

BUCHBESPRECHUNGEN

G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburg.

Bd. 4: Jenaer Kritische Schriften, hg. von H. Buchner und O. Pöggeler, 1968, 622 S.

Bd. 6, 7, 8: Jenaer Systementwürfe, I: hg. von K. Düsing und H. Kimmerle, 1975, 386 S.; II: hg. von R.-P. Horstmann und J. H. Trede, 1971, 376 S.; III: hg. von R.-P. Horstmann unter Mitarbeit von J. H. Trede, 1976, 362 S.

Die Herausgeber der neuen historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke Hegels haben sich dafür entschieden, den Text der alten Ausgaben aufzulösen und das Wort Hegels so zur Geltung zu bringen, wie es in den uns aufbehaltenen Quellen seinen Niederschlag gefunden hat. Ihre Zielsetzung besteht darin, im Rückgang auf die ursprünglichen Manuskripte des Philosophen eine originale Textfassung anzubieten sowie im Zusammenspiel von Textgestaltung, textkritischem Apparat und Anhang gleichzeitig die Genese dieser Textfassung für den Leser durchsichtig zu machen. Diesen allgemeinen editorischen Leitsatz spezifizieren sie im Hinblick auf den *Inhalt* ihrer Ausgabe durch die *Forderung nach Vollständigkeit*, im Hinblick auf die *Textgestaltung* durch das *Postulat der historischen Treue* und im Hinblick auf die *Gliederung der gesamten Edition* durch das *Prinzip der chronologischen Anordnung*. Die historisch-kritische Ausgabe soll alles enthalten, was Hegel veröffentlicht hat und was von ihm handschriftlich überliefert ist, das heißt, soweit vorhanden, auch die Vorarbeiten, die Entwürfe oder die verschiedenen Fassungen und Auflagen eines Textes. In Analogie zur Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe¹ wurde darauf verzichtet, die von Hegel selbst veröffentlichten und die handschriftlich überlieferten Texte in verschiedenen Abteilungen zusammenzufassen. Lediglich die Edition der Briefe von und an Hegel sowie dessen amtlicher Schriftwechsel ist für den Schluß der Ausgabe vorgesehen. Die *Textgestaltung* ist gekennzeichnet durch den Verzicht auf jegliche Normalisierungsversuche und gibt die Schreibung und Zeichensetzung der jeweiligen Originale unverändert wieder. Ein unter dem Text angeordneter *textkritischer Apparat* versucht, zwischen größtmöglicher Genauigkeit auf der einen und wünschenswerter Entlastung von bloß philologischem Ballast auf der anderen Seite die Mitte zu halten. Seine Aufgabe besteht darin, bei handschriftlichen Quellen sämtliche Vorstufen, Streichungen und andere wichtige Befunde des Manuskripts, bei den von Hegel selbst veröffentlichten Schriften jede Abweichung vom Original kenntlich zu machen. Im *Anhang* teilt ein *editorischer Bericht* alles Notwendige über die Entstehung und Überlieferung der abgedruckten wie etwaiger verschollener Texte mit, während die *Anmerkungen* Zitate des Philosophen nachweisen, über bibliographische Angaben zu den Werken und Autoren, die Hegel angeführt hat, informieren und den jeweiligen historischen Hintergrund erläutern.

Als erstes Ergebnis der langjährigen editorischen Tätigkeit ist nun im Jahre 1968 *Bd. 4* erschienen, der die von Hegel selbst publizierten Schriften aus seiner Jenaer Zeit enthält, soweit sie sich vorwiegend auf philosophische Themen beziehen. Sofern es sich hierbei also ausschließlich um von Hegel selbst und auch in den späteren Ausgaben veröffentlichte Schriften handelt, stellt sich die Aufgabe der Durchführung des editorischen Grundsatzes der Herausgeber, nämlich die Freilegung einer originalen Textfassung, nicht im Rahmen eines Rückganges auf ursprüngliche Manuskripte, sondern im Rückgang auf den Text der ersten und von Hegel redigierten Publikation selbst. Die originale Gestalt dieses Textes mußte darüber hinaus von etwaigen Verfälschungen oder Verzerrungen durch die bisherigen Ausgaben gereinigt werden. Die Herausgeber tragen zur Lösung dieser Aufgaben zunächst dadurch bei, daß sie in ihrer großzügigen und übersichtlichen Textgestaltung von allen Versuchen einer stilistischen Verbesserung oder Modernisierung in Schreibweise und Zeichensetzung absehen. Darüber hinaus haben sie die Paginierung der Originale, allerdings auch nur diese, jeweils oben am Innenrand jeder Textseite angegeben. Ob diese Beschränkung auf die Paginierung der Originalausgaben die künftige philosophische Auseinandersetzung mit Hegel erleichtern wird, scheint allerdings fraglich. Denn zumindest die Edition von G. Lasson und J. Hoffmeister (Leipzig 1907ff.) und die „Jubiläumsausgabe“ von

¹ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, hg. von F. Beißner (Stuttgart 1943ff.).

H. Glockner (Stuttgart 1927 ff.) stellen diejenigen Ausgaben der Werke Hegels dar, auf die sich die Forschung bislang bezogen hat und aus denen auch immer zitiert wurde, so daß eine Seitenkonkordanz an dieser Stelle wohl angemessen gewesen wäre. Der Verzicht auf eine solche Seitenkonkordanz muß darüber hinaus jedoch vollends unverständlich erscheinen, wenn man sich vor Augen hält, daß die Herausgeber im textkritischen Apparat dieses Bandes ohne jegliche Seitenangaben die Lesarten früherer Editionen immer dann verzeichnen, wenn der neu edierte Text von jenen abweicht, wenn Zweifel an der richtigen Lesart bestehen oder wenn die älteren Editionen einen Konjekturevorschlag anbieten, der „irgendwie“ vertreten werden kann. Nicht nur das Auffinden früherer Hegel-Zitate, sondern auch die Verifikation der im textkritischen Apparat vermerkten Abweichungen sind wegen des Fehlens einer Seitenkonkordanz sehr mühsam.

Die Durchführung des weiteren editorischen Grundsatzes der Herausgeber, nämlich das Ziel, die Entstehungsgeschichte des Textes und seine historischen wie quellenmäßigen Voraussetzungen durchsichtig zu machen, ist in diesem Band dem *Anhang* vorbehalten, der sich aus einem *editorischen Bericht*, einem *Anmerkungsteil* und einem *Personenverzeichnis* zusammensetzt. Der *editorische Bericht* geht bei jedem der abgedruckten Texte auf die Überlieferung und Entstehungsgeschichte ein und gibt die Grundlagen der Textherstellung an. Dieser Bericht faßt die Materialien und bisherigen Forschungsergebnisse zur Datierung, Entstehung und Abhängigkeit aller kritischen Schriften Hegels aus seiner Jenaer Zeit in ausgewogener und vollständiger Weise zusammen und dürfte damit die Grundlage für alle künftigen Auseinandersetzungen um die Genese dieser Schriften sein. In ihm werden sämtliche Quellen vermerkt, auf die sich die Überlieferung stützt, und alle Schriften und Abdrucke angeführt, die für die Textherstellung benutzt wurden. Ferner sind alle für die Entstehung und Datierung wesentlichen Briefstellen zitiert oder wenigstens angeführt. Im *Anmerkungsteil* verzichten die Herausgeber auf jegliche Kommentierung und beschränken sich darauf, im Text vorkommende Zitate nachzuweisen sowie Bezugnahmen und Realien aufzuführen. Die Zitate sind, besonders bei heute unbekanntem und schwer zugänglichen Texten, ausführlich. Soweit möglich wird nach den Ausgaben zitiert, von denen man weiß oder vermuten kann, daß auch Hegel (bzw. Schelling) sie benutzt hat. Ansonsten ziehen die Herausgeber maßgebende zeitgenössische Ausgaben heran, wobei sie stets die Rechtschreibung und Zeichensetzung der zugrunde gelegten Originalausgaben beibehalten. Bei Spinoza, Kant, Jacobi, Herder, Fichte und Schelling sind die betreffenden Stellen zusätzlich noch nach Band und Seite der heute gebräuchlichen Ausgaben nachgewiesen.

Den Eingang des Bandes bildet nun naturgemäß die erste philosophische Veröffentlichung Hegels, die *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801). Den äußeren Anlaß dieser Schrift stellte bekanntlich eine Polemik von Reinhold dar, der die Originalität der Schellingschen Philosophie bestritt und sie als einen bloßen Nebenzweig der Fichteschen Wissenschaftslehre verstanden wissen wollte. Da über die Entstehung dieser Schrift so gut wie keine näheren Nachrichten bekannt geworden sind, mußten sich die Herausgeber im editorischen Bericht darauf beschränken, einige wenige Briefstellen Hegels und Schellings aus dem zeitlichen Umkreis der Schrift anzuführen, die sich im wesentlichen auf die Differenzpunkte zwischen Fichte und Schelling beziehen. Im folgenden Textteil haben die Herausgeber erstmals in der Geschichte der Hegel-Editionen die erst 1909 von Lasson entdeckten Beiträge Hegels zur *Erlanger Litteratur-Zeitung* (1801/1802), soweit erhalten, vollständig drucken lassen. Es handelt sich hierbei um vier Rezensionen von Werken zeitgenössischer Tagesphilosophen minderen Ranges (Fr. Bouterwek, J. Fr. C. Werneburg, K. Fr. W. Gerstäcker, W. T. Krug), die Hegel als Zerrbilder der einen, wahren Philosophie gelten. Der editorische Bericht liefert eine durch reichhaltiges Dokumentenmaterial gestützte Darstellung der Geschichte der *Erlanger Litteratur-Zeitung* selbst und der Mitarbeit Hegels an dieser Zeitung.

Den Hauptteil des Bandes nimmt das *Kritische Journal der Philosophie* (1802/1803) ein, in dem die beiden Herausgeber und Autoren, Schelling und Hegel, als eine Einheit auftreten. Dieses Verfahren, bei dem Hegel und Schelling ihre Beiträge nicht von einander unterschieden haben, führte bekanntlich nach dem Tode Hegels zu einem Streit zwischen Schelling und dem Herausgeberkreis der ersten Gesamtausgabe Hegels, der sich vor allem an dem Aufsatz *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* entzündete. Die Herausgeber haben sich zunächst einmal, ganz unabhängig von diesem Urheberstreit, dafür entschieden, alle Beiträge, sowohl die Aufsätze Hegels wie die Schellings, zu veröffentlichen. Diese Entscheidung respektiert den Willen der Verfasser, ihr Werk als ein einheitliches Ganzes betrachtet sehen zu wollen, sie entspricht darüber hinaus der engen Zusammenarbeit beider Autoren, die in dieser Zeit großzügig voneinander gelernt und übernommen haben, und sie

ist schließlich dadurch begründet, daß nach wie vor für einige wenige Beiträge die Urhebererschaft ungeklärt ist. Die Unterscheidung zwischen den Beiträgen Hegels und denen Schellings ist dann drucktechnisch durch verschiedene Schriftgrößen deutlich gemacht. Beiträge, die nach Hegels eigenem Zeugnis von ihm selbst stammen, sind in normaler Schriftgröße gesetzt; die Arbeiten, die von Schelling stammen oder bei denen nur vermutungsweise Hegel als Verfasser oder Mitverfasser genannt werden könnte, erscheinen in einem unmittelbar ins Auge fallenden kleineren Schriftgrad. Auch bei den Aufsätzen des *Kritischen Journals der Philosophie* wird die Entstehungsgeschichte, die Überlieferung und die Datierung der einzelnen Stücke ausführlich referiert und durch reichhaltiges Material belegt; den Problemen im Umkreis der Verfasser-Frage haben die Herausgeber einen eigenen Beitrag gewidmet (4, 540ff.)² Zwei Anzeigen zum *Kritischen Journal der Philosophie*, die vermutlich auf die beiden Philosophen selbst zurückgehen, runden diesen Textteil ab. Als nächsten Beitrag enthält der vorliegende Band die *Maximen des Journals der deutschen Literatur* (1807), die Hegel in seinen letzten Jenaer Jahren verfaßt hat, und zwar im Zusammenhang mit Bemühungen, die Universität zu wechseln oder wenigstens an einem anderen Ort sich seine Subsistenz durch die Herausgabe eines Journals zu sichern. Diese und andere Journalpläne Hegels sind im editorischen Bericht durch Briefstellen Hegels vor allem aus Briefen an Niethammer belegt. Den Abschluß des Bandes bilden Nachrichten über drei verschollene Rezensionen Hegels.

In den Jenaer Schriften, die den Inhalt von Bd. 4 der historisch-kritischen Ausgabe bilden, präsentiert sich Hegel nun in erster Linie als Kritiker der Philosophie seiner Zeit, wobei er sich neben den erwähnten popularphilosophischen Autoren vor allem auf die von ihm als „Reflexionsphilosophie der Subjectivität“ (4, 315) bezeichneten Positionen eines Kant, Jacobi und Fichte bezieht. Ansätze zu einer philosophischen Systematik treten hier eher beiläufig und als Nebenprodukte auf.³ Ihre weitere Ausgestaltung und überhaupt die erste ausführliche Grundlegung eines eigenständigen philosophischen Systems ist den sogenannten *Jenaer Systementwürfen* vorbehalten, denen Bd. 6 mit 8 gewidmet sind. Bd. 6 enthält die ersten Versuche Hegels, eine ausgeführte Darstellung einzelner Teile seines Systems der Philosophie zu geben, das heißt vor allem die Manuskripte zur Natur- und Geistesphilosophie von 1803/1804. Hierbei handelt es sich um den ersten, zum Teil sehr stark überarbeiteten, Entwurf zum „System der speculativen Philosophie“, den Hegel im Wintersemester 1803/1804 als Vorlesung vorgetragen hat. Zwei weitere Handschriftfragmente, deren Zugehörigkeit zu diesem Entwurf nicht ganz sicher ist, werden in der Form von Beilagen mitgegeben. Bd. 7 enthält unter dem Titel *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* das Fragment einer Reinschrift zum ersten grundlegenden Teil des Systems (Logik und Metaphysik) und zur Naturphilosophie (außer der Philosophie des Organischen) aus dem Jahre 1804, sowie als Beilagen drei Texte, die in zeitlicher Nähe zur *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* stehen und in deren thematischen Zusammenhang gehören. Bd. 8 bietet als Hauptmanuskript Hegels Niederschriften zur Vorlesung über Natur- und Geistesphilosophie, die eine gesonderte Darstellung dieser beiden Systemteile sind und im Winter 1805/1806 als „philosophia realis“, im Sommer 1806 als „philosophia naturae et mentis“, zum Vortrag kamen. Als Beilagen sind diesem Text ein *Blatt zur Naturphilosophie* (zum tierischen Organismus) und ein *Gliederungsfragment zur Naturphilosophie* hinzugefügt.

In der vorliegenden Ausgabe wird nun zum erstenmal in der Geschichte der Hegel-Edition der Versuch gemacht, das umfangreiche und schwer zugängliche Handschriftenmaterial mit philologischer Genauigkeit zu entziffern und vollständig in seiner chronologischen Reihenfolge zur Darstellung zu bringen. Die erste teilweise Publikation dieser Entwürfe erfolgte im Jahre 1915 durch H. Ehrenberg und H. Link unter dem Titel *Hegels Erstes System*, ein Text, der später von G. Lasson unter dem Titel *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (Hamburg 1923) in seine kritische Ausgabe der *Sämtlichen Werke* übernommen wurde. J. Hoffmeister ergänzte diese Publikation durch zwei weitere Manuskriptkomplexe, die er im Jahr 1931 unter dem Titel *Jenenser Realphilosophie II* und im Jahr 1932 unter dem Titel *Jenenser Realphilosophie I* herausgab. So verdienstvoll diese Erschließung der frühen systematischen Schriften Hegels auch gewesen war, so verhängnisvoll wirkte sich freilich für die philosophische Forschung speziell bei dem als *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*

² Die Zahl vor dem Komma bezeichnet den Band der historisch-kritischen Ausgabe, die Zahl nach dem Komma die Seite des jeweiligen Bandes.

³ Vgl. z. B. die noch recht schematische Systemskizze der ‚Differenzschrift‘ (4, 67ff.)

bezeichneten Manuskriptkomplex eine fehlerhafte Datierung aus, die zu einer Einordnung dieses Entwurfs in einen falschen sachlichen Kontext führte und die philosophische Auseinandersetzung mit den Jenaer Entwürfen lange Zeit mit Scheinfragen belastete. Das Manuskript *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, bereits von Rosenkranz fälschlicherweise in Hegels Frankfurter Jahre verlegt,⁴ wurde von Ehrenberg und Link auf die Jahre 1801/1802 datiert – eine Zeitangabe, die dann durch die Edition von Lasson übernommen wurde. Mit dieser Datierung wurde ein der *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* vorausgehender, früherer Ansatz von Logik und Metaphysik in Jena verdeckt und überhaupt die Abfolge der Systementwürfe in Jena verwirrt. Die Interpretation der Jenaer Entwürfe sah sich mit dem Problem konfrontiert, daß Hegel verschiedene Theoreme seiner Naturphilosophie (so z. B. das Verhältnis von dynamischer oder elektromagnetischer Theorie bei der Auslegung des Lichtes), die er 1801/1802 ausgearbeitet hatte, 1803/1804 verwarf und sie dann 1805/1806 wieder aufnahm. Darüber hinaus mußte sie eine erhebliche Niveausenkung der philosophischen Argumentation von *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* zur anscheinend späteren, schellingianisierenden *Jenenser Realphilosophie I* und ein Wiederanknüpfen an die dialektische Argumentation der *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* in der *Jenenser Realphilosophie II* rechtfertigen.⁵

In der Beseitigung der chronologischen Unsicherheiten und Irrtümer in bezug auf Hegels Jenaer Systementwürfe besteht nun die erste Leistung der neuen Edition dieser Entwürfe durch die historisch-kritische Gesamtausgabe. Die Herausgeber haben für die vorliegende Ausgabe sämtliche Manuskripte Hegels aus seiner Jenaer Zeit in ihrer Datierung und Anordnung einer Prüfung unterzogen. Bei den Jenaer Systementwürfen haben sie die mit der Chronologie zusammenhängenden Probleme und Fragen zusätzlich in einem eigenen Abschnitt des Anhanges referiert (8, 348–361). Gestützt auf genaue Handschriftenanalysen und -vergleiche (z. B. durch die Untersuchung orthographischer Eigentümlichkeiten oder die Analyse der Verwendung verschiedenartiger Tintenfarben und bestimmter Symbole) konnten sie den von Hoffmeister unter dem irreführenden Titel *Jenenser Realphilosophie I* herausgegebenen Manuskriptkomplex auf das Jahr 1803/1804 datieren und ihn überhaupt aus dem sachlichen Kontext einer Realphilosophie herausnehmen. Für den Manuskriptkomplex *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* erarbeiteten sie eine Datierung auf das Jahr 1804/1805, was bedeutet, daß dieses Manuskript nicht länger als die erste Gestalt des Hegelschen Systems, sondern (zumindest in den entsprechenden Abschnitten der Naturphilosophie) als eine Weiterentwicklung der Vorlesungsmanskripte für den Winter 1803/1804 angesehen werden muß. Die gründliche Analyse des Handschriftenmaterials ermöglichte es den Herausgebern schließlich, für die Manuskripte des von Hoffmeister als *Jenenser Realphilosophie I* bezeichneten Komplexes, deren Reihenfolge im Hegelnachlaß der Stiftung preußischer Kulturbesitz offensichtlich aufgrund eines Versehens durcheinander geraten ist, eine chronologisch wie sachlich bestimmte Anordnung vorzulegen. Die Herausgeber haben die einzelnen Manuskripte zu verschiedenen Gruppen zusammengefaßt, sie haben zur besseren Orientierung zusammenfassende Titelangaben eingesetzt und durch Kolummentitel auf jeder Seite die Zuordnung ihres Inhalts zum sachlichen Aufbau des Systems angezeigt. Die Anordnung der aufgeführten Manuskripte wird zudem im Anhang dieses Bandes für jedes einzelne Manuskript näher erklärt und begründet.

Über die Datierung der Manuskriptkomplexe und die Anordnung der einzelnen Manuskripte hinaus stellte nun die Beschaffenheit der einzelnen Handschriften, vor allem in Bd. 6 der vorliegenden Ausgabe, die größten Anforderungen an die Textgestaltung der Herausgeber. Bei dem diesen Entwürfen zugrunde liegenden Manuskriptenbefund handelt es sich nämlich vorwiegend um fragmentarische Überlieferungen, die zum Teil vom Verfasser selbst nicht zu Ende geführt, zum Teil von ihm so vielfach überarbeitet wurden, daß eine Wiedergabe aller Varianten in einem gewöhnlichen textkritischen Apparat hier gänzlich unübersichtlich geworden wäre. Die Herausgeber haben sich dabei für das Verfahren entschieden, dem endgültigen Text bei denjenigen Fragmenten, die durch spätere Überarbeitung stark erweitert wurden, eine *fortlaufende Erststufe* zur Seite zu stellen. Hierbei wurde unter Anwendung verschiedener Kriterien (Verwendung von Tintenfarben etc.) ein *Grundtext* isoliert, der den Text von Hegels erster Niederschrift wiedergibt, welcher in der Regel ohne größere Streichungen,

⁴ Vgl. K. Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben (Berlin 1844) 99–141.

⁵ Vgl. K. Düsing, Hegel in Jena, in: Zeitschrift für philos. Forschung 32 (1978) 406. Sowie: A. Gethmann-Siefert, Hegel Archiv und Hegel Ausgabe, in: Zeitschr. f. phil. Forschg. 30 (1976) 611.

Korrekturen oder Zusätze bleibt. Die Aufgabe des *textkritischen Apparates* besteht dann generell darin, die verschiedenen Entstehungsstufen aufzuführen und zu zeigen, wie der endgültige Text aus der Erststufe entstanden ist. In ihm sind generell alle Veränderungen aufgeführt, die Hegel nach der ersten Niederschrift eingetragen hat; darüber hinaus auch Zusätze, die offensichtlich weder zur Erststufe noch zum endgültigen Text gehören, sondern zu einer *Zwischenstufe*, die Hegel entweder gestrichen oder derartig überarbeitet hat, daß sie im endgültigen Text gar nicht oder stark verändert erscheint. Das Zusammenspiel von endgültigem Text, fortlaufender Erststufe und textkritischem Apparat wird ergänzt durch den *Anmerkungsteil*, der vorwiegend aus Nachweisen der im Text vorkommenden Verweise und Bezugnahmen Hegels auf andere Schriften und Theorien sowie aus grammatikalischen Erklärungen zum Text besteht. Mit Ausnahme der fortlaufenden Erststufe, deren Rekonstruktion nur bei den Manuskripten von Bd. 6 erforderlich war, bezieht sich dieses editorische Verfahren auch auf Bd. 7 u. 8. Im Zusammenwirken von Textgestaltung, textkritischem Apparat, Anmerkungsteil und editorischem Anhang haben die Herausgeber ihr editorisches Ziel erreicht, eine ursprüngliche Textfassung anzubieten und die Genese des Textes in allen Stadien für den Leser offenzulegen. Erstmals in der Geschichte der Hegel-Edition wird nunmehr der fragmentarische Charakter der Jenaer Systementwürfe durchsichtig, der durch die Editionen von Lasson und Hoffmeister lange Zeit verstellt wurde. Des weiteren kann der sachliche Kontext der verschiedenen Fragmente nun einigermaßen überblickt und ihre Entstehungsgeschichte eingesehen werden.

Wenngleich nun die Bedeutung dieser neuen Edition für die künftige Auseinandersetzung mit der Jenaer Epoche von Hegels Denken noch gar nicht abgesehen werden kann, lassen sich doch in bezug auf die neuere Forschungslage einige Grundzüge herausheben. Die gegenwärtige Auseinandersetzung mit den ersten Systementwürfen Hegels ist durch Bemühungen gekennzeichnet, die eigenständige Bedeutung dieser Entwürfe gegenüber der späteren Ausgestaltung des endgültigen Hegelschen Systems in den Blickpunkt des Interesses zu rücken. Geleitet von kritischen Einsichten in die Grenzen des „fertigen“ Systems, werden die Jenaer Entwürfe nicht mehr nur als bloße Zwischenglieder auf dem Weg zu diesem System betrachtet und in ihrer Bedeutung an diesem gemessen. Vielmehr werden gerade umgekehrt die Jenaer Entwürfe in ihrer Eigenständigkeit gegenüber dem späteren System zum Ausgangspunkt der Betrachtung gemacht und dieses an jenen bemessen; es wird gefragt, ob Hegel mit der späteren Ausgestaltung seines Systems nicht gerade ursprüngliche Einsichten verstellt hat, die für das systematische Denken seiner Jenaer Zeit noch leitend gewesen sind.⁶

Betrachten wir nun in einem ersten Schritt den Entwurf zum „System der speculativen Philosophie“ von 1803/1804, wie er in *Bd. 6* der historischen-kritischen Ausgabe vorgelegt ist! Dieser Systementwurf gliedert sich in eine Philosophie der Natur und eine Philosophie des Geistes, wobei die Naturphilosophie der Geistesphilosophie in der Abfolge vorangestellt ist. In Wahrheit handelt es sich hierbei freilich um ein dreiteiliges System. Ein ursprünglich erster Teil dieses fragmentarisch überlieferten Manuskriptenkomplexes, der vermutlich der *Logik und Metaphysik* gewidmet war, muß als verschollen gelten.

Hegel hat nun in seiner Jenaer Zeit erstmals eine spekulative Naturphilosophie als Systemteil konzipiert, und das hier wie in den folgenden Bänden ausgebreitete Material läßt deutlich erkennen, in welcher enger Verbindung mit der zeitgenössischen naturwissenschaftlich-experimentellen Forschung (Optik, Chemie, Elektrizität etc.) sich diese Konzeption bei Hegel herausgebildet hat. Wenngleich jedoch die Fragmente zur Naturphilosophie (irdisches System, Mechanik, Chemismus, Philosophie des Organischen) den weitaus größeren Raum dieses Manuskriptenkomplexes einnehmen, so läuft der weitere Fortgang der Analyse doch deutlich auf eine Position hinaus, die der Philosophie des Geistes einen systematischen Vorrang vor der Naturphilosophie einräumt (vgl. 6, 265 ff.). Diesen Vorrang verknüpft Hegel mit einer Auffassung der Idee vom Geist, bei der der Gedanke des „Werdens“ dieser Idee einen konstitutiven Bestandteil ausmacht. Der Geist ist die Idee, die, aus der Vereinzelung der Natur zurückkehrend, sich selbst als real erfaßt. Diese Konzeption vom Geist ist teleologisch gedacht:

⁶ Vgl. hierzu paradigmatisch Pöggelers Ausführungen zur Beziehung von Metaphysik und Geschichte in Hegels früher Systematik (O. Pöggeler, Hegels Jenaer Systemkonzeption, in: Philosophisches Jahrbuch 71 [1963/1964] 286–318). Ferner Habermas' Thesen zur systematischen Sonderstellung der Jenaer Geistesphilosophie (J. Habermas, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“, in: ders., Technik und Wissenschaft als „Ideologie“ [Frankfurt a. M. 1971] 9–41).

der Begriff des Geistes bezeichnet etwas, das sein soll, aber noch nicht ist. Die Wahrheit des Geistes erfordert, daß er seinen Begriff erst realisieren muß, um sich als real begreifen zu können, und dieses Problem der Realisation des Geistes ist die Aufgabe, die Hegel in seiner Geistesphilosophie von 1803/1804 zu lösen versucht. Die Philosophie des Geistes stellt für die weitere Entfaltung des „Werdens“ des Geistes diejenigen Stufen bereit, auf denen sich das „Werden“ des Geistes als Prozeß der geschichtlichen Realisierung seiner Erscheinungsweisen konkretisiert. Von entscheidender Bedeutung ist nun hier, daß Hegel seine Theorie der Realisierung des Geistes auf eine geistesphilosophische Konzeption gründet, die den Begriff des Geistes an den Begriff des *Bewußtseins* bindet und das geschichtliche Werden des Geistes als einen *Prozeß der Erfahrungen des Bewußtseins* beschreibt. Die Grundbestimmungen des Begriffs vom Bewußtsein finden sich bereits in der Erststufe der Fragmente. Hegel bezeichnet das Bewußtsein dort als die Einheit der Momente „Tätigkeit“ und „Passivität“, „Einzelheit“ und „Allgemeinheit“, und zwar im Sinne einer „unendlichen“ Einheit der Gegensätze, die nicht aufhört, „Einfachheit“ als gegenstandsloser Selbstbezug zu sein.⁷ Die Realisierung der Idee vom Geist vollzieht sich dann als der Weg, den das Bewußtsein in Richtung auf die „absolute Totalität“ seiner Momente durchläuft in den verschiedenen Momenten als eine „Organisation“ der „Mitten“ dieser Momente. Hegel bezeichnet diese „Mitten“ in den folgenden Fragmenten als „Potenzen“, die, gemäß der anfänglichen Bestimmung des Bewußtseins als Einheit der Einfachheit und der Unendlichkeit, in der doppelten Form von „realen“ (Sprache, Werkzeug, Besitz) und „idealen“ Potenzen (Gedächtnis, Arbeit, Familie) auftreten. In der durch diese drei Potenzen abgegrenzten Dimension bewegt sich die konkrete Entwicklung dessen, was Bewußtsein genannt werden kann.

Unter dem Gesichtspunkt der Eigenständigkeit des Jenaer Entwurfs von 1803/1804 gegenüber der abschließenden Gestalt der Hegelschen Systematik ist nun hier wesentlich, daß Hegel in Jena die Geschichte der Realisierung des Geistes als einen Prozeß der Erfahrungen des empirischen Bewußtseins selbst in die systematische Architektonik integriert. Wenn Hegel im Entwurf von 1803/1804 davon spricht, es ginge nicht darum, daß „wir“ den Begriff des Bewußtseins zur „Realität“ erheben (6, 274), sondern darum, daß das Bewußtsein „in sich die Reflexion setzt“, die zunächst die „unsrige“ ist (6, 276), so erinnern diese Wendungen an die *Phänomenologie des Geistes* und deren terminologische Unterscheidung zwischen dem Standpunkt der Philosophengemeinschaft („wir“) und ihres absoluten Wissens auf der einen und dem des natürlichen Bewußtseins auf der anderen Seite, das in der dialektischen Bewegung seiner immanenten Widersprüchlichkeit den Weg zur Wissenschaft durchläuft. Im Unterschied zur *Phänomenologie des Geistes*, die sich selbst als bloße Stufenleiter zum eigentlichen System versteht, bilden die Stadien des Weges des empirischen Bewußtseins in den ersten Jenaer Entwürfen nicht nur „die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes“⁸, sondern beschreiben selbst dessen eigentümliche Selbstbewegung. Es hat den Anschein, als wäre Hegel, anders als im späteren System des absoluten Geistes, in Jena noch nicht so weit von der kantischen Systematik entfernt, die im Verzicht auf jede apriorische Geschlossenheit der Systematik der reinen Vernunft die Realisierung des Vernunftsystems als unabschließbaren Prozeß in der Zeit und in der Geschichte begreift und dessen konkrete Organisation der reflektierenden Urteilskraft und einer methodisch auf die reflektierende Urteilskraft gegründeten Geschichtsphilosophie zuweist.⁹

Der in *Bd. 7* abgedruckte Manuskriptkomplex von 1804/1805 erörtert das Verhältnis der Geschichte der Erfahrungen des empirischen Bewußtseins zum absoluten Geist am Ende der „Metaphysik“ im Abschnitt C: „Metaphysik und Subjectivität“ (7, 154 ff.). Dieser Abschnitt gliedert sich in die Kapitel: I. Theoretisches Ich oder Bewußtseyn, II. Praktisches Ich, III. Der absolute Geist. Hegel hatte bereits im Manuskriptkomplex von 1803/1804 den Weg des Bewußtseins zur absoluten Totalität einem theoretischen (6, 282 ff.) und einem praktischen Prozeß (6, 297 ff.) zugeordnet. Im *theoretischen Prozeß*, der sich durch die Elemente des Gedächtnisses und der Sprache konstituiert, erreicht das Bewußtsein seine „ideale“ Existenz, indem es sich in der absoluten Abstraktion zur formalen Identität erhebt (vgl. 6, 295). Im *praktischen Prozeß*, der sich aus den Elementen der Arbeit und des Werkzeugs zusammensetzt, erreicht das Bewußtsein seine reale Existenz, „indem es in der *Arbeit* zur Mitte des

⁷ Vgl. das Fragment ‚Das Wesen des Bewußtseyns‘ (6, 273 ff.).

⁸ *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe Bd. 3 (Frankfurt a. M. 1970) 591.

⁹ Zur Grundlegung der philosophischen Systematik bei Kant vgl.: Kritik der reinen Vernunft, B 860 ff. („Die Architektonik der reinen Vernunft“) und die Einleitungen in die „Kritik der Urteilskraft“.

Werkzeugs wird“ (6, 281). Der theoretische Prozeß begründet die ideale, der praktische die reale Herrschaft des Bewußtseins über die Natur, die die ersten Voraussetzungen dafür darstellen, daß das Bewußtsein letztlich seine absolute Existenz in der sittlichen Totalität des Volkes erreicht (vgl. 6, 281). Auch in der *Metaphysik* von 1804/1805 findet sich die Einteilung in einen theoretischen und einen praktischen Prozeß. Während sich die Welt dem theoretischen Ich noch als das andere seiner selbst enthüllt, besteht die absolute Unendlichkeit des praktischen Ich nach Hegel darin, „daß Finden seiner selbst“ (7, 164) zu sein. Die Überwindung der Partikularität des theoretischen und praktischen Ich im absoluten Geist führt dann zum „absoluten Kreislauf des absoluten Geistes“ (7, 173), innerhalb dessen alle im Verlauf der Logik und Metaphysik aufgetretenen Gegensätze aufgehoben werden. In unserem Zusammenhang ist hier wesentlich, daß dieser Prozeß der Rückkehr des Geistes zu sich selbst einen Kreislauf beschreibt, der die Momente der Erfahrung des endlichen Bewußtseins als konstitutive Elemente der Rechtfertigung und Selbstbegründung der Philosophie in sich enthält. Die Philosophie, die ihre Idee anfänglich selbst in Bewegung setzt, den entgegengesetzten Schein des Fortgangs hervorbringt und schließlich das Aufheben des einen durch den anderen darstellt, zeigt dabei, daß es keine der Philosophie entgegengesetzte Erfahrung gibt, auf die sich das Bewußtsein berufen könnte: „eine Erfahrung welche angeführt wird, daß sie einer deutlichen Erkenntniß der Philosophie widerspreche, muß nur geradezu gelehnet werden“ (7, 347).

Wie sehr sich die schwerpunktmäßige Arbeit Hegels an der Geistesphilosophie in Jena mit dem Problem einer Standortbestimmung der Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins im philosophischen System verbindet, läßt schließlich der in *Bd. 8* abgedruckte Manuskriptkomplex von 1805/1806 erkennen. Während Hegel die Gliederung der Naturphilosophie von 1803/1804 (Mechanik, Chemicismus, Organisches) auch 1805/1806 im wesentlichen beibehält, tritt die Philosophie des Geistes nun in einer veränderten, erweiterten und spezifizierten Gestalt auf. 1803/1804 läßt Hegel noch relativ ungegliedert auf die allgemeinen Bestimmungen der Begriffe vom Geist und vom Bewußtsein die verschiedenen Formen ihrer Realisierung (Potenzen) folgen. Die Geistesphilosophie von 1805/1806 gliedert sich nun in drei ausgearbeitete Teile: I. Der Geist nach seinem Begriffe (dieser Abschnitt enthält Fragmente über Intelligenz und Willen), II. Wirklicher Geist (a) Theorie der Anerkennung, b) das Gewalt habende Gesetz) und III. Constitution (Theorie der Stände; oder die Natur des sich in sich selbstgliedernden Geistes, sowie ein Fragment über Kunst, Religion und Wissenschaft). Die Aufgabe dieser Realphilosophie von 1805/1806 besteht generell darin, die als Natur, Bewußtsein und gesellschaftliche Geschichte vorfindlichen ‚realen‘ Phänomene als jeweils bestimmte Erscheinungsweisen der als Absolutes gefaßten Einheit aufzuweisen; dem entsprechend gliedert sie sich in die beiden Hauptteile einer Natur- und einer Geistesphilosophie.

Auch in der Geistesphilosophie von 1805/1806 verdeutlicht nun die Stellung, die Hegel der Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins in der philosophischen Architektonik zuweist, die sachliche Eigenständigkeit dieses Ansatzes sowohl gegenüber den früheren Jenaer Entwürfen wie auch gegenüber dem späteren System. Was bei der Geistesphilosophie von 1805/1806 zunächst ins Auge fällt, ist das Zurücktreten des Begriffs der Natur bei der Entfaltung der Phänomene der geistigen Welt. Eine frühere geistesphilosophische Konzeption, die Hegel noch im *Naturrechtsaufsatz* von 1802 (4, 415 ff.) und im Reinschriftfragment zum *System der Sittlichkeit* zugrunde legte, ließ das Ganzheitsideal der Natur, die organische Einheit von Allgemeinem und Besonderem, in der Idee des Volkes wiederkehren und verwendete die Idee des Naturzustandes als Leitbegriff für die Idee von der sittlichen Totalität des Volkes. Ihr zufolge trat z. B. das Recht als Potenz einer natürlichen Sittlichkeit auf, so daß die Philosophie die geistige Welt als eine zweite Natur im Anschluß an die natürliche Natur darzustellen vermochte, aus der jene organisch hervorwächst.

Im Vorlesungsmanuskript zur Geistesphilosophie von 1805/1806 stellt Hegel dagegen die „Welt des Geistes“ der Natur als ihr absolut Anderes gegenüber und entwickelt die Organisation der rechtlichen und staatlichen Verhältnisse nicht mehr im Zusammenhang mit der Idee des Naturzustandes, sondern rein aus dem Begriff des Selbstbewußtseins und seiner durch die Bewegung des Anerkennens erzeugten geistigen Freiheit. Diese veränderte Auffassung hat Konsequenzen für das gesamte Gefüge der systematischen Architektonik, da sie die Umwandlung der Philosophie der Intelligenz, die Hegel in der Systemskizze am Ende der *Differenzschrift* noch als den praktischen Teil der Philosophie der Naturphilosophie gegenübergestellt hatte (vgl. 4, 72 ff.), zu einem Unterabschnitt der Philosophie des Geistes bedingt. Sie führt darüber hinaus zu einer veränderten Einschätzung der Rolle des Begriffs vom Bewußtsein beim inneren Aufbau der Geistesphilosophie selbst. Im Systementwurf von 1803/1804

führte Hegel den Begriff des Bewußtseins als Grundbegriff der Philosophie des Geistes ein, wobei er diesen Begriff in seiner Bestimmtheit allerdings vom Begriff der Natur her entwickelte, aus der heraus sich das Bewußtsein zu sich selbst erhebt (vgl. 6, 265 ff.). In der Geistesphilosophie von 1805/1806 wird das Bewußtsein ausdrücklich vom Ich oder vom Selbst her entworfen, in dessen Struktur als „anerkanntem Sein“ nichts Natürliches mehr aufgewiesen werden kann. Ein damit verbundenes Zurücktreten der Rolle des Bewußtseinsbegriffs aus der Entfaltung des immanenten Ganges der Geistesphilosophie rückt die Realphilosophie von 1805/1806 wiederum in die Nähe der parallel ausgearbeiteten *Phänomenologie des Geistes*. Die eigentliche Bewußtseinsthematik, die in den Fragmenten von 1803/1804 den übergeordneten Horizont für die Entwicklungsgeschichte des Geistes zu sich selbst bereitstellte, kommt in der Realphilosophie von 1805/1806 überhaupt nicht mehr vor. Gerade der Sachverhalt, daß die Bewußtseinsthematik dann der *Phänomenologie des Geistes* als Grundlegung für das System vor dem eigentlichen System selbst zugewiesen wird, könnte wiederum darauf hindeuten, daß auch die Herausnahme der Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins aus der späteren Systematik eine Konsequenz der veränderten Einschätzung des Verhältnisses von Natur und Geschichte beschreibt.

Das Problem der Stellung der Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins und der Bildungsgeschichte des Geistes innerhalb der philosophischen Architektonik sollte hier nur als ein Beispiel für die Erträge angeführt werden, die die gegenwärtige Auseinandersetzung mit der Hegelschen Systematik und ihrer Genese von der historisch-kritischen Ausgabe erwarten darf. Ein anderer Themenbereich wäre die Hegelsche Naturphilosophie seiner Jenaer Zeit, die heute immer noch am Rande des Forschungsinteresses steht. Auch das Verhältnis von Hegel und Schelling dürfte durch einen jetzt möglichen Vergleich hinsichtlich der Inhalte und der methodischen Explikationsweisen der Naturphilosophien beider Denker eine neue Aufklärung erfahren. Gerade die Hegelschen Versuche zur systematischen Fassung der Naturphilosophie könnten dann auch ein weiteres Licht auf die Eigenständigkeit der Jenaer Entwürfe gegenüber dem späteren System werfen, gerade weil es sich hierbei um Versuche handelt, die z. B. in der *Phänomenologie des Geistes* nicht nur keine Entsprechung, sondern überhaupt keinen Ort mehr finden.

Der künftigen Forschung muß es vorbehalten bleiben, die Probleme, die sich mit der Entwicklung der Jenaer Entwürfe verbinden, aufzuklären und die Frage zu beantworten, ob der Übergang von den Jenaer Entwürfen zur späteren Systematik linear verläuft oder ob sich z. B. bereits mit der *Phänomenologie des Geistes* ein entscheidender Bruch in der Entwicklung der Hegelschen Systematik ankündigt. Für diese und andere Fragen zur Genese des Hegelschen Systems werden die in der historisch-kritischen Ausgabe edierten Schriften und Entwürfe aus Hegels Jenaer Zeit die entscheidenden Grundlagen bereitstellen. Sofern sie erstmals die einzelnen Schritte wie die mehrfachen Umbiegungen und Verschiebungen bei der Ausbildung des endgültigen Systems sichtbar machen, dürfen wir uns von dieser Edition neue Antworten auf die aktuellen Fragen zur Konstanz und zum Wandel der architektonischen Prinzipien Hegels erwarten.

Gerhard Krämling (Erlangen)

Die Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe

- Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett u. Hans Eichner, Ferdinand Schöningh, München Paderborn Wien; Thomas-Verlag, Zürich.
- Bd. 1: *Studien des klassischen Altertums*, eingel. u. hg. von E. Behler, 1979, CXCIII u. 662 S.
- Bd. 2: *Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801)*, hg. u. eingel. von H. Eichner, 1967, CXX u. 450 S.
- Bd. 3: *Charakteristiken und Kritiken II (1802–1829)*, hg. u. eingel. v. H. Eichner, 1975, XCVI u. 391 S.
- Bd. 4: *Ansichten und Ideen von der christlichen Kunst*, hg. u. eingel. von H. Eichner, 1959, LVI u. 273 S.
- Bd. 5: *Dichtungen*, hg. u. eingel. von H. Eichner, 1962, CXVI u. 544 S.
- Bd. 6: *Geschichte der alten und neuen Literatur*, hg. u. eingel. von H. Eichner, 1961, L u. 434 S.
- Bd. 7: *Studien zur Geschichte und Politik*, hg. u. eingel. von E. Behler, 1966, CLII u. 607 S.
- Bd. 8: *Studien zur Philosophie und Theologie*, hg. u. eingel. von E. Behler u. U. Struc-Oppenberg, 1975, CCXXXII u. 640 S.

Bd. 9: Philosophie der Geschichte. In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828, hg. u. eingel. von J.-J. Anstett, 1971, LIX u. 434 S.

Bd. 10: Philosophie des Lebens. In fünfzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1827, und Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes, geschr. u. vorgetr. zu Dresden im Dez. 1828 u. in den ersten Tagen des Januars 1829, hg. u. eingel. von E. Behler, 1969, LXXII u. 560 S.

150 Jahre nach dem Tode Friedrich Schlegels (1829) ist die erste Gesamtausgabe seiner Schriften zum Abschluß gekommen – d. h. die Gesamtausgabe der von ihm selbst publizierten Schriften, die die 1. Abteilung der Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe (KA) ausmachen. Drei weitere Abteilungen schließen sich an: die 2. Abteilung umfaßt die Schriften aus dem Nachlaß (KA 11–22, 7 Bände bereits erschienen), die 3. Abteilung den Briefwechsel (KA 23–32, 2 Bände erschienen) und die 4. Abteilung Editionen, Übersetzungen und Berichte (KA 33–35, 2 Bände erschienen). Seit dem Erscheinen des 11. Bandes, mit dem die KA 1958 an die Öffentlichkeit trat, ist ihrem Herausgeber Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner sowie weiteren international anerkannten Romantikforschern die ungewöhnliche Leistung gelungen, durchschnittlich jedes Jahr einen Band der KA zu publizieren. Innerhalb dieser verhältnismäßig kurzen Zeitspanne hat die KA bereits ihre eigene Geschichte gehabt. Ursprünglich sollte sie nur die beiden ersten Abteilungen umfassen, und die Nachlaßabteilung war auf 7 Bände beschränkt. Die Freigabe des Schlegel-Nachlasses der Görres-Gesellschaft führte schließlich zur Erweiterung der Nachlaßabteilung auf 12 Bände, und in Übereinstimmung mit den Konzeptionen anderer Großeditionen wurde der Briefwechsel mit einbezogen: nicht nur der Briefwechsel von und an Friedrich, sondern auch von und an seine Frau Dorothea Schlegel. Eine Zeitlang bestand sogar der Plan, in der 4. Abteilung auch die Werke Dorotheas mitzuveröffentlichen – aus der KA wäre dann eine „Kritische Friedrich- und Dorothea-Schlegel-Ausgabe“ geworden, doch hat man sich inzwischen wohl entschlossen, es bei einer Friedrich-Schlegel-Ausgabe zu belassen. Doch selbst dann ist nicht ausgeschlossen, daß die Arbeit an der KA zu weiteren Umgestaltungen führt, etwa in Form von Ergänzungsbänden zu den einzelnen Abteilungen, wenn sich z. B. zeigen sollte, daß zwar 1958 alle heute „greifbaren Möglichkeiten zur Entdeckung neuer Quellen ausgeschöpft“ waren (KA 11, XV), durch die Intensivierung der Schlegel-Forschung aber, die nicht zuletzt der KA zugute gehalten werden muß, verschollene Nachlaßteile wiedergefunden werden.¹

Bei einer „Charakteristik und Kritik“ (um einen Ausdruck der Brüder Schlegel zu verwenden) der KA als einer Edition ist davon auszugehen, daß jede Abteilung nach den ihr eigentümlichen Kriterien zu beurteilen ist. Diese liegen teils in der Beschaffenheit der zu edierenden Zeugnisse, teils in den Ansprüchen, die heute mit dem Begriff einer „kritischen Ausgabe“ sowohl in der editorischen Praxis anderer Großeditionen als auch in der jungen Wissenschaft der Editorik verbunden werden, und die die KA praktisch dadurch anerkannt hat, daß sie von Anfang an über ihre Editionsprinzipien Rechenschaft abgelegt hat. Wir wenden uns zuerst den Editionsprinzipien und ihrer Durchführung in den Bänden der ersten Abteilung zu, werden später auf die anderen Abteilungen übergehen und am Ende ein Resümee zu ziehen versuchen.

Die „kritische Neuausgabe“ der Werke Schlegels

Die erste Abteilung der KA bezeichnet sich als „kritische Neuausgabe“. Als „Neuausgabe“ ordnet sie sich bewußt in die bisherige Editions-geschichte ein, die bis auf die verschiedenen Initiativen von Friedrich Schlegel selbst zurückgeht; in der Einleitung zu KA 1 gibt E. Behler einen wertvollen Überblick über die Editions-geschichte. Als „kritisch“ versteht sich die KA vor allem dadurch, daß sie weder den späten noch den frühen Schlegel einseitig favorisiert, wie das bisher ausnahmslos der Fall gewesen ist, sondern zum erstenmal die scharfe Trennung zwischen dem Frühwerk und dem Spätwerk, die durch Schlegels Konversion zum Katholizismus (1808) markiert wird, zu überwinden sucht. Sie mußte deshalb erstens eine Gesamtausgabe werden, was nicht nur bedeutet, den bisher bekannten

¹ Eine Übersicht über die heute als verschollen geltenden Texte und Nachlaßteile gibt Behler KA 1, LXVIII.

Corpus der Werke Schlegels wiederzugeben, sondern sich systematisch um seine Vervollständigung durch anonym erschienene Texte zu bemühen, aber auch unberechtigterweise für Schlegel in Anspruch genommene Texte auszuschließen. Sie mußte zweitens alle Änderungen anführen, die Schlegel an seinen Werken vorgenommen hat, vor allem im Zusammenhang mit der unvollendet gebliebenen, zehnbändigen Ausgabe seiner *Sämtlichen Werke*, Wien 1822–1825 (SW). Die Editoren der KA – und darin bestehen im wesentlichen die Editionsprinzipien – legen 1) überall den Erstdruck zugrunde, verzeichnen 2) unter dem Strich die durch Indices gekennzeichneten Varianten der späteren Drucke oder, soweit vorhanden, der Handschriften, 3) modernisieren sie die Orthographie (!), soweit das Lautbild nicht verändert wird, behalten 4) jedoch die ursprüngliche Interpunktion auch dort bei, wo sie dem heutigen Gebrauch nicht entspricht. Die Durchführung dieser Prinzipien macht die „philologische Philologie“ aus, wie Schlegel sagen würde, und die Mißachtung dieser Grundlage hat Behler der bisherigen Schlegel-Forschung zum Vorwurf gemacht;² es wird sich zeigen, daß auch seine Ausgabe noch nicht alle Wünsche der philologischen Philologie befriedigt, so groß im übrigen der Fortschritt ist, den sie als kritische Ausgabe innerhalb der bisherigen Schlegel-Editions-geschichte darstellt.

Die Desiderate, die die „philologische Philologie“ in der KA offengelassen hat, mögen dadurch zustande gekommen sein, daß sich Behler nicht wie der für die Schlegel-Forschung so überaus wichtige Josef Körner mit dem Philologischen zufriedengeben, sondern im Geiste Friedrich Schlegels auch die anderen Dimensionen der Philologie aktivieren wollte: die philosophische Philologie, die Hermeneutik und die „ars combinatoria“. Im Unterschied zu der heute üblichen Konzeption von kritischen oder historisch-kritischen Ausgaben enthält die KA in ihren langen Einleitungen „geistesgeschichtliche Interpretationen“, die die betreffenden Werke in die geistige Entwicklung Schlegels, in problem- und wissenschaftsgeschichtliche Zusammenhänge einordnen und gelegentlich auch auf die Aktualität Schlegels hinweisen. Die Entstehungsgeschichte eines Textes wird also nicht als Entstehung eines Schriftstücks, sondern als geistige Entstehung aufgefaßt, die in komplexen, weitreichenden Tradierungszusammenhängen steht. Deshalb wird in den Einleitungen auch fast immer Wert darauf gelegt, die unmittelbare Rezeption eines Textes zu erschließen, seine Wirkung auf den Gang der allgemeinen Diskussion von Problemen zu bestimmen und gelegentlich sogar die Forschungsgeschichte bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen, wodurch sich die KA regelrecht in die Wirkungsgeschichte von Friedrich Schlegels Denken eingliedert. In der Editorik und in der editorischen Praxis anderer Großeditionen sind heute interpretatorische Zugaben verpönt: Man will die Edition nicht von einem bestimmten Forschungsstand abhängig machen. Dabei setzt man erstens voraus, daß der Forschungsstand in toto sich allzu schnell verändert, unterscheidet aber nicht zwischen verschiedenen Aufgabstellungen und der Natur ihrer Ergebnisse, und zweitens nimmt man an, das konzeptionelle Grundgerüst einer Edition von einer bestimmten Forschungssituation ablösen und die Edition zu einem zeitentobenen Monument stilisieren zu können. Edition und Forschungsstand verhalten sich aber nicht wie übergeschichtliche Substanz zu entstehenden und vergehenden Akzidenzien zueinander, sondern sind beide wesentlich geschichtlicher Natur – allerdings mit unterschiedlicher Entwicklungsdynamik. Es wäre falsch, wollte man aus der Unterschiedlichkeit der Entwicklungsdynamik auf die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der beiden Entwicklungsreihen schließen, vielmehr stehen Edition und Forschung in einer teils offenkundigen Wechselwirkung zueinander, teils werden sie von den gleichen, den gesamten Wissenschaftsprozess betreffenden Faktoren mitgetragen und mitverändert. Man kann versuchen, eine Edition näher an den schnelleren Entwicklungsrhythmus der Forschung heranzubringen und dadurch auch ihren Einfluß auf die Forschung zu erhöhen. Unter verschiedenen Möglichkeiten, die sich dazu anbieten, spielen die auf die historischen Entstehungsbedingungen ausgerichteten Interpretationen eine wichtige Rolle. Die herrschende Lehre in der Editorik verlangt von den Editionen hermeneutische Abstinenz – die KA tritt als einzige der jüngeren Großeditionen dieser Lehre massiv entgegen, dies jedoch nicht mit den Mitteln der Editorik, d. h. mit argumentativem Dafür und Dagegen, sondern mit praktischen Entscheidungen, so als wollte sie dafür eintreten, die Frage nach einer vernünftigen Edition nicht der spezialisierten Editionstheorie, sondern nur der den Erfolg berücksichtigenden Verlags- oder Wissenschaftspolitik zuzuordnen. Den Erfolg kann die KA in der Tat für sich buchen: Die Schlegel- und die Romantikforschung sind heute ohne die KA nicht denkbar. Von

² E. Behler, Der Stand der Friedrich-Schlegel-Forschung, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 1 (1957) 253.

seiten der Editorik ist m. W. noch nicht eine einzige Kritik an diesem „schwarzen Schaf“ unter den modernen Editionen erschienen. Dabei läßt sich im einzelnen vieles kritisieren, wozu im folgenden auch einiges beigebracht wird, aber im Prinzip halte ich die im Geiste Friedrich Schlegels in die Edition eingebrachten höheren Funktionen der Philologie, also das, was in der KA gelegentlich recht vage und interpretationsbedürftig als „geistesgeschichtliche Interpretation“ bezeichnet wird, für begrüßens- und nachahmenswert. Und für diskutabel und diskussionsbedürftig: Die Editionsarbeit wird nicht auf den Buchstaben, sondern auf den Geist eines Dokuments und auf die geschichtliche Wirkung dieses Dokuments bis in die Forschungssituation hinein verfolgt, in der die Edition entsteht. Die Edition des Werks von Schlegel, der sich so radikal für eine historische Kritik der Vernunft eingesetzt hat, könnte zum Anlaß werden, die historische Kritik der bisherigen Editionen eines Werkes in dem Sinne in den Forschungsauftrag einer Edition aufzunehmen, daß ihre positiven und negativen Wirkungen, ihre „Ideologien“ und ihre Effizienz, quellenmäßig erarbeitet und mit dem eigenen Editionsvorhaben verglichen würden. Wird auf diese Weise die kontinuierliche Wechselbeziehung zwischen Edition und Forschung am historischen Material erschlossen, dann brauchen die Editionen ihre denkmalpflegerischen Zielsetzungen nicht mehr nur von der Klassizität ihres Autors her zu legitimieren, sondern dokumentieren die Legitimität ihres eigenen Tuns dadurch, daß sie das Tun ihrer Vorgänger historisch-kritisch aufbereiten und beibehalten, was sich als beständig erwiesen hat.

Gerade wenn man die Zugaben der geistesgeschichtlichen Interpretationen in den Einleitungen zu den einzelnen Bänden der KA begrüßt und in ihnen tendenziell eine Überwindung der ungenutzten Trennung zwischen Edition und Forschung sieht, fällt um so mehr ein Defizit ins Gewicht: Bis auf einzelne schüchterne Ausnahmen verzichtet die KA auf die sachliche Erschließung der Werke Schlegels: auf die Erklärung altertümlicher bzw. zeitgeschichtlicher Ausdrücke („Bontopoesie“ z. B., „verjungen“ des Reimes wegen? für verjagten usw.), auf den Nachweis und die kritische Überprüfung von Zitaten, auf die Aufschlüsselung von Anspielungen auf Werke, Autoren, zeitgeschichtliche Ereignisse, ja sogar auf Sachregister wird unverständlicherweise verzichtet – mit der Ausnahme des 2. Bandes, der ein Stichwortverzeichnis zu den berühmten Fragmenten enthält. Andere Großeditionen des gleichen Zeitraums, z. B. die Fichte-, Schelling- oder Hegel-Ausgabe, sehen in der sachlichen Erschließung der Texte mit Recht eine der wesentlichen Aufgaben einer modernen Edition – die KA vergibt hier leichtfertig den Vorteil, den sie sich mit der geistesgeschichtlichen Einleitung erworben hat, und wenn sie sich hierin auf Schlegels Begriff der Philologie berufen konnte, so durfte sie ihn in der Frage der Anmerkungen um so weniger mißachten.

Die Gliederung der 1. Abteilung kann sich dagegen wieder auf Schlegel selbst berufen: Ebenso wie dieser es für die SW geplant hatte, stehen die einzelnen Bände unter Sachtiteln, sind also nicht strikt chronologisch angeordnet. Band 1 umfaßt die *Studien des klassischen Altertums* 1794–1800, Band 2 und 3 die *Charakteristiken und Kritiken* 1796–1801, 1802–1829, Band 4 die *Ansichten und Ideen von der christlichen Kunst* 1802–1823, Band 5 die *Dichtungen* 1798–1827, Band 6 die Wiener Vorlesungen über *Geschichte der alten und neuen Literatur* von 1812, Band 7 *Studien zur Geschichte und Politik* 1802–1823, Band 8 *Studien zur Philosophie und Theologie* 1796–1824, und die beiden letzten Bände enthalten die drei großen Vorlesungszyklen der letzten Lebensjahre Schlegels: Band 9 die *Philosophie der Geschichte* vom Frühjahr 1828, Band 10 die *Philosophie des Lebens* vom Frühjahr 1827 und die *Philosophie der Sprache und des Wortes* vom Winter 1828/1829, die durch Schlegels plötzlichen Tod abgebrochen wurde. Die 1. Abteilung präsentiert also die publizierten Werke in einer Aneinanderreihung von thematischen Längsschnitten. Dadurch kommt sie hauptsächlich zwei Forschungsinteressen entgegen: der Frage nach Schlegels Beitrag zu bestimmten Disziplinen und der Frage nach der Einheit oder dem Bruch in Schlegels geistiger Entwicklung innerhalb dieser Themenkreise. Dagegen hindert sie ein Erfassen der Universalität seines Geistes, der seit den klassischen Studien in den verschiedensten Disziplinen zu Hause war und produktiv wurde, und sie erweckt den irrtümlichen Eindruck, daß man unter den Sachtiteln tatsächlich alles findet, was Schlegel zu ihnen publiziert hat. Dem beugen indessen die Einleitungen vor, die stets die einzelnen Themenkreise in Schlegels geistige Entwicklung überhaupt einordnen, dabei naturgemäß jedoch nicht die Gefahr der Wiederholung des schon andernorts Gesagten und Zitierten vermeiden können. Eine strikt chronologische Anordnung der Texte ohne sachliche oder geltungstheoretische Einteilung könnte auch in Hinsicht auf die Konversionsfrage zweckmäßiger erscheinen, doch wenn man berücksichtigt, daß Schlegel selbst seine Arbeiten immer wieder zu Themengruppen zusammengefaßt hat, z. B. in seinen vielen Notizheften, dann kann man der Anordnungsweise der KA nicht nur prinzipiell, sondern auch in der Beibehaltung Schlegelscher

Überschriften durchaus zustimmen. Nicht nur ersatzweise wäre es allerdings gut gewesen, wenn der 1. Abteilung ein nach dem Erscheinungsdatum chronologisch geordnetes Gesamtverzeichnis von Schlegels Veröffentlichungen beigegeben worden wäre, verbunden mit dem Nachweis, in welchem Band sich der jeweilige Text findet; das ansonsten hilfreiche „alphabetische Verzeichnis der Werktitel in der Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe“ (KA 1, 645–650) erfüllt den Zweck einer vollständigen Personalbibliographie nicht.

Nachdem einige Gesichtspunkte angesprochen worden sind, die die 1. Abteilung im ganzen betreffen, wenden wir uns den einzelnen Bänden und einigen Problemen der „philologischen Philologie“ zu. Der erste Band, von E. Behler herausgegeben, hat eine dreifache Funktion: er eröffnet die gesamte Ausgabe, sodann die 1. Abteilung und schließlich steht er für die in ihm edierten Texte ein. Die erste Funktion erfüllt er durch die Rekapitulation der Schlegel-Editions-geschichte, aus der sich sinnvoll und zwanglos die Übersicht über die vier Abteilungen der KA ergibt, sowie durch das alphabetische Verzeichnis der Werktitel. Die zweite Funktion erfüllt er durch die Darlegung der Editionsprinzipien für die 1. Abteilung und die Übersicht über die Gliederung in die einzelnen Bände. Die dritte Funktion hat uns nun näher zu beschäftigen.

Der Titel *Studien des klassischen Altertums* entspricht dem der Bände 3 und 4 der SW. Die Anordnung der Texte folgt jedoch nicht SW, sondern – überraschend genug – der Minorschen Ausgabe³, deren Paginierung auch am Seitenrand angegeben wird. Die Abweichung von Schlegel kommt noch in drei weiteren Maßnahmen zum Ausdruck: Der Aufsatz über *Caesar und Alexander* wird aus dem altertumswissenschaftlichen Kontext der SW in den der *Studien zur Geschichte und Politik* von KA 7 transponiert, dafür wird zweitens ein Bestandteil von SW 3, nämlich die *Vorarbeiten zur Geschichte der verschiedenen Schulen und Epochen der lyrischen Dichtkunst bei den Hellenen*, unter die nicht verständliche Rubrik *Beilagen* abgeschoben, und drittens wird aus dem Kontext der *Kritik und Theorie der alten und neuen Poesie* von SW 5 der erste Teil, nämlich die bedeutende Studie *Über das Studium der griechischen Poesie*, in die klassischen Arbeiten integriert, inhaltlich betrachtet mit Recht. Aber Schlegels Ordnungsvorstellungen, die ursprünglich als etwas Normatives zu gelten schienen, sind dadurch erheblich ausgehöhlt worden. Hinzu kommt, daß, während es an kommentierten Inhaltsverzeichnissen zu einigen von Schlegel herausgegebenen Zeitschriften dankenswerterweise nicht fehlt, ein Inhaltsverzeichnis der SW-Bände, dem man Schlegels Ordnungsvorstellungen hätte entnehmen können, nirgends zu finden war. Aus der Verpflichtung gegenüber Schlegel wird also im Grunde die Übernahme der Minorschen Ausgabe, die um einzelne Stücke erweitert wurde, die aber wiederum auch nicht ohne weiteres übernommen wird, da es ja um eine kritische Neuausgabe geht: Grundlage der Textherstellung ist prinzipiell der Erstdruck, angemerkt werden alle Varianten, die Schlegel in Handschriften oder in späteren Drucken angebracht hat.

Steht man sich die Textherstellung genauer an, dann muß man alsbald feststellen, daß es mit der „philologischen Philologie“ nicht genau genug genommen wurde. Vergleicht man den Anfang der *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* S. 397 mit der korrespondierenden S. 9 von SW 3, dann fehlen folgende Varianten: Z. 1: frühesten, SW: frühesten; Z. 7 ist in SW vollständig petit gesetzt, also als Zitat kenntlich gemacht; Z. 20: in SW nach „Menschen“ Anführungsstriche, ebenso Z. 21 vor „nehmen“. Welche kritische Edition kann es sich heute leisten, auf einer einzigen Seite so viele Varianten zu verschweigen? Auch pure Druckfehler: S. 571, 3. Zeile irrtümlich 1823 statt 1822; S. 573 Anm.: irrtümlich Viertes statt Fünftes, und die Vorrede dieses Bandes ist überhaupt nicht paginiert. Auf der letzten Seite von KA 1 sind 12 Errata angegeben – nach einer Seite Textvergleich denkt man nur mit Unbehagen daran, in welcher Relation diese 12 zu den Fehlern stehen mögen, die bei einer kritischen Textrevision der kritischen Ausgabe zusammenkommen werden. Auch sei auf eine editorische Inkonsequenz verwiesen: In der Rubrik der *Beilagen* werden zwei Texte abgedruckt, die Schlegel nicht selbst publiziert hat, die also in die 2. Abteilung gehören. Sie wurden abgedruckt, weil sie in einem direkten Zusammenhang mit der Problematik des Studium-Aufsatzes stehen (CLXXXIII) – aber was müßte unter diesen Bedingungen nicht noch alles aus dem Nachlaß in die *Beilagen* aufgenommen werden! Wenn schon bei der Begründung verschiedener Abteilungen der KA für die „scharfe Abtrennung des Nachlasses“ plädiert wurde, „um den Benutzer von vornherein auf den unterschiedli-

³ Fr. Schlegel 1794–1802. Seine prosaischen Jugendschriften, hg. von J. Minor, 2 Bde. (Wien 1882).

chen Textcharakter in der ersten und zweiten Abteilung hinzuweisen“ (LXXI), dann darf dieses Prinzip nicht schon im selben Band (übrigens auch in anderen) umgestoßen werden.

In der Einleitung stellt Behler die altertumswissenschaftlichen Studien in den Kontext von Schlegels Denken und arbeitet mit der Sicherheit seiner profunden und umfassenden Kenntnisse die Originalität und Fruchtbarkeit von Schlegels Methode heraus, schärft also den Blick und das Interesse für Schlegels Texte. Nach der allgemeinen biographisch-geistesgeschichtlichen Einordnung werden die Texte im einzelnen besprochen, was natürlich zu Wiederholungen führt. Aber jetzt geht es um die Hervorhebung der thematischen Schwerpunkte der Texte, um die Ansichten der Brüder Schlegel und ihrer Freunde sowie der kritischen Öffentlichkeit von Verdienst oder Mangel der jeweiligen Abhandlung, also um geistesgeschichtliche Interpretation „en miniature“. An die Bemerkungen zu den einzelnen Texten schließen sich diejenigen „zur Textgestaltung“ an, hier wie in den anderen Bänden in der Regel die Wiederholung der allgemeinen Editionsprinzipien. Die Angaben zur Druckvorlage und zu den verschiedenen, für die Varianten herangezogenen späteren Drucke oder Handschriften finden sich jeweils in einer Anmerkung am Anfang eines Textes. Was man vermißt, was aber von einer kritischen Ausgabe erwartet werden kann, sind quellenmäßig belegte Darstellungen der Entstehung eines Textes; in der KA verlieren sich vereinzelte Bemerkungen dazu in der geistesgeschichtlichen Interpretation. Das gleiche gilt für die Darstellung der Druckgeschichte, die man als die Zeit zwischen Absendung des Ms und der Auslieferung der gedruckten Exemplare definieren könnte. Zwar werden meistens die Verleger genannt, bei denen ein Text erschienen ist, aber über die Druckereien erfährt man gar nichts, ebensowenig über die Korrektoren oder den Korrekturvorgang: dieser ist jedoch wichtig für die Erklärung von Abweichungen zwischen Ms und Erstauflage. Es fehlt schließlich auch eine genaue bibliographische Deskription der Erstdrucke, unverzichtbar insbesondere bei Buchpublikationen: Bestimmung des Formats, Seitenzahl, Drucktype, Variierung der Druckgröße innerhalb des Werks,⁴ Beschreibung der Titelblätter, des Satzspiegels, Papiersorte(n), Einband, Ausstattung mit Bildern oder Grafiken – doch muß man der Gerechtigkeit halber hinzufügen, daß diese Ansprüche von anderen kritischen Editionen oft auch noch nicht alle erfüllt werden. Aus dem Corpus der F.-Schlegel-Schriften wurden der Aufsatz über Gedächtniskunst und die Rezension einer Horaz-Ausgabe hauptsächlich aufgrund von Stilanalysen ausgeschlossen (CLXXXV) – Behler weiß natürlich, daß Stilanalysen ein problematisches Mittel sind.⁵ Als ein Positivum der KA sind die reichhaltigen und gut ausgewählten Bildbeilagen zu jedem Band hervorzuheben; in KA 1, CXCIII befindet sich ein chronologisches Verzeichnis aller in Bd. 1–11 wiedergegebenen Porträts F. Schlegels.

KA 2 und 3, herausgegeben von H. Eichner, stehen unter dem Titel *Charakteristiken und Kritiken*, den die Brüder Schlegel für eine Sammlung ihrer Schriften 1801 gewählt hatten. In SW ist der Titel nicht mehr beibehalten worden, die Aufsätze aus der ersten Sammlung hat F. Schlegel, soweit sie im Torso der SW abgedruckt worden sind, in andere thematische Kontexte eingeordnet. KA 2 enthält hauptsächlich die Rezensionen von Schillers *Horen*, die großen kritischen Interpretationen von Jacobi, Forster, Lessing und Goethes *Wilhelm Meister*, die berühmten Fragmente aus dem *Lyceum* und *Athenäum*, das *Gespräch über die Poesie*, den Aufsatz *Über die Unverständlichkeit* und eine Charakteristik des Boccaccio, während sich KA 3 der Charakteristiken und Kritiken, die nach 1802 erschienen sind, annimmt: der literarischen Aufsätze aus der *Europa*, der verbindenden und interpretierenden Texte aus der Lessing-Edition, der Rezensionen aus den *Heidelbergischen Jahrbüchern*, dem *Österreichischen Beobachter*, dem *Deutschen Museum* und der Aufsätze aus der Zeit der *Concordia*, doch durch die Aufnahme von verschiedenen Vorreden, Ankündigungen und vielerlei Miscellen entwickelt sich KA 3 zugleich zu einem Abladeplatz von Texten, die aufgrund der gewählten sachlichen Einteilungskriterien anderswo nicht gut unterzubringen gewesen wären – gattungstheoretische Kriterien haben für kritische Gesamtausgaben eben ihre Unbequemlichkeiten.

Wegen der Bedeutung, die die Minorsche Ausgabe für die Schlegelforschung gewonnen hat, wird sie, wie schon in KA 1, für die im wesentlichen chronologische Anordnung der Texte zugrunde gelegt (aber

⁴ Z. B. sind die Vorreden zu SW in größerer Type gedruckt als der Text, und der ganze letzte Teil der „Signatur des Zeitalters“ (1823) ist engzeilig gesetzt (KA 7, 583–596), was nirgends „kritisch“ vermerkt wird.

⁵ Vgl. z. B. KA 7, CX Anm. 1.

auch hier wieder mit Einschüben) und ihre Paginierung am Rande angemerkt. Wegen der Unterbrechungen der Minorschen Anordnung wäre eine Konkordanz zwischen beiden Ausgaben sinnvoll gewesen, damit man, auch von der Minorschen Ausgabe ausgehend, die kritisch edierte Stelle eines Textes in KA schnell finden könnte. Wenn aber schon die entstehungsgeschichtliche Anordnung Minors in KA gelegentlich aus sachlichen und formalen Gründen unterbrochen werden durfte, dann fragt es sich, warum der Lessing-Aufsatz z. B. zerrissen bleiben mußte, obwohl er in Schlegels Sammlung der *Charakteristiken und Kritiken* über die zeitliche Differenz der Teile hinweg verbunden worden war. Die destruktive Seite der sachlichen bzw. gattungstheoretischen Einteilungsprinzipien zeigt sich auch darin, daß Schlegels Beiträge zur *Europa* (1803–1805), die eine markante Wirkungseinheit darstellten und die eindrucksvolle Universalität seines Geistes dem Publikum sichtbar machten, auf nicht weniger als vier verschiedene Bände der KA verteilt wurden (KA 3, 4, 5, 7).

Die im ganzen straffere und an Daten informationsreichere Einleitung zu KA 2 stellt wohlbegründet die Bedeutung Schlegels als Literaturhistoriker und Interpreten heraus, indem Text für Text in sein zeit- und geistesgeschichtliches Umfeld eingeordnet wird. Während Fragen der Entstehung sorgfältiger behandelt werden, treten leider die rezeptions- und wirkungsgeschichtlichen Aspekte in den Hintergrund. Die Wertungen der Bedeutung von Schlegels Aufsätzen, die vom gegenwärtigen Wissensstand aus erfolgen, sind z. T. sehr kritisch; so wird die Einseitigkeit der Lessing-Darstellung hervorgehoben, in der Literaturgeschichte von „Unterlassungssünden“ (LXXXIX) oder von der bloß noch historischen Bedeutung des Boccaccio-Aufsatzes gesprochen (CI). Der wichtigste Beitrag zur Forschung ist zweifellos in der sorgfältigen Untersuchung der Verfasserfrage bei den anonym erschienenen Athenäumsfragmenten zu sehen (165–255). Dankenswerterweise weicht Eichner von dem Prinzip der KA ab, keine Sacherläuterungen zu den Texten zu geben; die Verfasserfrage diskutierenden und begründenden Kommentare stehen überdies sehr praktisch an Ort und Stelle unterm Strich. Abweichend von KA 1 sind die Bemerkungen zur Editionstechnik ausführlicher (CV–CXIX); sie erstrecken sich auch auf die Diskussion der Urheberfrage. So wird die Rezension von Herders Humanitätsbriefen gegen Walzel und Körner doch wieder für F. Schlegel in Anspruch genommen, ebenso die Rezension Fülleborns (CX) und die allgemeine Einleitung zu den *Notizen des Athenäum*.

Die kritische Edition läßt auch in diesem Band einiges zu wünschen übrig, wenn sie auch im ganzen sorgfältiger durchgeführt zu sein scheint als in KA 1. Beim Vergleich von KA 2, 126 mit SW 10, 123 ließ sich nur feststellen, daß die Varianten der Zeichensetzung zwischen Erstauflage und SW nicht verzeichnet wurden, aber davon hat sich die KA generell dispensiert, um den Lesartenapparat nicht zu sehr anschwellen zu lassen, was nota bene kein stichhaltiges Argument für eine kritische Edition ist. Beim *Gespräch über die Poesie* KA 2, 284 sind die Mängel schon gravierender: Z. 2 ist nach bindet „die“ ausgelassen worden, in der 1. Z. des Abschnitts „Nie wird . . .“ fehlen vor „die“ und nach „kennt“ die Anführungsstriche, die die Formulierung als Zitat kenntlich machen, und in Anm. 4 fehlt das Komma nach „Einen“. Beim Boccaccio-Aufsatz KA 2, 373 fällt auf, daß in SW kein einziger Gedichttitel, wie in KA durchgängig, gesperrt oder in Kapitälchen gedruckt ist, in der letzten Z. des 2. Abschnitts druckt SW „Eins“ statt „eins“, S. 375 druckt SW „diesen Dichter“ statt „den Dichter“, so daß man sich auch hier des Eindrucks nicht erwehren kann, daß bei einer kritischen Revision des Textteils von KA 2 eine nicht unbedeutliche Liste von Versehen zustande kommen wird.

Die Einleitung von KA 3, die wiederum Textgruppe für Textgruppe geistesgeschichtlich-biographisch einordnet, hat besondere Verdienste durch die kommentierten Inhaltsverzeichnisse zur *Europa* (XVIII–XXV), zu den literarischen Beilagen des *Österreichischen Beobachters* (XLVIII–LXV) und zum *Deutschen Museum* (LXXVII–LXXXVII). In den Bemerkungen zur Textgestaltung (XCII–XCIV) werden diejenigen Stellen aufgelistet, an denen stillschweigend die Zeichensetzung korrigiert wurde. Einzelne Texte F. Schlegels werden nicht im Textteil, sondern versteckt in der Einleitung abgedruckt, und zwar innerhalb der kommentierten Inhaltsverzeichnisse (XIX, XXII f., XXIII). Nirgends ist dagegen angegeben, daß F. Schlegels Text von der letzten Seite des *Deutschen Museums*: „Noch erinnere ich für die sämtlichen Herren Einsender von Beyträgen . . .“ nirgends abgedruckt, und auch im kommentierten Inhaltsverzeichnis nicht nachgewiesen ist! Dagegen ist das Auslassen der Korrespondenznachrichten, die F. Schlegel für den *Österreichischen Beobachter* redigiert hat, ausdrücklich festgestellt worden; zwei Beispiele S. XLVII lassen diese Entscheidung plausibel erscheinen. Das editorische Problem, inwiefern Schlegels starke Überarbeitung der *Gespräche über Tiecks Poesie* eine Mitautorschaft begründet, hätte als Problem wenigstens gekennzeichnet werden müssen; so ist der Text kommentarlos ausgelassen worden. Die Ankündigungen der *Concordia* (342 f.) und der Vorlesungen

über die Philosophie der Sprache und des Worts (343) beruhen nicht auf Drucken zu Lebzeiten Schlegels und hätten deshalb konsequenterweise in die Nachlaß-Abteilung verwiesen werden müssen.

Im kritisch edierten Textteil finden sich wiederum Fehler: S. 220, Z. 2 fehlt hinter „Vorrede“ der Punkt, ebenso S. 221 am Ende der Vorrede hinter „1811“, wie beinahe – aber auch nur beinahe – durchgehend in KA. Drei Zeilen darüber muß auch „Kunst“ kursiv gedruckt werden. S. 305 fehlen wiederum hinter „Leser“ Z. 1 und hinter dem Datum 1813 die Punkte, „Museum“ ist Z. 13 und sonst im Text nicht in Kapitalchen gedruckt, Z. 8 ist „Deutsche“ statt „deutsche“ gedruckt, Z. 16 „deutschem“ statt „deutschen“.

KA 4, ebenfalls von H. Eichner herausgegeben, hat mit *Ansichten und Ideen von der christlichen Kunst* den Titel von SW 6 übernommen. Er enthält die Aufsätze, durch die F. Schlegel als Kunsthistoriker einflußreich geworden ist: insbesondere die Gemäldebeschreibungen aus der *Europa*, die *Briefe auf einer Reise durch die Niederlande usw.* und einige vermischte Aufsätze aus späteren Jahren. Die Einleitung zeichnet die Entwicklung nach, die vom frühromantischen Schlegel mit der zeitgemäßen Begeisterung für die mittelalterliche Kunst bis zum späten Schlegel reicht, für den die Kunst unter die Vormundschaft der Theologie geraten war (LIV). Beim frühen Schlegel weist Eichner auf die Differenz zwischen den Pariser Aufsätzen von 1802/1803 und den Kölner Aufsätzen von 1804 hin. Die Anordnung der Texte folgt SW, doch sind vor dem letzten Aufsatz von SW noch drei Texte eingeschaltet, die SW nicht enthält: die *Aussichten für die Kunst in dem Österr. Kaiserstaat*, ein *Auszug aus einem Schreiben aus Rom v. 23. 4. 1819* und die große Verteidigungsschrift der Nazarener *Über die deutsche Kunstausstellung in Rom, im Frühjahr 1819*. Die Grundsätze der Editionstechnik weichen von den allgemein befolgten Prinzipien in einem wichtigen Punkte ab: alle, auch die geringsten Änderungen der Zeichensetzung werden angegeben. Die sonst immer wieder beschworene Anschwellung des Lesartenapparats ist nirgends übermäßig groß. Bei einem stichprobenartigen Vergleich mit den Druckvorlagen, der überdies ausführlicher war als bei den bisherigen Bänden, haben sich nur zwei Fehler finden lassen: hinter „Vorrede“ S. 3 fehlt der Punkt, S. 4, 1. Z. des untersten Abschnitts fehlt hinter „jener“ das Wort „ersten“. Es ist zu bedauern, daß KA 4, der zuerst erschienene Band der 1. Abteilung, für die kritische Textrevision der folgenden Bände nicht Vorbild geworden ist.

KA 5, erneut von Hans Eichner betreut, umfaßt die Dichtungen F. Schlegels. Den Hauptteil bildet die kritische Neuausgabe der beiden Bände 8–9 von SW, vorangestellt ist die berühmte, von Schlegel später verleugnete *Lucinde*, und der späten Gedichtsammlung folgen die Bearbeitungen von Gedichten F. Spees (433 ff.), Gedichte hauptsächlich aus den letzten Jahren Schlegels (485 ff.) und, wiederum unter Mißachtung der behaupteten „scharfen Abtrennung des Nachlasses“ (KA 1, LXXI), Nachträge aus dem Nachlaß (507–527). Die Einleitung, in der sich Eichner eng an die betr. Texte hält, beginnt mit der Entstehungsgeschichte der *Lucinde*, wobei auch die Druckgeschichte kurz angesprochen wird, betont dann in der Interpretation der zentralen Ideen, daß es sich um ein religiöses Buch handle (XXXV), und geht auch wieder dankenswerterweise auf die Rezeptionsgeschichte dieses umstrittenen Romans ein, die sogar über die Forschungsgeschichte bis in die Gegenwart hinein verfolgt wird: ein markantes Beispiel für die eingangs beschriebene neuartige Aufgabenstellung kritischer Editionen (vgl. oben S. 403). Wichtig sind auch die Angaben Eichners über die geplante Fortsetzung der *Lucinde* (LXIII–LXIX), und so sinnvoll es auch ist, im Anschluß an den Roman Bruchstücke aus dem Nachlaß abzdrukken (83–92), so ist damit das Einteilungsprinzip in verschiedene Abteilungen erneut verwässert worden, ganz abgesehen davon, daß die Bearbeitungsprinzipien, die für die 2. Abteilung gelten, nicht angewendet werden: die Herkunft der Handschrift wird nicht angegeben, und es erfolgt keine Beschreibung des Ms. Der Seitenverweis in der Anm. auf S. LXXXIX ist offensichtlich ein Druckfehler; gemeint ist vermutlich S. LX. Die Darstellung der Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte des *Alarcos* ist sehr viel knapper ausgefallen als bei der *Lucinde*, das gleiche gilt für die patriotischen Gedichte, die Scherzgedichte, die Bearbeitungen der Gedichte Spees und die religiöse Lyrik – andere Abteilungen von Schlegels Gedichtsammlung, wie die Frühlingsgedichte, der Versuch einer metrischen Übersetzung des Racine, die Lehrgedichte, Kunstgedichte, Sprüche, Romanzen und Lieder, lyrischen Gedichte bleiben ohne ersichtlichen Grund unbehandelt! Eichner vergibt sich damit wesentliche Perspektiven seiner hermeneutischen Grundthese, daß die Gedichte ein deutliches Dokument des Lebensgefühls von F. Schlegel darstellten und für ein Gesamtbild seiner Persönlichkeit unentbehrlich seien (CVIII). KA 5 enthält im übrigen nicht alle poetischen Werke Schlegels: die Gedichte aus dem Indischen sind in KA 8, andere im noch nicht erschienenen Band 20, Bearbeitungen alter Epen in Band 33 abgedruckt. Als Druckvorlage dient, abweichend von den Editionsprinzipien, in KA 5 nicht der

Erstdruck, der oftmals nicht mehr zu eruieren war,⁶ sondern der Druck in SW 8 und 9. Die Druckvorlage zur Bearbeitung der *Trutznachtigall* ist mit *Poetisches Taschenbuch*, S. 127–256 unzureichend gekennzeichnet (431), ebenso beim *Roland* (95). Bei Stichproben haben sich nur wenige Fehler gefunden: S. 99, Z. 2: „deutscher“ statt SW „Deutscher“; S. 157, Z. 45 beginnt in SW eine neue Strophe; S. 163 gehören Z. 39 und 52 jeweils zur vorangehenden Strophe. Die Bildbeilage ist nicht, wie sonst in KA üblich, besprochen worden.

KA 6, wiederum von H. Eichner herausgegeben, enthält die Wiener Vorlesungen über die *Geschichte der alten und neuen Literatur* von 1812. In der Einleitung behandelt Eichner die Entstehung von Schlegels epochemachender Konzeption der Literaturgeschichte und ordnet sie in die Geschichte der Literarhistorie ein. Während Behler in diesen Vorlesungen das eigentliche Hauptwerk von Schlegel sieht (KA 7, XCIII), weist Eichner auch auf ihre Schwächen hin, die sich z. T. aus dem Zeitpunkt und den Umständen erklären, unter denen sie gehalten wurden (XXI). Besonders scharf hebt er die inzwischen vollzogene Wandlung Schlegels vom Fichte-Anhänger zum Katholiken, vom Verteidiger der Französischen Revolution zu ihrem Gegner, vom Kosmopoliten zum Patriot hervor. Er verfolgt die unmittelbare Aufnahme der Vorlesungen und ihre Wirkung auf die Literarhistorie bis ins 20. Jh., d. h. bis in die Ansätze einer geistesgeschichtlichen Literaturgeschichtsschreibung europäischen Ausmaßes: „Heute rütteln diese Einzeldisziplinen wieder an ihren Grenzen, wir träumen wieder von einer großen Synthese, von einer ‚Enzyklopädie‘. Wo wir uns um eine solche bemühen, sind wir Nachfahren Friedrich Schlegels.“ (XLVII) Dem Text liegt, wiederum von den allgemeinen Editionsprinzipien abweichend, nicht die Erstauflage, sondern SW 1 und 2 zugrunde. Im Unterschied zu KA 4 verzichtet Eichner diesmal auf die Angabe der Varianten in der Zeichensetzung, ebenso auf ein vollständiges Verzeichnis der Varianten zu einem Heft, in dem Schlegel die Ausgabe der SW vorbereitet hat; ein Verzeichnis sämtlicher Varianten „hätte zu einer völlig unfruchtbaren Anhäufung von Anmerkungen geführt“ (XLIX). Der Text selbst ist jedoch ziemlich korrekt. Da der Lautstand erhalten bleiben soll, muß es SW zufolge S. 9, 6. Z. „Entwicklung“ heißen, S. 209, 8. Z. v. u. betontes „Er“, S. 210, 9. Z. ein Komma hinter „kunstreichen“, ansonsten sind, wie bereits gesagt, Titel literarischer Werke in SW nirgends in Kapitalchen oder sonst hervorgehoben gedruckt. Hingewiesen sei noch auf einen Text Schlegels, der in den Textteil gehörte, nämlich die Ankündigung der 2. Abteilung des ersten Bands der *Geschichte der Griechen und Römer* in der *Jen. Allg. Literaturzeitung* 1800, die in Anm. 3 von KA 6, XVII versteckt ist. Im Reg. von KA 1 ist sie nicht verzeichnet.

KA 7 mit den *Studien zur Geschichte und Politik*, die von 1795 bis 1823 reichen, ist von E. Behler herausgegeben worden. Ein großer Teil der Texte ist der Forschung bisher unbekannt geblieben, da er anonym in Tageszeitungen erschienen war. Er zeigt F. Schlegel als Vertreter der politischen Romantik, der, keineswegs reaktionär, das Publikum für einen politischen Konservatismus zu gewinnen sucht. In der Einleitung, die der chronologischen Reihe der Texte folgt, arbeitet Behler Schlegels politische Philosophie als die am konsequentesten durchdachte Gegenposition zu der im Protestantismus wurzelnden politischen Philosophie Hegels heraus. Geschichte und Politik bildeten keineswegs Randgebiete von Schlegels Schaffen, sondern traten in dem Maße, in dem, spätestens nach den Wiener Vorlesungen über die *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1812), die Literaturgeschichte in den Hintergrund trat, in den Mittelpunkt seiner geistigen Interessen. Das bezeugen die beiden größten Texte dieses Bandes: die Wiener Vorlesungen über die neuere Geschichte (1810/1811) und die berühmte Abhandlung über die Signatur des Zeitalters (1820–1823). Zur Editionstechnik wird in diesem Band als einzigem der gesamten 1. Abteilung keinerlei Stellung genommen. Eine besondere Bedeutung kommt der Diskussion der Autorfrage bei den Korrespondenzberichten aus Wien und vom Frankfurter Bundestag (1815–1818) zu. Dem Redaktionsexemplar der *Allgemeinen Zeitung* des Cotta-Verlages zufolge mußten außerordentlich viele Artikel Schlegel zugeschrieben werden; S. CXXVI–CXXXII ist die Liste dieser Artikel abgedruckt. Wegen der juristischen Diktion wird der überwiegende Teil jedoch dem jungen Kommissar der österr. Delegation und Freund F. Schlegels, Fr. v. Buchholtz, zugeschrieben, so daß für Schlegel selbst nur acht längere Artikel in Anspruch genommen werden. Das generelle editorische Problem, in welchem Maße die Zeitungsredaktion hier und in anderen Fällen die Artikel überarbeitet hat und in welchem Maße sie dann tatsächlich für Schlegel in Anspruch genommen werden

⁶ Eichner hat noch 1960 eine Anfrage nach Drucken vor 1809 von einer Reihe von Schlegel-Gedichten veröffentlicht: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 4 (1960) 357.

dürfen, konnte vermutlich aufgrund der Quellenlage nicht diskutiert werden. Die Druckfehler nehmen in diesem Band leider wieder einen erstaunlichen Umfang an: der Abdruck des Gedichts *Am Rhein* (63 f.) differiert von dem auf der gleichen Druckvorlage beruhenden Abdruck in KA 5, 352 f. in Vers 6, 15, 25, 43, 44, 48! Der Abdruck von *Caesar und Alexander* erfolgt nicht nach SW, sondern nach der sonst mit Recht als Druckvorlage ausgeschlossenen 2. Auflage der SW von 1846. In SW sind bei Zitaten die Binnen-Anführungsstriche fortgelassen; S. 27, Z. 10 in SW „dem“ statt „den“, Z. 18 das Komma vor statt nach „aber“, Z. 10 v. u. hinter „Sertorius“ Komma und „dürfte“ statt „dürfe“, S. 28 Z. 2 „verschiedner“ statt „verschiedener“, 2. Z. v. u. ist „durch“ eine Einfügung des Herausgebers; beim Abdruck der *Signatur des Zeitalters* S. 483 ff. steht in SW S. 483 in SW 7. Z. „geängstet“ statt „geängstigt“, 5. Z. v. u. „bei der Fortdauer“ statt „bei Fortdauer“, S. 484, Z. 19 ist „und“ nicht hervorgehoben, S. 485, 17. Z. v. u. „Eine“ statt „eine“, S. 487, 11. Z. „Entwicklung“ statt „Entwicklungs“, 19. Z. „angegebenen“ statt „angegebenen“, S. 488, 9. Z. „Eine“ statt „eine“; sodann S. 527 ist nicht „Karl den V.“, sondern nur „Karl“ hervorgehoben (und so durchwegs), S. 529, 5. Z. „Eine“ statt „eine“, S. 531, 18. Z. „Faction“ statt „Fraktion“, 15. Z. v. u. „anstoßigen“ statt „anstoßige“, 11. Z. v. u. „Gesetzmaschine“ statt „Gesetzesmaschine“. Einige Druckfehler der Einleitung: S. XXVII, 11. Z. v. u. ist „zu“ zu streichen; S. XXXII unten: SW Band 4 ist nicht „in den Jahren 1820–22“, sondern 1822 veröffentlicht worden, S. XXXV, 1. Z. ist vermutlich 1796 statt 1797 gemeint, S. XLVI, 5. Z. ist KA VIII statt VII zu lesen, S. LI Anm. ist die Anstellung Schlegels nicht 1860, sondern 1810 erfolgt, S. XCIII Mitte: das *Deutsche Museum* besteht aus vier, nicht drei Bänden, die Zitate aus dem Briefwechsel mit Cotta S. CXXIV f. zeigen mehrere Unkorrektheiten, S. CL Anm. 1 ist vermutlich nicht 1810, sondern 1820 gemeint. Auch in diesem Band ist wieder ein Text F. Schlegels in der Einleitung versteckt, der in den Textteil eines der Bände der 1. Abteilung gehörte: S. LXXXII f. die allgemeine Verlautbarung aus dem *Österreichischen Beobachter* vom 1. Dezember 1810. Der Abdruck der Ankündigung der Vorlesungen über die neuere Geschichte S. LXXXII f. weist zu dem Abdruck in KA 3, S. 338 eine Vielzahl von Abweichungen auf.

KA 8 enthält Schlegels *Studien zur Philosophie und Theologie* aus den Jahren 1796 bis 1824 und ist von E. Behler und – für die Edition des Buchs *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808) – von U. Struc-Oppenberg herausgegeben worden. Er enthält u. a. die Rezension von Niethammers *Philosophischem Journal*, den wichtigen Brief an Dorothea *Über die Philosophie* aus dem *Athenäum*, die Fichte-Kritik von 1808, einige Aufsätze zu Jacobi, die umfangreiche Rezension von Rhodes Buch über den Anfang unserer Geschichte und den bedeutenden Aufsatz über die Seele aus der *Concordia* 1823, der unmittelbar zur Spätphilosophie Schlegels überleitet. Der allgemeine Teil der Einleitung (XV–CLII), der Schlegels Beitrag zur Herausbildung der idealistischen Philosophie, seine Konversion zum Katholizismus und das Entstehen seiner späten Lebensphilosophie behandelt, hat sich unter Berücksichtigung auch des philosophischen Nachlasses zu einer großangelegten geistesgeschichtlichen Darstellung von Schlegels philosophischem Entwicklungsgang ausgewachsen. Behler macht keinen Hehl daraus, daß er mit der ersten Phase von Schlegels Entwicklung, der „maßlosen Hochschätzung der idealistischen Philosophie“ (XVI) und der „Verherrlichung der menschlichen Schöpferkraft“ (XVII) keineswegs sympathisiert. Dabei verdienen die Darstellungen von Schlegels Auseinandersetzung mit Schelling (XXXVII ff.) und mit Fichte (LIII ff.) besonderes Interesse. Nicht weniger der geistesgeschichtliche Ausblick am Ende: mit seiner Metaphysik der inneren Erfahrung der Gottheit habe Schlegel aus dem Denken der Romantik heraus eine neue, nicht-traditionelle Art der Theologie begründet (CLI), die mit dem hauptsächlich durch Kleutgen inaugurierten Neothomismus nicht in Einklang stand und gleichsam in den Untergrund gedrängt wurde. „Wie sein Denken aber mit der mystischen Tradition des späten Mittelalters, der Neuzeit und darüber hinaus des Platonismus zusammenhängt und als Weiterbildung dieser Strömungen zu einer modernen Form des Katholizismus aufgefaßt werden kann, wäre eine Untersuchung, die in umfassenderen theologischen Zusammenhängen erfolgen müßte.“ (CLII) Die an den allgemeinen Teil anschließenden Bemerkungen zu den einzelnen Beiträgen (CLII–CLXXXVII) betreffen entstehungsgeschichtliche Fragen und den Diskussionszusammenhang, in dem sie stehen, berühren gelegentlich auch editorische Fragen. Straffer und philologisch genauer hat U. Struc-Oppenberg die Einleitung zu dem Buch *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (CLXXXVII–CCXXX) konzipiert. Vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund der deutschen Indien-Rezeption behandelt sie die Entstehungsgeschichte des Werks (mit einer für die KA nicht üblichen Genauigkeit in der Beschreibung von Handschriften und Texten) und die Druckgeschichte (auch dies ungewöhnlich), sodann die zentralen Themen des Werks, eine kritische

Würdigung und historische Einordnung, schließlich sehr ausführlich die Rezeptionsgeschichte des Werks (CCXXVII–CCXXVIII), bevor sie knapp und präzise auf die Editionstechnik eingeht. Der Text dieses Bandes macht im großen ganzen einen korrekten Eindruck; Versehen finden sich S. 474, 11. Z. v. u.: in SW „Entwicklung“ statt „Entwicklungs“, 10. Z. v. u. „Anfänge“ statt „Anfang“, S. 527, 10. Z. v. u. „gewordene“ statt „Gewordene“, S. 597, 8. Z. „Eine“ statt „eine“. Von den vielen Versehen der Einleitung seien nur angegeben S. XXXVII an mehreren Stellen „Ringeis“ statt richtig „Ringseis“, S. XCv entspricht der Text an mehreren Stellen nicht der Vorlage aus KA 7, ebenso S. CVI unten dem Text aus KA 2. Die Erklärung Schlegels von 1827, an der Novalis-Ausgabe nicht mitgewirkt zu haben, gehörte wiederum in den Textteil und nicht in die Einleitung (CLIII), evtl. auch das Albumblatt S. CLXXVI in den Textteil eines Nachlaßbandes.

KA 9 enthält die von Jean-Jacques Anstett herausgegebenen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1828). Die Einleitung, die merklich kürzer gehalten ist als bei Behler und Eichner (XI–LIX), reflektiert hauptsächlich auf die Auswirkung, die die Konversion auf das geschichtsphilosophische Denken Schlegels gehabt hat. Schlegel unterscheidet drei welthistorische Epochen: die des „Wortes“ zur Zeit der ursprünglichen Offenbarung Gottes, die der „Kraft“ zur Zeit der Ausbreitung des Christentums und die des „Lichtes“ der europäischen Geistesbildung. Anstett betont mehrfach, daß Schlegel die Quellenforschung, die eigentliche Arbeit eines Historikers, nie betrieben habe und daß er bewußt von seinem römisch-katholischen Standpunkt aus urteilt; die Darstellung der Reformation sei deshalb ganz äußerlich geblieben (XXXV). Ebenso betont Anstett jedoch auch, daß Schlegel als Ireiker urteilt und deswegen sogar Vorwürfe seitens der Kirche befürchtet hat. Wichtig sind auch die Hinweise auf den engen Zusammenhang zwischen den christlichen Ideen und der Auffassung des Politischen sowie die Reflexion auf die Anthropologie, die der Geschichtsphilosophie zugrunde liegt (XLV ff.). Bei der Darstellung der Nachwirkung wird mit Recht darauf hingewiesen, wie sehr Schlegels Geschichtsphilosophie mißachtet und z. T. totgeschwiegen worden sei. Die editionstechnische Betreuung, auf die S. LVIII f. kurz eingegangen wird, fügt sich in den Rahmen der KA: die bibliographischen Angaben zu den Übersetzungen S. L f. sind unzureichend, die Druckvorlage wird nicht hinreichend beschrieben, doch geht Anstett insofern über den Rahmen der KA hinaus, daß er eine Reihe von Sachanmerkungen zum Text anfügt, die Andeutungen des Textes aufklären oder Quellen näher bestimmen sollen. Auch wird durch die geschickte Einfügung einer Reproduktion des Titelblatts des zweiten Bandes angegeben, wo der erste endet und der zweite anfängt (221).

KA 10 enthält die *Philosophie des Lebens* vom Frühjahr 1827 und die letzten Vorlesungen Schlegels über die *Philosophie der Sprache und des Wortes* von 1828/1829, die E. Behler herausgegeben und eingeleitet hat. Mit diesem Band erfolgt zugleich die massivste Abweichung von dem Prinzip, in der 1. Abteilung ausschließlich Texte zu veröffentlichen, die F. Schlegel selbst publiziert hat: Keinen einzigen Teil der *Philosophie der Sprache und des Wortes* hat Schlegel publiziert, erst ein Jahr nach seinem Tod erschienen die Vorlesungen in einer Edition durch Fr. v. Bucholtz. Aber nicht einmal diese Edition wurde als Druckvorlage verwendet, sondern das im Schlegel-Nachlaß der Görres-Gesellschaft befindliche Vorlesungsmanuskript, so daß wir es auch editorisch mit einer echten Nachlaß-Edition zu tun haben. Das gleiche gilt für die Beilagen: den *Themata zu den Vorlesungen über die Philosophie des Lebens* und den *Skizzen zu den Vorlesungen über die Philosophie der Sprache und des Wortes*. Sachlich ist gegen ein solches Verfahren nichts einzuwenden, wenn es dem Verständnis Schlegels dient oder den Gebrauch der Edition verbessert. Aber man soll keine Editionsprinzipien aufstellen, die bei der nächsten Gelegenheit umgestoßen werden. Die Einleitung, diesmal knapper gehalten als sonst bei Behler (XIII–LXXII), ordnet auf die bewährte Art und Weise Schlegels Lebensphilosophie in die Entwicklung seines Denkens ein und grenzt sie von zeitgenössischen Positionen ab, wobei auch hier wieder, wie schon in anderen Einleitungen Behlers, auf die Vorwegnahme von Nietzsches Theorie des Dionysischen und Apollinischen und der europäischen Lebensphilosophie von Nietzsche, Dilthey, Bergson hingewiesen wird. Obwohl Behler auch kritische Punkte hervorhebt, insbesondere die schematische Anwendung der Trinitätsspekulation, legt er Wert auf die Feststellung, daß die Schlegelsche Spätphilosophie „nicht als Ausdruck konfessionsgebundenen katholischen Philosophierens“ aufzufassen sei (XXXIX). Ihre eigentliche Bedeutung liege darin, „daß hier die Grundlagen einer neuen Form der christlichen Philosophie gelegt werden sollen, die sich an den in der Neuzeit entwickelten Gegebenheiten des historischen Bewußtseins und der personalen Erfahrung orientiert und auf dieser Basis eine neue Stufe philosophischer Weltorientierung herbeiführen will“ (XLI). Den interessantesten Teil sieht er in einer Form der Weltanschauungskritik, wie sie später von Dilthey und

Dempff weitergeführt worden sei. Die *Philosophie der Sprache und des Wortes* bringe gegenüber den beiden vorangegangenen Vorlesungszyklen im Grunde nicht viel Neues, sondern behandle mit einer gewissen Akzentverschiebung die gleichen Themen (L). Ob Schlegel in einzelnen Themenkreisen nicht doch einen Fortschritt erreicht habe, müsse einer detaillierten Analyse der drei philosophischen Vorlesungszyklen der letzten Lebensjahre vorbehalten bleiben.

Im Ganzen betrachtet hinterläßt die 1. Abteilung der KA einen zwiespältigen Eindruck. Die Positiva sind zwar beträchtlich: Zum erstenmal gibt es eine Gesamtausgabe der Werke Fr. Schlegels; die Ausgabe vermittelt zugleich in den z. T. bis zu Monographien ausgewachsenen Einleitungen nicht nur ein Gesamtbild von Schlegels Entwicklung und den vielen Bereichen seines geistigen Schaffens, sondern auch von den wichtigsten Strömungen und dem Stand der Schlegel-Forschung; in keiner der jüngeren Großeditionen werden so wie hier auch die höheren Funktionen der Philologie in die Edition eingebracht. Doch auch die Negativa sind nicht unbeträchtlich: Der Ausgabe liegt kein strenger Begriff von „Text“ zugrunde, so daß es immer wieder zur Vernachlässigung scheinbar belangloser Texte kommt; wichtige Aufgaben der Sacherschließung werden ausgeschlossen, z. T. nur halbherzig wahrgenommen; die Editionsprinzipien werden mit großen Inkonsequenzen gehandhabt; am schwerwiegendsten aber ist, daß die vielen Textfehler nicht das Gefühl aufkommen lassen, es mit einem gesicherten Text zu tun zu haben. Die „philologische Philologie“ darf sich kein Jota von einem Text rauben lassen; was nützt das Einbringen der höheren philologischen Funktionen und alle Berufung auf den Geist Fr. Schlegels, wenn der Buchstabe seines Œuvre nicht genügend gesichert wird? Die Mißachtung der fundamentalen philologischen Arbeit ist auch weiterhin Signum und Gebrechen der Schlegel-Editionsgeschichte; dabei scheinen die Einleitungen zur KA den Leser überzeugen zu wollen, daß Schlegel dieses Schicksal nicht verdient hat, und hierin bin ich ganz ihrer Meinung.

Wolffhart Henckmann (München)

Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, Standard Edition, Vol. 1: Soliloquy: or, Advice to an Author/Selbstgespräch oder Ratschlag an einen Autor – A Letter concerning Enthusiasm/Ein Brief über den Enthusiasmus – The Adept Ladys in: A Letter to a Brother/Die eingeweihten Damen in: Ein Brief an einen Bruder. In englischer Sprache mit paralleler deutscher Übersetzung, hrsg., übersetzt u. kommentiert von Gerd Hemmerich u. Wolfram Benda, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, 444 S.

Die Familie Ashley Cooper, Earls of Shaftesbury, gehört der englischen *classa politica* an, in welcher sich Kenntnis der Welt und kultivierter Geist auf höchst fruchtbare Weise mit dem Sinn für das Gemeinwesen, persönlichem Ehrgeiz und politischem Instinkt vereinigen konnten. Der erste Earl, Anthony, spielte unter Charles II. als Whig-Parteiführer eine außerordentlich bedeutsame und die politische Zukunft Englands, sein Werden zum vollendeten Parlamentarismus, wirkungsvoll bestimmende Rolle. Der siebente Earl, ebenfalls ein Anthony, hat im 19. Jh. eine ausgedehnte sozialreformerische Tätigkeit entfaltet, die 1833 im „Factory Act“ zu ersten gesetzgeberischen Maßnahmen gegen die Kinderarbeit führte. Die Herausgeber des hier vorzuführenden 1. Bandes einer umfassenden kritischen Gesamtausgabe der Schriften des dritten Earl, wiederum eines Anthony, konnten im Vorwort dem jetzigen Earl of Shaftesbury für seine Bereitschaft danken, die Bestände der Privatbibliothek zugänglich gemacht zu haben.

Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury (1671–1713), der Enkel des Whig-Parteiführers, hat gleichfalls die Familientradition des Eintritts in das aktive politische Leben fortgeführt: er war Parlamentsmitglied. Sein Rang beruht jedoch nicht so sehr darauf, sondern vielmehr auf seinen Schriften, die ihn als einen philosophischen Schriftsteller von höchstem Rang, von außerordentlicher Bildung und von großer Bedeutung ausweisen. Die Kennzeichnung als eines philosophischen Schriftstellers möchte nicht negativ verstanden sein: sie soll alle professionell-professorale Borniertheit abweisen. Shaftesbury entzieht sich ihr; sein Interesse gilt der Welt und dem vernünftigen Leben in seiner ganzen Weite und Spannung des Menschen in der Welt. Die Bereiche von Ethik, Politik und Ästhetik und ihre Phänomene sind es, die ihn anziehen, und er sucht sich die Einheitlichkeit der Welt dieser Phänomene in ihrer Vielfältigkeit einsichtig zu machen. Dabei tritt er, herkommend aus älteren Schichten des Geistes, den erkenntnistheoretischen und sozialtheoretischen Atomisierungen dieser

Felder à la Hobbes und à la Locke entgegen (der sein Erzieher war: daher bewahrt ihm Shaftesbury bei aller Schärfe der Ablehnung doch ein schonendes Gedenken). Man könnte den Gegensatz zu diesen bald dominant werdenden Strömungen des geistigen Daseins vielleicht so formulieren: bei Shaftesbury liegen Momente einer auf das Ganze des vernünftigen Daseins der Menschen in der Welt verstehend sich ausrichtenden Hermeneutik vor.

Es sind drei Kreise, für welche die Kenntnis und das Studium der Werke von Shaftesbury schlechterdings unumgänglich sind. Da ist zunächst die englische (und schottische) Geistesgeschichte des 18. Jh. Shaftesburys Ansichten haben auf eine ganze Reihe von Denkern großen Einfluß ausgeübt, von denen nur genannt sein sollen: Francis Hutcheson, Adam Ferguson, David Hume, Dugald Ferguson und Adam Smith. Es bestehen ferner enge Beziehungen zur schottischen Schule des „Common-Sense“ von Thomas Reid und James Beattie, die das Motiv des Gegensatzes eines einheitlichen Denkens gegen die atomisierende Mechanisierung aufnehmen. In dieser englischen und schottischen Aufklärung stellt sich ein kräftiger intellektueller Modernisierungsschub dar. Dabei ist es nicht einfach so, daß Shaftesburys Ideen schlicht aufgenommen und fortgesetzt werden: sie werden vielmehr in vielfältiger Weise mit Ansichten verbunden, zu denen sein Denken sich in Opposition befindet. Das Ergebnis dieses Prozesses sind Werke, deren kulturbestimmende Bedeutung nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Adam Smith' *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* von 1776 kann als ein erster Entwurf eine Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, der Modernität der Moderne, verstanden werden, und die Bedeutung und der Sinn dieses Werkes läßt sich nur mit Bezug auf Smith' anderes großes Werk *Theory of Moral Sentiment* von 1759 (u. ö.) ausmachen, in welchem der Einfluß von Shaftesbury offensichtlich ist. Ohne Kenntnis der Gedanken von Shaftesbury ist keine Einsicht in diese ganze für das Epochenbewußtsein entscheidende Geistesrichtung zu bekommen.

Der zweite große Kreis der Betrachtung ist der Einfluß Shaftesburys auf das deutsche Geistesleben. Die Reihe derer, auf die sein Denken bestimmend und anregend gewirkt hat, ist lang: Winckelmann, Lessing, Mendelssohn, Kant, Goethe, Schiller, W. v. Humboldt, die beiden Schlegel, Schleiermacher und manche andere! Es hat kaum jemand gegeben, dessen Denken für das Aufkommen und die besondere Gestalt des Deutschen Humanismus von so großer Bedeutung gewesen ist, und selbstverständlich ist keine intime Kenntnis dieser Epoche zu erlangen ohne Bekanntschaft mit dem Denken Shaftesburys.

Der dritte, vielleicht der wichtigste, weil die beiden zuerst genannten einschließende Kreis, der das Interesse an Shaftesbury markieren kann, ist schließlich seine „Denkungsart“, um mich eines Ausdrucks von Kant zu bedienen: der Typus und Stil seines Denkens. Es ist äußerst schwer, ihn zu kennzeichnen, weil er sich den gewöhnlichen Disjunktionen gerade entzieht. Dieser Denkstil ist geprägt durch die weltkluge Gegnerschaft gegen in der Moderne dominant werdende atomistische und objektivistische Strömungen des geistigen Lebens, die sich für Shaftesbury mit den Namen von Hobbes und Locke, seines Lehrers, verbanden. Vielleicht kann ein Hinweis auf Gedanken eines der in der schönen neuen Ausgabe vorgelegten Texte das Gemeinte verdeutlichen: Soliloquy: or, Advice to an Author. Das Selbstgespräch ist eine der großen Figurationen des okzidentalischen Geistes. Im Selbstgespräch sucht der Mensch die Verständigung mit sich selbst. Des Kaisers Marc Aurel „*Ta eis heauton*“ sind eines der großen Beispiele, und Platon bestimmt ja die Tätigkeit des Denkens als den schweigenden Dialog der Seele mit sich selbst (Sophistes, 263 e). Das denkende Selbstgespräch ist gewöhnlich ganz vom Prinzip der Übereinstimmung mit sich selbst geprägt. Dieser Zwang zur Selbstidentifikation wird in der Moderne zur Gewalt, welche der Mensch sich selbst antun muß, um in der Gemeinschaft mit sich und der Identität der Gleichen verbleiben zu können: *rendez l'homme un, et vous le rendez aussi heureux qu'il peut l'être*, sagt Rousseau (in einem Fragment von 1762, *The Political Writings*, ed. C. E. Vaughan, Bd. I [Oxford 1962] 326).

Das Selbstgespräch, welches Shaftesbury mit sich führt, ist ein Rat an einen Autor: es ist das Gespräch eines Menschen, der mit anderen und zu anderen sprechen will. Er muß als einer, der von anderen gehört werden soll, im Gespräch mit sich die anderen schon gegenwärtig haben. Da er diese anderen durch keinen Zwang in seine Gegenwart nötigen kann, muß er sich selbst *teilen* und dadurch für sich die anderen repräsentieren: *Divide-your-self*, or *Be Two* (62). Wer mit einem anderen sprechen will, um sich ihm verständlich zu machen, der muß ur-teilen, d. h. er muß sich von sich unterscheiden, um mit einem anderen etwas teilen zu können.

Die Fähigkeit des Menschen, sich von sich selbst unterscheiden und auch noch als Einsamer in der

Gemeinschaft mit sich als einem anderen zu sein, d. h. zu denken, ist das ursprüngliche Urteil und der Ursprung des Urteils. In diesem ursprünglichen Urteil löst sich auch noch der Zwangszusammenhang auf, den das Ich gegen sich selbst ausüben kann, indem es sich zwingt, mit sich selbst übereinzustimmen. Dieses Urteil – in welchem ich die Andersheit der anderen und ihre Pluralität bei mir einlasse – ist die ursprüngliche Gewaltenteilung, weil sie auch noch die Gewalt begrenzt, die das Ich gegen sich selbst zwanghaft vollstreckt.

Man sieht, wie Shaftesbury das philosophiebeherrschende Prinzip der Identität, welches, zumal wenn es im sozialen Bereich für konstitutiv gehalten wird, verheerende Konsequenzen gebiert, durch ein anderes Prinzip, das der Differenz und Pluralität, ergänzt. Es ist jenes Prinzip, welches Kant im § 40 der *Kritik der Urteilskraft* in die Maxime einbringt: ‚an der Stelle jedes anderen denken‘. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Shaftesburys Denken den magischen Zwang des Identitätsprinzips zu brechen vermag, welches aus dem Zwang der Logik die Logik des Zwangs leichtfertig zu folgern weiß. Schon aus diesen Gründen ist Shaftesburys Denken vom höchsten Interesse, um mit der aus letzten Prinzipien gerechtfertigten Sucht nach *Selbstverwirklichung* – und wie die verbrauchten Vokabeln alle heißen mögen – vernünftig fertig zu werden. Shaftesbury hat das Prinzip gefunden, auf welches eine Weltansicht vernünftig urteilend gegründet werden kann, die nicht dem Zwang zur Selbstidentifikation verfallen will.

Die Herausgeber und Übersetzer Gerd Hemmerich und Wolfram Benda haben einen nach allen Regeln der Editions-kunst, die in Wahrheit eine selten beherrschte Wissenschaft ist, vorzüglichen Text vorgelegt. Der Herausgeber der Ausgabe, mit der man bisher zu arbeiten gezwungen war, wenn man nicht auf die schwer zugänglichen Originalausgaben zurückgreifen wollte, J. M. Robertson (Anthony, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.* [New York 1900, reprint Glouster, Mass. 1963]) hatte etwa in dem *Soliloquy* alle Gedankenstriche beseitigt. Der dialogische Charakter war so überhaupt nicht festzustellen und die Gedankenführung vollkommen verunklart. Jetzt ist ein korrekter Text erstellt, an dem keine wissenschaftliche Bemühung vorübergehen kann.

Ein Wort zur Übersetzung, für die Gerd Hemmerich verantwortlich zeichnet. Es scheint ungewöhnlich – und ungewöhnlich aufwendig – zu sein, der wissenschaftlichen Edition eines fremdsprachigen Autors eine deutsche Übersetzung beizugeben. Englisch gilt außerdem als eine leichte Sprache, so daß sie sogar in unseren leistungsgeminderten ‚Höheren‘ Schulen das angeblich schwierigere Latein fast verdrängt hat. Das Gegenteil ist natürlich wahr! Das Englisch nicht nur Shakespeares oder John Donnes, sondern auch die Prosa des 17. und 18. Jhs. ist außerordentlich reich und komplex, und Shaftesburys Prosa gehört zudem zum Schwierigsten, was einem begegnen kann. Ich wage – in aller Bescheidenheit – zu bezweifeln, daß Germanisten etwa ohne langjährige Vertrautheit mit dieser Sprachgestalt des Englischen, auch wenn sie sonst ganz gut diese Sprache beherrschen und auf dem Germanistenkongreß in Australien Rede und Antwort stehen können, Shaftesbury ohne Schwierigkeiten lesen *und* verstehen können. Die Übersetzung von Gerd Hemmerich ist zugleich geschmeidig und genau, sie vermeidet terminologische Verhärtung und unscharfe Vagheiten. Sie hilft ungemein, dieses eigenwillige und eigenartige Denken zu verstehen. Es ist beiden Herausgebern und auch ihrem Verleger Dank für das mutige Unternehmen der Herausgabe der Werke Shaftesburys geschuldet.

Ernst Vollrath (Köln)

Norbert W. Bolz (Hg.), *Wer hat Angst vor der Philosophie? Eine Einführung in die Philosophie* (= UTB 1145), Schöningh, Paderborn 1981, 320 S.

Hilfreich und gut ist es allemal, dem Anfänger die Angst vor der Philosophie nehmen und Orientierung geben zu wollen, und das, wie der Herausgeber der vorliegenden Aufsatzsammlung versichert, ohne es ihm zu leicht zu machen. Gerät erste Hilfe für den Studenten am Ende jedoch zur gelungenen Selbstdarstellung deutscher Universitätsphilosophie, so sollten auch ihre Vertreter es nicht versäumen, einen Blick in diesen Spiegel zu werfen. Für die Lehrer könnte der Nutzen noch größer sein als für die Studenten.

Karl Heinz Bohrer ist es, der dem schüchtern vor den Toren der Universität Stehenden Ermunterung zuteil werden läßt. Noch habe er das Genie, das vor nicht allzu langer Zeit die „Utopie der

wissenschaftlichen Jugend“ hervorgebracht habe – früher freilich auch schon die „Utopie der Hitlerjugend“ (31).

So ermutigt tritt der Anfänger in die Universität ein, wo ihn bereits ein gelehrtes Kollegium erwartet, bereit, ihn in alle Geheimnisse der Universitätsphilosophie einzuweihen. Da werden sie dem staunenden Anfänger vorgeführt, jene „eingefleischten Philister“ (20), die schon Bohrer angekündigt hatte, jene „Beamtenphilosophen“ (46), die sich nach *Bernard Willms* im „Schonraum“ der Institute ihrer politischen Verantwortung entziehen, angeblich im Dienst eines Höheren (37f.). Weil es der unausweichliche Ausgang für den Philosophen ist, „sich auf sich selbst zu beziehen, ... von allen Dimensionen der Wirklichkeit, die die Existenz des einzelnen in Gesellschaft und Geschichte mitbestimmen, abzustehen“, erliegt er nur zu leicht der Verführung, bei dieser Abstraktion stehen zu bleiben. Er beharrt auf der Theorie, ohne zur Praxis zu gelangen, die die Wirklichkeit, von der abgesehen wurde, wieder einholen, in der „das individuelle Denken... sich mit dem Allgemeinen zusammenschließen“ muß. Das Denken gelangt nicht weiter als zur „bloßen, d. h. in sich kreisenden Reflexion“, zur Reflexion der Reflexion, ohne seinen abgehobenen Selbstbezug je übersteigen, ohne seine Furchtsamkeit und Verzweiflung je überwinden zu müssen (40).

Der Anfänger versteht: Nicht um die „Allgemeinheit Mensch“ selbst geht es (39). Sie darf als geschichtlich gegeben unterstellt werden. Was fehlt, ist nicht die eigene Erkenntnis des allgemeinen Wesens, sondern seine Praxis. Und da diese nach Willms in Deutschland eine deutsche sein muß, muß auch die Theorie eine deutsche sein, hat „deutsches Philosophieren sich mit der deutschen Nation zu befassen“, mit dem also, was heute anders als zu Fichtes Zeiten nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden darf (58).

Noch ehe der Anfänger ins Nachdenken gerät, eilt schon *Richard Faber*, ihn darüber aufzuklären, daß die proletarische Frage nach den Gesellschaftsverhältnissen die entscheidende sei, nicht die bürgerliche nach der Nation. Die bürgerlichen Verhältnisse sind es zwar, die die zur Theorie erforderliche Muße gewähren, sie sind es aber auch, die ihre Praxis verhindern. Was unter bürgerlichen Verhältnissen nur überirdische Wirklichkeit sein kann, soll nach Aufhebung der Arbeitsteilung zu einer irdischen werden. Wenn nach Marx die „Philosophie... sich nicht verwirklichen (kann) ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat... sich nicht aufheben (kann) ohne Verwirklichung der Philosophie“ (84), dann beweist das Bestehen von Philosophie nur ihre Unwirklichkeit in dieser Welt.

Der Anfänger beginnt, sich zu orientieren: nicht Theorie, sondern Praxis vollendet die Philosophie. Aber welche Praxis? Bürgerlich nationale oder proletarisch internationale? Für den grundlegenden und umfassenderen Anspruch der proletarischen spricht, daß sie nicht mehr nach Maß der Theorie geschehen soll, sondern diese selbst zur Praxis machen will.

Doch damit nicht genug. Mit *Norbert Bolz* wird man sich erst einmal bewußt, was Hegels Reflexionsphilosophie verdrängt: daß das reine Sein, mit dem sie den Anfang macht, „eine Abstraktion ist, die sich selbst vergessen muß, um als Anfang zu fungieren. Das Vergessen, das prinzipiell in der Abstraktion des Denkens liegt, betrifft den, der denkt.“ (101) Dieses Denken gelangt zu nichts, was nicht wiederum nur das Seinige wäre. Weil die von Nietzsche gelehrt Mannigfaltigkeit des Lebendigen als „anfanglose Verkettung, ein immer schon Inmitten-Sein: Verwurzelungen, Rhizom“ besteht, steht über dem Tor zur Logik: „Vergiß Deinen Körper und vergiß auch noch dieses Vergessen.“ (105f.) Doch was in der Entscheidung des Logikers, das Denken zu betrachten, in dieser Entscheidung der Schwäche, sich der Gewalt der Logik als Schutzmacht zu unterwerfen, vergessen und verdrängt wird, kehrt wieder. Der Schritt von Carl Schmitts Entdeckung der Entscheidung um der Entscheidung willen zum Nationalsozialismus ist nach Bolz nur noch ein kleiner.

Nietzsche stellt dem sozialistischen Umsturz der Verhältnisse die Umwertung aller Werte entgegen: Selbsterhaltung zeigt sich jetzt als Schwundstufe eines sich selbst betrogenden Willens zur Macht. Weil es die Macht ist, die die Wirklichkeit gestaltet, wird alles wieder in Kriegszustand versetzt, tritt überall wieder der Feind in Erscheinung, müssen „Glück“ und „wahrer Mensch“ als totalitäre Vokabeln gestrichen werden (113). Wo Identität, Ursache und Sein als Vergegenständlichungen der sich auf die Dinge projizierenden Ich-Substanz entdeckt werden, mittels derer der Machtwille dem Werden Sein aufzwingt, muß jeder „Realitätsbezug der Logik“ geleugnet werden (116f.). Sich-Kennenlernen heißt jetzt, sich vom Allgemeinen, vom Vorrang der Theorie abzuwenden und das Besondere wiederzugewinnen. Von der Macht gibt es kein Entrinnen, gegen sie nur wieder Macht. Der Anarchist bekämpfte die Macht des Staates durch die Macht des einzelnen, nicht durch Revolution, Terrorismus und Tyrannei, die in Wahrheit zu ihm gehören. Der neue Widerstand ist der plebejische, der Widerstand des

„unintelligenten Willens“ (115), der Protest ohne Verheißung, ohne Moral und Religion. Der Pöbel wird zum Träger des Kommenden.

Erst langsam vermag der Anfänger zu fassen, wie tief er bereits in die Geheimnisse der Universitätsphilosophie eingeführt worden ist. Welches kann das Allgemeine denn schon sein, das dem Menschen so fern bleibt, daß es ihm ein Kreisen seines Denkens um sich selbst erlaubt, ihn nicht aus sich herauszugehen zwingt und damit von Grund auf umgestaltet? Welches Allgemeine kann es schon sein, das zum Maß nationaler und zum Inhalt klassenkämpferischer Praxis werden kann? Es kann nur das Allgemeine der Schwäche sein. Es muß den Aufstand der Schwachen herausfordern, deren Werkzeug es von Anfang an war, dessen Angriff es deshalb auch nicht widerstehen kann. Nur an ihm kann sich die Schwäche als Ursache dieser scheinbaren Stärke ausgeben.

Mit einiger Spannung sieht der Anfänger den nun bevorstehenden Versuchen entgegen, eine Theorie der Geschichte, der Lehre und endlich auch der universitären Wirklichkeit eben dieses Allgemeinen zu geben. Werden sie die Schwäche in Stärke verwandeln oder erhebt sich wiederum nur Schwäche über sich selbst?

Der Anfänger wird nicht enttäuscht. *Wolfgang Hübener* versucht, die Umriss einer Theorie der Philosophiegeschichte zu entwerfen, die den Geschichtsprozeß „weder übergeschichtlichen Maßstäben aufopfern noch zu struktureller Invarianz verfestigen, noch in die regellose Pluralität des Kontingenten auflösen möchte“ (148). Der Kunstgeschichte wird der Grundsatz entlehnt, daß die Form des Gedankens wesentlicher Bestandteil des Gedankens selbst ist. Die ursprüngliche Sprachgestalt ist unübersetzbar, eine Auslegung in jedermanns eigener Sprache unmöglich. Statt wie bisher die Gestaltgebung nur als Symbolisierung eines Inhalts anzusehen, gilt es jetzt zu bedenken, ob nicht „die Gestaltungsgeschichte den Gedankeninhalt in dem Sinne mitdefiniert, daß nicht alle Gedanken zu allen Zeiten in gleicher Weise denkbar sind“ (186). Diese Geschichte der Philosophie würde anstelle buchstabenneutraler, abgehobener Gedankeninhalte an der „Einheit von ursprünglicher... Sprachgestalt und in ihr gestaltgewordener, nur über sie dechiffrierbarer Gedankenform“ festhalten (187).

Wie die Praxis den Ausweg aus dem Mangel der Theorie weisen, das Insichkreisen des Denkens zum Allgemeinen hin überschreiten sollte, so soll jetzt umgekehrt der Gedankeninhalt, das Allgemeine selbst aus seiner Abgehobenheit auf seine Grundlage in der Praxis der Sprache zurückgeführt werden. Was bedeutet die Bindung des Denkens an seine sprachliche Erscheinung? Kann der Beweggrund ein anderer sein als dort, kann die Folge eine andere sein als dort? Wie in jener Praxis erreicht das Denken auch in der Sprache nichts anderes als wiederum nur sich. Wiederum muß der Ausfall aus der Fluchtburg des Insichkreisens enden mit der durch Abwehrgefechte gegen das Allgemeine gedeckten Rückkehr zu ihr. Die Sprache bleibt wie die Praxis Werkzeug eben dieses vom Allgemeinen ungestörten Vorstellens.

Daß gerade die Schriftlichkeit größte Schwierigkeiten in sich birgt, darauf weist *Margherita v. Brentano* den Anfänger hin. Philosophie ist wesentlich Prozeß, nicht Programm oder Resultat, sie ist lehr- und lernbar nur im Philosophieren selbst. Damit mag zusammenhängen, daß es eine Definition der Philosophie nicht gibt, nicht geben kann, weil sie nicht nur ein Allgemeines kennt, sondern viele. So versteht Aristoteles Philosophie als die Wissenschaft, „die das Seiende als Seiendes untersucht“ (199), Kant dagegen als die „Beziehung aller unserer Erkenntnisse auf die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft“, Hegel wiederum als den „Gedanken, der sich zum Bewußtsein bringt“, und Platon endlich als die „Einstellung, das Wahre darauf hin zu betrachten inwiefern es wahr ist“ (200).

Soll das heißen, so fragt sich der Anfänger, daß auch sie vom Allgemeinen ausgehen, daß auch von ihnen keiner nach dem Allgemeinen selbst gefragt hat? Oder wird nur einfach übersehen, daß gerade dies der Fall war? So jedenfalls wäre zu erklären, daß ausgerechnet Platon zum Zeugen für die Schwierigkeit der Lehre aufgerufen wird, dessen Siebter Brief das Ziel doch gerade nicht für den Suchenden in unerreichbare Ferne rücken, sondern das leichtfertige Gerede des Nichtsuchenden über das Allgemeine in seine Schranken verweisen will. Der Hinweis darauf, daß zuerst die Ursache des Allgemeinen erkannt sein muß, ehe man sich über es und seine Erkenntnis äußern darf, scheint seinen Eindruck auf die philosophierenden Tyrannen heute ebenso zu verfehlen wie schon damals.

Als Beispiel für die Erfüllung selbstgestellter Forderungen wird man das kaum ansehen dürfen. Hier ist nichts im eigenen Denken begriffen, was es erlauben könnte, „philosophische Theorien entschlüsseln (zu) können als Antwort auf Fragen, die als eigene wiederholbar sind“ (206). Solange die „Arbeit des Begriffs, das Infragestellen der eigenen und daher als solche evidenten Meinungen, ... das Sicheinlassen auf geschichtliche Herkunft“ (208) selbst nur Forderung ohne Wirklichkeit in der Lehre bleibt, wird es schwerfallen, den Lernenden von ihrer Notwendigkeit zu überzeugen.

Welches die tatsächlichen Folgen sind, wurde gerade in neuester Zeit durch die Geschehnisse der Studentenbewegung bewiesen. Im vollen Bewußtsein ihrer Bedeutung schildert sie *Jacob Taubes* aus seiner Sicht. Am Beispiel des Fachbereichs 11 der Freien Universität Berlin soll dem Anfänger eine „Einführung in die Philosophie an einem historisch springenden Punkt, den man eine Zäsur der neueren Universitätsgeschichte nennen könnte“, eine Einführung in den „Kampf um die Selbstverständigung der Philosophie“, die „Größe und Elend der Philosophie“ vor Augen führen soll (210), gegeben werden.

Vom Elend ist denn auch ausführlich die Rede. Da sind die Studenten, die im Marxismus die vermißte Theorie der Wissenschaft zu finden glaubten, die Theorie, die eine Möglichkeit bot, „Wissenschaft sowohl theoretisch zu orten als sie auch als gesellschaftliche Produktivkraft verstehen zu lernen“. Möglich war das freilich nur mit einem Marxismus, dessen akademische „Amputation der Theorie der Krisis und der Revolution“ wieder rückgängig gemacht worden war (212).

Und da sind die Professoren, vor allem sie. Denn die „Selbstbehauptung der Universität haben nicht die Studenten... exekutiert, sondern sie wurde vielmehr von Professoren betrieben, die im neophytischen Eifer den sozialwissenschaftlichen Stempel auf alle ihre gängige Lehre und Forschung aufdrückten“. Die Abdankung des Geistes wurde soweit getrieben, „daß die Frage... gar nicht mehr aufkommen konnte, ob es in der Philosophie... denn um wirklich nichts anderes gehe als um ‚Gesellschaft‘“ (216).

Aus der notwendigen Loslösung der Philosophie von den positivistischen Geisteswissenschaften zugunsten einer Anbindung an die Sozialwissenschaften sei so am Ende der „Verzicht auf die kritische Aufgabe“, die „Selbstpreisgabe“ der Philosophie, ihre Unterwerfung unter die Sozialwissenschaften geworden (214).

Nicht die Theorie, die Praxis hat sich am Ende als „anachronistisch“ erwiesen (219), die Aufhebung der Philosophie sich selbst aufgehoben.

Wo aber bleibt – so fragt der Anfänger – die angekündigte Größe der Philosophie?

Sicherlich wird sie dort zu finden sein, worüber sich die Bescheidenheit des Berichterstatters ausschweigt: am Philosophischen Seminar zur Zeit der Studentenbewegung. Hier muß die Fülle dessen zu finden sein, dessen Fehlen überall sonst so beklagt wird. Hier mußte der Marxismus wie alle Ideologien der Kritik unterworfen, mußte er zur Rede gestellt worden sein, hier mußte sich die überlegene Kritik selbst zur Rede stellen lassen, mußte philosophische Kritik ihre Überlegenheit über ideologische bewiesen haben. Hier mußte Philosophie ihre kritische Aufgabe gegenüber den Sozialwissenschaften durchgesetzt, Reichweite und Grenzen der marxistischen Universalmethode bestimmt haben.

Doch die Enttäuschung könnte nicht größer sein. Wie die Wirklichkeit aussah, entnimmt der Anfänger dem wissenschaftlichen Gutachten, in dem Taubes 1967 dem Landgericht Berlin das Recht abgesprochen hat, die Aufforderung zum Begehen strafbarer Handlungen durch Mitglieder der Kommune I zu verfolgen. Geradezu programmatisch für das weitere eigene Verhalten hieß es da: „Auf den ersten Blick sieht man, daß es sich bei den Flugblättern der Kommune I um surrealistische Dokumente handelt“, denen es auf „den Schock, nicht auf das Vollbringen ankommt; denn die ‚Vernichtung der bürgerlichen Welt‘ ist... etwas Absolutes, das außerhalb von Geschichte und Politik liegt, als eine poetische Fiktion“. Ganz im Gegenteil soll darin sogar Quietistisches erblickt werden; denn die Aufforderung zur Vernichtung „radikalisiert die sachlichen Forderungen... um durch ihre Übersteigerung ins Grotteske eine Ablehnung der Aktion zu erzwingen“. Das Ganze sei deshalb „Objekt der Religionsgeschichte und der Literaturwissenschaft, aber nicht für Staatsanwalt und Gericht!“ Und auch nicht, so darf im Hinblick auf das tatsächliche Verhalten hinzugefügt werden, für die Philosophie und ihre Kritik. Wer so gerne mit dem Vorwurf des Faschistischen spielt, muß sich fragen lassen, ob nicht ganz ähnlich Philosophen auch der nationalsozialistischen Bewegung entgegen gesehen haben mochten.

Philosophen konnten nicht in die Verlegenheit jenes positivistischen Geisteswissenschaftlers kommen, der, von Marxisten zur Rede gestellt, um Geduld zum Umlernen bat, um schließlich verzweifelt zu fragen: „Was soll ich denn sonst tun? Soll ich mich etwa umbringen?“ (216) Philosophen brauchten sich nicht selbst zum Opfer bringen, sie hatten die Philosophie zum Opfer gebracht: Die Kritik, die im nachhinein so vehement gefordert wird, sie war es, die sie von Anfang an verhindert hatten. Kritik hat es nicht gegeben, Kritik durfte es nicht geben, und Kritik konnte es nicht geben. Dazu hätte es jener Erkenntnis bedurft, die weder gelehrt noch gesucht worden ist.

So nahe konnte zur Kenntnis genommen werden, was *Hans Peter Dürr* einem Bericht von fernen

Indianern verdankt, daß nämlich keine Erfahrung sich selbst erklären, zum Richter ihrer selbst werden kann.

Am Ende bleiben Fragen, nichts als Fragen. Ob es freilich diejenigen *Werner Hamachers* sein dürfen, die sich auf nichts als sich selbst beziehen, „sich selbst bis auf den Grund zu erschöpfen“ (314), das bleibt die einzig unbedachte, aber entscheidende Frage.

Wo peinliche Folgen auf ein und denselben Voraussetzung beruhen, dort muß – so meint der Anfänger – diese selbst einmal in Frage gestellt werden. Wenn der Versuch, das Insichkreisen der Theorie durch Praxis zu überwinden, plebejischer, im Kampf gegen das Allgemeine sich um sich bewegender Praxis verfällt, wenn der Umschlag der Theorie und Praxis selbst wieder umschlägt, dann ist das Insichkreisen nicht überwunden, sondern vollendet.

Wenn auf eine versagende Praxis die Theorie wiederkehrt, aus der diese Praxis hervorgegangen war, dann kehrt auch der Mangel wieder, der diese Praxis hervorgerufen hat: Eine Theorie der Geschichte der Philosophie, die den Gedankeninhalt an die sprachliche Gedankenform zurückbinden will, geht nicht weniger von der Erkenntnis des Inhaltes aus als die bekämpften Theorien. Eine Theorie der Lehre und des Lernens, die von ungeprüfter Erkenntnis ausgeht, muß die eigene, nie überwundene Schwierigkeit für eine der Anfänger halten. Eine Theorie der Philosophenwirklichkeit, die in nachträglicher Theorie die Kritik zum abgehobenen Wesen der Philosophen erhebt, die in der Praxis vorher mit allen Mitteln unterdrückt worden war, bleibt ebenso Theorie dieser Praxis wie diese Praxis dieser Theorie. Daß das immer mit Hinweis auf die Zeitgemäßheit gerechtfertigt worden ist, beweist nur die eigene Ungeschichtlichkeit.

Die Erkenntnis des Allgemeinen, die Begründung der Kritik ist es, die alle bei sich unterstellen, die keiner bei sich in Frage stellt. Sollte die Erkenntnis dieses Mangels die Einführung in die Philosophie sein, die die Angst beseitigende Orientierung, die der Anfänger diesen Lehrern verdankt?

Andernfalls müßte er sie an ihren Satz erinnern: „Solange... sein inneres Ausland einem Philosophen derart fremd bleibt, verdient seine Erkenntnis kein Interesse.“ (98) *Rudolf Schrautetter (Berlin)*

Dieter Henke, Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion, Neske, Pfullingen 1981, 212 S.

Henkes Arbeit ist nicht, wie man vom Titel her vermuten könnte, eine Auseinandersetzung mit oder eine Weiterführung der sprachanalytischen Nietzsche-Interpretation von A. C. Danto. Der Autor lehrt an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und legt hier seine überarbeitete Dissertation aus dem Jahre 1971 vor. Dabei handelt es sich um einen in der Tradition der hermeneutischen Phänomenologie geschriebenen – mit den Nachteilen, aber auch einigen charakteristischen Vorzügen dieses Denkstils behafteten – umfangreichen Essay, in dem die Titelbegriffe ‚Gott‘, ‚Grammatik‘, ‚Religion‘ fundamentalontologisch verstanden werden, d. h. sie stehen für konstitutive Bezüge im Weltverhalten transzendentaler Subjektivität (was dann freilich auch als Anthropologie verstanden werden kann). Die Vorzüge des genannten Denkstils liegen vor allem in seinem grundsätzlichen, genuinen Zugriff auf jenen authentischen Bereich von Wirklichkeitserfahrung, in dem allein ‚ursprüngliches‘ Philosophieren nötig und möglich ist. Die Nachteile liegen hingegen in oft überflüssigen Attitüden eines ‚Jargons der Eigentlichkeit‘, in mangelndem Willen zur Klarheit und Nachprüfbarkeit mancher Aussagen. Gerade Henke verfällt – vor allem im *Vorwort* (9–33) – öfter, als es dem Leser angenehm sein kann, in einen verdunkelnden, feierlich-hohlen Sprachgestus und bleibt praktisch hinter dem selbstpostulierten Methodenanspruch zurück. Das Pathos dem eigenen Werk gegenüber und die allzu häufigen Hinweise auf den esoterischen, ‚außergewöhnlichen‘ Charakter Nietzsches und derer, die ihn ‚wirklich‘ verstehen wollen, wirken etwas peinlich. Kaum sinnvoll auch der Hinweis des Autors, er habe zehn Jahre mit der Edition gewartet, damit man sein Buch jetzt mit der Kritischen Gesamtausgabe vergleichen könne (31). Man fragt sich, warum dann nicht auch das seinem Umfang nach repräsentativ sein sollende *Literaturverzeichnis* (198–210) – das übrigens mit dem Text Henkes in so gut wie keinerlei Beziehung steht, da eine Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur nur ganz am Rande stattfindet – auf einen neueren Stand gebracht wurde. Freilich soll damit nicht behauptet werden, daß solche Auseinandersetzung für jede Nietzsche-Arbeit unabdingbar sei. Im Anhang zu Henkes an Originalzitaten Nietzsches enggeführtem Text, der eigentlich nur – obzwar entscheidende – Grundpositionen markiert, wirkt jedoch diese Art von Bibliografie funktionslos und nur als Fremdkörper.

Trotz solcher Einschränkungen im Wert von Komposition und Sprachstil sind einige Teile und die Grundkonzeption des Werks von Interesse. Diese wird weitgehend schon im *Vorwort* skizziert. Henke bezeichnet die von Nietzsche mit ‚christlich-platonisch‘ identifizierte philosophische Herausforderung als ‚abendländisches Verstehensmodell‘ (13), das die drei prinzipiellen Dimensionen der Philosophie, nämlich Sein, Denken und Verhalten, spezifisch vereinigt und durch den in ihm grundgelegten Erkenntnisrealismus eine problematische, fordernde Dynamik entfaltet: Führt das Postulat der Korrespondenz von Sein und Erkennen zur Vorstellung der Möglichkeit restlosen Wissens aller Wirklichkeit, so erfährt sich Bewußtsein damit als exponiert und tendiert zur Teleologie umfassender Subjekt-Reduktion (13 f.). Daraus ergibt sich dann aber notwendig Selbstkritik der Subjektivität und – als formale Konsequenz – Aphorismus und Metapher (16). Henke versteht dieses ‚abendländische Verstehensmodell‘ als geschichtlich geworden, das jedoch als fundamentalontologisch bzw. anthropologisch ausgewiesen sei, aber eben ausgewiesen als widersprüchliche, dialektische Spannung, die zum Akt des ihn verwandelnden Vollzugs durch den Menschen drängt. Dieser erfährt sich als konstituiert durch seine – den relativ freien Weltentwurf vollziehende, darin auf (imaginäre) ‚Realität‘ abzielende – ‚Vernunft‘, als konstituiert durch die in Sprache, Denken, seinem gesamten lebensweltlichen Ensemble wirkende ‚Grammatik‘, die Sicherheit und Finalität verheißt. Und gleichzeitig erfährt er die Disfunktionalität, die Irrealität dieses essentiellen Anlage-Apparates, ohne andere Königsstraßen oder auch nur Schleichwege zur ‚Wahrheit‘ zur Verfügung zu haben. Wenn nach Henke somit Nietzsche ein ‚Gegenmodell‘ des Verstehens entwirft (18), so ist es zwangsläufig keine einfache Substitution des ersteren – als solche müßte es ja an einem Dritten, nämlich der (nicht noch einmal gesondert denk- und darstellbaren) ‚authentischen‘ Wirklichkeitserfahrung, gemessen werden können –, sondern partielle Kritik, die mit den gleichen, nur eben nochmals reflektierten, Denkmitteln eine ‚gebrochene‘ Rekonstruktion von ‚Wahrheit‘ qua Wirklichkeitserfahrung versucht. Dann eben erweist sich der jeden Abschluß des Gedankens prinzipiell verwehrende, immer nur vorläufige Stationen markierende Aphorismus als die adäquate Form. Somit sind Darstellung und Kritik des ‚abendländischen Verstehensmodells‘ insofern nicht zu trennen, weil die Darstellung selbst zur Aufhellung der Widersprüche von Voraussetzungen, Zielvorstellungen und praktischer Bewährung führen muß und, konsequent vorangetrieben, Möglichkeiten und Grenzen eines Gegenmodells zwangsläufig in den Blick nehmen muß. Gerade solch konsequentes Vorantreiben ist es, was Henke in durchaus überzeugender Weise als Nietzsches Leistung herausstellt. Dies geschieht in den der *Einführung* (34–38) folgenden sechs Kapiteln. Diese – sie stellen im Ablauf des Essays freilich keine wirklichen Zäsuren dar – erläutern in einem ersten Teil (*Analyse und Kritik der Religion*, 39–136) ‚Vernunft‘, ‚Moral‘, ‚Kosmos‘ und ‚décadence‘ als Leitbegriffe der Kritik Nietzsches und versuchen in einem zweiten Teil (*Was bleibt nach der Kritik der Religion*, 137–188) das Ergebnis zu resümieren.

Der zentrale Leitbegriff heißt ‚Religion‘, er besteht nach Henke „in einer zugänglichen Grunderfahrung“ und stellt „ein untüglbares Rudiment der Genesis des Menschen“ (34 f.) dar. Die ‚offene‘ Grundsituation des Menschen verlangt als Konsequenz eines am Überleben der Gattung orientierten Weltverhaltens die ‚Verstellung‘ des an sich unabschließbaren Horizonts mit Fiktionen. Da aber solche Fälschung nicht andauernd bewußt bleiben kann, bietet sich Religion als jenes Transzendenz verkörpernde Medium an, das, ambivalent, sowohl die Begrenztheit (der Fiktionen) legitimiert als auch die Offenheit (zur sonst regulativ verblässenden Wahrheit hin) wahrt. Sie ist Konsequenz der ‚Grammatik‘, d. h. der anthropologischen Disposition, derzufolge sich die Subjektivität „nirgends mit ihrer Welt endgültig vermittelt erfahren kann“ (26). „Die Tiefe und Weite des Lebens nun doch zu einer persönlichen Ganzheit abzuschließen“, das ist nach Henke der durch die Grammatik geforderte ‚Gott‘ (153). Ihn versieht er auch gleich mit dem traditionell-theologischen Attribut, Instanz für „Rechen-schaft und Rechtfertigung“ des Menschen zu sein und diesen dadurch artspezifisch vom Tier abzuheben (ebd.). Unbestimmte bleibt, ob solch fundamentalontologisch ausgewiesene ‚Religion‘ und der als ihre Einheit verstandene ‚Gott‘ als über- oder bloß als geschichtliche, ersetzbare Dimension des Menschen aufzufassen sei (was auf die Frage nach der Geschichtlichkeit des menschlichen ‚Wesens‘ verweist). Henke läßt dies ausdrücklich offen, und dies erhöht zweifellos den Wert seiner Darstellung gegenüber vordergründigen theistischen wie atheistischen Vereinnahmungen Nietzsches, wie wir sie zur Genüge kennen, und spricht für seinen philosophischen Spürsinn. Er betont, „daß die Religionskritik noch in keiner Weise abgeschlossen“ sei und der ‚Anlaß‘ der Philosophie Nietzsches nach wie vor bestehe (177). Freilich können hier methodische Einwände entgegengehalten werden, die zwar den Kern der These unberührt lassen, aber das Feld der theoretischen Konsequenzen genauer abstecken und assoziativer

theologischer Verwertung den Weg verbauen. Denn der fundamentalontologische ‚Gott‘ ist letztlich doch ein ausdrücklicher ‚Vernunft-‘ oder ‚Philosophengott‘, dem weder die Attribute christlicher Mythologie noch irgendwelche besonderen, das menschliche Weltverhalten leitenden, fordernden oder begrenzenden Eigenschaften systematisch notwendig zukommen. Was Nietzsche fasziniert und was er als Idealtyp bekämpft hat und sogar unwiderruflich ‚töten‘ wollte – der traditionelle, mehrschichtige, z. T. in sich widersprüchliche Gottesbegriff –, kann in viel stärkerem Maß als begrenzte Episode in der Gattungsgeschichte der Menschen verstanden werden als jene inhaltlich letztlich unbestimmte Kategorie, die die aus der Konstitution der ‚Weltoffenheit‘ resultierende allgemeine ‚Transzendenz‘ bezeichnet. Hinzuzufügen ist auch, daß gerade jener Aphorismus Nietzsches, den Henke zur Untermauerung seiner ‚Unentschiedenheits‘these anführt – nämlich die in der ‚Götzendämmerung‘ geäußerte Befürchtung, wir würden Gott nicht los, solange wir an die, für uns ja konstitutive, Grammatik glaubten (187) –, nicht unbedingt, berücksichtigt man Nietzsches affektive Sprachlichkeit, in solch apodiktischer Weise und also von so zentraler Bedeutung aufgefaßt werden muß.

Die theologische Nietzsche-Literatur hat, anknüpfend an Heideggers verfängliches Wort vom angeblichen ‚Gottsucher‘, den dezidierten Atheisten Nietzsche oftmals – schlimmstes Beispiel dafür bleibt wohl A. Welte – in methodisch bedenkllicher Weise vereinnahmt und ihn zum Kryptochristen uminterpretiert. Ausdrücklich sei betont, daß Henke nicht zu den billigen Vereinnahmern zählt. Er führt Religion auf Anthropologie (bzw. Fundamentalontologie) zurück, ohne sie dadurch als letztgültig zu rechtfertigen, aber auch ohne sie angesichts einer vorgeblichen Alternative für überholt zu erklären. Er nennt und analysiert die ‚Wunde‘, ohne sie vorschnell ‚heilen‘ zu wollen – und dann womöglich eben als Therapeut versagen zu müssen. Seine Konzeption, den Bedeutungsraum von Religion vom grundsätzlichen Weltverhalten des Subjekts her zu legitimieren, und zwar durch genuinen phänomenologischen Aufweis, schlägt vielmehr eine begehbare Brücke auch zu religiös nichtgebundenem Denken, das sich bemüht, in seiner Religionskritik das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten. Freilich sollte aber die nur teilweise Kongruenz dieses Religionsbegriffes – der ja zur umfassenden Dimension der Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst und der Welt erklärt wird und sämtliche Wertvorstellungen und Verhaltensstrategien, also auch die Moral, unter sich begreift – mit dem uns alltagssprachlich und durch unsere Kulturtradition vermittelten komplexen Phänomen ‚Religion‘ bewußt bleiben. ‚Gott‘ als Einheit der anthropologisch-transzendenten Herausforderung für den Menschen bleibt bei Henke gleichwohl, wenn auch nicht durch bloße Willkür fundiert, dessen Konstrukt: Nur so kann Henke hier auch den Ansatz für die Scheidung Nietzsches zwischen einem mächtigen, behahenden und einem hilflosen, verneinenden Gott festmachen (154). Geist, Vernunft und damit Gott sind Erfüllungsinstanz für den menschlichen Leib, sei es auch negativ und als ‚Perversion‘ (143), d. h. als Flucht aus der Erfahrungswirklichkeit der Ungeborgenheit des Subjekts. Der Mensch aber „muß verfügen“, er hat „sein Unfestgestelltsein auszuhalten und zu ertragen“ (145), und selbst sein Tod kann nicht ‚Einstimmung‘ bedeuten, sondern heißt Herausforderung und ‚Arbeit‘. ‚Religionskritik‘ heißt letztlich nichts anderes als die Unausweichlichkeit, daß Vernunft sich selber kritisiert, ‚Religionskritik‘ drückt „die innere Nötigung des Menschen“ (156) aus, bleibt aber – zumindest geschichtlich vorderhand – unabschließbar und wiederholt sich nur je in gesteigerten Formen, auf neuen Ebenen. Dieser Grundeinsicht ist kaum zu widersprechen. Henkes Untersuchung leistet somit wesentlich mehr als bloße Nietzsche-Philologie.

Reinhard Margreiter (Imst)

Reinhard Margreiter, Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche (= Monographien zur Philosophischen Forschung, Bd. 160), Anton Hain, Meisenheim am Glan 1978, XII u. 158 S.

Das vorliegende Buch ist die Veröffentlichung einer Dissertation, die an der Universität Innsbruck entstanden ist. Die leitende Frage der Untersuchung hat zum Thema die „Neuentdeckung Gottes“ im Spätwerk Nietzsches, wobei die Gottesproblematik zugleich vor dem Hintergrund einer „erfahrungsgerechten Ontologie“ beleuchtet werden soll (XI). Letztere manifestiert sich nach M. in der erklärten Abkehr von dem Bestreben, über den Bereich der Erscheinungen hinaus Aussagen mit Absolutheitscharakter formulieren zu wollen. Die Bedingung der Möglichkeit einer Auferstehung Gottes soll anhand zentraler Hauptgedanken der Nietzscheschen Philosophie aufgewiesen werden. Mit der Frage einer gewandelten Gottesauffassung wird die weitere Frage nach einem Wechsel der ontologischen Paradig-

meta verbunden. Als formale Grundstruktur im Denken Nietzsches sieht der Verfasser eine „artistische Transzendentalität“, die als eine Ontologie des Werdens der angeblich starren Ontologie des christlich-platonischen Weltbildes entgegengesetzt werden soll (8 ff.). Unter „artistischer Transzendentalität“ wird eine Lebenshaltung und eine Methode verstanden, die in künstlerischem Entwerfen geistiger Gebilde Wahrheit nur mehr hypothetisch-fiktionalistisch vorstellen kann (11). Werden diese geistigen Gebilde zu platonischen Wesenheiten hypostasiert, so verlieren sie ihren vorläufigen, spielerischen Charakter und verwandeln sich in die Garant einer starren, substanzialen Ordnung des Seins, wie sie nach Nietzsche in der christlich-platonischen Philosophie vorherrschend sei. Diese „artistisch-transzendente“ Methode wird nun ihrerseits auf Nietzsches Werk selbst angewandt: Es geht also nicht um das Entdecken einer Nietzscheschen Philosophie mit inhaltlich objektiver Bedeutung, sondern um das Auffinden einer bestimmten einheitlichen Grundtendenz auf dem je spezifischen Boden vorgängiger Interpretationsansätze.

In einem ‚hermeneutisch-phänomenologischen‘ Vorgehen werden die verschiedenen Kontexte, in denen die Vokabel „Gott“ vorkommt, aufgesucht. Als zentral wird die christlich-platonische Gottesvorstellung hervorgehoben, die als Legitimation für die lebensfeindliche Hinterwelt etablierter Wertvorstellungen angesehen wird. Gott ist als Hypokeimenon zugleich der absolute Bezugspunkt, durch den alle anderen Dinge vermittelt sind. Das Einzelseiende wird teleologisch nur als Baustein einer sittlichen Weltordnung verstanden und verliert so den Charakter seiner Eigenständigkeit.

Nietzsches Moralkritik als kritische Destruktion der gängigen Wertvorstellungen trifft nach Margreiter in erster Linie den Gott der Philosophen (68). Der Glaubensgott wird weitgehend aus den Betrachtungen ausgeklammert.

Vor diesem Hintergrund wird nach einer „Auferstehung“ Gottes gesucht, die durch den Rekurs auf die leitende Grundtendenz Nietzschescher Philosophie näher beleuchtet werden soll. Letztere hat nach Margreiter ihren systematischen Endpunkt in der von ihm so bezeichneten „Ontologie des Geschehens“ (130 ff.). Eine solche manifestiert sich in der wechselseitigen Unaufhebbarkeit von menschlichem Macht- bzw. Erkenntnisstreben einerseits und der transzendenten Objektseite andererseits. „Die Strukturformel der ‚Periodizität‘ löst letztlich auch das Problem der Subjektivität in ihrem Verhältnis zur ‚Transzendenz‘, d. h. zu dem ihr komplementär zugehörigen Objektiven. Die ‚Transzendenz‘ entzieht sich in der Praxis der totalen Verfügung durch das Subjekt, ebenso wie sich das Subjekt nicht total an die ‚Transzendenz‘ überantworten kann. Der durch sein Weltverhalten den Konstitutionen seines In-der-Welt-Seins harmonisch entsprechende Mensch muß demnach in einem gewissen zeitlich-periodischen Rhythmus der Abwechslung von Spontaneität und Rezeptivität, von tätigem, veränderndem, konstituierendem Denken und gelassenem, instinktivem Sich-Überantworten an die objektive Realität finden.“ (138).

Ganz in diesem Sinne distanziert sich M. von der einseitigen Überbetonung des Nietzscheschen ‚Willens zur Macht‘ seitens Martin Heidegger. Freilich würde dieser die genannte „Strukturformel der Periodizität“ mit dem Hinweis auf die kategorial ganz andere Seinsart des Menschen als einen erneuten ‚Rückfall‘ in die traditionelle Metaphysik bezeichnen, da der Mensch nicht in der Zeit vorkommt, sondern im Modus seiner Existenz sich zeitigt, d. h. erst das Phänomen Zeit offenbar machen kann. Ein periodisches Auftreten von Spontaneität und Rezeptivität, von Entwerfen und Geworfensein im Sinne eines zeitlichen Hintereinander unterstellt ja die Möglichkeit des Vorkommens einer Phase der reinen Transzendentalität, gefolgt von einer Phase der reinen Rezeptivität. Sind jedoch diese beiden Weltverhaltensweisen menschlicher Existenz überhaupt trennbar? Müssen sie nicht als je schon vereint gedacht werden, so daß eine Trennung zeitlicher Art einer bloß theoretischen Aufspaltung gleichkommt?

Von diesem kritischen Einwand bleibt unberührt, daß ein so verstandener Nietzsche sicherlich nicht den Anhalt bieten kann für eine Wiederbelebung theologischen Gedankenguts.

Abschließend untersucht Margreiter noch die verschiedenen Reste religiösen Denkens, die in den Nachlaßnotizen Nietzsches verstreut aufgefunden werden können. Der Autor sieht in ihnen jedoch – immer den obig skizzierten systematischen Zusammenhang vorausgesetzt – Relikte einer früheren Kulturstufe, die noch nicht endgültig überwunden wurden und damit keine Neuinterpretation der Vokabel „Gott“ leisten können.

Mag auch im Interesse der vorliegenden Arbeit gerade die spezifische Sicht Nietzsches sowohl der Gedankenwelt Platons als auch des Christentums ausreichen, so vermißt der Rezensent darüber hinausgehend doch eine differenziertere Betrachtungsweise christlich-platonischer Philosophie. Hat einerseits

Plato in seinen späteren Dialogen gerade nach einer Vermittlung von noesis und aisthesis gesucht, wie sie zweitausend Jahre später kaum mustergültiger von Hegel in der Form des dialektischen Prozesses übertroffen werden konnte, so findet das Christentum andererseits in Thomas von Aquin einen Vertreter, der entschieden gegen jede Totalvermittlung von Gott, Welt und Mensch Stellung bezieht. Letztere Totalvermittlung findet sich bestenfalls in einem neuplatonischen Gott, der schaffen muß, um sich dadurch gleichsam selbst zu finden, wenn auch sowohl bei Plotin als auch bei Pseudo-Dionysius ein solcher Schaffungsprozeß ein ewiger Kreislauf bleibt, der nie zur Ruhe kommt.

Andererseits soll damit nicht das Verdienst der Arbeit geschmälert werden, das gerade darin besteht, eine voreilige Übernahme Nietzscheschen Gedankenguts seitens der Theologie zu unterbinden. Der Schaden einer solchen voreiligen Übernahme ist größer als der Nutzen, wie es sich z. B. bei Heidegger gezeigt hat, wenn gelegentlich seine Seinskonzeption mit einer neuen Genese christlichen Denkens gleichgesetzt wird.

Karl Leidlmair (Innsbruck)

Vollkommene Vermittlung des Negativen?

Michael Eckert, *Transzendieren und immanente Transzendenz. Die Transformation der traditionellen Zweiweltentheorie von Immanenz und Transzendenz in Ernst Blochs Zweiseitentheorie*, Herder, Wien Freiburg Basel 1981, 149 S.

Die Philosophie Ernst Blochs bildet ein umfangreiches und vielfältiges Forschungsgebiet. Aber auch auf diesem Gebiet sind weiterführende Forschungsbeiträge, die sich auf ihren Gegenstand einlassen und neue Interpretationen hervorbringen, relativ selten. Die Monographie von Michael Eckert, die der Philosophischen Fakultät der Universität Regensburg als Dissertation vorgelegen hat, bewegt sich kenntnisreich innerhalb des Blochschen Werkes und der vielschichtigen Sekundärliteratur. Eine eigene These zu einer zentralen Frage der Religionsphilosophie Blochs bildet den Ausgangspunkt. Die Formel des „Transzendierens ohne Transzendenz“ und der gedankliche Gehalt dieser Formel werden als das Thema der Interpretation vorgestellt. Dieses Thema wird entschieden in den Gesamtzusammenhang des Blochschen Denkens gestellt und von diesem aus behandelt. Die These Eckerts lautet, daß bei Bloch das „Woraufhin des Transzendierens“ ungedacht bleibt und daß ein Ausfüllen dieser Leerstelle im Blochschen System als „immanente Transzendenz“ zu umschreiben ist. Diese Vervollständigung hat aber auch deutlich kritische Aspekte; im Blick auf das Grundmotiv der Arbeit liegt darin eine „Transformation“ der Blochschen Philosophie, die diese dem theologischen Denken ein Stück näher bringt.

Bereits in der Einleitung schließt sich Eckert der Auffassung Moltmanns an, daß Bloch zugleich „religiös und irreligiös“ gelesen werden kann, daß seine Religionsphilosophie in Hinsicht auf die traditionelle „Scheidung von Transzendenz und Immanenz“ ein bisher unbekanntes „tertium genus“ ausbildet (9 mit Anm. 3). Was es damit auf sich hat, wird ebenso sachkundig und textnah wie eigenständig und kritisch herausgearbeitet. Es zeigt sich, daß Blochs Kritik an der Zweiweltentheorie, durch die der Bewegung des Transzendierens das transzendente Ziel abgeschnitten wird, auf eine „Zweiseitentheorie“ zurückgeht, die im Diesseits das mit dem Jenseits Gemeinte unterbringt. Bloch selbst kommt dieser Konsequenz gelegentlich beträchtlich nahe, aber er hat sie nicht gezogen. Er spricht davon, daß „die Transzendenz aufgehoben und das von ihr Gemeinte in die Immanenz versetzt“ wird (111; *Experimentum mundi* [Frankfurt a. M. 1975] 211), aber er gebraucht nicht die Formulierung der „immanenten Transzendenz“.

Eckert betont wiederholt, daß er diesen Begriff „neu eingeführt“ habe (10, 12). Das stimmt zwar, soviel ich sehe, für das Blochsche Werk, aber als Begriff spielt die „immanente Transzendenz“ bei Karl Jaspers bereits eine wichtige Rolle. „Sein ist für uns, sofern es im Dasein zur Sprache wird. Ein bloßes Jenseits ist leer und so gut, als ob es nicht wäre. Daher fordert die Möglichkeit der Erfahrung eigentlichen Seins *immanente Transzendenz*.“ (*Philosophie* [Berlin Göttingen Heidelberg ²1948] 792) Das Immanente daran ist die Erfahrbarkeit als „existentielle Gewißheit des Selbstseins, die zwar keinem Bewußtsein überhaupt mehr zugänglich, aber sich selbst gegenwärtig ist“. Das Sein der Transzendenz ist „nicht als es selbst“, sondern „als Chiffre“ gegeben, diese aber auch gerade nicht in ihrer

Gegenständlichkeit, sondern gleichsam quer zu ihr als gekanntes und gedeutetes Sein, das Transzendenz der Existenz vergegenwärtigt.

Wir wollen hier nicht die Konzeptionen von Jaspers und des von Eckert vervollständigten Bloch miteinander vergleichen. Dafür müßten zunächst die Bedingungen der Vergleichbarkeit geklärt werden. Immerhin macht der kurze Hinweis deutlich, daß Jaspers zu oft und zu gründlich vergessen wird.

Für den Ansatz der Eckertschen Interpretation ist noch wichtig, daß die Zweiseitentheorie, zu der er Blochs Zweiweltentheorie transformiert, bei Bloch selbst zwei ungleiche Seiten kennt. Es geht um zwei Seinsbereiche: die Unmittelbarkeit des Augenblicks im Seinsbereich des „Innen“, die als verborgen gegenwärtig das wahre Sein enthält, und die Verwirklichung des erfüllten Augenblicks im Seinsbereich des „Außen“, die von der Zukunft in einem Vollendungsstand der Geschichte erwartet wird. Eckert versucht, das Ungleichgewicht der beiden Seiten auszugleichen. Zur Verdeutlichung überzeichne ich dieses Verfahren. Im „Innen“ ist das wahre Sein verborgen gegenwärtig; es soll in der Zukunft lediglich noch offenbar werden. Im „Außen“ ist es noch nicht gegeben; es soll im Vollendungsstand der Geschichte überhaupt erst gegenwärtig und wirklich werden. In beiden Fällen wird eine „unverfügbare und unüberschreitbare Grenze für menschliches Handeln“ transzendiert. Das Paradox der Überschreitung des Unüberschreitbaren, das so entsteht, löst Eckert, indem er die Erfahrung der Lichtung des Augenblick-Dunkels als „punktuell“, den Übergang in den Vollendungsstand der Geschichte, in dem die Menschen mit sich und mit der Natur vermittelt sind, als „Sprung“ charakterisiert (14). Das Jetzt des dunklen Augenblicks scheint die punktuelle Lichtungserfahrung schon jetzt zu ermöglichen, während das Noch-Nicht des erfüllten Augenblicks zu einem realiter nie erreichbaren Ultimatum umstilisiert wird.

Man kann sich fragen, ob der Verfasser mit diesem Interpretationsansatz nicht einen problematischen Schritt unternimmt. Kommt es nicht zu jener Verdinglichung des Wesens des Menschen, die Bloch im Naturrechtsbuch so nachdrücklich abgewiesen hat (*Naturrecht und menschliche Würde* [Frankfurt a. M. 1961] 218–227)? Ist das „Sich-Selbst-Überschreiten des Menschen“ bei Bloch nicht immer nur im Blick auf den bisherigen Menschen gemeint, so daß die Lichtung des Augenblick-Dunkels und in gleicher Weise die Umwandlung der Welt zur Heimat auch nur für das menschliche Handeln, das bisher möglich ist, unverfügbar und unvollziehbar bleibt? Den Menschen, dessen Handlungsmöglichkeiten endgültig fixiert sind, gibt es nicht für Bloch; es gibt ihn noch nicht, weil seine (Selbst-)Erschaffung noch nicht abgeschlossen ist.

Eckert hat seinen Ansatz umsichtig und konsequent durchgeführt. Das „Transzendieren ohne Transzendenz“ wird im *Ersten Teil* des Buches nach seinen verschiedenen systematischen Dimensionen hin entfaltet. Daß die Grundstruktur des Blochschen Systems in seinen ontologischen Begriffen umrissen wird, wird überzeugend dargelegt. Aber wird deutlich genug gesehen, daß die Ontologie des Noch-Nicht-Seins eine gegenüber der bisherigen Ontologie durchgängig kritische Konzeption ist, die auch den Theoriestatus des Ontologischen prinzipiell verändert? Man kann nicht für das „Innen“ eine ontologische Seinsebene reservieren, in der „alles Sein“ auf latente Weise begründet ist, und das „Außen“ einer ontischen Seinsebene zuweisen, in der die Verwirklichung der Seinsfülle noch aussteht (25). Die Materie selbst hat ebensowohl in ihrem „Kern“ die „übergreifende Zielstruktur des Seins“ wie in ihren realisierten Erscheinungen die ungewordene Wirklichkeit dieses Ziels.

Es ist zutreffend, daß die konkrete politisch-ökonomische Erforschung der transzendierenden Bewegung bei Bloch nicht so ausgearbeitet ist, wie man es „im Kontext der marxistischen Theorie“ erwarten würde. Das „Prinzip Hoffnung“ akzentuiert den subjektiven Faktor im *Marxismus*, es verstärkt den „Wärmestrom“ und bedeutet insofern eine „Ergänzung“ zur vorliegenden politisch-ökonomischen Theorie. Aber ergänzen heißt auch immer modifizieren; wer etwas hinzufügt, verändert das Ganze. Daß Bloch die Veränderungen im politisch-ökonomischen Bereich, die seine Hinzufügungen zur marxistischen Theorie mit sich bringen, nicht in ihrer Bedeutung reflektiert, habe ich in meinem Buch zu zeigen gesucht (*Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung* [Bonn² 1974] 89–107). Dieser Aspekt der Sache entgeht Eckert (56 f. mit Anm. 198 und 58 f. mit Anm. 203), weil er den Kontext dieser Theorie selbst sehr unvollständig dokumentiert. Von Marx werden allein seine sogenannten *Frühschriften* (hg. von Landshut [Stuttgart 1964]) herangezogen; die Werke von Engels und Lenin, Lukács und Korsch, die für Blochs Marxismusverständnis konstitutiv sind, fehlen ganz. Das ist indessen gerade auch für die „Identität von tiefstem menschlichem Sein und höchster geschichtlicher Vollendung“ und deren Interpretation nicht ohne Folgen. Auch wenn sie diese verschieden beantworten, bildet für Bloch

und Eckert die „Klärung der Ursprungsfrage“ den Ausgangspunkt ihres Denkens (20 f.). Die konkreten Analysen innerhalb dieser Fragestellung wirken auf diese zurück.

Mit überwiegender Zustimmung habe ich die Untersuchungen im *Zweiten Teil* gelesen, die sich darauf richten, was bei Bloch teilweise unausgefüllt geblieben ist und für das Eckert die Formel der „immanenten Transzendenz“ verwendet. Wichtig ist, daß er die Unterscheidung des Nichts und des Nichts sehr genau zu nehmen sucht (116). Das Nichts hat trotz der gegenteiligen Behauptungen Blochs einen bloß „subsidiären Charakter“. Es steht für das Risiko des Umsonst der Weltgeschichte. Das „Alles“ bleibt die eigentlich intendierte Möglichkeit. Denn im „Innen“ kommt das Nichts nicht vor. Blochs Einwand gegen Hegel trifft ihn letztlich selbst, daß die „vollkommene Vermittlung des Negativum“ diesem seine Schärfe nimmt (122 f.). Freilich ist die Position beider nicht ganz dieselbe, denn für Hegel ist diese Vermittlung im Prinzip bereits geleistet und für Bloch ist sie ein zu Leistendes, das die praktische Mitwirkung der Menschen erfordert. Dabei behält das „Alles“ gegenüber dem „Nichts der Vernichtung“ einen ontologischen Vorrang; es ist letztlich exterritorial zur Vernichtung (125).

Das *Problem des Todes* bildet den Prüfstein. „Weil der zentrale Augenblick unseres Existierens sich überhaupt noch nicht in den Prozeß seiner Objektivierung und schließlichen Realisierung begeben hat, deshalb kann er selber freilich nicht der Vergänglichkeit unterliegen.“ (127; *Das Prinzip Hoffnung* [Frankfurt a. M. 1959] 1387) Er hat teil an der Exterritorialität des Alles zur Vernichtung. Nach Eckert ist dies im Fall des Todes nicht realisierbar, und damit ist die „Grenze im Sein“ signalisiert, die der Verfügbarkeit und der Machbarkeit „für den Menschen“ gesetzt ist. „Vielmehr verweist das punktuelle Augenblicksgeschehen des Todes darauf, daß das, was sich menschlichem Zugriff entzieht, gerade im Seinsbereich der Unmittelbarkeit begründet liegt.“ (128) Diese Unmittelbarkeit ist die „immanente Transzendenz“, die „unverwirklichte Möglichkeit“ ist und bleibt. Man wird sagen können, daß die religiöse Erfahrung der Transzendenz ihre immanente Seinsweise ausmacht. Ihr Vor-Schein in der Kunst ist die einzig mögliche Form ihrer Realisierung unter den Bedingungen endlicher menschlicher Existenz.

Aber Eckert vergißt, daß es Bloch nicht darum geht, das physische Sterben zu überwinden. Dies wäre in der Tat unerreichbar. Was Bloch vorschwebt, ist eine Überwindung der Negativität des Todes. Dazu gehört, daß die Frage offen gehalten wird, was mit dem Kern des Existierens geschieht, der im physischen Sterben nicht mitvernichtet ist, sofern er diesem exterritorial bleibt. Das Buch *Atheismus im Christentum* ist in diesem Punkt deutlicher als das *Prinzip Hoffnung*. Bloch schließt sich darin Montaigne an, der eine negative atheistische Dogmatik ebenso vermeidet wie eine positive christliche. „Denn das gegebene Material reicht für beide Antworten nicht aus, um mehr als ein *Peut-être* fürs Überdauern wie aber auch fürs Nicht-Überdauern herauszuschlagen.“ (*Atheismus im Christentum* [Frankfurt a. M. 1968] 340)

Deshalb möchte ich aus der zu Recht geäußerten Kritik an der „vollkommenen Vermittlung“ des Negativen bei Bloch eine andere Konsequenz ziehen als den Rückverweis auf die Unmittelbarkeit der menschlichen Existenz, die zu ihrer Realisierung an endliche Bedingungen gebunden bleibt. Die Offenheit Blochs ist in diesem Punkt nicht einzuschränken, sondern auszudehnen. Die Unvollkommenheit der Vermittlung gibt den Blick frei für dasjenige, was keiner Vermittlung bedürftig und fähig ist, weil es außerhalb der universellen Nützlichkeitsrelation der absoluten Vermittlung bleibt. Ich nenne es das Different; auch hierfür kann die Kunst ein Vor-Schein sein. Heinz Kimmerle (Rotterdam)

Peter Strasser, *Wirklichkeitskonstruktion und Rationalität. Ein Versuch über den Relativismus* (= *Alber-Broschur Philosophie*), Alber, Freiburg/München 1980, 204 S.

Es ist wohl nicht übertrieben, zu behaupten, daß die zeitgenössische Relativismusdebatte wesentlich zur Überwindung der faden rationalistisch-positivistischen ‚Entzauberung der Welt‘ beigetragen hat. Man wird Peter Strasser daher das Kompliment machen müssen, dieser Debatte in ihren epistemologischen, methodologischen und ethisch-praktischen Grundstrukturen Profil gegeben und den Relativismus als *die* Herausforderung an eine sich ‚Wahrheit und Wirklichkeit‘ verpflichtet fühlende Philosophie begriffen zu haben. Aber wie gewinnen wir jene „primäre ontologische Sicherheit“ (25 ff.), die – alltägliche Orientierungshilfe (!) und Psychopathologisierungss-„Hilfe“ (?) zugleich (vgl. 28 f.) – sowohl

die Unzulänglichkeiten eines naiven Sensualismus als auch die intellektuelle Einkehr eines inkommensurabilitätstheoretischen Relativismus meidet, wenn nicht über ein epistemologisches Konstrukt zur „Verschmelzung begrifflich-theoretischer und sinnlicher Elemente in der Wahrnehmung“ (29)? Dabei spielt für Strasser die Differenzierung der Wahrnehmung in einen „relativ-sensorischen“ und „relativ-hypothetischen“ Teil insofern eine bedeutsame Rolle, als er damit gerade den relativ stabilen, sensorischen Anteil am interpretativen Geschehen von Wahrnehmungsinhalten gegen jene überzogenen neohegelianischen Vorstellungen eines sprachkonstituierenden Denkens (*Winch* u. a.) verteidigt: Denn unter den Voraussetzungen des Sprachkonstitutionismus sei es unmöglich, „dem Wahrheitsproblem einen greifbaren Sinn zu verleihen“, da es dann keine „Instanz“ mehr gebe, die unsere sprachlichen Distinktionen auf ihren Wahrheits- qua Wirklichkeitsgehalt festlege (49 f.). Daß aus dem interpretativen Charakter von Wahrnehmungsinhalten nicht schon ein Argument zugunsten des Relativismus folge, belege die fälschliche Annahme einer prinzipiellen Inkommensurabilität von Begriffen, Theorien und Paradigmen, wie sie von *Th. S. Kuhn* und *P. Feyerabend* zur Diskussion gestellt worden sei: Denn 1) ließe sich, so Strasser, jederzeit ein gemeinsamer Datenbereich ausfindig machen, der für konkurrierende Theorien ein ‚Brückenelement‘ darstelle (54), und 2) seien inkommensurable Begriffe in der Regel historisch- und semantisch-mehrschichtige Bedeutungsträger. Wer danach Inkommensurabilität behauptet, müsse belegen können, daß derartige Begriffe „nicht wenigstens eine semantische Schicht gemeinsam“ haben (59).

Natürlich ein aussichtsloses Unterfangen – und wer in diesem Fall, wie ich meine, ‚Haarspalterei‘ als Argument nicht gelten lassen möchte, dem empfehle ich, noch einmal bei *Feyerabend* nachzulesen. Dieser hat niemals behauptet, inkommensurable Theorien seien unvergleichlich (was *Kuhn* wohl noch irrümlicherweise annahm). Auf eine „neutrale Datenbasis“, was immer wir uns auch darunter vorzustellen haben, wird man sich in jedem Fall vorderhand *argumentativ* einigen müssen, wenn man vernünftigerweise ein Gespräch führen *will*. Demnach impliziert die Konstatierung ‚logischer‘ Inkommensurabilität für den Relativisten keineswegs (wohl aber für den analytisch geschulten Rationalisten) schon eine Inkompatibilität der Argumente! Nur wer solches dem Relativisten unterstellt, der ‚Verstehen‘ als Verständigung über alle rationalen Grenzen hinweg begreift und betreibt, darf, wie Strasser, fälschlicherweise auch annehmen, daß der Relativist sich an der unheilvollen Partikularisierung unseres „Wissens und Handelns“ beteiligt (vgl. 178). – Aber natürlich weiß auch Strasser, daß es eine für alles und alle verbindliche, neutrale Datenbasis nicht gibt: „Alle sensorischen Primärinformationen sind interpretativ mehrdeutig“ – „die Anwendung eines Schemas des empirischen Differenzierens“ (*St. Körner*) erlaubt darüber hinaus deren begriffliche Reduzierung (etwa im Rahmen der alternativen Applikation des „Ding- und des Situationsschemas“); d. h. ein derartiges Schema trägt dafür Sorge, daß die interpretative Mehrdeutigkeit sensorischer Daten nicht der Beliebigkeit anheimfällt (82 f.).

Dies gerade trifft für die Philosophie *Don Juans* nicht zu: Mag es sich hier auch um „unvergleichbare Sinneseindrücke“ (94) zwischen den nicht-alltäglichen Erfahrungen *Don Juans* und unseren alltäglichen Erfahrungen handeln, bester Beweis für die Unhintergebarkeit des ontologischen Common-Sense-Framework ist die Tatsache, daß *C. Castaneda* sich außerstande sieht, seine Traumerfahrungen in einer uns fremden sprachlichen Realität mitzuteilen. Die Bedeutung, die er in theoretischer Hinsicht der Stabilität, der Konsensfähigkeit und der Wertbarkeit seiner nicht-alltäglichen Erfahrungen – auch für die alltägliche Wirklichkeit – gibt, müsse nach Strasser als sicherer Beleg für den grundsätzlich „parasitären ontologischen Charakter von Alternativrealitäten“ (100) genommen werden. – Mag hier die Beobachtung zutreffen, die Schlußfolgerung tut es nicht: daß nämlich „der Spielraum möglicher Konstruktionen von Alternativrealitäten“ dadurch begrenzt wird, „daß unser paradigmatisches Verständnis dessen, was ‚real‘ ist, durch unsere primäre Kenntnis der Common Sense-Welt konstituiert wird. Ein anderes Verständnis von Realität ist für uns nicht greifbar.“ (103) Nun wird man sich doch fragen müssen, welche anderen – außer rhetorischen – Mittel *C. Castaneda* zur Verfügung standen, um in unsere alternativenfeindliche Welt einzudringen, die etwa Traumerfahrungen schon deshalb für *irrational* befindet, weil sie inkonsistent, instabil, nur beschränkt verwertbar (etwa in der Psychoanalyse) und keineswegs immer konsensfähig sind. Was also lag näher als die weitestgehend konsequente (parasitäre) Leugnung eben dieser Eigenschaften! Daher scheint mir eher die These berechtigt, *Castanedas* Entscheidung in dieser Hinsicht als Element der Rhetorik zu verstehen, als ein überzeugendes Mittel, Objektivität herzustellen. Man wird doch in einem guten protagoräischen Sinne Relativist sein dürfen, ohne die wahren Machtverhältnisse aus den Augen zu verlieren.

Daß „*Don Juans* Antworten auf die Fragen von *Castaneda* . . . ein Lehrbeispiel für eine bestimmte Strategie“ („Kollisionen zwischen der Welt des Common Sense und der der Zauberei zum Verschwinden zu bringen“) sind, führt denn auch Strasser aus. Während aber *Evans-Pritchards* ethnologische Erfahrungen und später *Winchs* ethnomethodologische Untersuchungen über das System der Azande im gesellschaftlichen Dreieck von Hexerei, Orakel und Magie diese zur relativistischen Umkehr zwangen, weil ihnen aus ethnozentristischer Sicht das Phänomen des *Nicht-mehr-Weiterfragens* ins Irrationale abzuleiten drohte, weigert sich Strasser hartnäckig, diese Kehrtwendung mitzumachen. Wenn die Strategie in allen diesen Fällen darin bestehe, „gewisse Fragen nicht mehr zuzulassen – Fragen, deren Beantwortung möglicherweise Widersprüche im Wissenssystem erzeugen würde“ (108), dann müsse man – bei aller Toleranz – dieses Verhalten „praktisch rational“, jedoch „theoretisch irrational“ (110) nennen; d. h. von einem differenzierten Rationalitätsbegriff Gebrauch machen. Daß eine derartige Differenzierung nicht nur nützlich, sondern darüber hinaus sogar für die Lösung bestimmter Probleme notwendig sei, mag für den zutreffen, der es für erwiesen ansieht, „daß die unbehinderte Suche nach Widersprüchen innerhalb eines Gedankenkomplexes ein allgemeines Postulat der theoretischen Vernunft ist“ (111). Aber genau dieser Überzeugung wird der Relativist mit dem Hinweis zu begegnen wissen, woher man denn wisse, ob ein „*allgemeiner* Konsens“ über die Allgemeingültigkeit eines derartigen Postulats existiere, und energisch bestreiten, daß es sich hier überhaupt um ein Postulat der theoretischen und nicht der praktischen Vernunft handele. Wer in *unserer* Gesellschaft handlungsfähig bleiben will, wird sich nicht in Widersprüche verwickeln dürfen, wenn er sich nicht möglichen Sanktionen aussetzen will – gleiches scheint für den Umgang der Azande untereinander und mit ihrer Welt nicht in derselben Weise zu gelten. Ich glaube, man wird sich damit abfinden müssen, hier nicht dem Relativisten, sondern dem Rationalisten chronische Beweisnot zu attestieren (vgl. 114).

Im 2. Teil seiner Arbeit beschäftigt sich Strasser mit den Problemen des „methodologischen Relativismus“ (121 ff.). Da die herkömmlichen Abbild- und Konsensustheorien der Wahrheit nicht weiterführten, sei es – entsprechend der epistemologischen Differenzierung in sensorische und hypothetische Elemente der Wahrnehmung (vgl. 1. Teil) – nunmehr notwendig, verschiedene Typen möglicher Wahrheitskriterien herauszuarbeiten (142 ff.): Während „Korrespondenzkriterien 1. Stufe“ „bestimmte Methoden der Überprüfung bestimmter Arten von Sätzen an der Realität“ und „bestimmte Bedingungen, unter denen die angegebenen Methoden anzuwenden sind“, normieren (142), legen „Korrespondenzkriterien 2. Stufe“ die „Bedingungen der Akzeptierung von Aussagen“ fest, „welche ausschließlich Relationen zwischen und Operationen mit Sätzen und Satzsystemen betreffen“ (144). Dem Wandlungsprozeß unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse entsprechend normieren letztere jene Vorgänge, in denen entweder Sätze, die mit einem geschlossenen, konsistenten Wissenssystem kollidieren, gestrichen werden oder im Falle ihrer wiederholten experimentellen Verifikation zu „Umbauarbeiten“ am bisherigen Wissenskorpus Anlaß geben. Es ist unschwer zu erkennen, daß hier die von *Neurath* und *Carnap* vorgeschlagene Kohärenztheorie der Wahrheit unerwartet zu neuen ‚methodologischen‘ Ehren kommt: Weder für einen Satz noch für ein ganzes Wissenssystem gilt demnach ein „*Noli me tangere*“. Während jedoch zeitweilig für *Neurath* und *Carnap* Protokollsätze ausschließlich von systemimmanenter Bedeutung waren, d. h. ihre Übereinstimmung mit der Realität nicht zur Diskussion stand, macht Strasser seine Korrespondenzkriterien 2. Stufe von denen 1. Stufe abhängig: Denn erst durch ein Zusammenspiel beider Kriterienarten entstehe die Möglichkeit, „das von der Verwendung von Korrespondenzkriterien 1. Stufe abhängige Paradigma der inhaltlichen Dimension des Wahrheitsbegriffes auszudehnen auf den durch Korrespondenzkriterien 2. Stufe regulierten Bereich von Theorien“ (149). Daher könne man den Wahrheitsrelativismus nur dann erfolgreich bekämpfen, wenn man bestimmte Korrespondenzkriterien 1. Stufe (welche, wird nicht genannt!) einer rationalen Auszeichnung unterziehe (vgl. 156). Genau dies aber hätte Strasser zeigen müssen. Statt dessen reduziert er – durchaus folgerichtig – die selektive Aneignung eines sensorischen Datenmaterials in letzter Instanz auf die rationale Rechtfertigung „bestimmter pragmatischer Imperative“ (welche, wird nicht genannt): „Nicht durch Berufung auf ‚die Realität‘ läßt sich der methodologische Relativismus demnach bannen, sondern nur durch Begründung auf die Möglichkeit einer rationalen Normbegründung.“ (167) – Daraus aber folgt, daß es nur dann rational ist, sich auf bestimmte Kriterien 1. Stufe zu stützen, wenn man bereits gewisse Normen akzeptiert hat, die zu begründen wir uns in letzter Instanz bekanntlich außerstande sehen (Münchhausen-Trilemma) usw. Jedes weitere Argument in dieser Richtung, so wird man den Gedankengang Strassers kontradiktorisch zu Ende führen dürfen, entlastet den Relativisten und führt den Rationalisten in eine immer bedrohlichere Beweisnot.

Aus ihr wird er sich nur dann befreien können, wenn er die Aufbruchstimmung des Relativisten aus einer zunehmend fragwürdig gewordenen ökonomisch-wissenschaftlich-technologischen Welt als *irrational* desavouiert und gleichzeitig das Vertrauen des Rationalisten in diese Welt, die uns festhalte (vgl. 192), um jeden Preis propagiert. Genau diesen Weg geht in letzter Konsequenz Strasser (vgl. 3. Teil); aber er beschreitet ihn *argumentativ*. Und mag der Vorwurf, daß der – wie es K.-P. Koeppling kürzlich formulierte –, der das Engagement für sich selbst aufgegeben hat, nicht hoffen darf, sich je für andere zu engagieren, auch berechtigt sein, er wäre unfair, übersähe man, mit welch großem philosophischen Engagement unter brillanter Anwendung argumentativer Techniken bei weitestgehender Toleranz dem Andersdenkenden gegenüber dieses Buch geschrieben wurde. Auf *diesem* Weg gilt es weiterzuarbeiten!

P. E. Stüben (Düsseldorf)

Heinz-Jürgen Görtz, Franz von Baaders „Anthropologischer Standpunkt“ (= *Symposion* 56), Alber, Freiburg/München 1977, 321 S.

I. Die überkommene Sicht begreift die Geschichte von Philosophie und Theologie als (kontinuierlich-)diskontinuierliche Abfolge einzelner denkerischer Gestalten. Sie bestimmen die Wirkungsgeschichte. Deren Substrukturen und Unterströmungen, mehr noch deren Querströmungen und ihre anderen Traditionen, bisweilen Boden oder Widerlager der Primärphilosophien, bleiben im Schatten, wenn sie nicht gar vergessen werden.

Das Beispiel F. v. B. fördert Erstaunliches über die Bedeutung solcher Unterströmungen zutage. Seine theologische Philosophie fällt einerseits nicht aus der Zeit, im Gegenteil bewegt sie sich durchaus auf der Höhe der Zeit und hat darüber hinaus ihrer Zeit manchen Anstoß gegeben: Der Briefwechsel zwischen Baader und Hegel ist bekannt, sein Einfluß auf Schellings *Freiheitsschrift*, die ihrerseits in noch Künftiges vorstößt, ist nicht zu unterschätzen. Andererseits haben die inneren Kräfte seines Philosophierens über seine Zeit hinaus gewirkt: siehe Schellings *Freiheitsschrift* und ihre Nachgeschichte, die verborgene Ankündigung eines neuen Wirklichkeitsverständnisses versus K. Marx in Baaders Sozialphilosophie und nicht zuletzt Kierkegaards Anknüpfung an den Begriff der „Angst“.

Was von der Nachgeschichte F. v. B.'s gesagt werden muß, gilt in gleichem Maß von seiner Vorgeschichte: Sie hat ihrerseits ihre Wurzeln tief in zurückliegenden, auf ihre Weise verborgenen vergessenen Unterströmungen, die F. v. B. aufsucht (Meister Eckart, J. Böhme, St. Martin u. a.), sich anverwandelt und in seine Zeit transponiert. So bietet F. v. B.'s Denken das (Anti-)Bild eines kontinuierlich (theologisch-)philosophischen Strömens, das Altes aufnehmend es auf die Höhe der Zeit hebt und zur Bewährung weitergibt.

Der Verf. gibt in Aussage und Struktur seiner Arbeit beredt Zeugnis von diesem Strömen. Um das Ganze von heute aus zu lesen, ist hier ein „aktuelles“ Buch entstanden: Die Themen des „anthropologischen Standpunktes“ (Titel), eines Denkens „von oben“ und „von unten“ (16, 162f.), des Verhältnisses von „Theologie“ und „Philosophie“ (154ff.) sind für die Theologie wie für die Philosophie nicht nur historisch interessant, sondern in ihrer Aktualität in der Bearbeitung F. v. B.'s weitsichtiger als manches Heutige. Das wird noch deutlicher an den zentralen Themen wie „Historie“ und „Begriff“ (121ff.), „Erkenntnis“ durch den „spekulativen Begriff“ bzw. durch „Spekulation“ (132ff.), „Theorie-Praxis“-Verhältnis als „Produktion“ (176ff.), Theorien der „Freiheit“ (237ff., 242ff.), des „Guten und Bösen“ (243ff.), der „verfallenden“ resp. „restituierten“ Menschheits-„Geschichte“ (239ff.) u. a.

F. v. B.'s Denken und Sprechen birgt seine Schwierigkeiten. Es ist ständig mit Bedeutungsverschiebungen der zentralen Begriffe zu rechnen (15f.). Der Leser irrt hin und her, er sucht nach der „Mitte“ (16f.). Zumal F. v. B. selbst eine solche „Mitte“ bzw. ein solches „Centrum“ (117ff., 185) beansprucht, macht Verf. die „Mitte“ in einer eigenständigen „Phänomenologie“ ausdrücklich zum Thema des 1. Teils: „Zugang von außen: Phänomenologie des Denkens in und aus der Mitte“ (23–113). Daß F. v. B. von solcher Mitte her denkt und wie der Mensch solche Mitte denkt bzw. ist, ist nicht ganz neu; der Verf. hat diesen Gedanken von seinem Lehrer K. Hemmerle. Aber anders als Hemmerle, für den sich die Mitte des Menschen aus den zwei Ekstasen „von oben“, d. i. dem göttlichen Gott, und „von unten“ (20), d. i. der weltlichen Schöpfung, erbildet, reflektiert Verf. die Mitte des Menschen zwischen Gott und Welt noch einmal als Mitte der Mitte, dem nun „anthropologischen Standpunkt“ F. v. B.'s: Denken und Mensch sind „Mitte“ der sie konstituierenden und durch sie konstituierten Mitten von Gott und

Welt (20, 64 ff.). Die Ausfaltung des „anthropologischen Standpunktes“ geschieht dann mit F. v. B. im 2. Teil: „Zugang von innen: Baaders anthropologischer Standpunkt“ (114–286).

II. 1. Teil: „Zugang von außen: Phänomenologie des Denkens in und aus der Mitte“ (23–113). – Daß Verf. zu F. v. B. in einem breiten ersten Teil einen „Zugang von außen“ sucht, ist notwendig, nützlich und problematisch. Er ist notwendig: Jede Interpretation F. v. B.'s muß sich erst einen Zugang zu diesem Werk schaffen. Sie hat mehr wie üblich das Denken erst freizulegen. Er ist nützlich: Die These von der „Mitte“ bleibt zunächst Hypothese von Verf. Spricht F. v. B. auch selbst von „Mitte“ bzw. „Centrum“ (117 ff., 185), muß der die Interpretation tragende Gedanke solcher Mitte und ihrer Gestaltung sich vor dem Werk erst bewähren. Nur eine solche Hypothese vermag aber das Werk als Ganzes aufzuschließen. Er ist problematisch: Denn der Zugang wird zunächst nicht mit dem Mittel F. v. B.'s, sondern durch eine „Phänomenologie“, zudem des „Denkens“, gesucht. Die vorgetragene Phänomenologie hat dazu noch eine ungewohnte Eigengestalt. Sie entwickelt sich nicht an „Phänomenen“, sondern am Vorgang des „Denkens“, seinem Sich Hervorbringen und Gestalten, seinen Strukturen. Sie entspricht am ehesten der „strukturalen Phänomenologie“ H. Rombachs (16). Solche Phänomenologie bleibt für eine Interpretation F. v. B.'s so lange problematisch – wenn sie auch in sich viel zeigt –, solange sie sich frei in ihrer ‚Form‘, d. i. in der Formalität von Vorgängen und Strukturen, entwickelt, und noch nicht den sich vorgeonnenen ‚Inhalt‘ eingeholt hat. Eine Gewährung dieser Vorgabe des Zuganges von außen wird erst der ‚inhaltsreiche‘ 2. Teil erbringen können.

III. 2. Teil: „Zugang von innen: Baaders anthropologischer Standpunkt“ (114–287). Der notwendig-problematische 1. Teil muß sich an F. v. B. bewähren. Wie nützlich dieser 1. Teil jedoch ist, zeigt sich jetzt, da eine Auswahl aus F. v. B.'s Werk getroffen werden muß. Der Verf. tut sich leicht, sich im folgenden an den *Vorlesungen über speculative Dogmatik* von 1828–1838 zu orientieren (21, 114 ff.).

2.1 hat insgesamt F. v. B.'s „Erkenntnis“-Theorie zum Gegenstand. Das Stichwort dazu lautet: „Speculative Dogmatik“. „Dogmatik“ meint zunächst durchaus „Positivität“ (121 ff.), und die „spekulative“ Arbeit an ihr versucht diese Positivität auf den „Begriff“ zu bringen (ebd.). Dieses Verhältnis wird in 2.1.1 unter dem Thema „Historie (Positivität) und Begriff“ behandelt (121–131). Nach zwei Seiten hin reflektiert F. v. B. auf höchst interessante Weise dieses Verhältnis: Einmal setzt er jeder idealistischen Aufhebung zuvor den „Begriff“ in ein Verhältnis zum (positiv) „Historischen“, andernfalls bleibt er leer und abstrakt. Zum anderen öffnet sich das „Historische“ für den „Begriff“, andernfalls bleibt es tot – eine bedenkenwerte Replik auf eine theologische Auseinandersetzung, die zu Baaders Zeiten mit D. F. Strauß begann und sich bis heute auf gleiche Weise wiederholt. Bleibt das Zueinander von „Positivität“ und „Begriff“ in diesem ersten Durchgang noch recht „unmittelbar“, wird es für den „spekulativen Begriff“ selbst dringlich (132–153); denn der „Begriff“ selbst harrt auf und besteht aus „Vermittlung“. Es ist F. v. B.'s eigenständige und immer noch bedenkenwerte „spekulative Erkenntnis“-Theorie, wenn er in den „Begriff“ die „Positivität“ (137 ff.) mit einbezieht, damit dieser nicht „abstrakt“ (132 ff.) wird, und den „konkreten“ Begriff, der das ganze „Subjekt“-„Objekt“-Verhältnis (142) umfassen soll, mit den weiteren Charakteristika von „positiv“-„frei“ (137 ff.), „zentral“-„genial“ (139 ff.) und „ideal“-„gemütvoll“ (147 ff.) ausstattet: „Frei“ ist der Begriff, weil der Begreifende sich zwar zum „Positiven“ verhält, sich aber „frei“ dazu verhält; „zentral“ und „genial“, weil der Begreifende das Begriffene in seine Mitte nimmt und zu seiner Mitte macht; „ideal“ und „gemütvoll“, weil die Idee nicht abstrakte Figur bleibt, sondern den Begreifenden zur Antwort und zur gestaltenden Äußerung herausruft. Zeigt der zu sich vermittelte, „konkrete“ und „spekulative“ Begriff aber diese Gestalt, daß er von sich her auf sein anderes, „Positivität“, aus ist und an ihm zu sich selbst kommt, „Freiheit“, verändert sich das unmittelbare Verhältnis von „Dogmatik“ (bzw. „Positivität“ bzw. „Theologie“ oder „Religion“) und „Spekulation“ (bzw. „freie Subjektivität“ bzw. „Philosophie“) entschieden in ihre gegenseitige Vermittlung hinein (2.1.3) (154–167). Der so gefaßte „spekulative Begriff“ wird zur Grundlage beider, auch von „Philosophie“ und „Theologie“; er enthüllt sich als „philosophisches Vorverständnis“ von Religion und als „religiöses Vorverständnis“ von Philosophie, die sich wechselseitig ihr „Selbstverständnis“ zusprechen (155 ff.).

2.2 hat die insgeheim aus bloßer „Erkenntnis“-Theorie herausgetriebene „Spekulation“, die „Lehre vom Spekulativen der spekulativen Dogmatik“ (163), zum Gegenstand (170–236). Denn wenn es so ist, daß der Begriff nur sieht, indem er ein ihm anderes bzw. Äußeres sieht, und in diesem Äußeren sich selbst bzw. sein Inneres sieht, dann ist aus dem „konkreten Begriff“ ein „spekulatives“, spricht

„Spiegelungs“-Verhältnis von Außen und Innen geworden. F. v. B.'s „Spekulation über den Spiegel“ wurde schon im vorigen Kapitel angedeutet (163 ff.), hier kommt sie zur Durchführung. F. v. B. faßt „Spekulation“ selbst als solches „Spiegel“-Geschehen: „Was übrigens das Wort: Speculieren, als von Speculum oder Spiegel abgeleitet betrifft, so muß man wissen, daß die Vollständigkeit einer Erkenntnis erst dann eintritt, wenn die sich wechselseitig Erkennenden einem und demselben Höheren (Inneren) als Spiegel dienen (zu einem solchen zusammengehen), so wie sie abwärts (nach Außen) sich in einem gemeinsamen Spiegel wiederfinden.“ (163 f.) Dieses Zitat ist insofern bedeutungsvoll, als es nicht nur F. v. B.'s Lehre der „Spekulation“ zusammenfaßt, sondern von der Höhe und systembildenden Neuheit seines Spekulierens zeugt. Bei näherem Betrachten legt sich so verstandenes „Spiegelgeschehen“ nämlich in drei Dimensionen aus: in ein „gegenüber“ „von sich wechselseitig Erkennenden“, in ein „Unten“ bzw. „Außen“ des Blicks beider und in ein „Oben“ bzw. „Innen“ des Sehens beider. Zu der Dimension des „Gegenüber“ sei nur angedeutet, daß sich hier eine ‚Dialogik‘ andeutet, die nicht einem ‚Dialogismus‘ verfällt, sondern auf der ‚spekulativen‘ Höhe bleibt, und von F. v. B. durchaus ins System eingebracht wird (165 ff., 262 ff.). Die beiden Dimensionen des „Unten“, der „Welt“, und des „Oben“, der Ermöglichung des Spiegels durch „Gott“, strukturieren das jetzige Kapitel in seinen zwei Bewegungsrichtungen (2.2.1 und 2.2.3). „Spiegel“ ist aber zunächst der „Mensch“, in den so „Unten“ und „Oben“ und „Gegenüber“ erstmal zusammengehen, aus denen er aber selbst wiederum erst „genetisch“ hervorgeht: „Der Mensch ist als ‚Spiegel Gottes‘ in der Welt aufgerichtet.“ (172) Dies sei als Hermeneutik dem umfangreichen Kapitel 2.2 vorausgeschickt, dessen hohe spekulative Analysen nicht mehr referiert werden können. Nur soviel sei gesagt, daß der „Mensch“ nicht nur in seinem Bestand „Spiegel“ Gottes ist, sondern dies je werden muß, d. i. er selbst „anfangen“ bzw. den Spiegel „produzieren“ muß. In diesem Sich-Produzieren zum „Spiegel Gottes“ ist er immer schon „Außen“ bzw. „Unten“, d. i. bei der „Welt“. Spekulative „Produktion“ ist nach F. v. B. auf diese bedenkenswerte Weise immer schon in ihrer ersten Ekstase ‚weltgestaltendes‘ Handeln an der Schöpfung (2.2.1). In einem zweiten Hinblick ist der Mensch als „Spiegel Gottes“ nicht nur „Produzent“, sondern selbst „Produkt“, „Bild Gottes“ (2.2.2). In dieser Perspektive kehrt sich der „anthropologische Standpunkt“ aber um: Nicht mehr ist der Mensch nur zu begreifen von dem her, auf das zu er „produziert“, „Welt“, sondern er muß sich ebenso begreifen von dem her, dessen „Produkt“ er ist, von „Gott“ her. Denn nun ist er „Bild Gottes“. Die „Theorie des Bildes Gottes“, welche die „Theorie des Spiegels“ weiterführt, gehört zu den Höhepunkten dieses Buches (208 ff.). Erst im Zueinander beider Ekstasen im „Menschen“, von „Produzieren“ und „Produkt“ bzw. von „Idee“ und „Bild“ bzw. von „Welt“ und „Gott“, ist der eigentliche „anthropologische Standpunkt“ erreicht (228–237).

2.3 zeigt, daß der gewonnene „anthropologische Standpunkt“ ‚idealistische‘ Konstruktion (239) bleibt, solange nicht das „historische Moment“ (237) ganz in die „Spekulation“ aufgenommen ist. Die aus dem ‚Historischen‘ aufspringende „Erfahrung“ spricht das Urteil über das Bisherige: „Der Mensch ‚ist‘ nicht, was er ist bzw. sein sollte.“ (237) Das Bisherige ist nur die ideale Konstruktion der ‚Möglichkeit‘ vom Menschen, die reale Bedrohung dieser Möglichkeit ist noch gar nicht anvisiert. Und doch sitzt der Stachel bereits im System. Die „Freiheit“ des Menschen zur eigenen Selbstbestimmung (237) macht ihn erst zu dem, was er tatsächlich ist. Die daraus sich ergebenden, für jede Philosophie sperrigen Themen von „Freiheit“ (237 ff.), „Sündenfall“ (239 ff.), von „Gut“ und „Bös“ (243 ff.), von „Zeit“ (245 ff.) und „Materie“ (250 ff.) (2.3.1), desgleichen der Horizont einer ‚möglichen‘ „Restitution“ in einer spekulativen ‚Dialogik‘ innerhalb der zeitlich-materiellen Bedingungen (2.3.2.1) und die ‚tatsächliche‘ notwendige „Restitution“ in einer spekulativen „Christologie“ (2.3.2.2) seien nur genannt. Die Erfahrung geschehener Restitution gründet den „anthropologischen Standpunkt“ indes ein notwendiges zweites Mal (2.3.2.3).

IV. Zum Schluß stellt Verf. selbst einige kritische Anfragen, wieweit nämlich F. v. B. seinem „anthropologischen Ansatz“ bis zuletzt treu geblieben sei und ob er ihn schließlich doch nicht wieder ‚idealistisch‘ konstruiert habe (298 ff.). Mit dieser zugleich ‚nonkonformistischen‘ und der idealistischen Philosophie doch wieder verpflichteten Position F. v. B.'s hat Verf. ein gelungenes Bild des originellen katholischen Philosophen gezeichnet. Indem Verf. als Mitte dieses Denkens den „anthropologischen Standpunkt“ aufdeckt, vermag er auf ausgezeichnete Weise dieses dunkle Denken in vielem zu enträtseln, es auf seine Gründe hin durchsichtig zu machen und darin verborgene Ansätze zu erheben, die auch in der heutigen Situation wert sind, bedacht zu werden. Wie Verf. das Werk F. v. B.'s aufschließt, indem er kongenial seine eigene spekulative Kraft der Vermittlung und der Analyse

einsetzt, macht dem Leser den Mitgang nicht leicht, läßt ihn aber nicht leer ausgehen, wenn er in die strenge Architektonik des Gedankens einsteigt und sich von Stufe zu Stufe emporarbeiten läßt. Eine reife und wegweisende Dissertation des Verf.'s und eine wichtige Station philosophisch-theologischen Denkens F. v. B.'s, die seine und unsere Zeit erhellt.

Klaus Kienzler (Augsburg)

Ulrich Pothast, *Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett, Subrkamp, Frankfurt a. M. 1982, 412 S.*
Zeit der Ernte. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag. Im Namen des Vorstandes der Schopenhauer-Gesellschaft hg. von Wolfgang Schirmacher, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, 448 S.

Das Buch von Ulrich Pothast ist ‚Einflußforschung‘ auf höchstem Niveau, indem durch den Nachweis der Präsenz schopenhauerscher Theoreme der Ästhetik und darüber hinaus seiner ganzen Philosophie in Becketts früher theoretischer Schrift *Proust* (1931) und in sich verwandelnder Form in seinen Erzählungen, Romanen und Dramen die Esoterik seines Werkes durch Pothasts „Vorschläge zum Verständnis“ transparent gemacht wird; Vorschläge, die auf der genauen Rekonstruktion der schopenhauerschen Ästhetik, den implizierten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen seiner Philosophie und deren Anwendung und Neuwendung bei Beckett fundierend, in Form eines „Sich-Bewegens in einer Redefigur“ gemacht werden.

Was bei Beckett theoretisch und literarisch über das Dasein der Menschen, das Erlangen von Freiheit und über die künstlerische Tätigkeit explizit und implizit gesagt wird, läßt sich lesen als produktive Aneignung von Schopenhauers Ästhetik insoweit, als der Kunst ein metaphysischer Vorrang vor der Philosophie ebenso wie überhaupt die einzige Form der Erkenntnis zugestanden werden, die den „Verblendungszusammenhang“ der vom Willen gesetzten Anschauungsformen a priori zu transzendieren vermag und zur wahren Anschauung des Wesens der Welt in ihren Objektivationsstufen des Willens gelangt.

Beckett korrigiert und überschreitet Pothast zufolge Schopenhauer, wenn er dessen Konstruktion der Anschauung der „Ideen“ unabhängig vom „principium individuationis“ in der Kontemplation des Genies durch eine Hineinnahme von Zeitreflexion in der Folge Prousts und eine Skepsis gegenüber der radikalen Transzendentalität der „Ideen“ (statt willenloser Kontemplation eines Jenseitigen unwillkürliche Erinnerung an vergangenes Diesseitiges) weniger ersetzt als durch die Reflexion in der künstlerischen Produktion selbst verändert.

Mit diesem Buch wird Beckett neu zusammenhängend lesbar wie die Kraft der schopenhauerschen Philosophie sich bezeugt.

Dies wird gerade auch besonders deutlich an der wichtigen Festschrift zum 85. Geburtstag des langjährigen Präsidenten der Schopenhauer-Gesellschaft und des Schopenhauer-Forschers Arthur Hübscher, nun Ehrenpräsident, die von Dr. Wolfgang Schirmacher, dem neuen Präsidenten der Gesellschaft, herausgegeben ist.

Die Sammlung von Studien zum internationalen Stand der Schopenhauer-Forschung, der eine instruktive Einleitung des Herausgebers über „das Vorbild Arthur Hübschers“, zwei Ansprachen zu seiner Ehrung und eine Bibliographie seiner Schriften beigegeben sind, ist in die drei Abschnitte: I. Metaphysik, Ethik, Tod. Schopenhauers Lehre, II. Schopenhauer in philosophiegeschichtlicher Perspektive, III. Wie heute philosophieren? Schopenhauers Aktualität eingeteilt, um damit die Hauptströmungen gegenwärtiger Forschung angemessen zu präsentieren.

Der erste Teil enthält Arbeiten von Walter Schulz, Rudolf Malter, Alexis Philonenko u. a., die auf außerordentlich hohem Niveau vor allem schwierige und widersprüchliche Theoreme der schopenhauerschen Ethik, der Lehre von der Verneinung des Willens und der radikalen Wende behandeln, die mit Schopenhauers Philosophie des Todes am Ende des deutschen Idealismus auftritt und heute in hohem Maße als Vernunftkritik die Rezeption bestimmt und bestimmen wird. Das Ernstnehmen des Anderen, nicht Sichtbaren der Vernunft gegenüber hat gerade in Schopenhauer den eigentlichen Vordenker gehabt; Yves Ledure nennt seine Philosophie „Thanatologie“ im positiven Sinne. Enthält der zweite Teil wichtige Arbeiten von Gerhard Funke, Nathan Rotenstreich und Günter Baum zum Verhältnis zu Kant, eine begriffsgeschichtliche Studie von Franco Volpi und andere Arbeiten, die den Reichtum einer

geschichtlichen Reflexion bezeugen, die sich frei vom Horizont des vom Philosophen selbst Gesehenen seiner Stellung versichern kann, wobei das Verhältnis zu Schelling und Hegel aus einer Sicht bloßer Abgrenzung in eine erstaunliche Verwandtschaft rückt, so zieht der dritte Teil die Konsequenz aus dem empirischen Denken Schopenhauers, dessen ‚Ding-an-sich‘ gerade als Nicht-auf-Vernunft-Reduzierbares das Verstehen der Empirie vor einem bloßen System aus Begriffen der philosophischen Forschung nahegelegt hat; neben dem sehr lesenswerten Beitrag des Herausgebers, der Schopenhauers Dialektikkritik im Sinne einer asketischen Vernunft zur Geltung bringen will, finden sich Beiträge zur „Ambivalenz der Langeweile“ (*Schubert*), zur Begründung einer skeptischen Pädagogik (*Spielring*) und zu einer Theorie des „Minimalstaates“ (*Hopf*), die die Praxisfähigkeit und Wirkungskraft Schopenhauers zeigen. Sein Denken ist in einer Zeit neu zu entdecken, die ihrer Hybridität und der Verleugnung ihrer Negativität inne werden muß. Die Festschrift bietet alle Möglichkeiten einer fruchtbaren Neuaneignung Schopenhauers.

Martin Hielscher (Hamburg)

Didaktik der Philosophie: Mittel des Philosophierens oder selbst Philosophie?

- Ekkehard Martens, *Dialogisch-pragmatische Philosophiedidaktik*, Schroedel, Hannover 1979, 172 S.
 Wulff D. Rehfus, *Didaktik der Philosophie*, Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf 1980, 224 S.
 Josef Schmucker-Hartmann, *Grundzüge einer Didaktik der Philosophie*, Bouvier, Bonn 1980, 123 S.
 W. Deicke, E. Martens, W. Pleger u. a., *Materialien für die Sekundarstufe II – Philosophie*, Schroedel, Hannover 1975 ff. (bisher u. a.: *Diskussion-Wahrheit-Handeln*, *Das Interesse an Freiheit*, *Philosophische Fragen zur Logik*, *Was heißt Glück? Was sollen wir tun? Das Schöne und die Kunst*, *Richtig oder falsch? Wobin mit der Religion? Sprache in Praxis und Theorie*)
 D. Gondosch, M. Helmle, G. Paul, *Lehrbuch Philosophie: Teil 1 Begriffe, Methoden, Disziplinen, Teil 2 Strömungen und Positionen*, Moritz Diesterweg, Frankfurt u. a. 1980
 W. Oelmüller, R. Dölle u. a., *Philosophische Arbeitsbücher*, UTB, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1977 ff., bisher: *Diskurs: Politik*, *Diskurs: Sittliche Lebensformen*, *Diskurs: Religion*, *Diskurs: Geschichte*, *Diskurs: Kunst und Schönes*.

Seitdem 1972 im Zuge der reformierten Oberstufe der Philosophieunterricht bis auf wenige Ausnahmen eine institutionell abgesicherte Stellung im schulischen Bildungskanon erhalten hat und Philosophie als Unterweisung in „Werte und Normen“ oder als Ethikunterricht bereits in der Mittelstufe verschiedener Bundesländer gelehrt wird, hat das Interesse an philosophiedidaktischer Reflexion und an Unterrichtshilfsmitteln stark zugenommen.¹

Belege dafür sind u. a. die 1979 gegründete, auflagenstarke *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* (ZDP, Hannover, Schroedel Verlag), die mittlerweile über 50 verschiedenen Schulbücher, neue Lehrstühle für Didaktik der Philosophie und die wissenschaftliche Diskussion über Modelle und Begründungen von Philosophieren an den „Lernorten“ (Martens 1979, 5–8) Ober-, Mittel- und Unterstufe² von Schule, Hochschule, Erwachsenenbildung³, öffentliche Medien und freiberufliche Praxis⁴.

¹ Vgl. z. B. A. K. D. Lorenzen/E. Martens, *Philosophiedidaktik in der Bundesrepublik*, in: *Information Philosophie* 1 (1982) 2–9. Nach Abschluß des Manuskripts erfahre ich vom Erscheinen einer vergleichbaren Sammelrezension. W. Stegmaier (*Philosophie-Unterricht – Ein philosophisches Problem? Neue Arbeiten zur Philosophie-Didaktik*, in: *Allg. Zeitschrift f. Philosophie* 3 [1982] 45–60) kommt jedoch z. T. zu unterschiedlichen Einschätzungen.

² Vgl. M. Glatzel/E. Martens (Hg.), *Philosophieren im Unterricht Klasse 5–10* (München 1982).

³ Vgl. z. B. A. Kommer/A. K. D. Lorenzen u. a., *Philosophie als Thema in der universitären Erwachsenenbildung*. Begriffliche und didaktische Grundüberlegungen, Berichte und Materialien (Hannover 1981) (= *Didaktische Modelle* Nr. 9 des Arbeitskreises universitäre Erwachsenenbildung).

⁴ G. B. Achenbach/A. K. D. Lorenzen, *Der Philosoph als Freiberufler*, in: *ZDP* 3 (1982) 176–180.

Eine Darstellung und Prüfung dieser wissenschaftsgeschichtlich relevanten Tatsachen, die philosophischen Ansprüchen folgen will, hat sich nach – zumindest plausiblen⁵ – Kriterien umzusehen und darüber Rechenschaft abzulegen. Sie steht dabei mit Philosophiedidaktik einem Gegenstandstyp gegenüber, der auf den Vermittlungsproblemen von Praxis und Theorie bzw. von Theorie und Praxis insistiert. Hier liegt ein Gegenstandsbereich vor, in dem bei aller Kontroversität mit Kant gesprochen die „Urteilkraft“ und mit Hegel die dialektische Bewegung im Mittelpunkt steht. Erschwerend kommt hinzu, daß einige Wissenschaftler⁶ eine *konstitutive* Funktion von Philosophiedidaktik postulieren und zu begründen versuchen. Philosophie bzw. Philosophieren als Theorien bedenkendes Tun wird so metatheoretisch, d. h. hier didaktisch thematisiert und eine Auffassung von Philosophie, die Reflexionen über Ziele, Inhalt, Methoden und über die konkreten Bedingungen des Philosophierens (Personen, Zeit, Raum, Sprachebenen etc.) ausblendet, als defizitär bestimmt. Philosophiedidaktik nach dieser Auffassung beschränkt sich nicht auf die technisch-methodische Seite des Philosophierens, sie verlangt eine Ausweitung philosophischer Reflexion und Verständigung auf konkrete Bedingungen des Philosophierens und ein Verständnis von Philosophie als Reflexion auf Lebenspraxis.

Werden dabei nun philosophische Rechtfertigung und Verständigung nur auf neue Bereiche angewendet oder artikuliert sich hier eine neue Methode philosophischer Prüfung, die mit einer Bestimmung der Systemkonzeption als mehr oder weniger subtil, als deskriptiv, transzendental, hermeneutisch, analytisch usw., die mit der Suche nach Kategorienfehlern und der Frage nach möglicher Geltung nicht angemessen beurteilt werden kann?

Gerade der letzte Punkt, die Frage, ob die Theorie richtig ist, trifft einige didaktische Weiterführungen der Philosophie kaum, da es ihnen primär nicht um die Frage geht, ob ihre Theorie in die Praxis umsetzbar ist, sondern *ob und wie theoretisch reflektiert werden kann, was als Alltagspraxis gelebt wird, was getan wird.*⁷ Die Frage nach der Gültigkeit einer Theorie stellt sich für diese Ansätze nur im Rahmen eines zu überwindenden Theorie-Praxis-Verständnisses, das Theorie als vorgängig zur Praxis begreift, das Praxis deduktiv bestimmen will. Konstitutive Philosophiedidaktik will anscheinend keine Theorie liefern, die anzuwenden ist, sondern den Blick freimachen zu einer philosophischen Verständigung über Vorgänge, Bedingungen, Hemmnisse und Möglichkeiten beim Prozeß des Philosophierens.

Auch angesichts der erst beginnenden Diskussion über den Status philosophiedidaktischer Konzepte in der Spannung und Neubestimmung des Theorie-Praxis-Verhältnisses, die in ihrem grundsätzlichen Charakter weit über das hinausgehen, was beispielsweise in den Zeitschriften *Die pädagogische Provinz*, *Aufgaben und Wege des Philosophieunterrichts* oder *Metaphilosophy* über Stundenplanung, Lektürewahl, Motivation und Medien vorgestellt wurde, wird das Problem angemessener Gesichtspunkte zur kritischen Darstellung nicht erleichtert.

Noch verwickelter wird dieses Problem durch den historischen Ballast didaktischer Fragestellungen; denn erst seit Humanismus und Aufklärung wird Leben als „Schule“ verstanden, als lebenslanger Lernprozeß, der plan- und gestaltbar ist.⁸ Erst im Zusammenhang mit dieser Lebensauffassung wurden Pädagogik und Didaktik zu wichtigen Disziplinen.

Ich lasse daher hier die Frage nach geeigneten Kriterien zur Prüfung philosophiedidaktischer Konzepte offen und entscheide mich für ein eher deskriptives Verfahren, wobei ich typologisierend zwei Positionen unterscheide. Die erste und wohl verbreitete Position bezeichnet Philosophiedidaktik als „gemeinsames Denken Ungleicher“⁹, als „philosophische Paideia“ (Rehfus 1982, 57), d. h. als *Mittel*

⁵ Vgl. zum Begriff der „Plausibilität“: W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung (Frankfurt a. M. 1979) VIII.

⁶ E. Martens 1979; P. Heintel, Fachdidaktik Philosophie, in: ZDP 1 (1979) 8–15; Schmucker-Hartmann 1980.

⁷ Vgl. G. B. Achenbach, „Philosophie nach Tisch“ – oder: Wer ist Philosoph?, in: ZDP 4 (1982) 237–242. Zu überprüfen wäre in diesem Zusammenhang eine Verwandtschaft mit den Konzepten, die von der transzendentalphänomenologischen Verfaßtheit, zumindest von der Theoriefähigkeit der Lebenswelt ausgehen (vgl. Husserl, Schütz, Marcuse, Habermas).

⁸ Vgl. z. B. Th. Ballauff, Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung, Bd. I (Freiburg/München 1969) 614 ff.

⁹ W. D. Rehfus, Anmerkungen zum philosophiedidaktischen Disput, in: ZDP 1 (1982) 54–58, hier 56.

des Philosophierens, wobei Philosophiedidaktik von außen an die Philosophie herankommt; die andere spricht der Philosophiedidaktik eine „transzendental-didaktische Verfaßtheit“ zu (Martens 1979, 57; vgl. Heintel 1979; siehe Anm. 6), weil sich Philosophie immer unter lebendigen Personen in je unterschiedlichen Situationen als Dialog über relevante Probleme vollziehe, der eine didaktische Analyse und Beachtung der konstitutiven Bedingungen erforderlich mache, auch um sicherzugehen, daß sich individuelle Probleme tatsächlich mit dem Dialogangebot der Traditionen vermitteln können.

Kriterien zur Darstellung von Schulbüchern werde ich im zweiten Teil vorschlagen und anwenden.

I. Fachdidaktik Philosophie

Im Mittelpunkt der fachdidaktischen Diskussion über Ziele, Inhalte und Methoden des Philosophierens stehen bisher die systematischen Beiträge von Martens und Rehfus, während die existenzphilosophische Position Schmucker-Hartmanns, die auf vorliegende Entwürfe kaum eingeht, keine weiterführende Aufnahme gefunden hat.

Martens' *Dialogisch-pragmatische Philosophiedidaktik*, die Berührungspunkte mit dem Ansatz von Heintel hat (s. o.), unternimmt den Versuch, die Leistungsfähigkeit von Philosophie für das Ziel autonomer, überprüfbarer Handlungsorientierung zu legitimieren,¹⁰ indem er davon ausgeht, daß Philosophie selbst didaktisch verfaßt sei. Philosophiedidaktik ist daher für Martens nicht auf den Schulbereich beschränkt.

Eher an die bildungstheoretische Tradition knüpft Rehfus an. Er beschränkt die Funktion von Philosophiedidaktik auf Erziehungsprozesse und versucht, die Leistungsfähigkeit philosophischer Paideia zur Herausbildung und Stabilisierung von Ich-Identität aufzuweisen. Philosophische Paideia meint die intellektuelle Aneignung von Wirklichkeit durch Rückgriff und Transformation philosophischer Tradition, die der als defizitär bestimmte Edukand (24) zu leisten hat.

Schmucker-Hartmann will Philosophiedidaktik als eigene philosophische Disziplin legitimieren (1), indem in Ablehnung von Didaktik als bloßer Theoretisierung des Handwerks (2) der Philosophiedidaktik die Aufgabe zugewiesen wird, „die im Bewußtsein jedes Menschen angelegte Frage nach dem Dasein“ (22) zu erhellen und zu präzisieren, um sie einer eigenständigen und weiterführenden Beantwortung zuführen zu können. Philosophiedidaktik wird als Fundamentaldisziplin bestimmt (9).

1. *Martens* versucht ohne Berufung auf einen Bildungsbegriff den Prozeß des Philosophierens durch Selbstanwendung philosophischer Paradigmata zu explizieren und ihn didaktisch zu reformulieren. Er bestimmt das Philosophieren als Lehr-Lern-Prozeß, als spezielle, verständigungsorientierte Form lebenslangen Lernens. Die institutionelle Form des Lehrens und Lernens von Philosophie im Schulbereich steht im Vordergrund, dieser ist aber im Rahmen eines pragmatischen Verständnisses als einer von vielen „Lernorten“ (5ff.) definiert, so daß der Untersuchungsgang als Paradigma für weitere Darstellungen gelten kann.

Für Martens soll Philosophie auch an der Schule in erster Linie Handlungsorientierungen im Medium dialogischer Rechtfertigung (19) überprüfbar machen. Diese Aufgabe soll nicht allein vom Lehrer vollzogen werden, denn dieser ist für Martens nur Mitglied einer „Dialog- und Handlungsgemeinschaft“ (110) prinzipiell Gleichberechtigter (111f.). Von gemeinsamen Überzeugungs- oder Lehr-Lern-Prozessen (11) erhofft Martens in Anknüpfung an Plato, Kant, Peirce und moderne Diskurstheorien lebenspraktische Konsequenzen (53). Argumentative Reflexionsprozesse, Rechenschaft fordern und geben (49) und deren Regeln (39–48) sollen handlungsrelevant werden können. Nicht so sehr Wissen, sondern „vor allem ein erlernbares praktisches Können“ (11) steht im Zentrum des dialogisch-pragmatischen Philosophierens. Philosophie, genauer Philosophieren sei insofern didaktisch, als es „einen gemeinsamen Lehr-Lern-Prozeß darstellt“ (ebd.), in dem „Behauptungen hinsichtlich Wichtigkeit und Richtigkeit in einem argumentativen Überzeugungsprozeß ausgewiesen werden“ (ebd.). Dialogisch-pragmatische Vermittlung, gemeinsame Problemlösung wird von Martens als „transzendental-didaktische Verfaßtheit“ (72) verstanden. Philosophie sei immer didaktisch und Didaktik philosophisch (11). Didaktische Theoriebildung führe das selbstreflexive Moment der Philosophie auf

¹⁰ Martens 1979, 130. Vgl. auch S. Robinsohn, Bildungsreform als Revision des Curriculum und Ein Strukturkonzept für Curriculumentwicklung (Neuwied/Berlin 1973) 13.

Bedingungen des Philosophierens zurück und versuche allgemeine Kriterien philosophischer Verständigung zu finden, ohne jedoch situative Praxis vorweg zu bestimmen.

Wenn, wie hier, Lehrer und Schüler prinzipiell gleichberechtigte Partner in problemorientierten (110) Selbstverständigungs- und Selbstfindungsprozessen sind, dann kann Philosophiedidaktik auch keinesfalls als Mittel oder Technik zur Transformation fachphilosophischer Forschungsergebnisse verstanden werden, da ein solches hierarchisches Verhältnis von einer vorab fixierten Theorie ausgeht, die auf bestimmte Fälle anwendbar sei und nicht von einem Prozeß gemeinsamer Theoriebildung. Martens' Konzept egalisiert universitäre Forschung und macht Philosophie zur Sache von jedermann (11).

In einer Skizze historischer Dialogstationen (75–112) vertieft Martens seine These von der didaktischen Konstitution der Philosophie und expliziert so gleichzeitig sein eigenes Konzept, indem er seine Positionen mit Argumenten aus der philosophischen Tradition rechtfertigt und kritisch überprüft. Weil also die Methode sich immanent darstellt, fällt der letzte Teil der Arbeit, der Methodenteil kurz aus. Obwohl er ein Unterrichtsbeispiel (Was heißt Glück?) hinzufügt, will er kein Modell für den Philosophieunterricht liefern, sondern Rahmenbedingungen zum Erwerb philosophischer Kompetenz analysieren und darstellen. Sein Unterrichtsbeispiel, das das Dialogkonzept präzisiert, macht auch deutlich, daß Martens nicht für einen textunabhängigen Philosophieunterricht eintritt. Texte erhalten jedoch einen besonderen Stellenwert. Sie sollen dann hinzugezogen werden, wenn die Kompetenz der Dialoggemeinschaft nicht ausreicht, werden also selbst Rechtfertigungsverfahren ausgesetzt.

2. *Rehfus' Didaktik der Philosophie* erschien kurz nach Martens' Arbeit und konnte deshalb nicht mehr auf dessen Positionen eingehen. Inzwischen liegt aber eine kurze Gegenüberstellung seiner Sicht mit der Martens' (siehe Anm. 9) vor, in der Rehfus Gegensätze und Gemeinsamkeiten hervorhebt.

Er bezweifelt vor allem, daß 1) „Grundprinzipien des Handelns“ (Rehfus 1982, 56) aus Regeln der Kommunikation, aus dialogischen Sprechaktgefügen entstehen können (ebd.) und 2), daß sich das Peirce-Modell der Forschungsgemeinschaft auf den Schulunterricht übertragen lasse (ebd.). Philosophieunterricht als „gemeinsames Denken Ungleicher in einer Zwangsgemeinschaft“ (ebd.) beruht für Rehfus nicht auf einer „symmetrischen Handlungssituation“ (ebd.). Deshalb sei der Dialog bloßes Hilfsmittel des Philosophierens (ebd. 57) und Didaktik keine transzendente Bedingung des Philosophieunterrichts (ebd.).

Gleichwohl „muß eine Didaktik der Philosophie immer auch philosophisch sein“ (Rehfus 1980, 5), darf sich nicht als „bloß mündgerechte Aufbereitung fachwissenschaftlicher Erkenntnisse“ (ebd.) verstehen. Philosophiedidaktik dürfe sich andererseits nicht zum Rang philosophischer Forschung aufschwingen (Rehfus 1982, 57), ihr obliege es vielmehr, in „praktischer Absicht“ (Rehfus 1980, 9), als *Paideia* eine Einheit von „fachwissenschaftlicher Reflexion und deren methodischer Übertragung“ (ebd.) zu stiften.

Im Mittelpunkt von Rehfus' Arbeit stehen die Grundlagen des Philosophieunterrichts: „Neben einer kurzen Beschreibung der Gesellschaft für die *Paideia* entwickelt wird“ (ebd. 10) eine elaborierte „Rekonstruktion der Identität“ (29–150), die – nicht immer zum Vorteil der Sache – die Reflexionstheorie des deutschen Idealismus in analytische Termini übersetzt. Auf den letzten 60 Seiten folgen die „Grundzüge einer Didaktik der Philosophie“ (151–211), die vor dem Hintergrund des Gegenstandes (= Schüler) und dessen geistiger Situation aufweisen wollen, wie Wirklichkeit denkend zu bewältigen sei.

Zwar kann im Grundlagenteil noch deutlich gemacht werden, wie Ich-Identitätsbildung unter den Bedingungen des Verfalls von Wertorientierungen erschwert wird und welche Bedeutung Selbsterkenntnis zur Identitätsstiftung besitzt. Die Weiterführung in eine Didaktik der Philosophie bleibt jedoch postulatorisch, wenn z. B. behauptet wird, daß „die Philosophie autonome, selbstbewußte Ich-Identität konstituieren kann“ (165). Postulatorisch insofern, als zwar der These zuzustimmen ist, daß „Individuen auf Selbstdenken“ (Rehfus 1982, 57) angewiesen sind, „selbst Sinn setzen müssen“ (ebd.), was aber doch wohl nur in lebensweltlichen und kommunikativen Bezügen möglich ist, die Rehfus jedoch weitgehend ausblendet. Im Gegensatz zu Martens erscheinen solche Bezüge bei Rehfus nur in einer allgemeinen Gesellschaftsanalyse, während Martens das konkrete Umfeld des Philosophierens z. B. als „didaktische Trias“ (Martens 1979, 114ff.) von Schüler, Gesellschaft und Fach analysiert.

Rehfus' Primat individuell „intellektueller Aneignung von Welt“ (Rehfus 1982, 57) gegenüber einer sogenannten Funktionalisierung von Philosophie als ein „Ausstatten zum Verhalten in der Welt“ (ebd.) unterstreicht nachdrücklich die Bedeutung kognitiver, wissensbezogener Erziehung. Dabei sollen die

„überkommenen philosophischen Problemstellungen und Lösungen (als) konstitutive Momente der Identitätsfindung“ (ebd.) fungieren. Sie verleihen dem Schüler erst die Kompetenz, um seine Probleme und Fragen auf eine höhere Ebene bringen zu können (ebd.). Deshalb wendet sich Rehfus auch gegen eine Bevorzugung dialogorientierter, textunabhängiger Gestaltung des Philosophieunterrichts (Rehfus 1980, 202) und votiert für Textlektüre, da „der argumentativ-diskursive philosophische Primärtext“ (ebd.) selbstdenkende Ich-Identität zu stiften vermag. Das „Nach-Denken (soll) selbständiges Denken“ (ebd.) ermöglichen. Über das „Wie?“, den Bewährungspunkt jeder Philosophiedidaktik, finden sich jedoch nur Hinweise.

3. Schon mit der Sprachform (Dasein, Fundament, Mittelbau, Raum, Zeit etc.) beschreitet *Schmucker-Hartmann* einen anderen Weg als die bisher genannten Fachdidaktiker. Während Martens die platonische Tradition mit Peirce, den Konstruktivisten und anderen Diskursmodellen verknüpft, Rehfus Reflexionsphilosophie analytisch reformuliert, orientiert sich Schmucker-Hartmann an Gestus und Sprache einer Daseinsanalyse existenzphilosophischer Provenienz.

„Die ‚Grundzüge einer Didaktik der Philosophie‘ sind die Grundzüge der Wissenschaft davon, wie jeder sich selbst finden, bewahren und weiterforschen kann.“ (I) „Daseinserhellung“ (4), eines der Leitworte Schmucker-Hartmanns, wird allerdings nicht zum Lernziel philosophischer Lehr-Lern-Prozesse gemacht (24). Das wäre der Weg, den die historische Disziplin der Didaktik seit Comenius einschlagen würde (5). Daseinserhellung kennzeichnet die Grundbefindlichkeit des Menschen, die Frage, wie „der Mensch bei all seiner Reaktion auf gegenständliche Reize und all seine empirische Orientierung nach diesen ihn reizenden Gegenständen der Welt sein Bewußtsein vom Dasein“ (8) findet.

Überkommene allgemeine Didaktiken, von Martens kritisch integriert, von Rehfus kaum beachtet, klassifiziert Schmucker-Hartmann als „unterstützende bzw. der Ausführung dienende Maßnahmen“ (7). Er will dagegen zu den Grundlagen menschlichen Daseinsbewußtseins (9) durchstoßen und weist einer existenzphilosophisch gefaßten Didaktik der Philosophie eine zentrale Stellung für das Philosophieren zu. Didaktik der Philosophie wird nicht als Mittel des Philosophierens oder als Rücksichtnahme auf die Bedingungen Unwissender verstanden, sondern Didaktik der Philosophie kennzeichnet einen fundamentalen Prozeß der „Selbstbelehrung“ (ebd.), in dem „selbstdenkend“ alle philosophischen Entwürfe „nach ihrer Entstehung aus dem Bewußtsein jedes Menschen“ (ebd.) rekonstruiert und kritisch geprüft werden, wobei die Prüfungskriterien nicht vorweg fixierbar sind. „Didaktik der Philosophie ist daher immer Anleitung zum Selbstdenken.“ (30) Weil der „Mensch... nur als philosophische Orientierung“ (38) existiert, muß eine Didaktik der Philosophie (*Schmucker-Hartmann* vermeidet den erziehungswissenschaftlich klingenden Titel „Philosophiedidaktik“) vor jeder besonderen Philosophie diese „weiter unerklärliche Spontaneität des Daseins“ (9) ins Bewußtsein heben. *Schmucker-Hartmann* glaubt so den Weg zeigen zu können, wie „didaktisch Philosophie“ (ebd.) studiert, wie Philosophie richtig studiert werden kann (31) bzw., wie in die „Philosophie als solche einzuführen“ ist (65).

Nach dem Versuch, Philosophiedidaktik in den Rang einer Fundamentaldisziplin zu heben, da sie wie „alle großen Philosophen die Rolle der mannigfachen Strukturen für unser Einblickenkönnen in das unteilbare Dasein“ (19) besser begründen und präzisieren will, deduziert *Schmucker-Hartmann* didaktische Regeln und Inhalte des Philosophieunterrichts.

Seine Darstellung gibt zwar manch erhellenden und zu bedenkenden Hinweis, verdeckt und verstellt aber durch die schwer nachvollziehbare, sich gängigen Überprüfbarkeitskriterien entziehende Sprachform eine angemessene Diskussion. Deutlich ist immerhin eine Ablehnung rein wissenschaftsorientierter Philosophie und die Neigung, sich den Vermittlungsproblemen des konkreten Philosophierens dadurch zu öffnen, daß auf die alltägliche Lebenswelt z. B. der Schüler und Studenten eingegangen wird, um die vorhandenen „philosophisch relevanten“ (65) Orientierungen und Sprachformen aufzunehmen und zu Selbstaufklärungsprozessen führen zu können.

Obwohl das theoretische Fundament mit der konstitutiven Philosophiedidaktik von Heintel und Martens nicht vereinbar ist, besteht doch eine gewisse Übereinstimmung in der Auffassung von der fundamentalen Rolle der Didaktik für das Philosophieren und in unterrichtspraktischen Konsequenzen. Trotz unterschiedlicher Ausgangspunkte und im Gegensatz zu Rehfus begreifen beide das Philosophieren auch an der Schule als einen Forschungsprozeß, der dazu führen soll, sich im Leben besser zu orientieren.

II. Schulbücher für das Fach Philosophie

Das Spektrum der über 50 verschiedenen Schulbücher reicht von der unkommentierten, reinen Textsammlung über aufwendige Material-, Arbeits- und Kommentarbände bis zu systematisierten Lehrwerken nach der Art von Physikbüchern.

Während jedoch in früheren Jahren Philosophieschulbücher meist einer didaktischen Maxime folgten, die ein Satz aus dem Vorwort von Zeises Textsammlung verdeutlicht: „Das Nach-Denken der Gedanken schöpferischer Geister soll den jungen Menschen zum Selbst-Denken anregen“¹¹, stellen sich etliche Unterrichtswerke heute auch den Fragen, wie aus dem Lesen von Texten Philosophieren entspringen kann, wie Schüler und Lehrer mit diesen Texten umgehen sollen, um selbständig zu denken.

Übrigens konnten sich die Herausgeber neuerer Unterrichtswerke auf keine ausformulierte Philosophiedidaktik stützen, so daß verschiedene Schulbücher z. T. innovative Funktion für philosophiedidaktische Erwägungen hatten. Es ist sicher berechtigt, nach den Gründen zu fragen, die Autoren und Lektoren bewogen, neue Wege zu erproben. Ich vermute, daß neben dem Wunsch, Lehrer zu entlasten, neben der Nähe zu Lehrplänen und Richtlinien die meist ungeschriebenen allgemeinen Konzepte für Schulbücher eine maßgebende Rolle spielten; denn Philosophie hat durch die Oberstufenreform seine Sonderstellung als Extrafach oder Arbeitsgemeinschaft verloren und ist normales Schulfach geworden. Philosophie muß sich daher denselben Ansprüchen stellen wie alle anderen Fächer.

Angesichts der zahlreichen Schulbücher für Philosophie haben sich bisherige Rezensenten auch der heiklen Frage gestellt, welche Kriterien zur Darstellung und Beurteilung von Philosophieschulbüchern angelegt werden können oder anzulegen sind. Dabei wurden mehr oder weniger deutliche Wertungen abgegeben, die auch auf Kaufentscheidungen Einfluß nehmen sollen. Unbestritten, aber nicht unbestreitbar, ist offensichtlich nur eins: Philosophieschulbücher können ohne Texte der Klassiker nicht auskommen. Was G. Heckmann¹² als Selbstdenken im Medium des sokratischen Gesprächs *ohne* klassische Texte erprobt, soll nach Ansicht von Autoren und Rezensenten nicht die wesentliche Methode und das Medium des Philosophieunterrichts sein.

R. Dölle stellte anlässlich einer Tagung von Philosophielehrern fest, daß es keine Übereinstimmung darüber gäbe, wie ein für alle akzeptables Unterrichtswerk auszusehen habe.¹³ Sie faßte mögliche und nötige Anforderungen an Philosophieschulbücher so zusammen, daß an erster Stelle fachwissenschaftliche Qualifikationen stehen, die sich weitgehend mit der Buchreihe decken, die W. Oelmüller und sie herausgeben (s. u.). Erst an zweiter Stelle nannte Dölle Anforderungen, die sich auf Schülerinteressen beziehen. Aber auch hier geht es eher um Kenntnisse in Philosophie als um die Tätigkeit des Philosophierens. An dritter Stelle möglicher Anforderungen referierte Dölle Hilfen für die Lehrer, wobei die Palette der Wünsche vom Verzicht auf Arbeitsanregungen und Kommentare bis zur Forderung nach ausziseliertem Stundenplan reicht.

In einer Besprechung österreichischer Philosophieschulbücher schlägt G. Zecha sechs s. E. konsensfähige Anforderungen vor: Entsprechung zum Lehrplan, gegenwartsbezogene und lebensnahe Stoffauswahl, Anschaulichkeit und Altersgemäßheit, Anregung zur Selbsttätigkeit, Sicherung des Unterrichtsertrags, Interdisziplinarität.¹⁴ Damit wird das Kriterium der Verwendbarkeit für die konkrete Unterrichtspraxis betont.

Ebenfalls an den Bedingungen des konkreten Handelns im Unterricht orientiert ist A. Regenbogens Darstellung von Unterrichtsmaterialien. Er bewertet die Bücher positiv, die eine explizite, problemorientierte Aufbereitung und Hilfe (Anleitungen, Fragen, Auswahlkriterien, Kommentare etc.) vor

¹¹ H. Zeise, *Philosophische Lesestücke* (Bühl 1962). Vgl. die verwandte Auffassung von Rehfuß 1980, 202.

¹² G. Heckmann, *Das sokratische Gespräch* (Hannover 1981).

¹³ R. Dölle, *Unterrichtswerke für Philosophie in der Sekundarstufe II*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33 (1979) 140–144.

¹⁴ G. Zecha, *Philosophielehrbücher in Österreich: Wie sie sind und wie sie sein sollen*, in: *ZDP* 1 (1981) 53–56.

allem für den Lehrer bieten.¹⁵ Er warnt aber – zu Recht – vor dem Versuch, einen Philosophiekursus allein auf ein Unterrichtsbuch zu stützen.

Angesichts einer noch immer vorherrschenden Texthermeneutik¹⁶ habe ich in einer Rezension den Verzicht auf lebensnahe Materialien kritisiert.¹⁷ Diese Position, die sich mit manchen Erfahrungen von Schulpraktikern deckt, will ich hier vertiefen und exemplarisch an repräsentativen Unterrichtsbüchern erläutern, ohne die dahinter stehende Auffassung näher entfalten zu können. Immerhin wird sich diese Auffassung in der Darstellung einzelner Unterrichtswerke konkretisieren und präzisieren.

Ich stütze mich auf folgende Kriterien: die Anforderungen, die Schüler, Lehrer sowie Richtlinien und Lehrplan an Philosophieschulbücher stellen, sind prinzipiell gleichberechtigt. Das konkrete Unterrichtsgeschehen vollzieht sich als oft spannungsvoller Gegensatz dieser drei „Partner“, weshalb auch Lehrbücher nicht als Abbildung des Lehrplans konzipiert werden sollten. Angesichts lernpsychologischer Erkenntnisse ist es nicht länger sinnvoll, sich auf das geschriebene Wort zu beschränken. Vielmehr sollte durch Graphiken und Zeichnungen Multimedialität gesucht werden. Bei Texten kann auf System und Vollständigkeit zugunsten einer Anregung zum Weiterdenken verzichtet werden; denn Philosophieschulbücher brauchen nicht die Systemansprüche zu erfüllen, von denen sich das Universitätsfach Philosophie schon verabschiedet hat. Die Oberstufenreform macht Philosophie prinzipiell zur Sache von jedermann, deshalb sollte die philosophische Tradition auch so dargestellt und aufbereitet werden, daß sie prinzipiell jedermann erreichen kann. Die Klassiker sollten nicht um ihrer selbst willen, sondern als Dialogpartner für philosophische Gespräche und Diskurse in reichhaltiger, plausibler Auswahl dargeboten werden. Die Themen der Arbeitsbücher wie auch die Auswahl der Texte sollten zugunsten von Problemorientierung und Kontroversität keine wissenschafts-propädeutische Anlehnung an das Universitätsfach Philosophie erstreben, was auch die meisten Richtlinien für den Philosophieunterricht fordern. Texte und Arbeitsanregungen sollten sich nicht auf streng philosophische Quellen beschränken; sie sollten nicht nur Antwortversuche von anderen Wissenschaften, sondern auch und besonders Alltagsprobleme und Interessen berücksichtigen. Es ist m. E. sekundär, ob durch einen Textausschnitt der Argumentationszusammenhang unvollständig wird, entscheidend ist der argumentative Gehalt eines Ausschnitts und ob durch ihn zum Weiterdenken angeregt wird. Schüler müssen sich in den Unterrichtsbüchern wiederfinden, Lehrer durch sie entlastet werden können. Skeptischen Einwänden gegen diese verkürzte Auflistung eher adressatenorientierter Kriterien gebe ich zu bedenken, daß Philosophie und Philosophieunterricht stärker noch als andere Fächer auf Selbstdenken der Schüler insistieren. Auch wenn Philosophie normales Unterrichtsfach ist, so ist ein freier, selbständiger Umgang mit dem Lehrstoff hier notwendiger als bei anderen Lehrstoffen. Das müssen auch Philosophieschulbücher berücksichtigen.

Unterrichtsbücher für das Fach Philosophie lassen sich unterscheiden in: 1. Lehrbücher, 2. reine Textsammlungen sowie 3. Material- und Arbeitsbücher. Für die meisten gilt, daß angesichts recht liberaler Lehrpläne und Prüfungsordnungen Anforderungen an Kenntnisse und Wissen, die anzueignen sind, erfüllt werden. Ob jedoch alltagsrelevantes, problemorientiertes Selbstdenken von allen Lehrwerken gefördert wird, ob die Mehrzahl der bisher vorhandenen Bücher nicht nur zum Lesen, sondern zum *philosophischen* Lesen führen können, ist bezweifelbar.

1. *Lehrbücher*: In starker Anlehnung an Lehrpläne versuchen *Gondosch u. a.* 1980 eine systematisch gegliederte Aufteilung von Quellentexten und verbinden diese mit Kommentaren, Aufgaben, Fragen und Anregungen, um systematischen Wissenserwerb und Philosophieren zu erleichtern. Zwar streben die Autoren nach Verständlichkeit, legen ihre Auswahlkriterien offen, bemühen sich um die Vermittlung von Tradition und Aktualität und legen ein breites Spektrum von Texten vor. Dennoch erschwert der Lehrbuchstil mit der Suggestierung eines festen, abfragbaren Wissenskanons die Erreichung des Ziels der Autoren, eine „philosophische Haltung“ (Bd. 1, 11). Sicher entlasten derart perfektionierte

¹⁵ A. Regenbogen, Kommentierte Bibliographie zum Philosophieunterricht, in: B. Heidtmann (Hg.), Orientierungen der Philosophie (Köln 1980) 193–205.

¹⁶ H. Schnädelbach, *Morbus hermeneuticus – Thesen über eine philosophische Krankheit*, in: ZDP 1 (1981) 3–6.

¹⁷ A. K. D. Lorenzen, Lehrbücher, Textsammlungen, populäre Darstellungen und visuelle Medien, in: ZDP 1 (1981) 56–59.

Lehrbücher¹⁸ den Lehrer. Sie engen aber auch sehr ein, so daß die skeptische Frage erlaubt ist, ob solche Philosophiebücher konkrete unterrichtliche Handlungsschritte des Faches Philosophie wie kreatives Selbstdenken, Spannungsreichtum und Weiterdenken tatsächlich fördern. Stützen Lehrer und Schüler ihren Unterricht in erster Linie auf ein derartiges Lehrbuch, so ist die Gefahr groß, Philosophieren auf die systematischen und historischen Ansprüche einer scheinbar festgefühten Wissenschaftsdisziplin zu beschränken und Philosophie als Nicht-Fach, als eine Angelegenheit, die jeden angeht, aus den Augen zu verlieren. Das Spannungsverhältnis von unverzichtbarer Lernzielorientierung und Philosophie konstituierendem Selbstdenken nehmen die Herausgeber zwar wahr, es wird jedoch bewältigt durch eine Anlehnung an die Wissenschaftsdisziplin Philosophie, die eher für Lehrer als für Lerner aufbereitet wird. Lehrer erhalten ein Kompendium der Philosophie, Schüler müssen sich den Ansprüchen des Lehrbuchs unter weitgehendem Verzicht auf alltagsnahe Interessen nähern.

2. *Textsammlungen*: Textausschnitte stehen im Mittelpunkt der anspruchsvollen *Diskurse* von *Oelmüller, Dölle u. a.* Alle Bände sind mit einer langen, themenbezogenen Einleitung versehen und enthalten neben einem bio-bibliographischen Anhang auch Anregungen zur Verwendung als Schulbuch. Sie sind allerdings für Schule und Hochschule konzipiert, wenden sich dabei gegen ein „Räsonieren über bloß unmittelbare Tagesprobleme“ (Diskurs: Politik, 55) und wollen durch den Abdruck meist längerer Texte zur intensiven Bearbeitung und Interpretation, zur Kenntnisnahme von Argumenten und Theoremen anerkannter philosophischer Autoren führen. Nicht erörtert wird die Frage, ob Tagesprobleme wirklich bloß *unmittelbar* sind und wieweit es möglich ist, mit Hilfe von aktuellen Problemen, die die Schüler betreffen und betroffen machen, Philosophieren zu praktizieren. Eine Problemorientierung scheint sich in diesen Bänden erst nach der Lektüre der allerdings reichhaltigen Texte, also nach der Vermittlung von Kenntnissen ergeben zu können. Die Abneigung der Herausgeber gegen eine zu starke Lenkung und Einengung des situativen Unterrichtsgeschehens führt zum weitgehenden Verzicht auf strukturierende Fragen und auf Kommentare. Fraglich bleibt, ob diese Diskursreihe mit ihrem Bestehen auf Kenntnissen, auf *Wissen* um philosophische Argumente über allgemein interessierende Themen und Probleme den schulischen Philosophieunterricht erleichtern kann. Im Textangebot und Perspektivenreichtum anspruchsvoll, ist diese Textreihe anspruchlos gegenüber einer Verwendung im Unterricht. Zu gering sind die Hilfen zur Verwendung der Texte, zu fachphilosophisch eingengt die Auswahl.

3. *Material- und Arbeitsbücher*: Diese Unterrichtswerke zeichnen sich durch einen dezidiert problemorientierten Ansatz aus und sind daher eher in der Lage, unterrichtspraktische Anforderungen von Schülern und Lehrern zu erfüllen und das gemeinsame Philosophieren zu erleichtern. Unter den Fragestellungen, wie diese Schulbücher aufgebaut sind und ob ihre Konzepte überzeugen, gebührt dieser Gruppe die größte Aufmerksamkeit. Besonders die Reihen aus den Verlagen Schroedel und Bagel (*H. Becker, W. de Schmidt, H. Ständeke u. a., Kurs: Philosophie [Düsseldorf 1975 ff.]*) erproben neue Wege.

In der Schroedel-Reihe wird der Versuch unternommen, selbständiges Philosophieren, unterstützt durch Dialoganregungen, zu ermöglichen und einzuüben. Die auf je ein Kursthema zugeschnittenen Bände gliedern sich in drei Teile: Textmaterial, Informationen und Arbeitsvorschläge, Literaturhinweise und Register. Im Gegensatz zu den Lehrbüchern sind diese Teile getrennt; der Textteil macht etwa zwei Drittel aus. Die kontroversen, problemorientierten, kapitelweise angeordneten Texte aus Vergangenheit und Gegenwart sollen weniger in die systematische Stellung der Philosophie einführen und zur reinen Texthermeneutik verführen, vielmehr soll eine gegenwartsbezogene Problemdiskussion angeregt bzw. bereichert und zur Strukturierung verholfen werden. Arbeitsvorschläge, Fragen und Textauswahl lassen genügend Raum für Umstellungen, Ergänzungen und Vertiefungen, so daß den Benutzern der Anregungscharakter nicht nur im programmatischen Vorwort deutlich wird. Getrennte Kommentarbände werden nicht angeboten. Die „Materialien“ bemühen sich in der Regel, auch auf die Erfahrungswelt der Adressaten einzugehen, um dann durch Dialogangebote aus der philosophischen

¹⁸ Vgl. auch A. Wieser, K. Rauter, *Philosophie, Denken und Verantwortung* (Wien 1979); E. König, G. Ringel, *Basiswissen Philosophie. Eine praxisbezogene Einführung. Methoden vernünftigen Redens und Handelns* (München 1975).

Tradition und aus anderen Bereichen zum Weiterdenken zu verhelfen. Es wird hier eine breite Philosophieauffassung deutlich, die zumindest den Anspruch nach Philosophie nicht auf eine Abbildung akademischer Philosophie beschränken will. Jedoch nicht immer gelingt die Realisierung dieser Ansprüche, nicht immer gelingt die schwierige Aufgabe der Verzahnung von Alltagswelt und philosophischen Theorien, weil die Texte oft auf einer Ebene argumentieren, auf der die thematisierten Probleme als Probleme der Fachdiskussion und der Tradition erscheinen, womit noch nicht ausreichend geklärt ist, ob auch die Schüler diese Probleme als ihre eigenen empfinden und bearbeiten können. Dieser letzte Punkt macht m. E. die Hauptschwierigkeit des Philosophieunterrichts aus. Es ist daher wohl realistisch, auch bei noch so bemühten Arbeitsbüchern davon auszugehen, daß ihre Hauptverwendung darin liegt, als arbeitserleichternde „Steinbrücke“ verwendet zu werden; denn kein vorplanendes, situationsentzogenes Unterrichtsbuch kann und soll die Vermittlungspraxis im konkreten Unterrichtshandeln vollständig vorherbestimmen. Es soll und kann sie jedoch erleichtern.

III. Schluß

Im Gegensatz zur Didaktik anderer Fächer, die sich bisweilen auf die technisch-methodische Seite von Wissensvermittlung beschränkt, zeigt die Didaktik des Faches Philosophie ein anspruchsvolleres Profil. Unter den Titeln „Daseinserhellung“ (Schmucker-Hartmann) oder „Dialogisch-pragmatische Philosophiedidaktik“ (Martens) artikulieren sich Positionen, die Philosophiedidaktik als Reflexion über Bedingungen, Ziele, Inhalte und Methoden des Lehrens und Lernens von Philosophie zu einer Grundlagendisziplin des Philosophierens erklären.

Diese provokativen Konzepte lenken zwar die Aufmerksamkeit auf bisher unreflektierte Vorgänge bei philosophischen Lehr-Lern-Prozessen, tragen aber in sich die Gefahr, durch Verabsolutierung ihrer Position andere Philosophiebegriffe als defizitär auszuschließen.

Eine Philosophiedidaktik hingegen, die – scheinbar ohne philosophische Ansprüche – sich auf die technisch-methodische Seite des Philosophierens beschränkt, entgeht zwar imperialen Forderungen, macht sich jedoch der unkritischen, unphilosophischen Übernahme etablierter Standards und institutionell vorgegebener Anweisungen (Lehrpläne, Einheitliche Prüfungsanforderungen) verdächtig.

Neben der Diskussion von Grundproblemen – z. B. der Frage, wie sich angesichts gesellschaftlichen Wohlstands und der zunehmenden Mußmöglichkeiten „traditionelle Ansprüche der Philosophie auf Universalität konkret“¹⁹ einlösen lassen – ist von der weiteren philosophiedidaktischen Forschung eine intensivere Erhellung über die konkreten Vorgänge beim Prozeß des Philosophierens zu erwarten.

Einige Schulbücher, d. h. genauer einige Material- und Arbeitsbücher weisen schon jetzt den Weg, wie „authentisches Nachdenken über fundamentale Fragen“²⁰ erleichtert werden kann.

Arnold K. D. Lorenzen (Hamburg)

¹⁹ Lorenzen/Martens 1982, s. o. Vgl. hierzu den ausgezeichneten Aufsatz von P. Heintel/Th. Macho, Noch einmal: Konstituierungsthese – Beitrag zu einer philosophiedidaktischen Kontroverse, in: ZDP 1 (1983) 3–10.

²⁰ G. Patzig, Rezension zu Glatzel/Martens 1982 (s. Anm. 2), in: ZDP 3 (1982) 187.