Fichtes zweiter Darstellung der Wissenschaftslehre im Jahr 1804 bringt das mit *Wissenschaftslehre von 1804* überschriebene Manuskript (IV,2, 269–305). Offensichtlich handelt es sich dabei um Abschriften, die der Schreiber Ludewig Cauer von redigierten Vorlesungsnachschriften nahm. Daß es sich um eine Abschrift vom Originalmanuskript Fichtes handelt, ist ausgeschlossen.

Joachim Widmann (München)

Werner Flach u. Helmut Holzhey (Hg.), *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch* (= Seminar-Textbücher 1. Fach: Philosophie), Gerstenberg, Hildesheim 1979, 653 S.

Die „Aktualität der Transzendentalphilosophie“ – wie die paradigmatische Titelgebung der FS (1977) für Hans Wagner als philosophische Sachanzeige formuliert – hat in den letzten Jahren eine defizitäre Forschungslage deutlich gemacht, die H. Holz in seiner *Einführung in die Transzendentalphilosophie* (1973) monierte: „Eine Gesamtdarstellung des Neukantianismus, gar unter internationalen Gesichtspunkten, gibt es bis heute nicht.“ (105) H.-L. Ollig in seinem kürzlich erschienenen, vor allem durch den biobibliographischen Abriss sehr instruktiven Bändchen *Der Neukantianismus* (1979) wies neuerdings auf diese im Widerspruch zur Wiederbelebung der Transzendentalphilosophie stehende, noch nicht beseitigte Lücke philosophiehistorischer Forschung hin: „Bis dato liegt keine umfassende und dem heutigen philosophiegeschichtlichen Standard genügende Monographie über den Neukantianismus vor.“ (VII)

Ein beachtenswertes Forschungs- und Studieninstrument zur Neuerschließung des Neukantianismus legen nun Werner Flach und Helmut Holzhey in der o. g. Publikation vor.

Die beiden Herausgeber, als ausgewiesene Forscher und bewährte Editoren im Umfeld des Neukantianismus bekannt, haben ihrer Textauswahl eine kundige Einführung vorausgeschickt, deren Ausgangstheese heilsam, wie der Rez. meint, provozieren wird. Unter Apostrophierung nämlich des denkwürdigen Vorgangs, daß die bis in die dreißiger Jahre dieses Jh.s von der deutschsprachigen systematischen Philosophie auch wirkungsvoll überlieferten bzw. erarbeiteten Probleme dezidierten Sachanspruchs zu Un-Problemen von den nachfolgenden Hauptströmungen abgestempelt wurden, stellen Flach und Holzhey die Notwendigkeit der Umkehr der Maßstäbe in den Raum: „Auf dem Anspruchsniveau der älteren systematischen Philosophie müßte die jüngste Entwicklung der Philosophie als durch eine Mangellage gekennzeichnet erscheinen.“ (9) Aus dieser Sicht indizieren die Herausgeber im Vorwort (8) ihre Absicht: Sie „haben . . . eine Auswahl von Texten zur Erkenntnistheorie und Logik des Neukantianismus zusammengestellt, mit dem Ziel, das Studium der Gedanken dieser noch vor 70 Jahren in Deutschland repräsentativen Richtung systematischer Philosophie anzuregen und zu erleichtern“. Dies unter dem Aspekt der Erkenntnistheorie und Logik zu tun, kommt indessen nicht etwa einer Restriktion gleich, sondern ist, wie auch die vier Gesichtspunkte der Einführung erkennen lassen, der sachgerechte Weg in das Innerste der Gedankengebäude sowohl des Marburger als auch des Südwestdeutschen Neukantianismus. –

Die Textauswahl in ihrer 1. Hälfte ist dem Marburger Neukantianismus gewidmet, der in Methode und Systemansatz durch H. Cohen, P. Natorp und E. Cassirer vorgestellt wird, wobei den Schwerpunkt des Textvolumens, dem Gewicht seiner Sachposition durchaus entsprechend, P. Natorp trägt; von ihm stammt auch das hier in Erstedition gebrachte MS *Allgemeine Logik*. – H. Cohen ist vertreten

mit ausgewählten Abschnitten aus Buchveröffentlichungen – so sind *Kants Disposition des Begriffs Erkenntnis / Die transzendente Methode*, Cohens *Kants Theorie der Erfahrung* (³1918) und *Die Urteile der Denkgesetze der Logik der reinen Erkenntnis* (⁴1977) entnommen. Dies ist ein nicht unproblematisches Verfahren, aber die Kennerschaft der Herausgeber hat die Wahl nicht zur Qual für den Benützer dieses Seminar-Textbuches werden lassen. Es läßt in den mitgeteilten Textproben Cohens Methode und den Esprit seiner Diktion plastisch erstehen: jenes unermüdliche Prüfen und Abgrenzen auf dem Felde traditioneller Begriffe und Termini im Horizont der Sachfrage, worin bei Cohen die Bewegung philosophischer Analyse – unverwechselbar – voranschreitet. Ob der Rückgriff auf „Kants Disposition des Begriffs der Erkenntnis“ (64 ff.), weil philosophiegeschichtlich überfrachtet, die glücklichste Lösung war, erscheint fraglich; eine fraglos überzeugende Wahl aber fiel auf das aus der gleichen o. g. Monographie Cohens stammende, in sich geschlossene Textstück – *Die transzendente Methode* (78 ff.) –, wo jenes erfrischende Bonmot Cohens vom „Drohwort der Erfahrung“ (78) auftaucht: inzwischen gibt es der philosophischen Drohwörter weit mehr. – Ein paradigmatisches Zeugnis Cohenscher und Neukantianischer Denkweise, zugleich ein Dokument eingelösten Anspruchs wissenschaftlichen Philosophierens überhaupt, legen die Analysen über *Die Urteile der Denkgesetze* (96 ff.) ab. Die Schärfe der Distinktionen, die Herausarbeitung philosophischer Fundamentalbegriffe, wobei in der problemgeschichtlichen Perspektive stets der perennierende Kernbestand im Blick bleibt, beleuchten die herausfordernde Aktualität der Transzendentalphilosophie, auch in Gestalt des Neukantianismus.

Paul Natorp, letztlich doch das souveräne Schulhaupt der „Marburger“, ist in seinem Scharfsinn der philosophischen Reflexion und in seiner anschaulichen Klarheit der Darstellung zugänglich gemacht durch den Abdruck von vier Textstücken: *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis* (1887); §§ 1–21 der *Logik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen* (²1910); *Kant und die Marburger Schule* (1912); *Allgemeine Logik* – ein bisher unveröffentlichtes MS (mit textkritischen Anmerkungen). Als Krone nicht nur Natorpscher Darstellungskunst, sondern auch der Textauswahl aus der Fülle der Marburger Produktion erscheint jener Natorp-Vortrag *Kant und die Marburger Schule*, als Diamant jene – in der Ausführung fragmentarische – *Allgemeine Logik*, die über ihren Wert in sich hinaus insbesondere auch Licht ausbreitet auf den Weg aktuierten wie potentiellen Weiterschreitens der Marburger Schule wie des Neukantianismus insgesamt; hier eröffnet sich ein weites Feld für die philosophische Forschung nicht nur im Blick auf die sachgerechte Interpretation des Späten Neukantianismus, sondern auch in Hinsicht auf die Erprobung von Denkmöglichkeiten kritischer Transzendentalphilosophie.

Natorps Kant-Vortrag (197 ff.) läßt zwei Grundaspekte erkennen: einmal werden Grundsätze einer philosophischen Philosophiegeschichtsforschung am exemplum Kant entwickelt; zum anderen tritt dem Leser der konsequente Entwurf eines Systems des reinen, methodischen Idealismus, wie gesagt wird, entgegen. Zunächst aber gehe es darum, „die Lehre Kants erst einmal in ihrer unverrückbaren historischen Gestalt herauszuarbeiten“ (197), „bevor man es unternehmen dürfe, über Kant hinauszugehen“ (ebd.). Diese Sätze sind im positiven Teil artikuliert bezogen auf Cohen, im restriktiven gegen Windelband gerichtet (vgl. dessen Vorwort zu den *Präludien* [⁹1924] IV u. VI). So stecken die ausgewählten Texte den Rahmen für Problemlinien auch zwischen den Schulen ab, zeigen aber auch in der gegenwärtigen Phase einer gewissen Kant-Renaissance eine fruchtbare Anknüpfungsmöglichkeit dafür, die Neurezeption Kants kritisch zu verbinden mit dem Sichmessen an der Kantinterpretation der Neukantianer.

„Philosophie als Methode“ (204), die aber an der Systemidee festhält – in einer Parallele zu Rickerts Konzeption des „offenen Systems“ (vgl. *System der Philosophie* [1921] 348 ff.) – und Theoretik, Praktik und Poietik auf eine Einheit bezieht, entfaltet insbesondere die hier erstmals edierte *Allgemeine Logik*. Ohne auf Einzelheiten eingehen zu können, sei so viel bemerkt: das Textbuch belegt damit einen Kritizismus – im Kontrast zum Horrorbild der *communis opinio* –, einen Neukantianismus, der das Zulaufen der Probleme auf die Aufgabe einer kritisch erneuerten Ontologie und Metaphysik nicht scheut. – Von dem vielseitigen opus E. Cassirers eine repräsentative Auswahl zu geben, ist so gut wie unmöglich; die Wiedergabe – außer dem Aufsatz *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik* (1913) – der Hamburger Rektoratsrede (*Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs* [1929]) vermittelt eine gute Annäherungsmöglichkeit an Intention, Denk- und Darstellungsweise E. Cassirers. –

In der 2. Hälfte des Textteils, im Umfang der 1. Hälfte rechnerisch erstaunlich bis auf 11 Seiten

nahekommend, wird der Südwestdeutsche Neukantianismus durch W. Windelband, H. Rickert, E. Lask, B. Bauch und J. Cohn dokumentiert, wobei – mit Recht – den zentralen Repräsentanten Windelband und Rickert zwei Drittel des Textvolumens eingeräumt werden. Dementsprechend wird auch diese Rezension sich insbesondere der Darstellung beider in der Textauswahl zuwenden.

Windelband ist vertreten mit dem Aufsatz *Kritische oder genetische Methode?* (1883) und dem Abdruck eines Beitrags zu Ruges Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (*Die Prinzipien der Logik* [1912]). – Der „Programmatiker“ Windelband wird von seiner antipsychologistischen wie von der dichotomischen Gesamtkonzeption einer Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie her gezeigt, die eine Letztbegründung der Methodenextrema in einer Einheit als aporetisch ausweist. Es ist heute zuweilen bereits hilfreich, wenn Windelbands Methoden-Terminologie (nomothetisch-idiographisch) wieder zu sicherer Präsenz gebracht wird, so daß die Verunstaltung und große Mißdeutung „ideographisch“ – *horribile dictu* – wieder aus dem Verkehr gezogen wird. Aber gerade wegen des Sachgewichtes und wegen des problemgeschichtlichen Stellenwertes *dieses* Entwurfes einer methodischen Dichotomie – die freilich als Polytomie sachgerechter bezeichnet würde – erhebt sich die Frage, ob der Verzicht auf Windelbands Straßburger Rektoratsrede (1894) über *Geschichte und Naturwissenschaft* – offensichtlich zugunsten anderweitiger Zugänglichkeit – nicht doch nur schwer zu rechtfertigen ist. Auf diese programmatische und epochale Schrift wird die wiederbelebte Erklären:Verstehen-Kontroverse (vgl. v. Wright u. Apel), aber auch die Diskussion um die Theoriendynamik (vgl. Th. S. Kuhn) mehr und mehr bei der kritischen Rekonstruktion ihrer Fragestellungen zurückgreifen müssen; die transzendente Reflexion hat sich auf diesen Problemfeldern bereits erhebliche Legitimität sichtlich zurückerobert. Übrigens sollte Windelbands Aufsatzsammlung *Präludien* nicht irreführend als eine „Schrift“ (350) zitiert werden. –

Heinrich Rickert war und – im Abstand der Jahrzehnte erhärtet sich dieses Urteil m. E. mit wachsender Intensität der Auseinandersetzung – ist nicht nur der eindrucksvolle Systematiker unter den Südwestdeutschen, sondern eine der großen Gestalten der deutschen Philosophie seit der Jahrhundertwende. Im Blick auf ihn wird – *mutatis mutandis* – die weithin bestehende Mangellage der Theoriediskussion heute empfindlich spürbar. Proben der Präzision der Einzelanalysen und der Weite des wissenschaftstheoretischen Horizonts im Philosophieren Rickerts werden durch drei – glücklich und sorgfältig – ausgewählte Aufsätze vermittelt: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik* (1909); *Urteil und Urteilen* (1912); *Kennen und Erkennen* (1934). So zeichnet auch der weite Spannungsbogen der Entfaltung der Rickertschen Fundamentalproblematik bis herein in die dreißiger Jahre sich ab. *Kennen und Erkennen* ist dabei in seiner Kürze ein Kabinettstück subtiler Darstellungskunst und zupackenden Scharfsinns Rickerts. Von einem schlicht entwickelten Grundproblem der Erkenntnistheorie aus werden Möglichkeiten des Ausblicks auf neue Fernziele des Späten Neukantianismus aufgetan: Annäherung an die Fragen kritisch erneuerter Ontologie, die von „verschiedenen Arten des Seins der Welt“ (541) handelt, von welchem Standort aus ein Brückenschlag zur Konzeption eines anderen, wenn auch Marburger, ehemaligen Neukantianers, zu Nicolai Hartmann zumindest in Ansätzen erkennbar wird. Rickerts Selbstdarstellung in dem Beitrag zu „Ziegenfuß – Jung“ (vgl. Bd. II, 347 ff.) artikuliert u. a. die Weiterführung der Grundproblematik in diese Richtung sehr dezidiert. –

Nicht nur die breite Wirkung, sondern auch die innerschulische Modifikation der Südwestdeutschen Schule wird durch Texte von E. Lask – *Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft“ in der Logik?* –, von B. Bauch – *Wahrheit und Richtigkeit* (1918); *Das transzendente Subjekt* (1923/1924); *Theoretische Philosophie* (Deutsche Systematische Philosophie nach ihren Gestalten [1931]) – und von J. Cohn – *Erlebnis, Wirklichkeit und Unwirkliches* (1926) – aufgezeigt. Auch in diesen so verschieden angelegten Positionen werden Überlegungen sichtbar, welche die „Aktualität der Transzendentalphilosophie“ nur unterstreichen; als ein Zeichen dafür erscheint in diesem Zusammenhang u. a. das wiedererwachende Interesse an Cohn auch im Bereich der Pädagogik, das inzwischen zur Errichtung eines Jonas-Cohn-Archivs an der Universität Duisburg geführt hat (vgl. D.-J. Löwisch, in: *ZphF* 34 [1980] 454).

Vielleicht vermißt man Texte R. Hönigswalds, für dessen Fehlen, abgesehen von Erwägungen des Umfangs der Auswahl, die Breitenarbeit des Hönigswald-Archivs wohl als Ersatz gedacht ist. Ein Abdruck aus der *Philosophie des Altertums*, welchen Stücks auch immer, hätte ein Lehrbeispiel dafür geben können, wie unter der problemgeschichtlichen Methode die Energie systematischen Denkens, gestützt auf sichere philologisch-historische Voraussetzungen, gewesene große Philosophie wieder philosophisch zum Sprechen bringen kann. –

In einer Gesamtwürdigung wird man sagen müssen: dieser umfangreiche Band sorgfältig ausgewählter und ebenso wiedergegebener Texte der repräsentativen Neukantianer – aus den Originaleditionen übernommene kleinere Druckversehen (wie etwa S. 154 oder die Seitenfolge S. 417ff.) könnten ohne Aufwand in der 2. Auflage beseitigt werden –, die beigegebenen einführenden Teile von kompetenter Hand und die – stichhaltigen – biobibliographischen Hilfen bieten ein Arbeitsinstrument zur Auseinandersetzung mit einer der philosophischen Hauptströmungen bis herein in die dreißiger Jahre, wie man es für andere Schulen sich nur wünschen kann. Naturgemäß treten in der Distanz der Aufarbeitung die Gemeinsamkeiten der Positionen stärker denn je hervor; u. a. wird das schulenübergreifende Bemühen um die Differenzbestimmung von Genesis und Geltung – perennierendes Problem in der Gegenwartsdiskussion um das „context of discovery“ und das „context of justification“ – nach dem Ablaufen irrationalistischer Strömungen und in der Paralyse *nach* dem linguistic turn als Sachansatz neukantianische Grundgedanken erneut überdenkenswert machen. *Rainer Beer (Passau)*

Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916–1934 (= Edith Steins Werke, hg. von L. Gelber u. R. Lewven, Bd. VIII), De Maas & Waler, Druten – Herder, Freiburg, Basel, Wien 1976, 167 S.; Zweiter Teil 1934–1942 (= Edith Steins Werke, Bd. IX), ebd. 1977, 191 S.

Verteilt über zwei Bände, umfaßt die nur teilweise erhalten gebliebene Korrespondenz aus dem „Archivum Carmelitanum Edith Stein“ (Köln) insgesamt 350 Briefe, die mit wenigen Ausnahmen ungekürzt den Originalen nach wiedergegeben sind. Früher erschienene Briefe an R. Ingarden (*Philosophy and Phenomenological Research* 23 [1962]) und H. Conrad-Martius (München 1960) wurden in die chronologische Abfolge integriert. Der große philosophische und religiöse Freundeskreis der bekannten Husserl-Schülerin aus Göttingen und Freiburg (1913–1918) und späteren Karmelitin (ab 1933), die am 9. August 1942 in Auschwitz ermordet wurde, umfaßt hier ca. 100 Adressaten, unter denen sich – außer den beiden bereits genannten – so bekannte Persönlichkeiten befinden wie R. Allers, M. Grabmann, J. Maritain, W. Warnach, P. Wust und G. von LeFort. Nicht minder bedeutsam sind die Personen, über welche die Briefe wichtige Aufschlüsse vermitteln: E. Fink, M. Heidegger, E. Husserl, A. Koyré, H. Lipps, A. Pfänder, E. Przywara, A. Reinach u. a. Ein Index erleichtert das Auffinden aller zitierten Personen; außerdem werden alle Namen bei ihrer ersten Nennung in einem Anmerkungsteil durch eine biographische Kurznotiz vorgestellt. Eine auffallende, und nicht näher erläuterte, Lücke ist es dagegen, daß die Schreiben an den „lieben Meister“ (Briefnr. 259) aus dem Husserl-Archiv Louvain, nicht aufgenommen wurden. Bewußt ausgeschlossen blieben aus dieser sonst ersten vollständigen Dokumentation die Familienbriefe.

Der vorletzte Brief aus dem holländischen Sammellager, vor dem Abtransport, spricht von der Erfahrung, „wie man rein von innen her leben kann“, auch unter den abträglichsten Umständen (340, vgl. 278). Was hier mit äußerster Schlichtheit zum Ausdruck kommt, ist das ursprungshafte Ganze eines authentischen Selbstportraits, welches sich in den Briefen nach und nach aufbaut durch die Durchdringung von verantwortetem Denken, pädagogischem Leiten wie spirituellem Bekennen und sinnstiftendem Lebenszeugnis, bis hinein in die „Dunkle Nacht“ des Todesschweigens. Für E. Stein bilden Phänomenologie, metaphysisch-theologischer Real-Essentialismus und „scientia Crucis“ (330) eine unverbrüchliche, aufsteigende Einheit, worin Sinn *und* Leben sich gegenseitig bedingen gemäß den analytischen und intuitiven Postulaten der jeweiligen „Stellungnahme“ zu Welt und Übernatur: „Phänomenologie (in meiner Modifikation)“ ist „Erfassung der ganzen Realität unter Einbeziehung der offenbarten Wahrheiten“ (95, 126). Insofern kann sie bei der Nachricht von Husserls Tod (27. April 1938) schreiben, daß „Gottes Barmherzigkeit sich (nicht) an die Grenzen der sichtbaren Kirche binde. Gott ist Wahrheit. Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.“ (259)

Die Wesensschau durch die Epoché bedeutet dann nicht nur den „neuen Geist“ jenseits eines überwundenen Materialismus, Naturalismus und Psychologismus (24), sondern als geistige „Analyse der Person“ (19, 202) ist die Reduktion – durch das Sich-Zurücknehmen des Subjekts wie das Raum-Geben fürs Objekt – bereits inchoative „reine Liebe“ der Mystik. Denn diese vollendet sich als das Frei-Sein von jeglichen Bildern der Welt „im schlichten Blick des Glaubens auf Gott“ (311). Auf diese Weise verändert sich die „immanente Teleologie in (ihren) Arbeiten“ (135) von einem zunächst streng

aristotelisch-scholastischen Standpunkt zu einer „mehr platonisch-augustinischen“ Haltung (213), der sich am Lebensende auch die „symbolische Theologie des Areopagiten“ (319) zurechnen läßt.

Zusammen mit den Wirren und Leiden der Zeit (zwei Weltkriege, Wirtschaftskrise, Judenverfolgung), ihrem persönlichen Geschick (Habilitationen- und Lehrverbot) sowie dem „Kampf um die wissenschaftliche Existenz“, die sogar „Zweifel an ihrer philosophischen Berufung“ aufkommen läßt (116, 135 u. ö.), beleuchten die Briefe, außer den wertvollen Hinweisen auf die inneren Motive, ausführlich die äußeren Entstehungsbedingungen des Steinschen Werkes. Diese reichen von der erschöpfenden Auseinandersetzung mit Husserls Materialien zu dessen *Ideen* vornehmlich (3 ff.), über die Umarbeitung des Manuskriptes *Akt und Potenz in Endliches und ewiges Sein* (1935–1936), bis zur unvollendet gebliebenen Studie *Kreuzeswissenschaft* über den hl. Johannes vom Kreuz (1941–1942). Ein Übergangsstadium (1925–1931) bildet dabei biographisch wie reflexiv die Übersetzung der *Questiones de Veritate* des hl. Thomas (38 a, 47) sowie „die kleine Festschrift-Arbeit“ von 1929: *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*, um überhaupt „von der Scholastik zur Phänomenologie zu kommen et vice versa“. Wie ihre Vorlesungen und Studien zu einer philosophischen Anthropologie – welche eine prinzipielle „Grundlegung der Pädagogik“ ermöglichen sollen (135, 149) als „klare Herausarbeitung des individuellen Persönlichkeitswertes“ gegen die „kollektivistischen Auffassungen der Gegenwart“ (132, vgl. 144) – sind all diese Arbeiten bewußte „Anknüpfung an die (ontologische) Tradition. Sie versucht, Brücken zu schlagen, und dadurch wird sie vielleicht manchen Menschen nützen können.“ (228)

Der Steinsche Ethos zielt folglich in seiner philosophisch-wissenschaftlichen Synthese wie in den notwendigen weltanschaulichen Korrekturen als auch in den religiös-spirituellen Hilfestellungen auf die „höchste Betätigung“ der Person, die in der Freiheit als „Geschenk der Liebe“ besteht (306). Die „ethischen Konflikte“ (6) erfordern „Lebensbejahung“ (24); das freie Tun ist überall da, „wo der Vorsatz eingreifen kann“, d. h. „die lebendige Stellungnahme gegeben ist“ (29). In der Anerkennung der Werte als subjektive Güter begegnen sich die Philosophie der Gegenwart und Thomas von Aquin z. B., so daß E. Stein mit allem Nachdruck die Aufgabe der sich liebend hingebenden Person betonen kann, um die objektiven Güter in subjektive Werte übergehen zu lassen. Dabei ist es eben weder möglich, „die Höhe des entsprechenden Wertes durch die Höhe eines Gefühls eindeutig zu bestimmen“ noch „aus den individuellen Kräften und Anlagen heraus die Willensspontaneität herzuleiten“, sondern an dieser Stelle wird „die Tür zur Religionsphilosophie aufgemacht“ (29), worin die Konversion von 1922 vorbereitet ist (vgl. 38 a).

Der „Bruch mit dem Idealismus“ zuvor um 1917 bezüglich der Konstitutionsfrage – „eine absolut existierende physikalische Natur einerseits, eine Subjektivität bestimmter Struktur andererseits scheinen mir vorausgesetzt, damit sich eine anschauliche Natur konstituieren kann“ (6, vgl. 8, 12; über Raum und Zeit bes. 15, 29) – sowie das „Gegenüber von Erleben und Gehalt“ (29) bilden die frühen Verunsicherungspunkte zu jener späteren Errichtung der Metaphysik eines kosmisch-übernatürlichen *Sinnanzens* (vgl. 73, 100) bzw. einer „gnadendurchwalteten Geisteswelt“ (267). Denn es taucht hierbei nicht nur die „Notwendigkeit eines Leibes für die Einfühlung“ auf (11), sondern ebenfalls die Forderung, innerhalb des Erlebnisstromes „*ichfremde* Daten“ anzunehmen, die einen bestimmten *Gehalt* haben, obwohl diesem noch kein selbständig-transzendentes Sein zugesprochen werden kann (29). Damit erscheint in der geistig-psychischen Kausalität (13, 25, 28) erstmalig als vorrangiges Sinn Ganzes eine immanente *Formpriorität*, die sich bei der „anima-forma-corporis-Frage“ dann dahingehend klärt, daß sie als „körperlicher Index“ für „seelische Verschiedenheit“ steht (100). Die *ichfremden* Gehalte der Bewußtseinsformen wie die angestrebte Seele-Leib-Konformität im ewigen Logos als essentielle und „heilige Sachlichkeit“ (vgl. *Kreuzeswissenschaft*, Werke I, S. 4) bereiten die gläubig-mystische Empfänglichkeit vor, allein „leeres Gefäß für die göttliche Gnade zu werden“ (Briefnr. 277, 311).

In Verbindung mit der Karmelspiritualität des „Alles und Nichts“ sowie der paulinischen Kreuzestheologie konkretisiert sich die Religionsphilosophie E. Steins schließlich im Gedanken des Erlösungsleidens für ihr verfehmtes Volk und für die ganze Menschheit (vgl. 129, 192, 281, 287, 309, 316, 330). Aber das „eigene holocaustum“ (52) ist nie pharisäischer Selbstzweck (vgl. 94), sondern letzte „Wurzel“ gestalteter Lebensseinheit: „je tiefer jemand in Gott hineingezogen wird“, desto mehr muß er auch in diesem Sinn „aus sich herausgehen“, d. h. in die Welt hinein, „um das göttliche Leben in sie hineinzutragen“ (45).

Die „Furcht, das Heiligste zu banalisieren“ (165), dürfte jeden Leser zustimmen lassen, daß hier der

Versuch einer christlichen Philosophie schrittweise und lebensnah mitvollzogen werden kann, ohne den Geheimnischarakter des Göttlichen und Menschlichen in ihrem Zueinandergefügtsein verletzt zu sehen. So fordert das Tun und Denken E. Steins als *Teresa Benedicta a Cruce* OCD auch all jenen tiefste Achtung ab, die ihre letzten geistigen Voraussetzungen nicht teilen können. Aber jedes „geistige Werk will immer den ganzen Menschen in Anspruch nehmen“, weshalb „die Hoffnung auf die künftige Klarheit“ stets Sinnerhellung im Horizont einer für jeden respektierten „geheimen Geschichte“ bleibt (320).

Rolf Kühn (Singen)

Hermann Schwengel, Jenseits der Ideologie des Zentrums. Eine strukturelle Revision der Marxschen Gesellschaftstheorie, Guttandin und Hoppe, Marburg 1978, 630 S.

Die Gefahr droht, daß die deutsche Soziologie – seit jeher in der Tendenz zur Langeweile partikulärer Perspektiven der angelsächsischen und romanischen Diskussion überlegen – erneut die Chance einer produktiven Erneuerung ihrer Grundorientierung verspielt. War noch vor einem Jahrzehnt das Problem, wie man zu jener in der „Negativen Dialektik“ (*Adorno*) kulminierenden „kritischen Theorie“ sich verhalten könne, ohne an wissenschaftlicher Reputation zu verlieren, so heißt es heutzutage, sich abzuschirmen gegenüber der „strukturalistischen Invasion“ (*Derrida*). Die erstarrenden Fronten markieren dabei wiederum die Grenze der alten Aufklärung, die nun etwa durch das Werk *Michel Foucaults* verläuft und die das bekannte Motto evoziert, das auch im Medium der Wissenschaft seine universelle Geltung behauptet: „Bis hierher und nicht weiter“.

Keineswegs soll die Beunruhigung verharmlost werden, die durch die französische Diskussion ausgelöst wurde. Ein Blick auf die andere Seite zeigt Fahnenflucht in mancherlei Gestalt. Die viel beredete Krise des Marxismus in der Soziologie wirkt sich auch in einem blinden Sog des Neuen aus, in dem die vermeintlich abgesicherten Grundüberzeugungen zu Methode, Gegenstand, Relevanz, Kontrolle, Kritik etc. geradezu reihenweise „umkippen“. Dies wiederum mag dann den Schein der Berechtigung für alle diejenigen ergeben, die sich gegenüber einem neuen gesellschaftlichen „Irrationalismus“ mit ihrer abgesicherten Rationalität einmauern. In Anbetracht solcher Fronten tut es gut, von wissenschaftlichen Zeugnissen einer Risikobereitschaft sprechen zu können, die die Fehler beider Seiten: Absicherung der Burg oder Vagantentum ohne Orientierung vermeiden. Schwengels Buch ist als erster Band einer Reihe „Metro“, die sich die kritische Verarbeitung der durch den französischen Strukturalismus in Gang gekommenen, umwälzenden Grundlagendebatte in den Human- und Sozialwissenschaften zur Aufgabe gesetzt hat, erschienen. Der Autor schafft den Einbruch in die Fronten durch eine rigorose Konzentration aufs Methodologische. Sein Buch handelt zentral von einem kleinen Ausschnitt wissenschaftlicher Erkenntnis- und Argumentationsstruktur, der normalerweise im Methodenkapitel zur Sprache gebracht oder – bei ausdrücklich methodologischen Arbeiten – bestenfalls am Rande wichtig wird. Der durchaus nicht einfachen Lektüre erweist sich jedoch dieser Ausschnitt als das Tor zu einem eminent fruchtbaren Feld wissenschaftlicher Reflexion.

Jene Struktur, wie sie in beschreibbaren Positionen aufgeht, die man entweder selbst einnimmt oder in ihrer Bedeutung bestreitet, wird zum Anlaß, die Frage nach der Konstellation der mehr oder weniger bewußtlosen Perspektiven aufzuwerfen, in denen die wissenschaftstheoretischen Positionen – meist unfreiwillig – hängen bleiben. Es geht um die Zentrierung der eigenen Aussagen, die alle wissenschaftlichen Systeme, bisher auch das marxistische, ungewollt vornehmen.

Zusatz-Annahme ist, daß es keine voraussetzungs- und folgenlosen Erkenntnisse gibt, daß immer verschiedene Argumentationsebenen Sätze und Theorien bestimmen und daß zwischen theoretischen Aussagen und ihren Bestimmungsfaktoren keine einfachen Relationen gegeben sind (etwa die von Ursache und Wirkung), sondern komplexe (in denen z. B. auch ein unterlassener, vergessener, unterdrückter, verdrängter Grundgedanke verheerende Effekte haben kann). Aufgrund dieser Annahme kann sich die methodologische Konzentration dann als außerordentlich folgenreich erweisen: die Entdeckung der zentralistischen Ordnung theoretischer Aussagensysteme ist ihre Dekonstruktion; die konsequente Wahrnehmung auch nur einer fremden Theorie löst das eigene Zentrum auf und hat darüber vermittelt den Zusammenbruch entsprechender Unterstellungen zur Konsequenz.

Um jedoch dieser ungewollten bzw. unbewußten Struktur theoretischer Praxis auf die Spur zu

kommen, bedarf es einer „Bescheidenheit“ besonderer Art, einer strengen „Zurückhaltung“ der Lektüre, die Positionen nicht sofort einnimmt oder bestreitet, sondern durcharbeitet – bedarf es überhaupt einer neuen Lesart wissenschaftlicher Texte, die mit dem französischen Strukturalismus möglich wurde (jedoch keineswegs – wie der Autor verdeutlicht – durch ihn bislang eingelöst werden konnte).

Wenn man einige Unsicherheiten der Terminologie wegen der Pionierhaftigkeit des Verfahrens konzediert, zeigt sich Hermann Schwengel in solcher Art Lektüre bereits sichtlich geübt. Er kann es sich immerhin leisten, nicht irgendein Thema zu wählen (um sein Kennen und Können zu demonstrieren), sondern eines der schwierigsten: die Marxsche Gesellschaftstheorie in ihren Haupttraditionen. Trotz der Hilfe, die der Verfasser bei Louis *Althusser* und anderen Vertretern einer strukturalistischen Marx-Lektüre findet, muß sein Versuch einer formal-strukturalen Textanalyse als originär bezeichnet werden. Die Marxsche Gesellschaftstheorie wird nämlich dort aufgenommen, wo sie in der gegenwärtigen (vor allem deutschsprachigen) Diskussion am elaboriertesten rezipiert wurde (z. B. bei Backhaus, Bischoff, Breuer, Eberle/Hennig, Eder, Helberger, Negt, Offe, Poulantzas, Reichelt, Rottleuthner, Vogt, Wildt u. a.). Ohne Zwang wird im immanenten Nachgang der gesellschaftsanalytischen Argumentation die Struktur verschiedener Achsenkreuze (vgl. die im Text eingeschobenen Schaubilder) zwischen Empirie – Theorie und Theorie – Politik aufgewiesen, und zwar in immer verfeinerten Skizzen, dem eigenen Anspruch sich annähernd, daß die tendenzielle Geschlossenheit von Theorien in einem von der geschlossenen Theorie aus undurchschauten Widerspruch zu einem wirklichen oder imaginären „Gegensprecher“ mit determinierenden Konsequenzen sich aufhält. Erst die Sprengung dieser geschlossenen Zentren (durch die Berücksichtigung der verkappten Innen- und Außenbeziehungen), erst die De-Zentrierung formaler wissenschaftlicher „Zentrismen“ schafft die *Öffnung*, die „De-Konstruktion“ bewußtloser Abhängigkeiten, die auch auf dem Felde „linker“ Theorien (aber nicht nur dort) seit Jahren grassieren.

Das Buch ist nach der Einleitung, die – im nachhinein geschrieben – ein exzellentes Beispiel wissenschaftlichen Selbst-Bewußtseins darstellt, in vier unterschiedlich umfangreiche Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel ist die Bestandsaufnahme der Wissenschaftstheorie, ihren Konjunkturen und dem „Vorsprung“ Althusser gewidmet. Das zweite Kapitel faßt das sachliche Kernproblem, nämlich Einheit und Unterschiedenheit von bürgerlicher und kapitalistischer Vergesellschaftung in minutiösem Durchgang durch einige Marxsche Kategorien (Arbeit; Warentausch; Wert; Arbeitszeit und Geld; Kapital) zusammen. Erst nach der präzisen Differenzierung von Bürgertum und Kapitalismus, die durch eine Schärfung des Blicks und der übrigen Wahrnehmungsmittel wissenschaftlicher Erfahrung möglich wurde, kann sich der Autor dann im dritten Kapitel daranmachen, die herkömmliche, als Überbau-Problematik bezeichnete Frage nach dem Stellenwert von Politik und Ideologie mit Blick auf die Kategorien „Entscheidung“ und „Identität“ neu zu stellen. Das vierte Kapitel schließlich geht über Klassenverhältnisse, Klassenkampf und Klassenpraktiken – im sicheren Gespür dafür, daß diese vermeintlich untheoretischen Kategorien zum schwierigsten begrifflichen Arsenal des Marxismus gehören.

Die wissenschaftliche Reflexion Schwengels ist – wie eingangs angedeutet – entschieden eingeschränkt auf das formal-strukturelle Netz begrifflicher Argumentationen. Dies bedeutet jedoch keineswegs eine weitere Abstraktifizierung der zu einer spezifischen Gegenstandsunfähigkeit tendierenden Sozialwissenschaften, sondern eine gelungene Überschreitung des beschränkten Begriffs im Medium des Begrifflichen, um eine postulative Formulierung *Adornos* zu gebrauchen. Mit den Schlußworten des Buches gesprochen, machen die Ausführungen „deutlich, in welchem Ausmaß begriffliche Untersuchungen und Experimente, die wie diese Arbeit bewußt auf jede unmittelbare empirische und historische Konkretion verzichten, mitten in der politischen Auseinandersetzung der empirischen Gegenwart befangen sind und immer schon Partei ergriffen haben, weil in rudimentärer Weise die begriffliche Formalität an sich selbst schon Politik bzw. die Verhinderung von Politik ist“.

Was hier geleistet wurde, ist der Nachweis einer auf dem Felde eines fortgeschrittenen Marxismus wirksamen Struktur, die mit den theoretischen Mitteln ebendieses Marxismus nicht mehr begriffen, um wieviel weniger in ihrem Zwangscharakter aufgelöst werden kann. Der Blick, der solches wahrnimmt und das Verhängnisvolle daran zu zerbrechen beginnt, hat gewiß mit dem „bösen Blick“ Michel *Foucaults* zu tun, ist jedoch keineswegs im Sinne des Modischen von außen induziert, sondern stammt aus der prozessierenden Wissenschaftsentwicklung selbst (in die auch der Autor Hermann Schwengel leibhaftig verstrickt ist, wie diverse Hinweise in den Anmerkungen und im Literaturverzeichnis

verraten). Von daher mag *Husserls* oft zitierter Satz, der von Anfang an nicht quantitativ gemeint war und in der Tat eine wissenschaftliche Revolution eingeleitet hat, eine überraschende, zukunftssträchtige Bestätigung erfahren: „Wer mehr sieht, hat mehr Recht.“

Dietmar Kamper (Berlin)

Ulrich Weiß, Das philosophische System von Thomas Hobbes, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, 285 S.

Ulrich Weiß hat, um es vorweg zu sagen, ein vorzügliches Buch vorgelegt, das der Hobbes-Forschung sicher neue Impulse geben wird. In souveräner Beherrschung der Sekundärliteratur und stets kritischer Auseinandersetzung mit ihr (die französisch geschriebene scheint mir allerdings weitgehend unberücksichtigt zu bleiben) wird Hobbes' Philosophie umfassend in systematischer Perspektive dargestellt. Verdienst der Untersuchung ist es, auf Hobbes' Philosophie dadurch ein neues Licht geworfen zu haben, daß sie den Anspruch auf Systematik ernst nimmt und einen Punkt herausarbeitet, auf den hin die Teile des Systems zusammenlaufen. Dieser Punkt ist nicht der des Hobbes, sondern wird gegen dessen Selbstverständnis gekehrt; mit Hobbes wird aber die Philosophie auf eine systematische Einheitlichkeit hin betrachtet und damit auf ein Niveau gebracht, von dem her sie in der Geschichte der beginnenden neuzeitlichen Philosophie als ganze und nicht nur im Teilbereich der politischen Theorie einen bedeutsamen Platz erhält. Die Politik, in der Regel zentraler und auch allein als lohnend eingeschätzter Gegenstand der Hobbes-Untersuchungen, erhält den Charakter einer „Kompletierung des Systems“ und ist deshalb in der ihr eigenen Bedeutsamkeit allein vom Zentrum des Systems, das es zu komplettieren gilt, verständlich zu machen. Dieses Zentrum ist für Weiß die Anthropologie, in der Hobbes eine spezifische Theorie der menschlichen Subjektivität entwickle. In ihr bringe Hobbes, durchaus Descartes kongenial, den spezifischen Status des Menschen am Beginn der Neuzeit auf den Begriff, indem er die Möglichkeiten des aus einem ihn tragenden Ordnungszusammenhang herausgelösten Menschen durch die Analyse dessen, was der Mensch von sich aus vermag, neu zu begründen und damit zu legitimieren suche.

Weiß macht Hobbes philosophisch stark, indem er an dessen Anspruch auf Systematik festhält, dem System aber eine andere Gestalt verleiht. Er hält das System in der von Hobbes programmatisch entworfenen Form für gescheitert, weil es in dieser Form das Ganze der Hobbesschen Einsichten nicht zu umfassen vermag. Dieses Ganze habe in seiner tatsächlich ausgearbeiteten Gestalt gleichwohl einen systematischen Zusammenhalt, der erst den Gehalt der Hobbesschen Analysen in den Blick bringt und den zu gewinnen Ziel der vorliegenden Interpretation ist. Geht man von der Dreiteilung des Systems, wie es sich in den *Elementa philosophiae* findet, in *de corpore*, *de homine* und *de cive* aus und versteht mit Hobbes die in *de corpore* entwickelte Methodologie als die das System tragende *prima philosophia*, dann muß, so die grundlegende These von Weiß, das System scheitern, weil die dort entwickelten methodologischen Axiome zwar Fundament der Physik und eines Teils der Anthropologie, der mechanisch verstandenen Affektenlehre, sein können, nicht aber des Teils der Anthropologie, in welchem Hobbes den Menschen als ein auf Macht ausseidendes Wesen konzipiert. Hier zeige sich ein Bruch in der Konzeption des Menschen, der als Bruch nur beseitigt werden könne und damit erst eine systematisch einheitliche Interpretation erlaube, wenn von einer die vollen Möglichkeiten des Menschen im Blick habenden Anthropologie aus auch noch die Methodologie und damit alles methodisch gesicherte Wissen der Welt ihre Fundierung erhalten. Von daher die These: „Die Anthropologie ist die neue und eigentliche *Philosophia Prima*.“ (32) Auf sie hin bezieht dann Weiß auch funktional die Politik als Theorie einer zu erbringenden Vervollständigung der menschlichen Mangelnatur, womit er sie ebenfalls der in *de corpore* entfalteten Methodologie entzieht.

Dieser auf Konsistenz des Systems abzielende Interpretationsansatz vermag, indem er eine fundamentale Dichotomie in der Natur des Menschen systematisch zu vermitteln sucht, im Vermeiden vorschnell konstatiertener Brüche im System, etwa zwischen Faktum und Norm, Praxis und Technik, Wissenschaft und Erfahrung, eine innere Stimmigkeit der Hobbesschen Konzeption aufzuzeigen, die Hobbes als einen Systemtheoretiker ausweist, zum anderen aber auch für die Klärung vieler Einzelfragen sehr ertragreich ist. Die Frage der möglichen Konsistenz der hier vorgelegten Deutung soll im folgenden näher betrachtet werden.

Weiß bleibt im Aufbau seiner Untersuchungen an der Abfolge, wie sie Hobbes konzipiert hat, orientiert. Er beginnt nach der Erörterung des Systemprogramms im Spiegel der Forschung und in Hobbes' Selbstverständnis (I. Kap.) mit der Methodologie und der darin gegründeten Physik (II. Kap.), kommt dann zur Anthropologie als dem systematischen Zentrum (III. Kap.) und schließlich zur Politik unter Einbeziehung der Theologie (IV. Kap.). Das Anthropologie-Kapitel ist dreigeteilt; es entwickelt in der Mitte die Theorie der Macht als das anthropologische Systemzentrum und setzt davor und danach die anthropologischen Anknüpfungspunkte an die Methodologie bzw. Politik. Dementsprechend liegt dem Buch folgende Argumentationsbewegung zu Grunde: die Methodologie wird, gegen Hobbes' Selbstverständnis, auf ihr eigentliches Fundament, die Anthropologie, zurückgeführt und in ihr aufgehoben; die Politik wird als Konsequenz dieses Fundaments ausgewiesen. Beide Schritte versucht Weiß durch die Abschnitte 1 bzw. 3 des Anthropologie-Kapitels deutlich zu machen.

Der 1. Abschnitt (III,1: „Wissenschaft als Konstruktion: Hobbes' generatives Wissensprinzip“) legt überzeugend dar, wie Hobbes' Theorie möglichen Wissens ihr Zentrum im Begriff der generatio hat, daß Wissen Erzeugungswissen ist und als dieses auf die konstruktive ratio des Menschen zurückgeführt wird. Wissen als vom Menschen selbst geschaffenes Wissen impliziert die Ausgrenzung von Theologie und Metaphysik (II,1) und führt zu einer säkularen und unmetaphysischen Wissenschaft des Körpers unter dem Modell einer Maschine, in der alle Bewegung auf Ortsveränderung reduziert, die Kausalität als rein innerweltliche auf die *res generatae* beschränkt und alle Potenzialität zugunsten der reinen Aktualität des jeweils Bewirkten aufgegeben wird (II,2). Wissen als vom Menschen selbst geschaffenes Wissen impliziert aber insbesondere den Primat der ratio vor allem empirischen und natürlichen Wissen, deutlich etwa in der Theorie der Korpuskel in der Körperlehre und des *conatus* in der Bewegungslehre, die Überlegenheit der auf rationale Prämissen rekurrierenden wissenschaftlichen Methode gegenüber der Erfahrung, die bloß Material liefert, das kraft dieser Prinzipien vom Subjekt erst strukturiert wird (II,3).

So überzeugend die diesbezüglichen Analysen sind, so scheint die Konsequenz, die Weiß in III,1 daraus zieht, doch problematisch zu sein: daß Hobbes ein Denker der Philosophie der Subjektivität ist und alles Wissen sein Fundament in der Anthropologie habe: „Die Rückführung des Wissens auf eine konstruktive Ratio ist zugleich eine Rückführung in den Menschen . . . Erstmals wird im Wissen nicht mehr rekuriert auf die Autorität einer den Menschen übersteigenden göttlichen Vernunft, sondern die Ratio wird als ausschließlich menschlich vom Menschen in Besitz genommen. Man könnte diesen Vorgang als erkenntnistheoretische Säkularisierung bezeichnen. Er ist zugleich eine Anthropologisierung, da im Wissen das menschliche Prinzip unterstellt wird. Der Mensch garantiert sich sein Wissen selbst, da er es selber macht . . . Im Gang der Methode und in der Betätigung der generatio erfährt sich der Mensch als das dem Wissen Voraus- und Zugrundeliegende.“ (93f.) Um Hobbes „als Meilenstein auf dem Weg zu Kant“ (89) würdigen zu können, müßte sich bei ihm eine Strukturanalyse des Subjekts finden lassen, aus der sich Prinzipien objektiver Erkenntnis gewinnen ließen. Man wird kaum sagen können, daß das der Fall ist. Weiß zeigt demgegenüber lediglich, daß Hobbes eine Analyse des menschlichen Subjekts unter primär praktischen Gesichtspunkten gibt, die es erlaubt, dem Subjekt insofern eine Priorität gegenüber den Objekten zuzusprechen, als es unter diesem Aspekt nicht von dem her gedacht wird, was Gegenstand seines theoretischen Wissens ist, dem mechanistischen Regeln unterliegenden Körper.

Im Zentralkapitel III,2 („Das Axiom der Macht: Hobbes' anthropologisches Systemzentrum“) entwickelt Weiß das Konzept des Menschen, das die mechanistische Subjekttheorie sprengt. Es liegt auf der Ebene des affektiven Lebens. Weiß unterscheidet mit Recht zwei Ebenen der Affektivität des Menschen, eine solche, die ihm mit den Tieren gemeinsam ist und die durch passive Objektbezogenheit, und eine spezifisch menschliche, die durch das Machtstreben im Sinne eines fortwährenden und rastlosen Verlangens nach immer mehr Macht gekennzeichnet ist. Es ist, im Unterschied zur ersten Leidenschaftsebene, dadurch ausgezeichnet, daß es keines bestimmten Objekts bedarf, auf das es reagiert, daß es nicht von begrenztem Ausgriff ist, daß ihm eine andere prozessuale Struktur zukommt (das Ziel ist der Weg des Begehrens selber, auf den hin jeder Zweck zum bloßen Mittel wird) und daß es andere temporale Konsequenzen hat, nämlich eine grundsätzliche Offenheit in die Zukunft. Daraus folgert Weiß mit Recht, daß diese Leidenschaft des Machtstrebens nicht mechanistisch gedeutet werden kann, daß an ihr die im Hinblick auf die Physik entworfene Logizität der Demonstration versagt und daß in ihr der Mensch jene Distanz zu den Objekten gewinnt, die ihn als einen freien Konstrukteur zu fassen erlaubt: der Mensch leidet nicht mehr von den Objekten, die ihn nicht mehr determinieren

können, weil sie, unter dem Aspekt seines Machtstrebens, nicht mehr für sich bestehende Sachen sind, sondern bloße austauschbare Mittel, deren sich der Mensch bedient, nunmehr die Objekte von sich aus bestimmen könnend. Der Prozeß der Machtsteigerung ist kein mechanischer Wirkzusammenhang, Potenz und Akt fallen hier nicht zusammen, die potentia erhält die Bedeutung der Möglichkeit im Sinne eines produktiven Hinausseins über das faktisch Realisierte; in ihr bekunde sich die spezifische Freiheit des Menschen, die es ihm erlaube, sich der Natur zu bemächtigen und die Dinge in einen spezifisch menschlichen Verwertungskomplex einzubeziehen. Im Unterschied zu der mechanischen Ebene der Physik habe Hobbes die Prinzipien hierfür nicht genannt; sie werden von Weiß rekonstruiert mit Hilfe des kybernetischen Modells.

Diese Analyse gibt im einzelnen schöne Aufschlüsse – etwa über die Vereinbarkeit von Willensnotwendigkeit und Aktionsfreiheit. Was die Systematik anbelangt, gelingt die einheitliche Interpretation freilich nur um den Preis, daß der Hobbessche Mechanismus für systematisch irrelevant erklärt wird. Denn es gelingt nicht, über die kybernetisch zu deutende Machtstruktur des Subjekts auch die Prinzipien der Physik umzuformulieren; in der Körperwelt und in bezug auf einen Großteil menschlicher Affekte bleibt der Mechanismus in Geltung. Es gelingt nur, eine andere Dimension des Menschen aufzuzeigen, die durch die Prinzipien der Mechanik nicht erfaßt werden kann und in der sich erst der Sinn menschlicher Konstruktivität erfüllt. Wenn ein so verstandenes Subjekt erst Prinzip generativen Wissens sein kann, muß der Mechanismus als etwas verstanden werden, in dem Hobbes hinter seine eigene Einsicht zurückfällt, und damit als etwas, das die Subjekttheorie nicht zu belasten braucht. Damit ist zugleich der Weg frei für eine Deutung des Systems, das sein Zentrum in der Praxis des Menschen hat, in jener Form von Tätigkeit, die sich im Unterschied zum bloß begehrenden appetere als agere in der Selbststeigerung des auf Macht ausseidenden Subjekts bekundet. Die Vernunft selber wird in Weiß' Deutung zu einer Artikulationsform der Macht, die die einzelnen Leidenschaften regelt, um die fundamentale Leidenschaftlichkeit des Menschen, sein Machtstreben, zur höchstmöglichen Effektivität zu bringen. In ihrer Instrumentalität sei sie von wesentlich leidenschaftlicher Struktur, weil eingebunden in den letztlich leidenschaftsbestimmten Zusammenhang menschlichen Handelns (164 f.). Der Versuch, die Anthropologie von einer vorgängigen Methodologie, die sich aus diesem Zusammenhang befreit hat, zu interpretieren, wird so zurückgewiesen; die Methodologie erfährt umgekehrt von der Anthropologie her ihre Deutung.

Wenn dergestalt eine bestimmte anthropologische Beschaffenheit zum Angelpunkt des Systems gemacht wird, ist es nur konsequent, wenn nicht nur die Methodologie in ihr aufgehoben wird, sondern auch die Politik an ihr den Maßstab hat, an dem sie orientiert ist. Hierfür arbeitet Weiß zunächst, die Differenz zwischen natürlichem und bürgerlichem Zustand außer acht lassend, die positiven Momente der neuen Theorie rein funktionalen Handelns heraus. Sie liegen in der Form selbsteigener menschlicher Tätigkeit, die sich in der vernünftig herzustellenden Relationalität der den Menschen bestimmenden Antriebe artikuliert. Machtsteigerung bedeutet, weil sie gebunden ist an eine Tätigkeit, die den Affekten einen Zielrahmen gibt, der nicht von den Affekten produziert wird, sondern diese gerade in einen funktionalen Zusammenhang einordnen läßt, wesentlich Selbststeigerung, also die Rückbezüglichkeit eines *Sich*durchsetzens gegenüber allen Gegebenheiten, die das Subjekt determinierten und zur Passivität verurteilten. Dieser Positivität wegen ist es für Weiß nicht das Machtstreben als solches, das zum intersubjektiven Konflikt führt und deshalb von der Politik zu korrigieren ist, sondern der damit, allerdings untrennbar, verbundene Individualismus der konkret Einzelnen, die nicht mehr getragen sind von einer sie umgreifenden Natur, die sie schon zu politischen Wesen machte (III,3: „Die Depotenzierung der politischen Natur: Naturzustand und Naturrecht“). Weil die Menschen von Natur aus nicht von sie gegenseitig verpflichtenden Normen geleitet sind, ist „die triumphale Bestätigung der neugewonnenen Subjektivität“ und deren maximum bonum, das „im Progreß der Machtakkumulation“ sich einstellende Glück, einem fundamentalen Selbstwiderspruch ausgesetzt, nämlich in Selbstvernichtung und damit größtes Unglück umzuschlagen (168). Gelöst wird er in der künstlichen Konstruktion des Staates – weshalb ein Lösungsversuch auf dem Wege der individuellen Moral scheitern muß und nur die politische Lösung gelingen kann, macht Weiß überzeugend deutlich (IV,1).

Auf dem unaufhebbaren Hintergrund des menschlichen Egoismus beseitigt der Staat die aus dem konfliktrichtigen individuellen Gegeneinander resultierenden Mängel und verhilft in der Regulierung der individuellen Antriebe den Menschen erst zu ihrem Glück. Die anthropologisch gewonnene Bestimmung des Glückes, in der Machtanhäufung zu bestehen, wird also in Weiß' Deutung wegen ihrer inneren Widersprüchlichkeit nicht im Staat fallengelassen, sondern durch diesen erst zur rechten

Erfüllung gebracht. Von daher deutet Weiß die Politik als die Instanz, die im Dienst der in der Machtsteigerung sich bekundenden Freiheit der Menschen steht. Zentrum der Analyse der Staatstheorie (IV,2) ist der Nachweis, daß auch die Konzeption des Staates von einem kybernetischen Modell her interpretiert werden kann, daß also der Souverän nicht das Handeln der Bürger im Sinne einer vollständigen Ursache determiniert, daß der Staat vielmehr das Leben der Bürger aus diesen selbst, ihnen einen möglichst großen Spielraum individueller Eigenständigkeiten gewährend, sich entfalten läßt (229). Hobbes wird so zum Begründer des modernen Liberalismus (223), indem sein Staat nur eine Praxis zu sichern hat, die von den Menschen eigenständig geleistet wird (213). Staatliche Gesetze seien bloße Programmanweisungen, der Mensch in seinen Entfaltungsmöglichkeiten bleibe Prinzip der Politik. Weiß betrachtet die Politik funktional auf den Menschen, dessen positive Bestimmungen er unabhängig von der Politik gewonnen hat, und gewinnt der Politik daraufhin Züge ab, die man zu akzeptieren bereit sein kann.

Freilich werden die totalitären Elemente der Hobbesschen Staatskonstruktion eher verharmlost. Das gilt für die Figur des mit Machtfülle ausgestatteten Souveräns, der ja eine natürliche Person ist, ebenso wie für den Tatbestand, daß der Spielraum der den Menschen vom Staat belassenen Eigenständigkeit die Eigenständigkeit des bloß Privaten ist, in der sich gerade nicht die den Staat tragende Bürgerfunktion artikuliert. Wenn sich über das kybernetische Modell parallele Strukturen zwischen dem Machtstreben des Menschen und des Staates plausibel machen lassen, so bleibt doch unübersehbar, daß die Machtfülle des Staates nicht die gemeinsame Macht der Einzelnen ist. Erst Spinoza hat den Staat unter diesem Aspekt verstanden (*Tractatus Politicus*, II, 17) und darin sowohl dessen Stabilität wie die Freiheit der Untertanen in ihm garantiert gesehen. Enthält der Hobbessche Unterwerfungsvertrag mit der Übertragung der Macht auf einen Repräsentanten nicht doch die Preisgabe dessen, was Weiß so einleuchtend als untrennbar mit dem Begriff der Machtsteigerung verbunden herausgestellt hat, nämlich die von fixierten Determinanten nicht schon geleitete Tätigkeit des freien Sichertwerfens? Hat Hobbes die in ihr sich manifestierende Selbstbezüglichkeit nicht doch gerade wegen ihrer Unberechenbarkeit als für die Selbsterhaltung höchst hinderlich angesehen und sie deshalb aus dem die Selbsterhaltung garantierenden Staat eliminiert, womit er freilich auch dem Selbst, das es zu erhalten gilt, seinen Sinn genommen hat? Ich bin nicht sicher, ob Weiß' Deutung der Politik aus der Anthropologie die Einwürfe, es ginge in Hobbes' Staat um die bloße Sicherung des Lebens, wirklich entkräften kann. Dem wäre so, wenn die Anthropologie in der von Weiß skizzierten Gestalt wirklich das Fundament des Hobbesschen Systems wäre.

Dagegen läßt sich jedoch ein grundsätzlicher Einwand formulieren. Weiß selber unterstreicht, daß das Prinzip Macht seinerseits nicht herleitbar ist, sondern eine faktische Letztgegebenheit sei, die dem Menschen von Natur aus zukomme (132). Nun ist schwer einzusehen, wie einem solchen Faktum universelle Bedeutung zukommen soll, die zu einer „durchgängigen, lückenlos gültigen anthropologischen Fundierung der Systeminhalte“ (ebd.) führen könnte. Ein Faktum mag vieles plausibel machen, aber kann es den im Anspruch auf Systematik gelegenen Anspruch auf vollständige Bestimmung der Glieder des Systems einlösen? Hobbes hat das Streben nach Macht, dessen Bedeutung für die Anthropologie außer Frage steht, nie als ein systemgründendes Prinzip ausweisen wollen. Ich glaube, er hat es aus guten Gründen nicht getan, weil er skeptisch gegenüber seiner Leistungsfähigkeit in systematischer Hinsicht gewesen ist. Eine den sachhaltigen Erörterungen vorangehende Methodologie kann immerhin den Gegenstandsbereich ausgrenzen, der philosophisch zugänglich ist, und diesen Bereich dann nach der von den Sachen her bedingten unterschiedlichen Weise des Zugangs systematisch gliedern. Der Rückgriff auf ein sachhaltiges Faktum, um damit andere Sachverhalte systematisch zu gliedern, bleibt dem Verdacht ausgesetzt, etwas Zufälliges aufgegriffen zu haben, dem andere Fakten gegenübergestellt werden können, die man ebenso für fundamental halten kann.

Diese Problematik zeigt sich in Weiß' Darstellung an dem Punkt, der für jede sich nicht mit Teilfragen beschäftigende, sondern auf das Ganze des Hobbesschen Systems gehende Interpretation eine *crux* ist: die Einordnung der Theologie. Sie deutet Weiß als ein Transzendieren des Systems (IV,3), weil sie mit dessen Kategorien und Axiomen nicht mehr begründbar und somit auch nicht mehr in den logischen Zusammenhang des Systems integrierbar sei (252). In der religiösen Praxis manifestiere sich ein irreduzibler Bestand, sofern sie mehr als eine bloße Anhäufung von Macht darstelle (235); sie bedürfe deshalb eines Raumes jenseits des auf der Basis der Macht entfalteten Systems. Wenn es so unterschiedliche Formen menschlicher Praxis gibt, neben die sich zweifelsfrei noch andere stellen lassen, dann ist nicht begründbar, welche der konkurrierenden zum Angelpunkt eines Vollständigkeit

in der Bestimmung der Glieder garantierenden Systems gemacht werden soll. Warum sollte sich dann nicht mit Kodalle (*Carl Schmitt und die neueste Hobbes-Literatur*, Phil. Rdsch. [1971]) interpretieren lassen, daß die gläubige Innerlichkeit des christlichen Subjekts „von vornherein ins Zentrum des Systems“ gehöre (Kodalle, a. a. O. 129; Weiß, 240)?

Sicher wird man hier nicht unterschiedliche Interpretationen gleichermaßen favorisieren müssen. Ich glaube aber nicht, daß die Entscheidung daran orientiert sein müßte, welche von beiden ein tragendes Fundament für das System hergibt. Denn in bezug darauf haben beide aus den gleichen sachlichen Gründen ihre Schwächen. Unbeschadet dessen zeigt Weiß' Buch eindringlich, daß sich von einem anthropologischen Ausgangspunkt, mag er auch partikular sein, das Ganze des Hobbesschen Systems beleuchten und in neu gewonnener innerer Stimmigkeit in teilweise neuen Perspektiven sehen läßt. Darin bekundet sich nicht nur das gute Interpretationsvermögen des Autors, sondern auch der Tatbestand, daß dem gewählten Ausgangspunkt wenn nicht eine systembildende, so doch systemerhellende Kraft nicht abgesprochen werden kann. So treibt das Buch die Forschung, die Hobbes über dessen explizites Selbstverständnis hinaus zu aktualisieren sucht, weiter voran; was will man mehr?

Wolfgang Bartuschat (Hamburg)

Gerhard Frey, *Theorie des Bewußtseins*, Alber, Freiburg-München 1980, 202 S.

Bewußtsein als philosophisches Thema ist um vieles älter als der von Chr. Wolff begründete Terminus. Wenngleich in verschiedenster Verflochtenheit der Fragestellung, tritt das Thema seit den Anfängen der Philosophie überall dann auf, wenn die Bereiche Logik und Erkenntnistheorie bedacht werden: sei es als eigene Dimensionen, sei es im Konnex mit Ontologie oder Ethik (als Fragen des Zusammenhangs von Denken und Wirklichkeit oder Denken und Handeln) oder, spezifischer, im Konnex mit Epistemologie (als Frage nach Grundlegung und Leistung der Wissenschaften) oder mit Anthropologie. Thematisierte Bewußtseinsphilosophie liefert jedoch auch die systematische Grundlage der (leicht zu einer Hanebüchen werdenden) Dichotomie von Realismus und Idealismus und gerät so zum ideologischen Zankapfel. Bewußtseinsphilosophie in ihrer spekulativ-ontologisierten Gestalt des deutschen Idealismus, in ihrer Widerspiegelungskonzeption vorausgesetzter materieller Totalität (Marxismus) oder in ihrer Gestalt als Husserlsche Phänomenologie wird schließlich aber auch zum Ärgernis für den Positivismus, der in enger Auslegung des empiristischen Sinnkriteriums zum Teil sogar eine Eliminierung des „unpräzisen“ Funktionsbegriffs Bewußtsein aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch gefordert hat. Zwar wird solch überhebliche Forderung durch die Praxis fortlaufender philosophischer Bemühung (die die Sache der Philosophie im Blick behält) zumeist wieder bald fallengelassen, doch mit Rücksicht auf das gegenwärtig erreichte Niveau methodologischer Diskussion wird von jeder neu sich präsentierenden Bewußtseinsphilosophie dennoch verlangt werden müssen, daß sie ihren Grundbegriff im Rahmen einer skizzierten Begriffsgeschichte kritisch erläutert.

Dies geschieht bei G. Frey in der *Einleitung* (11–16), wo sich der Autor vom introspektiven Ansatz der Phänomenologie, des Kantianismus und Cartesianismus distanziert und statt dessen postuliert, „daß man [dem Verständnis von Bewußtsein] Phänomene zugrunde legt, die jenseits der Spaltung in Subjekt und Objekt, in *res cogitans* und *res extensa*“ (11f.) liegen. Ein derartiges Phänomen ist – F. verweist historisch auf die Kantkritik Hamanns – vor allem „die menschliche *Sprache* einschließlich aller Kommunikationsmittel und -formen“ (12) wie Gesten, Mienen, Handlungen, Artefakte; ein derartiges Phänomen ist – im weitesten Sinne – schließlich die gesamte prozessuale „sprachlich-kommunikativ-artifizielle menschliche Welt“ (13) mit ihren Institutionen, womit also eine bestimmte Anthropologie mitgesetzt wird. Freilich bleibt bei F. „die Einbeziehung des Anderen, des Du und damit der sozialen Dimension des Menschen“ (11) abstrakt, aber sie gilt als formales Konstitutivum, und der im folgenden zentrale Begriff der *Reflexion* wird unmißverständlich als über den individuellen Denk- resp. Erlebnisakt hinausgehend, somit als soziales Strukturelement der ‚Welt‘ gefaßt. Vorliegendes Buch ist somit eine Weiterführung und teilweise Zusammenfassung früherer Bemühungen des Verf. zum Themenkomplex Reflexion, Sprache und Bewußtsein (vgl. *Sprache, Ausdruck des Bewußtseins* [Stuttgart 1965] sowie eine Reihe von Aufsätzen). Seinen Begriff der „Reflexivität von Sprache und Bewußtsein als Fähigkeiten und Vermögen“ will F. zudem in einer angekündigten, aber noch

ausstehenden Veröffentlichung als „neuen Zugang zur Frage nach apriorischen Kategorien“ (15) darstellen.

Vor dem Hinweis auf die einzelnen Kapitel des Werkes sei noch charakterisiert, wie F. den *Theoriebegriff* seiner „Theorie des Bewußtseins“ verstanden wissen will. Im 2. Kapitel legt F. im Zusammenhang mit seiner These von der Unmöglichkeit einer vollständigen Formalisierung der natürlichen Sprache und damit des Bewußtseins dar, warum „eine vollständig exakte Theorie [im Sinne des analytisch-wissenschaftstheoretischen Theoriebegriffs] nicht möglich“ (15) sei. Es geht F. aber um den „Versuch, eine Struktur-Skizze jener das ‚Bewußtsein‘ charakterisierenden Modelleigenschaften [vor allem der Reflexion] zu geben“ (14), wobei die Theorie resp. das Modell des Bewußtseins „nie statisch oder substantiell, sondern ausschließlich prozessual“ zu verstehen sei, anders gesagt: nicht ontologisch, sondern „als etwas Funktionales“, „als eine zeitliche relationale Struktur“ (ebd.), deren mögliche substantielle ‚Träger‘ (Gehirnprozesse, Gesprächsabläufe, menschliche Institutionen etc.) für das philosophische Interesse von sekundärer Bedeutung seien. Mit Rücksicht auf ihren besonderen Gegenstand versteht F. demnach seine Methode als „metawissenschaftlich“ und betont, sein Bewußtseinsmodell schließe spekulativ-metaphysische Komponenten mit ein (14).

Im folgenden unterzieht der Autor die verschiedenen Modelleigenschaften, insbesondere die der *Reflexion*, einer näheren Analyse. Die Darstellung des Modells geschieht aber nicht in einem systematisch streng geschlossenen, sondern einem eher assoziativen Zusammenhang (drei der insgesamt sechs Kapitel sind – zum Teil überarbeitete – Einzelveröffentlichungen aus den Jahren 1964 bis 1975). So werden etwa erst im 3. Kapitel neben den ‚zentralen‘ Modelleigenschaften Reflexion und Intentionalität weitere aufgezählt: Wahrnehmung, Abstraktion, Kommunikation, Bewahrung.

Im 1. Kapitel (17–56) stellt F. eine „linguistische Theorie der Reflexion“ vor, die – anknüpfend an Brentano – in hypotaktischen Konstruktionen *natürlicher Sprachen* deskriptiv „reflexive Prädikate“ aufweist, wobei dann für die natürliche Sprache im allgemeinen eine konstitutive Geltung der sogenannten *Reflexionsstruktur* behauptet und inhaltliche Reflexion als *semantische*, formalsyntaktische als *linguistische* bezeichnet wird (20). In einer Übersicht teilt der Verf. die semantischen reflexiven Prädikate nach Typen ein, sofern sie sich auf Wahrheitswert, Sinn, Realitätscharakter, auf Beziehung zu einem menschlichen Subjekt, auf Modales und Deontisches, auf Bewertung, Emotives oder Zeit beziehen. Die folgenden Unterkapitel behandeln die Konventionsabhängigkeit von Reflexionen, den Reflexionsgehalt von Sprechakten (im Sinne der Austin-Searle-Theorie), den Reflexionscharakter im epistemologischen Bemühen von Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie (die, weil auf Geltung resp. Begründung abzielend, als „Metawissenschaften“ begriffen werden) sowie abschließend das „Programm einer Theorie möglicher Reflexionsstrukturen“, in welchem theoretisch auch Nichtsprachliches miteinbezogen, ausdrücklich aber „Sätze“, „Satzgefüge“ und „zusammenhängende Texte“ als reflexionshaltig betrachtet werden, weiters „Gespräche in Rede und Gegenrede“ (46). Dabei gilt F.s besonderes Interesse der *Iterierung*, die sowohl als *lineare* wie auch als *zirkuläre* eine unabgeschlossene, ‚unendliche‘ Grundform besitzt. Kennzeichnend für sie sei u. a. ihre *Indeterminiertheit*, die sich in diesem Zusammenhang auch für die philosophie-historische Denkform der Dialektik feststellen läßt (vgl. Hegels Terminierung des prozessualen, vielschichtig-transzendierenden Denkvollzugs als ‚Logik‘). Zwar glaubt F. – offensichtlich aufgrund der universalen Geltung des Reflexionsprinzips in der phänomenal kaum abschließbaren artifiziell-prozessualen Menschenwelt – nicht an die Möglichkeit einer erschöpfenden Aufzählung *aller* Reflexionsphänomene, vermutet aber generell, „daß alle Denkformen, insbesondere insofern sie sprachlich explizit gemacht werden können, als Reflexionsstrukturen darstellbar sind“ (55), und erwägt mehrmals, sich seine „intendierte Theorie möglicher Reflexionsstrukturen als eine Erweiterung der dialektischen Methode“ (56) zu denken.

Das 2. Kapitel (57–82) befaßt sich mit der Frage, ob und inwieweit es eine Theorie des Bewußtseins überhaupt geben könne. Bewußtsein soll, wie oben gesagt, nicht substantiell, sondern strukturell oder funktional verstanden werden, wobei „Intentionalität und Reflexion die wichtigsten Funktionen des Bewußtseins ausmachen“ (59). Sie als *Funktionen* und nicht bloß als psychische Akte zu fassen, transzendiert die phänomenologische Position, so daß „innere Erlebnisform und äußere Sprach-, Kommunikationsform zusammen“ (60) als Einheit in der sozialen Dimension menschlichen Sichverhaltens erscheinen müssen: „Reflexion ist . . . eine sowohl subjektive als auch intersubjektive Funktion.“ (61) Der an Poppers Dreiweltentheorie orientierten systemtheoretischen Bemühung von J. C. Eccles, die Bewußtseinsdimension der sozialen Interaktion nach dem Schema des physiologisch-neurologischen Gehirnmodells als individuell ablaufende Funktionsprozesse darzustellen, begegnet F. jedoch

skeptisch (65–68). Seine Argumentation wiederholt die Bedenken, wie er sie schon früher gegen K. Steinbuchs Behauptung über die Möglichkeit bewußtseinsanaloger Maschinen erhoben hat (vgl. F.s Beitrag im Sammelband *Bewußtsein. Ein Zentralproblem der Wissenschaften*, hg. von H.-W. Clement [Baden-Baden 1975]): eine eindeutige Entsprechung der Bewußtseinsfunktionen zu denen eines Gehirnmodells sei einmal schon aus dem Grund eines für das Bewußtsein offenbar irrelevanten Neuronen, „überschusses“ nicht gegeben (69); vor allem aber müsse die natürliche Sprache (d. h. die Gesamtheit aller möglichen Sprachausdrücke) zwar prinzipiell auf Bewußtseinsfunktionen abbildbar sein, die ihr innewohnende Reflexionsstruktur lasse sie jedoch – und damit auch die Bewußtseinsfunktionen – als im systemtheoretischen Modell nicht adäquat darstellbar (weil sie letzteres, von der logischen Möglichkeit her, ständig transzendiert) erscheinen. Es gebe somit „kein vollständiges formales Modell der natürlichen Sprache und demzufolge auch keines des Bewußtseins“ (76). (Von philosophiehistorischem Interesse mag hier sein, daß F. in seiner Kritik Ansätze fortführt, wie sie sich in G. de Cordemoy's *Discours Physique de la Parole* von 1668, dort gegen den Totalitätsanspruch des mechanistischen Rationalismus gewendet, finden.) F. hält es aber für möglich, „angenäherte theoretische Modelle entwickeln“ zu können. Sofern diese das Grunderfordernis, nämlich „mindestens zwei kommunizierende Gehirne“ (76) zu umfassen, erfüllen, können sie auf die meisten sozialen Relationen (auf Beziehungen, Hierarchien, Institutionen) angewendet werden, als deren notwendige Voraussetzung „die Reflexivität der menschlichen Sprache und des Denkens“ (80) angesehen wird – womit der Verf. noch einmal deutlich die anthropologische Dimension seiner Reflexionstheorie betont.

Noch deutlicher wird diese Dimension im 3. Kapitel über *Die Abgrenzungsfunktion des Bewußtseins* (83–113) berührt: Die These von der (noch) nicht bekannten, aber postulierten Entsprechung von Subjektivem (Introspektion) und Objektivem (Behaviour, Biologisches) gründet in der anthropologischen These von Kommunikation als Grundstruktur des Menschlichen. Auf ihr beruhe alles Sozialverhalten, die (über tierische Signalsprache hinausgehende) menschliche ‚Gesprächssprache‘ ebenso wie alle anderen historisch gewordenen ‚Sozialprodukte‘ des Menschen. Somit ordnen sich alle materialen Bereiche, in denen Bewußtseinsstrukturen aufgewiesen werden, in diesen anthropologischen Rahmen, der dann ein wechselnd induktiv-deduktives methodisches Vorgehen erlaubt: die „Produkte des menschlichen Denkens und Handelns“ werden vom Bewußtsein her und dieses wiederum von jenen her erschlossen (85). – Die ‚Abgrenzungsfunktion‘ des Bewußtseins zeigt F. an mehreren Arten des Denkens auf: am Selektieren und Abstrahieren im allgemeinen, am theoretischen und am Modelldenken im besonderen. Auch die Abgrenzungsfunktion ist anthropologisch, und zwar im Ordnungs- und Sicherheitsbedürfnis, fundiert, bewegt sich ihrerseits aber in einer dialektischen Spannung zu dem durch die Reflexionsstruktur ermöglichten resp. geforderten Transzendieren aller Abgrenzung. Insofern zeigt sich Reflexion ambivalent als ‚konservative‘ (absichernde, ordnende) oder ‚revolutionäre‘ (infragestellende, relativierende, transzendierende) Funktion (111 f.). F. trägt in diesem Kapitel auch die These von den ‚Bewußtseinsinseln‘ (103) vor, worunter er die zum Teil völlig getrennten einzelnen materialen Bereiche der Bewußtseinstätigkeit versteht, in denen jeweils spezielle Problemstellungen zu speziellen Methoden, Regeln, Kriterien und Ansprüchen Anlaß geben und deren Einheit in einer Art regulativer Idee gesehen wird.

Im 4. und 6. Kapitel (114–136, 164–188) befaßt sich F. mit dem Verhältnis von Logik, Rationalität und rationaler Rekonstruktion einerseits, von Kalkülen und Formalsprachen andererseits zu der sie als stets letztgültige Art von Metasprache bedingenden *natürlichen Sprache*. Es wird an einigen Bereichen und Methoden, z. B. am als rationale Rekonstruktion geduteten H-O-Schema, aufgewiesen. Da „alle Formalsysteme oder Sprachkonstrukte zur Darstellung der Funktionsgesamtheit einer natürlichen Sprache nicht ausreichen“ (185), sei diese prinzipiell unersetzbar. Damit wird jeder totalisierende, ‚absolutistische‘ Anspruch von Logik und/oder Epistemologie abgewiesen, deren Methoden und Postulate werden jedoch für begrenzte Erkenntnisziele nicht nur nicht bestritten, sondern ausdrücklich gerechtfertigt. – Einen Exkurs in die griechische Philosophie bietet schließlich noch das 5. Kapitel (137–163), das den ‚Gedankenkreis‘ (wie er sich z. B. bei Anaximander und Heraklit findet), den ‚Selbstbezug‘ (Parmenides), die These von der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches (Pythagoras, Alkmaion, Empedokles) und die ‚Iterierung‘ (Zenon von Elea) als *reflexive Denkfiguren* interpretiert, sich dabei insbesondere mit den bekannten Paradoxien beschäftigt und den „Ursprung des philosophischen Denkens“ (160) mit jenem griechischen „Schritt der Bewußtwerdung der Menschheit“ ansetzt, da die genannten reflexiven Denkfiguren „in den Kosmos und . . . in das ‚Sein‘ projiziert“ (163) wurden. Freilich sei das Bewußtsein als eigener Gegenstand der Philosophie bei den Griechen, auch den

Klassikern, erst ansatzweise thematisiert worden (162). – F.s ‚Struktur-Skizze‘ eines philosophischen Bewußtseinsmodells bewegt sich also, wie abschließend zu bemerken ist, primär in der kognitiven Dimension des Menschen und klammert die Dimension des Unbewußten und Emotionalen weitgehend aus (resp. relativiert sie auf kognitive Strukturen); F. bringt jedoch mit seiner zentralen These der *Reflexionsstruktur* sowohl historische wie moderne Denkformen, Methoden, Erkenntnisansprüche in einen einsichtigen, auf die natürliche Sprache und, verallgemeinert, auf Anthropologie rekurrierenden Strukturzusammenhang.

Reinhard Margreiter (Innsbruck)