

BUCHBESPRECHUNGEN

Helmuth Plessner, Gesammelte Schriften, hg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker unter Mitwirkung von Richard W. Schmidt, Angelika Wetterer und Michael-Joachim Zemin, Subrkamp, Frankfurt a. M. 1980ff.

Band I: Frühe philosophische Schriften 1, 1980, 310 S.;

Band II: Frühe philosophische Schriften 2, 1981, 454 S.;

Band III: Anthropologie der Sinne, 1980, 393 S.;

Band IV: Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1981, 455 S.;

Band V: Macht und menschliche Natur, 1981, 284 S.;

Band VI: Die verspätete Nation, 1982, 310 S.;

Band VII: Ausdruck und menschliche Natur, 1982, 492 S.;

*Band VIII: *Conditio humana*, 1983, 413 S.*

Das Exil hat seinerzeit Helmuth Plessner ins nahe Holland geführt. Vielleicht ist der Rand Plessners geometrischer Ort: der Rand als paradoxe Synthese aus Innen und Außen.

Die Sammlung seiner Schriften gibt nunmehr die Möglichkeit, das Werk auf seine Ränder hin zu betrachten und zu sehen, daß seine Ränder seine Mitte sind.

1. Erkenntnistheorie

Man wird den ersten drei Büchern von Plessner nicht Unrecht tun, wenn man sie als Frühschriften bezeichnet. Da sie am Anfang einer großen schriftstellerischen Produktion stehen, haben sie im Vergleich ohnehin einen schweren Stand. Und sie machen es dem Leser – dem heutigen jedenfalls – nicht leicht. Zwischen 1913 und 1920 erschienen die drei Abhandlungen, die sich allesamt der Erkenntnistheorie zurechneten und damit jenem damals breiten Strom des Philosophierens, der hauptsächlich vom Neukantianismus geprägt, aber auch von der Phänomenologie, von der formalen Logik und von den „positiven“ Wissenschaften beansprucht wurde.

Die wissenschaftliche Idee. Ein Entwurf über ihre Form (1913) (I)¹ versteht sich als phänomenologische Deskription und Begründung des Wesens, des allgemeinen Was der Wissenschaften. Ihr Ausgang will empirisch sein (vgl. I, 72), ihr Fortgang führt sie zu einer „metaphysischen Betrachtung“ (I, 124), die in religiösen Formulierungen endet – bekennt sie sich doch ausdrücklich zum „Primat der Theologie“ (I, 138). Das Wesen der Wissenschaft wird durchaus zeitwörtlich als „Verhalten“ (I, 21), „Benehmen“ (I, 92), „Gebaren“ (I, 101) gefaßt und als Suchen-Finden des Allgemeinen, als „Ideieren“ bestimmt. Das Ideieren ist Tat, ja Gang von „Tat zu Tat“ (I, 122), und trotzdem soll es nicht Handeln sein – sondern Geschehen. Zwar geschieht es nicht ohne „unser“ Zutun, aber die Instanz des Ideierens ist das „Es“, das unbewußt bleibt – oder nicht ist. Vom Es unterschieden, wenngleich mit ihm verbunden ist das Ich, „das im ‚Mich‘ sein Spiegelbild nie erhalten kann“ (I, 131). Als anthropologisches Nebenprodukt seiner Wissenschaftstheorie läßt Plessner bereits hier eine Subjekttopik abfallen, die – zumindestens terminologisch – auf Freud, Mead, Sartre, Lacan vorausweist.² Rein erkenntnistheoretisch bringt diese eigentliche Jugendschrift Plessners kaum mehr als ein Insistieren auf dem „Tat-Apriori der Vernunft“ (I, 10) – welches in den folgenden Schriften Thema bleibt bzw. Thesis wird.

Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang (1918) (I) versucht, gegen die Kantianer und Phänomenologen, die jeweils „ihr“ Apriori behaupten, die Voraussetzungslosigkeit der „Kritik“ zu explizieren, welche ihren Anfang ermöglicht. Dies ist der „Wille zur Erkenntniswahrheit, als theoretisch bedingter Wille... welche Bedingtheit er mit allen Wissenschaften gemeinsam hat“ (I, 266), weshalb die anderen Wissenschaften ihr „natürliches Material“ (I, 265) bilden. „Hierin besteht der

¹ Die römischen Zahlen beziehen sich auf die Bände der hier besprochenen Ausgabe.

² Siehe hierzu auch Hermann Ulrich Asemisen, *Egologische Reflexion*, in: *Kantstudien* 50 (1958/1959).

Primat der praktischen Vernunft, welcher die theoretische Vernunft nur auf dem Grunde absoluter Autonomie für möglich erklärt. Als freier Entschluß diszipliniert sich das Nichts des Verhaltens zu einem Verhalten, damit es einen Gegenstand sich geben lassen kann, welchen es erkennen soll;“ (I, 266). Mit dem auf seine Nacktheit zurechtgestutzten „Primat des Praktischen“ hat Plessner – mitten im Ersten Weltkrieg, er scheint damals Kierkegaard gelesen zu haben (vgl. III, 9) – den unobjektivierten „Ent-Schluß im Wollen und in der springenden Tat zum Prinzip ausdrücklich erhoben“ (I, 282), zum „Prinzip der Scheidung, der Entscheidung“ (I, 299). Plessner sollte diese Nichts-Stelle, diesen Dezisionismus-Topos nie zu einem Nihilismus oder zu einem Gesamt-Dezisionismus aufblasen. Wohl aber sollten diese Stelle und dieser Topos in seine Anthropologie eingehen und dort die Notwendigkeit einer Politischen Anthropologie offenhalten. Dies ist möglich geworden, weil Plessner den Primat des Praktischen in seiner Relevanz für das Theoretische als Anfangspunkt oder vielmehr -loch des Notwendigen gesehen hat. War der erkenntnistheoretische Zusammenhang zwischen Kontingenz und Notwendigkeit in der ersten Schrift noch „metaphysisch“ überhöht worden, so kommt er nun als fundierender, d. h. defundierender Zusammenstoß in den Blick.

Die *Untersuchungen zu einer Kritik der philosophischen Urteilskraft* (1920) (II) entfalten ihn weiter, und zwar in engerer Anlehnung an Kant. Keineswegs bloß an die *Kritik der Urteilskraft*, sondern an die alle drei Kritiken durchziehende Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind – und zwar in der Philosophie. Diese Anlehnung setzt der Ausarbeitung gewisse sachliche Grenzen, verhält sie zu langsamer und diskreter Gangart, bewahrt sie vor etwelchem Überschwang. Sie bildet somit am Stil Plessners mit, der sich nur um der Deutlichkeit willen gelegentliche Außergewöhnlichkeiten leisten wird.

Ungewöhnliche Lapidarität der Komposition kennzeichnet allerdings den Eingang der *Untersuchungen*, der sich gleichsam von sich selber absetzt, indem er sich aus zwei unverbunden nebeneinandergesetzten Vorreden zusammensetzt: „Über das Unbedingte“ und „Alternative Einleitung“.

Um unter Voraussetzung des praktischen Wesens der Rationalität die Übereinstimmung von Objekt und logischer Form als Analogie denken zu können, d. h. als Verhältnisgleichheit zwischen verschiedenen Gliedern, muß Plessner die Anschauung nicht nur kontemplativ, sondern auch praktisch einsetzen, was ihn an eine *Theorie der Zeichnung* heranführt. Die praktische Behandlung der Anschauung „als Zeichnung zu exakten Zwecken“ (II, 90) muß in die Erkenntnis eingehen; denn „nichts kann zu einer bestimmbareren Anschauung gehören, was nicht schon dadurch, daß es erscheint, den Bedingungen der Zeichnung und Rechnung genügt“ (II, 124). „Form als Kontur, die den figürlichen Aufbau des Angeschauten gewährleistet, ist nach den Bedingungen der Zeichnung möglich. Als Zeichnung aber läßt sich alles geben, was intuitiv formal gilt.“ (Ebd.) Mit dieser Hervorhebung des intuitiv Formalen wendet sich Plessner sowohl gegen die „prästabilisierte Harmonie“ wie die (sensualistische und platonische) Abbildtheorie – welche allesamt in die „wundersame Versöhnung aller Gegensätze“ (II, 134) der Romantiker münden. Überhaupt muß als eigentliches Meinungelement, das diese Schrift (wie auch schon die vorausgehende) prägt, Plessners Aversion gegen die „romantische Identitätsphilosophie eines Fichte und Schelling, eines Hegel, eines Schopenhauer“ (II, 133) genannt werden. Das erkenntnistheoretische Konstruktionselement der Zeichnung, das in die Anthropologie der Sinne bestimmend eingehen wird (vgl. III, 129, 158 ff., 257 ff., 291, 381; VIII, 94), wird mit dem Element der Rechnung verbunden, worunter Plessner ein Verfahren mit Symbolen versteht, d. h. mit solchen Zeichen, die nur eine Stelle vertreten. Damit ist das „Gebiet des operativ Formalen“ gebildet, von dem zum „Gebiet des intuitiv Formalen“ (II, 123) übergegangen werden kann, so daß Denken auf Anschauung ohne kurzschlüssige Identifizierung bezogen werden kann. Was nun die Idee der Philosophie (als Erkenntnisaufgabe) betrifft, so scheint für sie eine Schematisierung nicht möglich zu sein, sofern nach Kant Ideen keine Anschauung angemessen gegeben werden kann. Auch die Versinnlichung nach Art der Typik läßt sich auf die Philosophie nicht anwenden, weil diese „außer in Rede und Schrift“ (II, 235) nicht sinnlich erscheint. Gleichwohl findet Plessner bei Kant Hinweise, die eben diesem „außer“ seine Tragweite und seine Chance lassen. Denn die Wörter der Philosophie (die wie alle Wörter und wie die algebraischen und mimischen Zeichen arbiträre „bloße Ausdrücke“³ sind), stehen zwar nicht für schematische, aber für symbolische Hypotyposen, d. h. für indirekte Darstellungen von Begriffen (vgl. II, 231). Das gilt für die Erkenntniselemente innerhalb der Philosophie, wie etwa

³ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 58.

die Wörter „*Grund* (Stütze, Basis), *Abhängen* (von oben gehalten werden)“ (ebd.). Für die Idee der Philosophie als praktische Aufgabe kann Plessner darauf verweisen, daß hier kein Schema technische, wohl aber architektonische Einheit geben kann (vgl. II, 229f.). Die Architektonik als Kunst der „Inverhältnissetzung“ (II, 296) muß gekonnt werden, damit die Selbstbestimmung der Vernunft *praktisch das heißt indirekt* (vgl. II, 69) geleistet wird. Solchermaßen wird Philosophie Haltung und als solche selber Symbol (vgl. 246, 270). Falls damit das „Gebiet“ der Philosophie umrissen wäre – Umriß oder Monogramm nennt Kant das architektonische Schema der Wissenschaft (vgl. II, 230) –, so wäre damit die Voraussetzung für die Frage gegeben, die Plessner in der „Alternativen Einleitung“ stellt: „Welches Symbolsystem entspricht dem philosophischen Gebiet?“ (II, 25) Es scheint, daß diese Frage angesichts des herrschenden Unverhältnisses zwischen „geisteswissenschaftlichen“ und „exakten“ Usancen (vgl. III, 381) noch immer aktuell ist.

2. Zur Ästhetik

Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes (1923) (III) hält sich gleichfalls im Bereich der Erkenntnistheorie auf. Doch wendet sich Plessner nun stärker solchen Erkenntnisarten oder -stufen zu, die nicht nur seine professionellen sind. Nun von Max Scheler, aber auch von der Gestaltpsychologie beeindruckt, erweitert er seinen Blick gerade auf die Artenvielfalt der Erkenntnis, die es nun in „echte apriorische Sätze, jedoch materialen Charakters“ (III, 15) zu fassen gelte.

Er beginnt mit der Unterscheidung zwischen zwei Bewußtseinshaltungen: der präsentativen und der repräsentativen. Die erste ist die „Anschauung“ und besteht im Hinnehmen oder „Vergegenwärtigen eines distinkten Inhaltes in präsentativer Form“ (III, 79). Die Charakterisierung verfährt ausgesprochen zeitwörtlich; da „präsentativ“ vom lateinischen Äquivalent für „vergegenwärtigen“ abgeleitet ist, stellt sich die Frage, welche Handlungsrichtung damit gemeint ist. Der Anschauungsgehalt wird dann mit Begriffen klassifiziert, die eben diese Fragerichtung aufgreifen. Anschauungsgehalte sind „darstellbar“ oder „präziesierbar“ oder „prägnant“ (ebd.). Von dieser Unterscheidung heben sich ab Charakterisierungen, die sich nicht auf die Gehalte, sondern auf die ihnen zugeordneten Haltungstypen beziehen und die konsequenterweise ebenfalls zeitwörtlich ausgedrückt werden: „Darstellbare Gehalte *treffe* ich an, präziesierbarer Gehalte *werde* ich *inne*, prägnante Gehalte *erfüllen* mich.“ (III, 87) Die Anschauungen unterscheiden sich nicht nur durch entsprechende Handlungsarten, sondern auch Handlungsrichtungen. So begründen der erste und der dritte Typ den Gegensatz zwischen Beobachtung und Intuition, der nicht nur in der Erkenntnistheorie (seinerzeit als Kampf zwischen der kantischen und der phänomenologischen Schule – vgl. III, 95) ausgetragen wird, sondern die ihm zugrunde liegende „Menschennatur“ (ebd.) wesensmäßig qualifiziert. „Nur das Verhalten erklärt den Körper“ (VII, 208): diese von den Verhalten ausgehende und aufs Subjektssubstrat gerichtete Erklärungsrichtung läuft darauf hinaus, daß die Substanz von den Akzidenzien, die Einheit von der Vielheit (innerhalb derer sich auch einheitsstiftende Funktionen befinden mögen) erklärt wird. *So ist Plessner mit der Erkenntnistheorie mitten in die Anthropologie gekommen*. In bezug auf die „Vermögen“ ergibt sich aus der obigen Dreiteilung vorläufig nur eine grobe Zweiteilung: der erste Anschauungstyp ist stets sinnesorgangebunden, der zweite stets sinnesorganfrei, der dritte teilweise organgebunden. Aber bevor Plessner auf die direkt organspezifischen Leistungen eingeht, erörtert er eine zweite Reihe von Bewußtseinshaltungen: die „repräsentativen“, in denen nicht bloß etwas, sondern etwas *als* etwas erfaßt wird. Sie heißen „Verstehen“ oder „Auffassen“ oder „Sinndeuten“ und sind auf Sinngehalte gerichtet (vgl. III, 153), die ihrerseits ebenfalls in darstellbare, präziesierbare und prägnante eingeteilt werden, was hier zu diesen Typen führt: Schematismus der Wissenschaft (der reinen Geometrie); Tagmatismus der Sprache und Schrift; Thematismus der Kunst (der reinen Musik) (III, 189). Diese Fassung und Gliederung der „Auffassung“ unterliegt einer wohl in der Sache begründeten, aber nur allmählich behobenen Unklarheit darüber, ob sie nur das Sinndeuten oder auch das Sinngeben, nur die Kundnahme oder auch die Kundgabe einschließt. Die von Plessner verwendeten Bezeichnungen legen häufig nahe, daß er von Kundgabe spricht, wo er die darauf bezogenen Verstehensweisen charakterisieren will. Nun bilden Kundgabe tatsächlich den Gehalt oder genauer gesagt den Gegenstand der Kundnahmen, sind aber selbst dann von ihnen zu unterscheiden, wenn diese im Nachzeichnen, im Nachsprechen, im „Realisieren“ (III, 361) den Modus jener zu übernehmen haben. Tatsächlich fügt Plessner denn auch der Reihe der Anschauung und der Reihe der Auffassung eine dritte – ebenfalls dreigeteilte – Reihe der

„Haltung“ an („Handlung; Kundgabe durch Zeichen; Ausdruck“ – vgl. III, 220), in der das Kundgeben als solches isoliert ist – welche Isolierung allerdings mit einer relativ vergrößernden Unterscheidung zwischen „Bewußtsein und Haltung“ (ebd.) erkauft ist.

Derlei Tasten und Stolpern unterläuft hier einem theoretischen Vorgehen, das sich gewissermaßen auf Neuland zubewegt, weil es sich von dem formalistischen Philosophieren der Jahrhundertwende distanziert und die „Selbstverständlichkeiten“ des „Lebens“ material-apriorisch erfassen will. Dabei handelt es sich wenn schon nicht um ein konvergentes, so doch um ein halbwegs paralleles Vorgehen neben der Linie Husserl–Heidegger sowie neben den etwa gleichzeitig einsetzenden Untersuchungen von Ernst Cassirer. Auf diese theoriegeschichtlichen Verhältnissen stößt man, wenn man zwei in der *Ästhesiologie des Geistes* sich andeutenden Problemstellungen wahrnimmt und in die folgenden Schriften Plessners sich verlängern sieht.

Die eine betrifft die Frage, wie man von der Erkenntnistheorie zur Theorie des Zuerkennengebens übergeht bzw. ob der Übergang nicht gerade anders zu vollziehen ist: wie ist der Tatsachenbereich begrifflich und womöglich begreifend zu fassen, der aus den ans Erkennen angelagerten Tatsachen besteht? In der die *Ästhesiologie des Geistes* viel später aufgreifenden *Anthropologie der Sinne* (III) zweifelt Plessner daran, daß der Begriff „Sensomotorik“ – auch analog erweitert – ausreicht, um die Verhältniskonstellation des Erkennens zu umgreifen (vgl. III, 384 ff.). Denn es geht nicht nur um das Verhältnis zwischen Erkennen und „anderen“ Leistungen, auch nicht nur um die ebenfalls schon vielfach aufgegriffene Frage, wie ins Erkennen selber Aktionsleistungen eingehen (müssen), sondern speziell um dem Erkennen direkt vorgeschaltete Leistungen und Haltungen, die es weniger transzendental-konstitutiv als vielmehr empirisch-produktiv (incl. -prohibitiv) bedingen. Diesem Bereich nähert sich Plessner langsam und hartnäckig an, indem er an möglichst allgemeinen Begriffen wie „Haltung“, „Verhalten“, „Gebaren“ festhält, um sie sowohl begrifflich wie „forscherlich“ (I, 92) in der Richtung des Darstellens (incl. Verstellen) weiterzubestimmen. Den Verhaltensweisen, die *Äußerungen und/oder Schließungen* sind (diese erkenntnispolitische Problematik wird für Plessner zum Einstieg in die Theoretisierung des Politischen werden), hat Plessner seine Untersuchungen über das Lachen, das Weinen, das Lächeln, das Schauspielen, das Nachahmen, das Spielen gewidmet (siehe VII). Er hat damit den Tatsachenbereich der Äußerung erschlossen und damit wieder von außen her – aber ohne das Und zwischen Außen und Innen einfach wegzuwischen (vgl. VII, 234) – seinen Weg zur Anthropologie gebahnt. Zu einer Anthropologie, die einerseits nur zustande kommt, wenn sie extra gemacht und „konstruiert“ wird (vgl. VII, 205 f.), und doch darauf beruht, daß, was mit dem Menschen los ist, auch sonst erkennbar ist, weil es auch sonst – einmal so und einmal so, einmal so und einmal gerade nicht – gezeigt wird. Da die Anthropologie – auch – von den gewöhnlichen Menschenwahrnehmungen lebt, hat sie nicht zuletzt auch die gewöhnlichen Menschenwahrnehmungen zu thematisieren.

Dabei entgeht Plessner der Gefahr, das Gewöhnliche zur „Lebenswelt“ zu hypostasieren oder gar zum „Eigentlichen“ zu idealisieren. Wenn die *Ästhesiologie* an tatsächlichen Leistungen der „Kundgabe und Kundnahme“ (VII, 109) ihr Experimentalfeld hat, wenn Kundgaben das Substrat der Geisteswissenschaften sind (vgl. VIII, 157), so gehören dazu gerade die „Leistungen“ (III, 295), die Steigerungen, die „Isolierungen“ (ebd.), ja die sich selbst widerlegenden Programme und Experimente der Kultur. Plessner glaubt, grundsätzlich wieder an Kant anknüpfen zu können, wenn er die Kulturphilosophie zu – einer – *indirekten* Methode der Naturphilosophie erklärt (vgl. III, 268, 279, 294 f.).

Wenn der Philosoph auf das angewiesen ist, was sich zeigt, das Natürliche der Sinne sich aber in geschichtlichen Leistungen zeigt (vgl. III, 393), muß dann nicht gerade der Phänomenologe zum Historiker werden?

Bereits in der „idealistischen“ Phase seiner Frühschriften hat sich Plessner an einem historischen Sujet versucht. *Zur Geschichtsphilosophie der bildenden Kunst seit Renaissance und Reformation* (1918) (VII) gibt einen Überblick, der darauf hinausläuft, daß die Kunst im 20. Jahrhundert selber transzendental wird (vgl. III, 47 f.). Abgesehen von diesem Ergebnis ist wichtig, daß nach Plessners Auffassung der Philosoph zum Historiker wenn schon nicht werden, so doch gehen muß: seine Erkenntnis kann eine nur sein, wenn sie epistemologisch heterogen ist. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*⁴ (1928) (IV) verdichtet die epistemologische Heterogeni-

⁴ Plessners Hauptwerk hat bereits eingehende Darstellungen erfahren: Felix Hammer, *Die exzentrische*

tät in eine ontologische. Der Sinn dieser „Ontologie der Erkenntnis“ (III, 21) ist darum nachzuzeichnen, indem man der epistemologischen Heterogenität auf der Spur bleibt.

„Zur Ästhetik“ gehören die eben erörterten Schriften, weil sie den Wahrnehmungsleistungen des Menschen nachgehen und von da ausgehend – und zwar unter Einschluß der umgekehrten Richtung – auch zur Kunst Erkenntnisbahnen suchen, die die neuzeitliche „Ästhetisierung“ der Kunst (mitsamt der dazugehörigen Intellektualisierung) (vgl. VII, 488) nicht einfach übernehmen. Es handelt sich also auch darum, in der Begriffsgeschichte des Wortes „Ästhetik“ Begriffspolitik zu machen. Anstatt Lachen und Weinen als „ästhetische“ Weisen des Verhaltens anzusehen, sagt Plessner (vgl. VII, 384), würde unsere „Einsicht in das Wesen und die Reichweite des Ästhetischen“ nur gewinnen (ebd.), „wenn sie sich am menschlichen Verhalten orientiert“ – was Wahrnehmungsleistungen einschließt, darunter auch solche, die sich auf den menschlichen Wahrnehmungsbetrieb beziehen. Einschließlich des „objektiven, außermenschlichen“ (VII, 197) Bereichs. Denn „Dinge, Werkzeuge, Maschinen, Lebewesen, Mitmenschen bevölkern den Raum des Verhaltens“ (III, 379).

3. Zur Politik

Hatte Plessner 1918 eine kleine historische Abhandlung hervorgebracht, so hat er ebenfalls bereits vor seinem Hauptwerk die der Thematik des Geschichtlichen zu supponierende Systematik des Politischen⁵ philosophisch – wenngleich betont essayistisch – angepeilt: *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924) (V). In scharfer Kritik des Expressionismus, der hier als „Philosophie der Rückhaltlosigkeit“ (V, 13) gefaßt wird, versucht Plessner, die durch Direktheit, Wertnähe, vollkommene Ausdrucks- und Verständnistransparenz bestimmten Verhaltensbereiche in ihre Schranken zu weisen und die Unaufhebbarkeit von Person als Maske und von Öffentlichkeit als Mauerwerk aufzuweisen.⁶ Daß Plessner hier an Problemstellungen von Ferdinand Tönnies, von Max Weber, auch an den Streit um den Primat von Innen- oder Außenpolitik anknüpft, ist offensichtlich. Wesentlich ist, daß Plessner „eine anthropologische Begründung der politisch-diplomatischen Konstante im menschlichen Gesamtverhalten zu geben versucht“ (V, 143), womit er Tragweite und Gewicht des eben von Carl Schmitt geprägten Begriffs des „Politischen“ geradezu paradox steigert (vgl. ebd.). Denn ebenso wesentlich ist, daß mit der anthropologischen Begründung des Politischen die Begründungskraft der Anthropologie nicht bestätigt, sondern in Frage gestellt wird. Die zu einer anthropologischen Konstante erklärte Kontingenz des Politischen führt in das Wesen des Menschen ein konstantes, d.h. nicht zu schließendes Loch ein, welches die Anthropologie sowohl ontologisch wie epistemologisch zu einem unabschließbaren Streitverhältnis macht. Nachdem dieses *thematisch* in die *Stufen des Organischen* eingegangen war, ist es *methodologisch* in *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931) (V) reflektiert worden. In der Behandlung der Frage nach dem Vorrang von Politik, Philosophie oder Anthropologie (vgl. V, 200ff.) sah sich Plessner auf den roten Faden seiner Frühschriften zurückverwiesen. *Methodisch* hat er – zum Fremdblick gezwungen – eine weitere Folgerung gezogen, indem er auch die historische Betrachtung der Dinge selber übernahm. *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (1935/1959) (VI) versucht – zu einem Gutteil an die *Grenzen der Gemeinschaft* anknüpfend –, einen riesigen Komplex zu überschauen: das politische und das philosophische Deutschland vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Ob dieses aus Vorlesungen unter besonderen Umständen hervorgegangene Buch wissenschaftlichen Kriterien zu unterwerfen ist, ist eine Frage. Der Anspruch Plessners, daß eine derartige Betrachtung „historische Psychoanalyse“ (VI, 260) leisten könne, ist jedoch nicht von der Hand zu weisen. Der Einsatz, die Verwendung historischen Wissens, die Entscheidung, es „sich“ an den Kopf zu

Position des Menschen. Methode und Grundlegung der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners (Bonn 1967); Günter Dux, Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt, in: Helmuth Plessner, Philosophische Anthropologie (Frankfurt a.M. 1970); Hermann Ulrich Asemissen, Helmuth Plessner: Die exzentrische Position des Menschen, in: Josef Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II (Göttingen 1973).

⁵ Übrigens nicht ohne Bezugnahme auf Carl Schmitt (vgl. V, 117).

⁶ Siehe hierzu auch: Walter Seitter, Das Radikale, das Unbewußte, das Politische. Überlegungen nach Plessner und Lacan, in: Dieter Hombach (Hg.), Mit Lacan (Berlin 1982).

werfen, hat mit philosophischer Wissenspolitik nicht weniger zu tun als die Frage, ob und wie Geschichtswissen zur Gewinnung von Wesenswissen dazugehört.

Nach der Kunst, nach Deutschland hat Plessner noch einen dritten Komplex einer vom 16. bis zum 20. Jahrhundert reichenden Geschichtsbetrachtung unterworfen: das *Verhältnis zwischen Krieg und Frieden* (1939/1949) (V). Diese dritte Genealogie der Gegenwart zeigt, wie wenig Plessner einem den Gesellschaftsbegriff verabsolutierenden Soziologismus verfallen ist. Hier wird die Analyse von Gesellschaftszuständen material um die außenpolitische Dimension erweitert, nachdem diese in *Grenzen der Gemeinschaft* den Begriff der Gesellschaft selber „angesteckt“ hat.

Daß auch noch im Innersten Außenverhältnisse aufzudecken sind – diese dezentrierende Zentralperspektive Plessners hat ihre schlüssigste Darstellung in den *Stufen des Organischen* gefunden. Deshalb ist dieses Monogramm seines Theoretisierens in sich diakritisch gebrochen, weshalb es hier in einem die Ausstreckungen nachzeichnenden Diagramm umrissen werden konnte.

Die thematische und die methodische Heterogenität von Plessners Gesamtwerk eröffnet einerseits die Chance zu einem Zugang zu einem in sich stimmigen „heterogenen“ Denken und andererseits die Chance zu kritischen oder weiterführenden Anknüpfungen an einzelne Vorstöße.

Walter Seitter (Aachen)

Max Scheler, *Politisch-pädagogische Schriften*, hg. mit einem Anhang von Manfred S. Frings (= *Max Schelers Gesammelte Werke*. Bd. 4), Francke Verlag, Bern/München 1982, 717 S.

Mit dem Bd. 4 der Gesammelten Werke, der politisch-pädagogische und kulturgeschichtliche Schriften aus den Jahren 1914–1919 enthält, ist die Neuausgabe der von Scheler selbst noch veröffentlichten Schriften abgeschlossen; sie machen nun insgesamt 9 stattliche Bände aus. Von der geplanten Veröffentlichung ausgewählter Teile aus dem umfangreichen Nachlaß¹ sind bereits zwei Bände erschienen;² ein Band zur Anthropologie, einer zur Geschichtsphilosophie und einer mit „Varia und Inedita“ sollen die Nachlaßveröffentlichung vorerst zum Abschluß bringen.

Maria Scheler, die Witwe Schelers, hatte 1954 die Ausgabe der Gesammelten Werke begonnen, die Edition von Bd. 4 aber absichtlich verzögert, weil sie fürchtete, daß die von der damals weitverbreiteten Kriegsbegeisterung getragenen Schriften eine unvoreingenommene Beschäftigung mit der Philosophie Schelers beeinträchtigen oder verhindern könnten. M. S. Frings, der nach dem Tode von Maria Scheler (1969) die Ausgabe der Gesammelten Werke übernommen hat, ist mit Recht der Auffassung, daß heute die Gründe für die Zurückstellung der Ausgabe nicht mehr stichhaltig seien (692). Schelers Werk ist historisch geworden, und für die historische Untersuchung seiner Philosophie sind gerade die Schriften, die zwischen dem Buch über den *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916) und der 1922 erfolgten aufsehenerregenden Abwendung vom Theismus geschrieben worden sind, von größter Bedeutung.

Bd. 4 enthält natürlich nicht alle Schriften dieser Zeitspanne. Der 1916 erschienene Sammelband *Krieg und Aufbau* ist überwiegend in Bd. 6, die *Abhandlungen und Aufsätze* von 1915, die in der 2. Aufl. unter dem nietzscheanischen Titel *Vom Umsturz der Werte* (1919) veröffentlicht wurden, sind in Bd. 3 der Gesammelten Werke eingegangen. Nur wenn man die Schriften von Bd. 4 im Gesamtkontext von Schelers damaligen Arbeiten sieht, lassen sie sich angemessen historisch verstehen. Dann braucht man sie nicht mehr hermeneutisch einzuklammern, indem man mit dem Herausgeber sagt, daß sie Scheler vorwiegend von seiner „schriftstellerischen, nicht eigens von seiner philosophischen Seite her“ zeigen (691), denn sie zeigen Scheler, wie er war: sein unbändiges philosophisches Denken entzündete

¹ Vgl. E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek* (Wiesbaden 1975) 41–124.

² Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß* Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 2. durchges. u. erw. Aufl. m. e. Anhang hg. von Maria Scheler (Bern 1957) (Ges. W. 10); Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß* Bd. 2: *Erkenntnislehre und Metaphysik*, hg. m. e. Anhang von M. S. Frings (Bern/München 1979) (Ges. W. 11).

sich an Tagesfragen ebenso leicht wie an Ewigkeitsproblemen, an Methoden- wie an Sachproblemen, aber unablässig und unermüdlich ging es ihm, mittelbar oder unmittelbar, um die Fragen der geistigen Orientierung des Menschen in dieser Zeit, so daß er kurz vor seinem vorzeitigen Tode das Resümee ziehen konnte, daß es ihm in allem seinem Denken um die Frage gegangen sei, was der Mensch sei und welche Stellung ihm im Ganzen des Kosmos zukomme.

Sicherlich sind nicht wenige von Schelers Schriften, die während des Ersten Weltkriegs geschrieben wurden, stark zeitbedingt, aber selten findet sich ein Denker, bei dem das Zeitbedingte, selbst in den Rezensionen, so sehr in eine welthistorische Perspektive gestellt wird wie bei Scheler. Dies gilt auch für die berühmtesten Schriften jener Jahre, deren Anrühiges aber, liest man sie heute neu, hauptsächlich darauf beruht, daß einzelne Kernsätze aus dem Zusammenhang gelöst wurden oder daß Beispiele für einen allgemeinen Gedanken für diesen Gedanken selbst ausgegeben werden. In den meisten der Schriften, die in Bd. 4 abgedruckt sind (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, 1915; *Europa und der Krieg*, 1915; *Der Krieg als Gesamterlebnis*, 1916; *Die Ursachen des Deutschen Hasses*, 1917; *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege*, 1915/1916; *Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke*, 1918), herrschen allgemeine philosophische oder kulturgeschichtliche Fragestellungen vor. Sie gehen von Voraussetzungen aus, die Scheler teils seit dem Formalismusbuch als phänomenologisch gesichert angesehen hat (die Freilegung der absoluten Wertrangordnung, der emotionalen Aprioris, der Formen der Sympathie und der Kollektivpersönlichkeiten wie insbesondere die „Nationen“), die aber auch auf Schelers erneuter Zuwendung zum Katholizismus beruhen. Er stand sicherlich nicht allein, als er in der „erhabenen Sprache der Waffen“ auch „Gottes heilige Stimme“ zu vernehmen glaubte (10) und die Gerechtigkeit des deutschen Krieges religiös und theologisch zu rechtfertigen versuchte. Und noch viel weniger stand er allein, als er den Krieg als ein geradezu ekstatisches Gemeinschaftserlebnis feierte, das den verheerenden Einfluß des Kapitalismus (Entfremdung, Verkehrung der Wertrangordnung unter dem Primat des Nützlichkeitswertes) von Grund auf zu beseitigen schien: „Der zerrissene Lebenskontakt zwischen den Reihen: Individuum – Volk – Nation – Welt – Gott wurde mit einem Male wieder geschlossen, und reicher wogten die Kräfte hin und her, als es alle Dichtung, alle Philosophie, alles Gebet und aller Kult vorher je zur Empfindung bringen konnten.“ (11) Es ist erstaunlich, daß Scheler das Ende des Ersten Weltkriegs nicht zum Anlaß einer Revision seiner Kriegslehre, seiner Theorie von den Kollektivpersönlichkeiten, seiner Kritik des Kapitalismus und marxistischen Ökonomismus usw. genommen hat, ja es ist noch erstaunlicher festzustellen, daß die sogenannte Spätphilosophie Schelers, die von seiner Absage an den Theismus her datiert wird, bereits in den Kriegsjahren deutlich Gestalt angenommen hat: die wissenssoziologischen Fragestellungen, die Geschichtsphilosophie und Weltanschauungslehre, Erkenntnistheorie und Anthropologie sind bereits in wichtigen Zügen entwickelt, so daß sich die Zäsur von 1922 tatsächlich, wie Scheler selbst betont hat, auf gewisse metaphysische Annahmen beschränkt und das Erlebnis des Krieges gar nicht so tiefgreifend gewesen zu sein scheint. Die Konstanz der philosophischen Grundannahmen, die selbst durch die Schriften des Bd.s 4 nicht widerrufen wird, zwingt zu einem neuen, einem systematischen Lesen der Werke Schelers, insbesondere in Hinsicht auf die erkenntnistheoretische Zentralfrage, wie die für die Freilegung und die Einsicht von Aprioris in Anspruch genommene apodiktische Evidenz vor Blindheit, Irrtum, ideologischem Wunschenken usw. kritisch abgesichert werden kann.

So dankbar man auch dem Herausgeber für seine selbstlose Editionsarbeit und insbesondere für die Schließung der Neuausgabe durch den für die historische Interpretation Schelers unerlässlichen Bd. 4 sein muß, so verlangt es doch die Rezensentenpflicht, auch auf gewisse Mängel hinzuweisen. Das betrifft in erster Linie die Textherstellung. Von den gelegentlichen einfachen Druckfehlern sei nicht die Rede, aber von Schelers Verwendung von Sperrungen: Durch Vergleiche mit den angegebenen Druckvorlagen läßt sich feststellen, daß ein Großteil von Sperrungen nicht berücksichtigt worden ist. Ebenso sind Absätze, die vom Herausgeber stammen, nicht kenntlich gemacht. Bei nicht wenigen, durch einen Asterix gekennzeichneten Stellen fehlt der in den Gesammelten Werken übliche Verweis auf Parallelstellen (9, 67, 244, 289, 343, 619, 622 u. ö.), während andere Verweise Schelers auf seine Schriften unausgewiesen geblieben sind (309, 312, 332, 339, 391, u. ö.). Die Vorrede zur 2. Aufl. von *Der Genius des Krieges* hätte im Text und nicht bloß auszugsweise im Nachwort des Herausgebers abgedruckt werden müssen. Bei dem umfangreichen Artikel über *Soziologische Neuorientierung...* fehlt der textkritische Vergleich zwischen Druckvorlage und den früheren Veröffentlichungen in *Krieg und Aufbau* und in der Zeitschrift *Hochland*. Daß das Sachregister gerade bei diesem umfangreichen

und vielseitigen Band, abweichend von der bisherigen Gepflogenheit der Ges. Werke, auf zwei Seiten reduziert wurde, mindert den Gebrauchswert des Bd.s nicht unerheblich.

Wolffhart Henckmann (München)

Georg Wieland, *Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 21), Aschendorff, Münster 1981, 327 S.

Seit etwa den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts findet auch die Entwicklung, welche die Ethik im Bildungs- oder vielmehr Wissenschaftsbetrieb des lateinischen Mittelalters nahm, kontinuierlich das Interesse der Forschung. In sechs gewichtigen Bänden erschloß Lottin die ethischen Erörterungen, die vor allem innerhalb der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts angestellt wurden. Delhaye zeigte, daß sich daneben im Rahmen des Unterrichts der Artisten in der „ars grammatica“, somit in enger Anlehnung an Autoritäten, eine Ethik entwickelte, die nicht von vornherein in die Theologie eingebettet war. Doch war hier wie da ‚Tugend‘ der zentrale ethische Begriff. Gauthier lenkte die Aufmerksamkeit auf die Rezeption der *Nikomachischen Ethik* (im folgenden: *EN*) des Aristoteles seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert und auf einige der davon ausgehenden Folgen für die Ethik dieser Zeit. Die Arbeiten der genannten Forscher lassen sich grob kennzeichnen als historische und philologische Erschließung und Sicherung des Materials, insbesondere von Texten, die bis dahin unbekannt waren.

W. führt diese Forschungen insofern konsequent weiter, als er von einer eher systematisch interessierten Fragestellung aus das neue Wissen für die Entwicklung der Ethik im lat. MA auswertet. Seine Frage lautet: Entwickelt sich in der Artistenfakultät die Ethik während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts infolge der Rezeption der *EN* zu einer von der Theologie unabhängigen und in diesem Sinn philosophischen Disziplin?

Zu dieser Fragestellung sieht er sich durch die folgenden geschichtlichen Tatsachen veranlaßt:

1) Zwischen dem ausgehenden 12. und der Mitte des 13. Jahrhunderts wurde die *EN* in drei Schüben ins Lateinische übersetzt. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts lagen die Bücher II und III 1 übersetzt vor („ethica vetus“). Zu Beginn des 13. Jahrhunderts kam Buch I hinzu („ethica nova“). 1246/1247 schloß Robert Grosseteste seine Übersetzung des ganzen Werkes ab und gab sie in Verbindung mit einer von ihm hergestellten Sammlung griechischer Kommentare heraus. Zuvor (1240/1243) hatte bereits Hermannus Alemannus den Kommentar des Averroës zur *EN* und eine *Summa Alexandrinorum* genannte arabische Kompilation aus der *EN* übersetzt.

2) Rezipiert wurde die *EN* zuerst in der Pariser Artistenfakultät. Um 1215 war der Ethikunterricht hier ein eigenständiges Fach, in dem man sich zunächst mit der „ethica vetus“, bald auch der „ethica nova“ auseinandersetzte. Im Rahmen des gesamten Unterrichts gewann das Fach jedoch keine große Bedeutung.

3) Bisher sind sechs Kommentare gefunden worden, die im Zusammenhang mit diesem Unterricht in vermutlich dieser Reihenfolge entstanden sind: ein *Anonymus von Avranches* zur „ethica vetus“; ein fragmentarisch überlieferter *Anonymus von Paris*, wahrscheinlich zur „ethica vetus et nova“; ein ebenfalls nur fragmentarisch erhaltener *Anonymus von Neapel* zur „ethica nova“; ein nach 1240 verfaßter und fälschlich Johannes Peckham zugeschriebener Kommentar zur „ethica vetus et nova“ (im folgenden: Ps.-Peckham) und eine vielleicht von Robert Kilwardby vor 1245 gehaltene Vorlesung über die „ethica vetus et nova“. Im weitesten Sinn darf auch eine Quästionensammlung zu den frühen Ethikkomentaren gerechnet werden, die vor 1240 an der Pariser Artistenfakultät für Examenszwecke angelegt worden ist und unter den Fragen auch solche zur „ethica nova“ samt den erwünschten Antworten enthält. Die ganze *EN* ist um 1250 erstmals von Albert dem Großen kommentiert worden.

W. rechtfertigt seine Fragestellung mit dem Hinweis auf den folgenden geschichtlichen Hintergrund: Im Bildungswesen des 12. Jahrhunderts habe man der Ethik außerhalb der Theologie weder theoretisch noch organisatorisch ein Eigenrecht zugestanden. Infolge der seit Abaelard im Bildungsbetrieb zunehmend feststellbaren „Wende zur Theorie“ habe zwar in allen Disziplinen die Logik (dialectica) die Oberhand gegenüber der Autorität gewonnen und sei das theoretische Interesse auf Kosten des

praktischen gewachsen, wobei – völlig unaristotelisch – die Praxis die Rechtfertigung für die Theorie geblieben sei. Für die Ethik habe diese Entwicklung aber keine einschneidenden Folgen gezeitigt. Nach wie vor habe sie als die ranghöchste Disziplin gegolten, die ebenfalls an die Regeln der Logik gebunden sei. Doch habe man sie als eine Wissenschaft verstanden, die unmittelbar die Praxis zu leiten habe, indem sie lehre, wie man die Laster fliehe und die Tugenden einübe. Mit Selbstverständlichkeit habe man der christlichen Lehre das hierfür erforderliche ethische Grundwissen entnommen, die Vorstellung davon, worin das höchste Glück des Menschen bestehe. W. glaubt daher, der gestellten Frage am besten unter den folgenden drei Gesichtspunkten nachgehen zu sollen: 1) Gelingt es den Gelehrten der Pariser Artistenfakultät, aufgrund ihrer Begegnung mit der *EN* – die „ethica vetus“ vermittelte die allgemeine Darstellung der aristotelischen Tugendlehre, die „ethica nova“ seinen in der „Polis“ verankerten Glücksbegriff – einen Ethikbegriff zu entwickeln, der sie als eine theoretische Wissenschaft bestimmt, die unmittelbar nicht der Praxis verpflichtet ist, sondern dem richtigen Begriff der Sittlichkeit? 2) Gelingt ihnen durch die Entwicklung eines Glücksbegriffs, der ausschließlich auf vernünftiger Überlegung beruht, der Nachweis, daß Ethik auch unabhängig von der christlichen Lehre möglich ist? 3) Gelingt ihnen die Entwicklung eines von der Theologie unabhängigen Begriffs der Tugend?

Zum ersten Gesichtspunkt. Nach W. ging der Prozeß der „Wende zur Theorie“ zu der Zeit, als die „ethica vetus et nova“ im Wissenschaftsbetrieb verfügbar wurden, unter dem Einfluß der Naturphilosophie und Medizin sowie nach Maßgabe des Wissenschaftsbegriffs aus den *Analytica posteriora* gerade einen Schritt weiter. So habe mit Wilhelm von Auxerre die Theologie die „articuli fidei“ als Grundsätze zu verstehen begonnen, die eines Beweises weder fähig noch bedürftig seien, und gehe methodisch entsprechend mit ihnen um. Doch habe sie nicht die aristotelische Unterscheidung von theoretischer und praktischer Wissenschaft und die damit verbundene Einschränkung der Reichweite der jeweiligen Aussagen übernommen. Vielmehr wolle sie sich wie eine theoretische Wissenschaft verhalten, beanspruche aber für ihre Ergebnisse die Bedeutung einer praktischen. Die eher in der Artistenfakultät beheimatete Philosophie habe zwar grundsätzlich auch Ethik als eine theoretisch ausgerichtete Wissenschaft möglich gemacht, indem sie sich als von verschiedenartigen Gegenständen konstituierte Vielheit von Disziplinen verstehe, deren Einheit die Erkenntnis der Wahrheit sei, im Fall der Ethik also die Erkenntnis des Begriffs der Sittlichkeit; tatsächlich aber habe das praktische Selbstverständnis der Theologie es den Artisten unmöglich gemacht, im Anschluß an Aristoteles die Ethik als die Wissenschaft zu begreifen, die von der sittlichen Alltagserfahrung ausgeht, um die allgemeinen Grundsätze jenes Verhaltens zu benennen, zu dem sich der Mensch selbst bestimmen und wodurch er schon in diesem Leben glücklich werden kann, die andererseits aber die Anwendung dieser Grundsätze auf den Einzelfall der Klugheit des Handelnden überantwortet, also die einer theoretischen Wissenschaft gesetzten Grenzen nicht überschreitet. Sie hätten die Ethik dagegen praktizistisch mißverstanden im Sinn einer Lehre vom tugendhaften Leben. Durch ihre Überlegungen zur Methode der Ethik seien sie zwar gezwungen worden, zwischen einer theoretisch und einer praktisch ausgerichteten Ethik (*ethica docens* – *ethica utens*) zu unterscheiden. Sie hätten jedoch die „ethica docens“ hinsichtlich Methode und Leistungsfähigkeit sogleich wieder überfordert. Es sei ihnen mithin nicht gelungen, den Begriff der Ethik als einer theoretischen Wissenschaft zu entwickeln.

Zum zweiten Gesichtspunkt. Für den Nachweis, daß Ethik auch unabhängig von der christlichen Lehre vollwertig betrieben werden könne, waren nach W. die geistigen Voraussetzungen nicht besser. Am Beispiel des Abaelard, des Johannes von Salisbury und des anonymen *Florilegium morale Oxoniense* zeigt er, daß man sich im Bildungsbetrieb des 12. Jahrhunderts unter menschlichem Glück allein jene absolute Vollkommenheit vorstellen konnte, die Gott dem Gläubigen nach diesem Leben in der Form ungetrübter Gotteserkenntnis und daraus entspringender uneingeschränkter Gottesliebe schenkt. Demgegenüber versteht die „ethica nova“ unter Glück jene Vollkommenheit, die der Mensch schon in diesem Leben und aus eigener Kraft erreichen kann, indem er in einem Gemeinwesen, das ökonomisch und politisch ähnlich der „Polis“ verfaßt ist, tugendhaft lebt. Welche Schwierigkeiten die Artisten schon damit hatten, diesen Glücksbegriff auch nur zutreffend zu verstehen, welche gar erst damit, ihm gegenüber dem christlichen ein Eigenrecht theoretisch zu sichern, zeigt W. an den frühen Ethikkomentaren.

So habe der *An. v. Avranches*, dem nur der genannte Teil der Tugendlehre vorlag, Tugend als die notwendige Voraussetzung für das wahre Glück des Menschen verstanden. Dieses erwarte ihn nach dem Tod seitens Gottes. Der *An. v. Paris* habe unter Glück die von Gott bewirkte absolute Vollkommenheit der „anima separata“ verstanden und die Zuständigkeit dafür der Theologie zugespro-

chen. Der Philosophie obliege die Behandlung allein der Kontemplation als jener Lebensform, die in diesem Leben am glücklichsten mache, weil sie in der liebenden Versenkung in die Werke Gottes bestehe. Demgegenüber habe der *An. v. Neapel* mit Aristoteles den Glückswert der bürgerlichen Lebensform durchaus erkannt und demjenigen der kontemplativen sogar übergeordnet. Das Höchstmaß des Glücks liege jedoch auch für ihn jenseits des Todes, sei aber, wie er im Anschluß an Avicenna lehrt, eine rein menschliche Leistung: die nunmehr ungehinderte Nutzung aller geistigen Möglichkeiten. Mit der Unterscheidung zwischen verursachtem und nicht verursachtem Glück habe sich auch Ps.-Peckham dem aristotelischen Glücksbegriff genähert. Das erstere sei eine menschliche Leistung; nur von ihm handle Aristoteles. Das andere sei das vollkommene Glück und komme von Gott. Die vielleicht auf Robert Kilwardby zurückgehende Vorlesung zeige sich vorwiegend logisch interessiert, dadurch aber auch fähig, die Berechtigung des aristotelischen Glücksbegriffs in seiner Begrenztheit zu erkennen und anzuerkennen. Ihr entgehe allerdings die Bedeutung, die nach Aristoteles der ökonomischen und politischen Verfaßtheit eines Gemeinwesens für die konkrete Ermöglichung des Glücks eines tugendhaften Lebens zukommt. Das ganze Glück jedoch werde dem Menschen nach dem Tod von Gott geschenkt. Im Vergleich mit dieser Vorlesung sei die etwas früher anzusetzende Quästionensammlung konservativer. Nach ihr könne ohne Bezugnahme auf Gott grundsätzlich nicht von menschlichem Glück gesprochen werden.

Die Bekanntheit mit der ganzen *EN* hat nach W. die Erörterung des Glücksbegriffs verändert. Unversehens sah man sich noch einem zweiten Glücksbegriff gegenüber, den Aristoteles zudem nicht mit dem ersten verbunden hat. Nach *EN X 6–9* besteht in der wissenschaftlichen Wahrheitssuche eine zweite Glücksmöglichkeit des Menschen. Albert und Thomas von Aquin hätten in ihren Kommentaren zur *EN* beide Begriffe miteinander verbunden. Das bürgerliche Glück sei gegenüber dem theoretischen zwar weniger vollkommen, aber wiederum dessen notwendige Voraussetzung. Während sich nach Albert der Philosoph durch eigene Anstrengung das Glück der wissenschaftlichen Wahrheitssuche selbst verschaffen könne, sei das nach Thomas nicht ohne den Rückgriff auf die Offenbarung möglich. Boethius von Dacien gar und Siger von Brabant hätten allein in der wissenschaftlichen Wahrheitssuche das wahre Glück des Menschen gesehen. Sie hätten es damit ausschließlich in das Diesseits verlegt und die Chance, es zu erreichen, auf die Philosophen eingeschränkt. Der Theologie sei damit die bis dahin unangefochtene Zuständigkeit für das wahre Glück abgesprochen worden. Folgerichtig sei dieser Glücksbegriff unter den im Jahre 1277 verurteilten Sätzen gewesen. Den Artisten, resümiert W., sei es zwar hinsichtlich des Gegenstandes der Ethik gelungen, den Begriff des höchsten Gutes als des notwendigen Ausgangspunkts für systematische ethische Überlegungen durch den des Glücks zu ersetzen; sie hätten der Ethik die Zuständigkeit jedoch nur für ein unvollkommenes Glück theoretisch sichern können. Für das wahre Glück habe die Theologie die Zuständigkeit behalten.

Zum dritten Gesichtspunkt. Die Bedingungen für die Entwicklung eines von der Theologie unabhängigen Tugendbegriffs im Gefolge der Rezeption der „*ethica vetus*“ durch die Artisten waren nach W. sowohl seitens der Theologie wie seitens der „*artes*“ günstig. In der Theologie sei bis zum Ende des 12. Jahrhunderts die Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Tugenden zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Für Aussagen über die natürlichen Tugenden habe man der Vernunft ein gewisses Eigenrecht eingeräumt, weil diese Tugenden der Erhaltung grundsätzlich jeden menschlichen Gemeinwesens dienten und Verhaltensmuster seien, die sich jeder Mensch angewöhnen könne. Für die übernatürlichen Tugenden sei dagegen ausschließlich die Theologie zuständig geblieben, weil sie dem ewigen Heil des einzelnen dienten und auf der Gnade einer bestimmten Lehre, der göttlichen Offenbarung, beruhten. In den „*artes*“ sei man von der Stufe der autoritätsgläubigen Herstellung von Textsammlungen vor allem aus Cicero, Apuleius und Macrobius (*Florilegium morale Oxoniense; Moraliū dogma philosophorum*; Wilhelm von Doncaster, *Aphorismata philosophica*) zu systematischen Abhandlungen über die Tugenden weitergeschritten (Abaelards *Dialogus*; der *Policraticus* des Johannes von Salisbury). In ihnen werde die Identität des Tugendbegriffs bei Heiden und Christen behauptet; im Unterschied zu den Heiden wüßten jedoch die Christen nicht nur, daß ein tugendhaftes Leben der richtige Weg zum Ziel des menschlichen Lebens ist; sie kannten auch das Ziel selbst.

Die Artisten hätten sich die für sie unverständliche Unterscheidung zwischen dianoëtischen und ethischen Tugenden – *EN VI* lag noch nicht vor – nur als die zwischen natürlichen und übernatürlichen Tugenden erklären können. Daran habe auch Ps.-Peckhams und Alberts größere Annäherung an den aristotelischen Gedanken kaum etwas geändert. Indem sie in den dianoëtischen Tugenden die genuin christlichen Tugenden gesehen und sie den ethischen als deren inhaltlich notwendige Voraussetzung

vorgeordnet hätten, hätten sie sogar das wissenschaftliche Eigenrecht, das die Theologie der natürlichen Tugendlehre einzuräumen theoretisch vorbereitet war, so gut wie ungenutzt gelassen. Den vom Begriff des Strebens her entwickelten aristotelischen Handlungsbegriff hätten sie allein vom typisch christlichen Begriff des Willens her aufschlüsseln können. So sei es auch auf dem Feld der Tugendlehre nicht zur Begründung einer eigenständigen Ethik in der Artistenfakultät gekommen.

W.s Buch verdient wegen der beeindruckenden Menge des verarbeiteten Materials, das zudem in nicht geringem Maß Handschriften (insgesamt elf) entnommen ist, die dankbare Anerkennung der Scholastikforschung. Philosophische Beachtung gebührt ihm wegen des wohl erstmaligen Versuchs, Material aus einer entscheidenden Phase in der Geschichte der Ethik, das bisher mehr oder weniger nur unter historischen und philologischen Fragestellungen beachtet wurde, unter einem philosophischen Gesichtspunkt zum Sprechen zu bringen. W. rekonstruiert die theoretischen Bemühungen des mittelalterlichen Wissenschaftsbetriebs in der angegebenen Zeit um die Klärung der Frage, ob ethische Reflexion, um richtig zu sein, von der Offenbarung ausgehen muß oder sich, wie das in der *EN* der Fall zu sein scheint, zunächst allein auf die Vernunft stützen darf.

Auf den ersten Blick liest sich W.s Buch wie die Geschichte eines fortgesetzten theoretischen Scheiterns der Artisten in dieser Frage. Als sie erfahren, daß Aristoteles, der im mittelalterlichen Wissenschaftsbetrieb auf dem Feld der Logik und des Wissenschaftsbegriffs inzwischen die entscheidende wissenschaftliche Autorität geworden ist, auch eine Ethik verfaßt hat, bemühen sie sich darum; vermutlich in der Hoffnung, mit deren Hilfe nunmehr auch ihr Sittlichkeitsverständnis wissenschaftlich einwandfrei aussagen und damit als richtig erweisen zu können. Dieses kennt nur eine Glücksmöglichkeit; sie liegt im Jenseits und außerhalb der unmittelbaren menschlichen Verfügungsgewalt. Zudem ist es zu einer scheinbar zeitlos gültigen Lehre von der tugendhaften Lebensführung praktizistisch verkürzt. Der Versuch der Artisten, dieses Sittlichkeitsverständnis unmittelbar mit dem des Aristoteles theoretisch zu vereinbaren, mußte scheitern. Stießen sie doch auf einen Sittlichkeitsbegriff, der mit Hilfe der Vernunft Glücksmöglichkeiten in diesem Leben ausmacht, die institutionellen und persönlichen Voraussetzungen benennt, die zu deren Verwirklichung erforderlich sind, und mit der Bestimmung der praxisleitenden Funktion der Klugheit endet. Erst Albert vermochte die Eigenständigkeit und den dementsprechenden Eigenwert dieses Sittlichkeitsbegriffs überhaupt angemessen zu erkennen, hat ihn aber neben dem christlichen stehen lassen.

Die philosophiegeschichtliche Bedeutung des W.schen Buches erschöpft sich jedoch nicht in der Rekonstruktion dieses Scheiterns. Sie zeigt sich erst dann ganz, wenn man auch auf die Leistung blickt, die Thomas von Aquin auf dem Feld der Ethik erbracht hat. Nach Kluxen (*Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 1964) hat Thomas die mit dem aristotelischen Sittlichkeitsbegriff gegebenen neuen theoretischen Möglichkeiten systematisch umfassend für die Theologie genutzt. Mit Albert hat er Ethik als eine eigenständig mögliche theoretische Wissenschaft begriffen. Über seinen Lehrer hinausgehend hat er erkannt, daß sich die Theologie in ihren ethischen Reflexionen erst dann wissenschaftlich verhält, wenn das Kriterium der Richtigkeit ihrer Überlegungen jener Begriff der Sittlichkeit ist, der sich allein auf die Vernunft beruft. Zu handhaben ist das Kriterium so: Die dem Theologen aufgrund der Offenbarung erkennbaren menschlichen Handlungs- und Glücksmöglichkeiten müssen sich als solche erweisen, in denen die mit der natürlichen Vernunft erkennbaren logisch folgerichtig zu Ende gedacht sind. Mit dieser Konzeption hat Thomas die Moraltheologie begründet. Und nur in dieser Form war im lateinischen Mittelalter ethische Reflexion wissenschaftlich und zugleich mit der Aussicht auf allgemeine Anerkennung in diesem Kulturkreis möglich.

Erst von hier her kommt die philosophische Bedeutung des W.schen Buches in den Blick. Es hat gleichsam am historischen Modell die Richtigkeit dieser systematischen Einsicht bestätigt: Wissenschaftlich zuverlässig ist ethische Reflexion dann, wenn sie den ethischen Bedürfnissen ihrer Zeit mit jenem Höchstmaß an ausschließlich vernünftigen Mitteln nachkommt, das unter den geistigen Bedingungen dieser Zeit erreicht werden kann.

Gangolf Schrimpf (Fulda)

Peter Koslowski, *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus, mit einer Einführung von Robert Spaemann, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, XVIII u. 332 S.*

Peter Koslowski, *Ethik des Kapitalismus, mit einem Kommentar von James M. Buchanan (= Walter Eucken Institut, Vorträge und Aufsätze 87), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1982, 80 S.*

Das erstgenannte, aus einer Münchner Dissertation hervorgegangene Buch ist eine mit Materialfülle gesättigte große Darstellung von Typen gesamthafter Sozialstrukturen. Der Autor geht dabei so vor, daß er in einer historischen Abfolge zunächst als typisch unterstellte politische und religiöse Ordnungsprobleme vorführt, dann jedoch, mit dem Übergang zum „ökonomischen Zeitalter“, das mehr und mehr systematisch gemeinte Thema der Wirtschaftsgesellschaft als eigener Sozialstruktur in den Mittelpunkt stellt. Es ist natürlich klar, daß die Ökonomie auch in den noch politisch und religiös pointierten Sozialstrukturen hätte thematisiert werden können, ja müssen; da die Ökonomie jedoch als neuzeitliche Entelechie angesehen wird, erklärt sich die gewählte Gedankenführung. (Eine Genesis des Kapitalismus wird in der Kapitalismus-Schrift = EK nachgeliefert, EK 11–26.) Abschließende Bemerkungen gelten dem Verhältnis der Wirtschaftsgesellschaft zu Staat und Religion. Das an zweiter Stelle genannte Büchlein wird im folgenden dort, wo es eigene Akzente setzt oder zu vergleichen ist, mit herangezogen.

Ein summarischer Überblick über die ersten drei Kapitel des Buches genügt, um die politisch-religiöse Sicht des Autors zu belegen. Die von der politischen Philosophie so vielfach als Neuschöpfung begrüßte Polis erscheint als Topos, der näher betrachtet eine Differenz in sich birgt, nämlich diejenige von Ordnung (Dike) und Volkswille. Als Korrekturkonzepte für Konflikte dienen Platons im *Staat* angemahntes *Gemeineigentum* und die in Platons *Nomoi* bei modifizierter Eigentumstheorie stärker betonte Funktion der *Religion*. Die Religion erscheint (wenn auch mit Einschränkungen) als funktionalisiert. Eine Thematik, wie sie Fustel de Coulanges (98f. rezipiert) behandelt hat, wird – teils an literarischen Konzepten, teils an der antiken Realität – näher untersucht. Die Betonung der Rolle der Religion scheint überstark, wenn auch durch feinsinniges Detail gestützt. Auch bietet die Sicht des Autors die Möglichkeit, die kirchliche Entwicklung in der Patristik und im Mittelalter anzuschließen. Ausführlich wird Augustins *De civitate Dei* interpretiert (58–90); Akzente liegen auf einem Verlust der Wahrheitsfähigkeit der Politik, den Augustinus diagnostiziert, auf dem Zusammenbestehen von Christentum und Staat in den *civitates permixtae* und auf einer Kritik an einer politischen Theologie als Reichstheologie. Damit ist das Thema einer *Politischen Theologie* auch im modernen Sinn erschlossen (95–118), das sowohl auf eine Typologie, näher dann auf Affinitäten zwischen christlicher Trinitätslehre und politischen Entsprechungen und in einem Exkurs auf die Stellung von Carl Schmitt hin untersucht wird. Auch Themen wie die *potestas* der Kirche im Mittelalter (*potestas directa*, *potestas indirecta*), die Souveränität des Papstes und die Zwei-Reiche-Lehre Luthers (135–141) finden Beachtung. Interessant ist schließlich, wie Hobbes auf einer solchen kirchlichen Folie gesehen wird. Hobbes, so findet der Autor, deutet die Rolle Christi von Gottessohnschaft in Gottesrepräsentanz um, um die politischen Entsprechungen einer orthodox gefaßten Trinität nicht akzeptieren zu müssen (146–152). Auch der religiöse Akzent auf Rousseau, der nicht mehr für eine verbindliche christliche Religion eintritt, sondern unter dem Motto der *sociabilité* eine *religion mixte* anstrebt, ist instruktiv.

Mit den hier in aller Kürze resümierten drei Kapiteln grenzt sich ein erster Teil des Buches ab, in dem historische Sozialkonzepte und reale Gemeinwesen auf ihr Verhältnis zur Religion hin pointiert werden. Die Untersuchungen haben die Einläßlichkeit und vielfach auch die Originalität neuer Forschungen zu den einzelnen Fragen, wie man sie eher in spezielleren Monographien erwartet. Für einen Leser, der über Gesellschaft und Staat informiert werden will, müssen sie in den Hintergrund rücken.

Ab Kapitel 4 tritt, erst noch in historischer Abfolge, dann zunehmend systematisch, die *Ökonomie* in den Blick. Schon bei Hobbes und dann bei Locke wird, mit Buchanan, eine ökonomisch zu verstehende Staatsbegründung gesucht: der Gesellschaftsvertrag empfiehlt sich, weil er wechselseitig vorteilhaften Tausch impliziert, also eine pareto-optimale Veränderung ermöglicht. Nach Buchanans Konzept kommt es dann nicht mehr darauf an, ob die Sache Gesellschaft oder Staat oder Ökonomie heißt; es handelt sich einfach um eine Gruppe, die unter Regeln steht, wobei die Entwicklung zu einer allumfassenden Gruppe, dem nationalen Staat, wahrscheinlich ist. Es bahnt sich die Konstellation von Ökonomie und Minimalstaat an, die in der Formulierung der modernen Theoriebildung angehört. Ebenfalls eine moderne Beleuchtung liegt im Hinweis auf das Schwarzfahrer-(free-rider-)Problem, das

die politische Gemeinschaft belastet und entgegen der angesonnenen Einstimmigkeit des Gesellschaftsvertrages die freiwillige Organisation einer umfassenden Kollektivität als kaum realisierbar erscheinen läßt (Buchanans Paradox).

Von zentralem Interesse ist nun die sich entwickelnde Freisetzung der Wirtschaft aus religiösen und kulturellen Bezügen (EK 13, vgl. 17–21) und die – mit dem merkantilistischen Ökonomismus Mandevilles aufkommende und über Adam Smith zu Kant hin verfolgte – Reflexion auf das Verhältnis von *Ökonomie* und *Ethik*. Der Autor zeigt zunächst, wie bei *Mandeville* die Suisuffizienz der Ökonomie und ihre Gleichsetzung mit *Moral* behauptet wird, wenn auch auf inkonsequente Weise, insofern eine teleologische Steuerung einerseits als entbehrlich erscheint, andererseits aber eine solche Steuerung durch die Politiker gefordert ist, ein Problem, das im *Frühliberalismus* bei *Adam Smith* durch die Lehre von der ‚invisible hand‘ bei gleichzeitiger Ansetzung einer tugend-ethischen Steuerung der Individuen eine klassische Fassung erhält (185–191; vgl. EK 27–30).

Die große *Kant*-Diskussion (192–241), die auch aus verstreuten Stellen schöpft, vertieft die Deutung der Ethik bei *Adam Smith*: Während der Staat an Bedeutung zurücktritt, wird die Ethik zum „Komplement der Rechts- und Wirtschaftsordnung“ (225). Wichtig ist hierbei für den Autor, daß *Kant* eine formale Ethik vertritt. Während nach moderner Auffassung ein Handlungutilitarismus am mangelnden Wissen scheitert, gestattet *Kants* Ethik, die als „transzendentaler Regelutilitarismus“ aufgefaßt wird (234), ein „Handeln unter Sicherheit“ nach gewissen allgemeinen Regeln. Mit dieser Position *Kants* geht einher, daß auch auf der Ebene des Rechts ein formales Prinzip urgiert und damit Inhalte des Staates – im Sinne eines Wohlfahrtsstaates – abgelehnt werden. Damit sind mit *Kant* eine Leistungsverwaltung und eine sog. soziale Marktwirtschaft als Desiderate abgelehnt. Die Tendenz ist vielmehr die umgekehrte: nämlich die Bejahung einer Affinität von individualistischer Ökonomie und deontologischem Individualismus (197, 241 und systematisch 277–280). Die Ethik hilft, sich nicht nach dem ‚large number dilemma‘ (Buchanan) oder dem ‚isolation paradox‘ (A. Sen) zu verhalten, sondern ohne Rückversicherung, daß alle mitmachen, den von jedem bevorzugten Zustand zu wollen (238f., hier vereinfacht; vgl. EK 46). Wenn nun das Vertrauen enttäuscht wird, so tröstet die Ethik durch ihre Postulatenlehre. Als Antwort auf das ‚large number dilemma‘ stellt die Ethik *Kants* eine – das Ethos der ständischen Gesellschaft ersetzende – Stabilisierung der Ökonomie dar.

Die Ökonomie ist nunmehr fraglose Basis der Theoriebildung für das Thema Staat und Gesellschaft. Ihre Autonomie, gestützt durch eine ethische Ergänzung, gilt als Vermutung, solange nichts anderes bewiesen ist; der Staat fungiert als Minimalstaat. Ein solcher vom Autor angebahnter, durch systematische Stringenz ausgezeichneter Standpunkt ist der des *Neo-Liberalismus* (ab 242). (Zu dieser Gedankenführung paßt, daß die Hegelsche Position in Sachen Gesellschaft und Staat bis auf gelegentliche Erwähnung im Zusammenhang mit Einzelfragen ausgespart bleibt. Der Wiedereintritt des Staates in den Bereich der Ökonomie wird nur im modernen Kontext berücksichtigt.)

Der Autor hebt in seiner Analyse des *Neo-Liberalismus* zunächst das *Haushaltsmodell* der Ökonomie (243–246; vgl. EK 42), mit gegebenen Wirtschaftszwecken (hierher gehörig auch *Marxens* Gattungsleben 246), vom *Katallaxiemodell* ab (246–252; vgl. EK 23–26, 31f., 54f.). Diesem ist eigen ein Nichtgegebenheit von Zwecken, eine Nichtfinalisierung, eine Offenheit für erst zu entdeckende Bedürfnisse (zustimmend zu *Hegel* 251 Anm.), die bloß nachträglich Information über diese gestattet. Das Modell entspricht einer Deutung des Marktes als Koordinationsmechanismus. (Der Terminus ist nicht ganz glücklich angesichts der Alternative von Mechanismus und Interaktionsmodell EK 32–36; allerdings auch dort „Marktmechanismus“ EK 53.) Gegenstück zur *Katallaxie* ist der *politische* Koordinationsmechanismus, der in einer Differentialanalyse vorgeführt wird (256–267). In einer Abwägung beider Koordinationsmechanismen ergibt sich für den Autor, daß nicht sämtliche Entscheidungen durch den Markt gefällt werden können; dies ergibt sich schon aus dem Problem öffentlicher Güter, für die kein Ausschluß nicht-zahlender Konsumenten möglich ist (Marktversagen 261, 297). Hier, so scheint es nun, wäre das Individuum erst befriedigt, wenn genauso wie Markttransaktionen als implizit einstimmig aufgefaßt werden können (mit *Wicksell*), auch politische Entscheidungen einstimmig getroffen würden; nur die Einstimmigkeitsregel garantiere dem Individuum den Freiwilligkeitscharakter von Entscheidungen. Solche Einstimmigkeit, so zeigt sich, hat aber sehr hohe Kosten. Somit scheint ein individualistisch-ökonomisches Argument gefunden für die Präferenz marktmäßiger oder politischer Entscheidungen: das Individuum wird nicht völlige Einstimmigkeit für politisches Handeln verlangen, wo die Einstimmigkeitskosten zu hoch sind. Ökonomische Optimalität tritt an die Stelle von politischer Legitimität und Affirmativität.

Nähere Beachtung findet in diesem Zusammenhang die *Habermas'sche* Diskurstheorie, die mit dem Marktconsens verglichen wird (267–272). Hauptpunkte sind hier die These, daß Habermas die Kostenprobleme seines Vorschlags (Kosten der Konsensfindung, Rationalitätsgewinne durch politische Professionalisierung, Opportunitätskosten beim Diskussionsaufwand) übersehen hat, und die Beobachtung, daß ein Markt von Wahrheitsansprüchen keinen Ausgleich von Präferenzen, sondern eine Transformation von Präferenzen verlangt. Bemerkenswert wird auch die Verantwortungslosigkeit im Diskurs im Unterschied zur Verantwortung im Markt und der Charakter des Diskurses als ‚Meta-Institution‘, dergegenüber der reale Markt für die Bereitstellung der öffentlichen Güter durchaus der Ergänzung durch politische Entscheidungsverfahren bedarf.

Die eigentlich philosophisch interessanten Fragen kommen gegen Ende des Buches. In einem Abschnitt ‚Markt und Freiheit‘ (272–280) spricht sich der Autor dafür aus, daß die Freiheit im positiven Sinn ein Gut sei (280; vgl. EK 42). (Nicht sei die Unsicherheitstheorie der Freiheit bei Hayek gerechtfertigt, also daß wegen der Unsicherheit unseres Wissens der Markt die effizienteste Ordnung sei; dann, so meint der Autor, könnte Effizienzsteigerung bei Freiheitsverlusten gegebenenfalls optimaler sein 272–276.) Die Erfüllung der Freiheit ist für den Autor in der Marktwirtschaft gelegen, die Handlungsautonomie und effiziente Güterversorgung ermöglicht, dies aber entgegen einer prästabilierten sozialen Harmonie durch Eigennutz unter der Bedingung, daß ein deontologisches Moralsystem (einschließlich allgemein-rechtlicher Regeln) befolgt wird. Aber die deontologische Ethik ist nicht nur einschränkende Bedingung für den Markt; es ist auch von einem „Entsprechungsverhältnis“ die Rede (279). In dieser Ethik soll ja Freiheit durch Typisierung von Handlungsabläufen in Regeln ermöglicht sein, ohne daß das handlungsutilitarische Problem einer Entscheidung angesichts einer Fülle von Möglichkeiten ohne Regeln auftritt. Die Typisierung ist etwa gelegen in der Konstanz von Mein und Dein, in der Zurechenbarkeit von Handlungswirkungen auf Subjekte und im Verständnis von Eigentum als Resultat von Handlungen. Die deontologische Ethik, so scheint es, befähigt uns allererst zur Marktwirtschaft.

Hier kann man seine Zweifel haben. Die deontologische Ethik ist (trotz Urmson) doch wohl kaum ein transzendentaler Regelutilitarismus zu nennen; die Maximenreflexion ist ja nicht an Regeln, oder an einer Regel, zur Maximierung von Handlungsergebnissen, die alle begünstigen, orientiert; vielmehr geht es ihr um kontrafaktisch-universelle Beurteilung von Maximen und darunter subsumierbare Handlungen, die sie ihrerseits nicht vorgibt, sondern nur einem Verallgemeinerungstest unterwirft. Sicherlich wird sich hierbei ein Regelverhalten einspielen, so daß die Regel als Selektion von Maximen und Handlungen fungiert. Aber utilitarische Regelanweisungen wären dies nicht. Vielfach wird übrigens, je nach Allgemeinheitsgrad der Maxime, der Test unentschieden ausfallen. Das kontrafaktische Moment läßt sich mit dem Autor so verstehen, daß die deontologische Ethik mich bestimmt, dem Sozialspiel eine größere Erfolgchance zu geben, eben weil ich mir die Vorteile des Schwarzfahrers nicht zunutze mache. Aber führt die Regel auf marktwirtschaftliche Inhalte, ist es das Marktwirtschaftsspiel, das die Maximenreflexion mitzumachen gebietet? Dies scheint fraglich, insofern ja auch sozialistische Maximen als verallgemeinerungsfähig zur Diskussion stünden, oder nach Max Webers – hier paradox klingender – Terminologie, ‚materiale Rationalität‘ statt universell angesonnener ‚formaler Rationalität‘. (Gerhard Seel hat denn auch dem Kapitalismus zuwiderlaufende Konsequenzen aus Kant entwickelt. Siehe *Lehrstücke der praktischen Philosophie und der Ästhetik*, hg. von K. Bärthlein und G. Wolandt [Basel/Stuttgart 1977] 113–189.) Höchstens könnte man meinen, es liege der Kantischen Ethik ein Individualismus zugrunde, der an jeden und nicht an alle denken läßt; wie auch Hegel in der Rechtsphilosophie die Moralität den einzeln bleibenden Individuen vindiziert. Dann wäre aber eben die Maßgeblichkeit der Kantischen Ethik für den sozialen Bereich möglicherweise in Frage zu stellen. Es scheint, daß die Marktwirtschaft entweder, mit Hegel, ontologisch – gestützt auf das Recht auf Eigentum als Sphäre ihrer Freiheit – oder wertethisch – mit ähnlicher Orientierung an der Einzelfreiheit, etwa entsprechend der vom Autor nicht bemühten 2. Formulierung des kategorischen Imperativs zum Selbstzweck der Person –, begründet werden muß. – In der Kapitalismus-Schrift hat der Autor die Kantische Ethik eher distanziert behandelt und für Werte, Handlungssituationen als Ganze und die Natur der Sache plädiert (EK 43). Er gelangt so zwar einerseits zu einer Bejahung des Kapitalismus angesichts von dessen Fähigkeit, „viele Zwecke und individuelle Zielverfolgung so zu vermitteln, daß moralische und ökonomische Freiheit ohne den Krieg aller gegen alle möglich ist“ (EK 57; vgl. ebd. 55), andererseits liegt der Akzent jetzt stärker auf einer Korrektur des „material unterbestimmten Kapitalismus“, die einer „umfassenden sozialphilosophischen Theorie“, zu der u. a. die Ethik gehört, zugeordnet ist (EK

62). Nicht hierunter scheint eine Theorie der sozialen Marktwirtschaft zu gehören. Gedacht ist an Ideelles, an die Beeinflussung von Präferenzen (EK 38–44, 53–56; hiergegen Buchanan EK 72, 76–80) und an eine Betonung der Handlungsfreiheit im Unterschied zu bloßer Konsumfreiheit (EK 41 f., 60).

Notiert seien weiter Ausführungen zu *Prozess-* und *Endzustandsgerechtigkeit*, also zu den Theorien von Nozick und Rawls (280–292; vgl. EK 49 f.). Die Ökonomie erscheint als der Gerechtigkeit gegenüber neutral, als Nicht-Null-Summen-Spiel, das für das Ergebnis offen ist. Verständlicherweise optiert der Autor dann für Prozesskriterien und die Übereinstimmung des Handelns mit allgemeinen Regeln und nicht für einen Endzustand. Beides, Endzustandsgerechtigkeit und Prozessgerechtigkeit, seien übrigens abstrakt (unter Berufung auf Hegels *Rechtsphilosophie* § 118); Angemessenheit und Zumutbarkeit, Ausgleich an Billigkeit seien erforderlich. Das politische Problem meldet sich.

Dies Problem, das im Zusammenhang mit dem Neo-Liberalismus schon angesprochen worden war, ist es denn auch, das am Schluß wieder aufgenommen wird. Näher ist jetzt das Verhältnis von Demokratie und Marktgesellschaft, oder *politische Partizipation* als Koordinationsmechanismus neben dem des Marktes, gemeint. Der Dualismus der beiden Koordinationsmechanismen erscheint begründet in ihrer jeweiligen Begrenztheit; je für sich sind beide einseitig wie Anarcho-Kapitalismus und Anarcho-Syndikalismus. Vereinsseitigung auf je eine Form, oder Totalisierung, ist nicht möglich ohne Freiheitsverluste und Steuerungsprobleme; der Dualismus ist notwendige Bedingung der Freiheit. Letztlich ist hierbei die Sicht eine ökonomische: der Markt verlangt Ergänzung durch öffentliche Güter, ist unzureichend im Fall von Marktversagen; Partizipation ihrerseits hat hohe Kosten. Es ist also auf eine Zusammengehörigkeit von Demokratie und Kapitalismus zu schließen.

Der Autor stellt sich nun selbst die Frage, ob die (für ihn bisher maßgebende) methodische Grundlage des *Individualismus* angängig sei (297–301, Samuelsons „fallacies of composition“; vgl. EK 55), könne es doch Aufgaben für staatliche Politik geben, wo beides, Markt und Partizipation, versagen, wo also Politik „vernünftige Allgemeinheit“ durchsetzen muß. Der Individualismus entdeckt gleichsam seine eigene Dysteleologie (belegt durch Rousseaus *volonté générale* oder durch das sog. Arrow-Condorcet-Paradox, wonach die Aggregation individueller Präferenzen zu einer widerspruchsfreien Präferenzordnung einer Gemeinschaft durch Abstimmung nicht vernünftige Allgemeinheit mit sich bringe). Der Autor scheint die Sprengkraft dieses Gedankens für seine eigene methodologische Orientierung im Großteil des Buches nicht voll zu realisieren und zu meinen, er könne gegen Ende in Positionen der Politischen Philosophie einlenken und dem Individualismus eine kategoriale Differenzierung hinzufügen. Auch scheint er zu übersehen, daß er in seiner Forderung nach einem Dritten im Verhältnis zu Markt und Partizipation, das nicht mehr Koordination zu sein scheint, die Demokratie in Frage stellt. (Oder ist die Regierung mit ihrem Spielraum zur Führung, als Politik treibend, gemeint? Ist etwa Carl-Schmittsches gemeint?) Das *Politische*, wie es vorzugsweise (statt ‚Staat‘) heißt (299 u. ö.), hat für den Autor des Näheren Korrekturaufgaben bezüglich des Wertsubjektivismus des Marktes und der Wahlentscheidungen, weiter hinsichtlich des Verteilungs- oder Gerechtigkeitsproblems, und schließlich wird auch das Ethos als Problem genannt. Damit ein meta-ökonomisches Ethos vermittelt werden kann, wünscht der Autor eine Ergänzung des Zusammenspiels von Staat und Gesellschaft – so als ob Politik das Gewünschte doch nicht leistet – durch die Kirche (302). Substantialität eines Ethos könne nur noch in der Form einer Kirche institutionalisiert sein. (Ist letztlich diese und nicht das Politische das gesuchte Dritte?) Man fühlt sich an § 270 der Hegelschen Rechtsphilosophie erinnert, nur denkt der Autor an die katholische Kirche. Ihr als *potestas spiritualis indirecta* rät er, einen Neo-Korporatismus (in Form eines Verbände- und Gewerkschaftsstaates) zu vermeiden. Als Fazit wünscht der Autor eine Synthese von Liberalismus und christlichem Naturrecht (was allerdings nicht gleichbedeutend ist mit sozialer Marktwirtschaft). Das Buch ist bei seinem Anfang – der Rolle der Religion für die Gesellschaft – wieder angekommen.

Das Buch bringt durchaus Gewinn, konfrontiert es doch die Politische Philosophie mit einer (ab Kapitel 4) durchgängig ökonomischen Reflexion, und zwar sowohl historisch in der Behandlung von Mandeville, Adam Smith und Kant, als auch systematisch im Plädoyer für den Liberalismus als Freiheitsordnung. Bedenken gegen die Inanspruchnahme der deontologischen Ethik sind oben schon geltend gemacht worden, ebenso methodologische Bedenken gegen die einerseits individualismus-immanente und andererseits -transzendente Deutung des Politischen am Schluß. Der zwiespältige Eindruck, der sich so ergibt, regt dazu an, die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Wirtschaftsgesellschaft noch einmal prinzipiell zu stellen. Der Autor betrachtet beide im Grunde als auf Effizienz nach Kostengesichtspunkten hin pointierte Koordinationsmechanismen, Sozialstrukturen oder Sorten

von Ordnung. Er räumt darüber hinaus auch das Politische als über Ökonomie und Partizipation stehend ein. Nicht aber sieht er, daß es, ganz abgesehen von den Kosten, eine Freiheitsforderung sein kann, ja bei Bejahung der Demokratie auch sein muß, den politischen Koordinationsmechanismus, richtiger: die politischen Institutionen zusammen mit dem Institut der subjektiv-öffentlichen Rechte absolut zu setzen, also auch für die Bestimmung des ökonomischen Mechanismus zuständig sein zu lassen. Auch ein Freilassen des Marktes wäre, so gesehen, eine politische Entscheidung, entgegen dem Diktum des Autors: „Politische Koordination sollte daher [wegen sonst eintretender Reduzierung der Freiheit] nur bei echtem Marktversagen eingeführt werden.“ (300) Gegenüber einer solchen Nebeneinanderordnung von Markt und Partizipation als Ordnungssorten nur mit Eventualprimat des Politischen muß wohl der *Primat der politischen Institutionen* anerkannt werden, der dann gegebenenfalls nach subsidiaritätstheoretischen Gesichtspunkten präzisiert und eingeschränkt werden mag, aber das heißt: sich selbst durch politische Entscheidung einschränkt. Anders formuliert: bei aller Beherzigung der Anregungen, die der Autor in seinen beiden Büchern gibt, bleibt ein großer Abstand zwischen seiner ökonomischen Sicht des Politischen, einerseits, und dem Standpunkt der Politischen Philosophie und der Staatswissenschaft, andererseits.

Klaus Hartmann (Tübingen)

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Generales Inquisitiones de Analysis Notionum et Veritatum. Allgemeine Untersuchungen über die Analyse der Begriffe und Wahrheiten (lat.-dt.)*, hg., übersetzt und mit einem Kommentar versehen von Franz Schupp, Felix Meiner, Hamburg 1982, XXXV u. 266 S.

Nach der Erstveröffentlichung des lateinischen Originals durch Louis Couturat 1903 und der ersten deutschen Übersetzung durch Franz Schmidt 1960 (daneben gibt es noch zwei englische Übersetzungen von G. H. R. Parkinson 1966 und W. H. O'Briant 1968) legt nun Franz Schupp die *Generales Inquisitiones de Analysis Notionum et Veritatum* (GI) von Leibniz in einer neuen lateinisch-deutschen Parallelausgabe vor. Daß es sich bei diesem Werk um eine der wichtigsten logischen Schriften von Leibniz handelt, belegt eine Leibnizsche Randnotiz und steht in der Forschung außer Frage. Zudem stammt das Werk aus dem Jahre 1686 (in dem auch der sog. *Discours de Métaphysique* geschrieben wurde), also aus einer Epoche, in der die Leibnizsche Philosophie den entscheidenden Durchbruch zu ihrer endgültigen Form erzielte. Schon von daher und wegen der immer wieder zu Recht betonten Bedeutung der Leibnizschen Logik für seine Gesamtphilosophie findet das neue editorische Bemühen um einen wichtigen Leibniz-Text seine Rechtfertigung. Das besondere Verdienst Franz Schupps aber besteht zum einen darin, daß er hier eine nach historisch-kritischen Maßstäben hergestellte Ausgabe vorlegt, die den mit der Handschrift neu kollationierten Text erstmals mit einem die Genese des Denkens und der Terminologie von Leibniz wiedergebenden Variantenapparat bietet (und somit erstmals Einblick in die Entstehung dieses nicht leichten und sich der Problematik in immer wieder neuen Ansätzen nähernden Textes gewährt), zum andern darin, daß er den Text durch einen ausführlichen (über 100seitigen) und detaillierten, die Forschungsergebnisse zusammenfassenden Kommentar erschließt, der den Zugang zur Schrift und deren Einordnung in die Leibnizsche Logik wesentlich erleichtert. Auch die neue Übersetzung ist verdienstvoll, weil sie die gelegentlich sinnentstellenden Fehler des ersten Übersetzers vermeidet und auf eine modernistische Terminologie verzichtet.

Gegliedert ist die Ausgabe in: 1) einen über Editionsprinzipien, Übersetzung und Kommentar Rechenschaft ablegenden und zur Grundproblematik der GI und deren Forschungsgeschichte Stellung nehmenden Einleitungsteil, 2) den lateinisch-deutschen Paralleltext, 3) den Kommentar mit ausführlicher vorangestellter Inhaltsübersicht, 4) das Literaturverzeichnis und 5) den aus einem lateinischen Begriffs- und deutschen Sachverzeichnis bestehenden Sachregistersteil.

Der Text ist weitgehend diplomatisch (d. h. manuskriptgetreu ohne Eingriffe seitens des Herausgebers) transkribiert, abgesehen von gewissen Vereinheitlichungen, ohne die man bei einem für die Publikation in dieser Form nicht vorgesehenen Text gar nicht auskommt, vor allem bei der Interpunktion, der Wiedergabe der logischen Formeln und bei der sog. Umgebungsangleichung. Abgesehen von zwei Druckfehlern (S. 24, Variante zu Zeile 297: „Coicidunt“; S. 126, Z. 648: „versus“ statt richtig „verus“) scheint der Text einwandfrei transkribiert zu sein, bis auf zwei Stellen, die dem Rez. aufgefallen sind und die er an der Filmkopie der Handschrift überprüft hat: 1) In § 95 (S. 74, Z. 952)

muß es statt der nicht existierenden Form „praestitur“ richtig „praestitum“ heißen, ein Fehler, der sich auch schon bei Couturat findet. 2) Der Satz in § 1 (S. 26, Z. 316–318), der bei Couturat in anderer Weise verdorben ist, muß wohl heißen: „(Generaliter etsi A sit terminus, semper dici poterit A est verum, coincidit cuidam vero.)“ Couturat hatte für „vero“, das aus einer späteren Ergänzung stammt, „vel“ gelesen und dann falsch in den Text einbezogen, Schupp liest zwar richtig „vero“, übernimmt aber versehentlich zusätzlich das „vel“ von Couturat und fügt die spätere Ergänzung „coincidit cuidam vero“ unglücklich den Satzzusammenhang unterbrechend ein, obwohl der handschriftliche Befund eine sinnvolle Einfügung hinter „verum“ eindeutig zuläßt. – Es sei noch erwähnt, daß der auf S. 52, Z. 665–667 in eckigen Klammern stehende Text natürlich keine Ergänzung des Herausgebers ist, wie die Klammer nahelegen könnte, sondern eine im Original-Text stehende zweite Leibniz-Parentese wiedergibt.

An einer Reihe von Stellen hat der Hg. vermutliche Versehen von Leibniz beseitigen müssen. Die weit überwiegende Zahl der etwa 50 Eingriffe dürfte unproblematisch sein; sie sind auch von Couturat bereits vorgenommen worden. Drei Korrekturen halte ich für unnötig, zumindest für fraglich: 1) Auf S. 52, Z. 681 (§ 61) ist weder die Änderung Schupps von „possibili“ in „possibilia“ noch die Couturats von „similia“ in „possibilia“ zwingend; ohne Eingriff könnte der Passus m. E. so übersetzt werden: „denn es kann bewiesen werden, daß, wenn ein mögliches (Ding) von (mehreren) ähnlichen (Dingen) existiert, es auch andere ähnliche (Dinge) gibt.“ Für diese Einbeziehung des „possibili“ in den ablativus absolutus spräche auch, daß das (bei Couturat fehlende) Komma vor „possibili“ vielleicht nur der I-Punkt auf „possibili“ ist (es steht in der Handschrift über „possibili“ am Seitenrand). 2) Auf S. 120, Z. 579 (§ 184) legt zwar das von Leibniz gestrichene „quantitas“ als Konjekture eine Ergänzung des Substantivs nahe, um den folgenden Genetiv anzubinden, ob man aber mit Schupp das wohl nicht klassische und auch bei Leibniz zumindest seltene „contentus“ (Gehalt) konjizieren muß, ist zweifelhaft. Vielleicht reichte es, den Genetiv „termini continentis“ in einen Nominativ umzuwandeln. Im übrigen würde ich auch das „contentum“ aus Zeile 580 eher partizipial als substantivisch verstehen. 3) En passant sei noch vermerkt, daß die Änderung des Semikolons in einen Doppelpunkt auf S. 14, Z. 164 eine Leibnizsche Interpunktionsart nivelliert.

Zusätzlich zu den Emendationen des Herausgebers würde ich drei Korrekturen vorschlagen: 1) Auf S. 42, Z. 542 (§ 43) muß wohl das aus der ersten Textvariante versehentlich stehengebliebene, dann funktionslos gewordene „ex“ gestrichen werden (vgl. den textkritischen Apparat). 2) Auf S. 122, Z. 606 (§ 189) müßte die Formel in der Klammer „non-b non-b = non-b“ heißen, wenn man den Text des vorangehenden Paragraphen 187 berücksichtigt. Auch Couturat hat hier allerdings wie im vorigen Fall nicht eingegriffen. 3) Schließlich würde ich trotz des Kommentars (6.4, S. 199f.) in der universell negativen Aussage des § 166 (S. 116) mit Couturat „A“ ergänzen, so daß sich ergäbe: „A = A non-B“. Auch der Kommentar gesteht ja zu, daß die Formalisierung der in § 164–167 vorgetragene vier syllogistischen Aussagetypen inadäquat ist.

Was die von Leibniz später ergänzten nicht eindeutig zuzuordnenden Randbemerkungen betrifft, die Schupp sinnvoll meist in den Haupttext integriert oder – in Zweifelsfällen – als Fußnoten wiedergegeben hat, so werfen auch sie kaum Probleme auf, zumal sie in jedem Fall als Ergänzungen am Rand im textkritischen Apparat erwähnt sind. Lediglich die Marginalie von S. 94, Z. 218f. halte ich für keinen genuinen Textbestandteil, vielmehr für eine abgebrochene Randbemerkung, die Leibniz zu streichen vergessen hat. Sie steht übrigens eigentlich am Rand von § 126, 127, ist also, falls man sie überhaupt in den Text aufnehmen will, bei Couturat wohl besser (am Ende von § 127) plaziert als bei Schupp (innerhalb von § 129). Dafür jedoch, daß es sich um eine irrtümlich nicht gestrichene Randergänzung handelt, spricht erstens, daß hinter „notetur“ im Manuskript kein Punkt steht, der Satz also wohl nicht beendet ist („notare“ müßte dann also auch sinngemäß anders etwa mit „beachten“ übersetzt werden), und zweitens, daß Leibniz denselben Gedanken am Anfang von § 129 in genau diesem Sinne erneut aufgreift (fast wörtlich gleichlautend, nur „observare“ für „notare“). Daher hat er wohl offensichtlich die ursprüngliche Randbemerkung abgebrochen, als er eine bessere spätere Plazierung für seinen Gedanken, nämlich am Anfang des § 129, im Auge hatte.

Abschließend sei noch auf einen Irrtum aufmerksam gemacht. Bei der Wiedergabe der Hinweise von Leibniz am Rand auf bestimmte Stellen durch „NB“ (nota bene) hat der Hg. das im Text einmal vorkommende, aus der Alchemie übernommene Distilletur-Zeichen (S. 72, Z. 935, § 91) ebenfalls mit „NB“ transkribiert, weil es angeblich dieselbe Funktion habe. Dies ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr wird es von Leibniz im Sinne von „ist noch zu bedenken“ gebraucht.

Ob zu der einen oder anderen Stelle noch Fragen auftreten werden (insbesondere was manche der Leibnizschen Beweise von Formeln betrifft), mag die weitere Editions- und Interpretationsgeschichte zeigen. Sicher wird man aber sagen dürfen, daß bei einem inhaltlich wie handschriftlich so schwierigen Text es eine besondere Leistung ist, einen insgesamt so soliden und sauberen Text zu bieten.

Diese Feststellung gilt insbesondere für den textkritischen Apparat, der die wichtigsten Textvarianten verzeichnet und der sich, wie der Hg. vermerkt, nach den Prinzipien der Akademieausgabe der Sämtlichen Schriften und Briefe von Leibniz richtet. Das Wesentliche dabei ist die Wiedergabe der Genese des Schreib- oder Denkvorgangs. Dies geschieht in Form eines Ziffern-Buchstaben-Systems, welches die verschiedenen Denkansätze in der vermutlichen genetischen Stufenfolge verzeichnet. Jede spätere Stufe hebt dabei die frühere auf. Die letzte Stufe ist die endgültige Textfassung. Außerdem werden (nachträgliche) Streichungen und Ergänzungen von Textteilen, insofern sie sich nicht als genetische Stufen eines bestimmten Denk- oder Schreibansatzes verstehen lassen, besonders gekennzeichnet und können, ggf. auch mit dem Stufensystem kombiniert, dieses erweitern oder präzisieren.

Die Benutzung dieses für die Variantengestaltung herangezogenen Formalismus weist jedoch folgende Abweichungen von der Akademieausgabe auf: 1) Während die Akademieausgabe so weit wie möglich zwischen Streichung und Stufung unterscheidet und als Streichung ein den endgültigen Text ehemals vervollständigendes oder präzisierendes Textstück auffaßt, welches später – ohne daß der Text dadurch fragmentarisch wurde – aus dem Text herausgestrichen wurde, als Stufung jedoch nur die verschiedenen, oft abgebrochenen Ansätze zu einem neuen (oft auch demselben) Gedanken, die sich gegenseitig aufheben, versteht, kann man bei Schupp eine strukturell eindeutige Differenzierung beider Verfahren nicht feststellen. So werden gelegentlich Textteile als gestrichen gekennzeichnet, die sinnvollerweise nur Stufen im eben beschriebenen Sinn darstellen (z. B. die Varianten zu S. 4, Z. 32; S. 12, Z. 134; S. 50, Z. 634 (Et falsae possibles); S. 68, Z. 889 u. 890). Dagegen werden z. B. die Varianten zu S. 12, Z. 150f. und S. 20, Z. 254 durchaus richtig als Streichung behandelt. An wenigen Stellen kommt es durch eine gleichzeitige Verwendung beider Beschreibungsverfahren zu einer Redundanz, wenn nämlich eine bestimmte genetische Vorstufe (die ja per definitionem als durch die nachfolgende Stufe verworfen gilt) zusätzlich als gestrichen bezeichnet wird, z. B. S. 62, Z. 815 oder S. 34, Z. 419. 2) Der Hg. verzichtet gewöhnlich, jedoch nicht immer, darauf, genetische Textstufen ggf. zusätzlich als ergänzt zu kennzeichnen, obwohl das – wie er selbst anmerkt – mehr Information liefern würde. Gelegentlich durchbricht er diesen Verzicht dadurch, daß er in einer Variante die genetisch letzte Stufe gar nicht nennt, um sie in einer gesonderten Variante jedoch dann isoliert als ergänzt anzuführen (z. B. Variante zu S. 38f., Z. 493 u. 494, S. 34, Z. 419 u. 420–423). 3) Überhaupt ist bei der Variantengestaltung eine gewisse Redundanz eingetreten, zum einen, weil derselbe oder der unmittelbar anschließende Textbestand in mehrere Varianten aufgeteilt ist, obgleich er ohne Schwierigkeiten zu einer Lesart hätte verschmolzen werden können (z. B. Varianten zu S. 42, Z. 539; S. 50, Z. 634, 634, 634–636), zum andern, weil die genetisch letzte Stufe der Variante, die ja dem endgültigen Text entspricht, oft unnötigerweise aus mehr als einem Wort besteht, ohne daß dies wie in der Akademieausgabe einen zusätzlichen Hinweis auf eine Ergänzung darstellt (z. B. Varianten zu S. 12, Z. 153; S. 18, Z. 230; S. 23, Z. 289).

Gewisse Beliebigkeiten und Schwankungen beim Gebrauch eines textkritischen Formalismus werden sich nie ganz vermeiden lassen. Und so sollten diese Bemerkungen auch weniger als Kritik denn als Hinweis auf Unterschiede verstanden werden, die dem mit der Leibniz-Akademieausgabe vertrauten Leser auffallen dürften. Insgesamt liegt hier zum erstenmal ein sauber erarbeiteter textkritischer Apparat für die GI vor, der an den wesentlichen Stellen die Leibnizsche Gedanken- und Terminologieentwicklung aufzeigt, ein gerade bei den GI sehr wertvolles Unterfangen, weil es an schwierigen Stellen auch eine Interpretationshilfe sein kann. Es sei nur beispielsweise verwiesen auf die problematische Textstelle S. 56, Z. 733f., deren m. E. richtige Deutung durch den Kommentar (8.6, S. 230f.) im Variantenapparat eine wichtige Stütze erhält.

Die Übersetzung zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß sie den logischen Gehalt der Schrift klar trifft und sich um historische Nähe zum Text bemüht. Dies wird auch durch den hilfreichen, zur Vermeidung von Mißverständnissen eingesetzten Gebrauch von Anführungszeichen erreicht, zwischen die eine Formel oder ein Ausdruck gesetzt werden, wenn über sie gesprochen wird. Man wird hier keine systematische Konsequenz erwarten dürfen etwa im Sinn der modernen Unterscheidung zwischen Objekt- und Metasprache bzw. Ausdruck und Namen des Ausdrucks bzw. Nennen und Gebrauchen (die auch in der modernen Logik nicht immer unproblematische Differenzierung ließe sich nur

anachronistisch auf einen historischen Text übertragen), sondern allein eine Hilfe für den Leser, die den Text aber in seiner historischen Form zu belassen versucht. Sicher wird man an der einen oder anderen Stelle eine gewisse Inkonsequenz bei der Verwendung der Anführungszeichen feststellen können – dies gesteht der Übersetzer auch freimütig zu –, aber das läßt sich wohl nicht ganz vermeiden. Insgesamt stellt sich jedenfalls ein lesbarer Text her. Auf historische Texttreue zielt auch das Bestreben, weitgehend auf Fremdwörter zu verzichten und die Übersetzung nicht mit irreführenden modernen Fachtermini zu belasten (dem widerspricht m.E. aber auf S. 114, Z. 491 f. die Übersetzung von „Constantia Subjecti“ mit „Referenz des Subjekts“). Ob dieses an sich verständliche Bemühen so weit gehen muß, „coincidere“ mit „sich decken“ zu übersetzen oder „terminus completus“ mit „erschöpfender Begriff“ (statt wie gewöhnlich „vollständiger Begriff“; letzteres wohl nur deshalb nicht, weil „vollständig“ schon für „integralis“ vorgesehen war), ist sicherlich eine Ermessensfrage. Vielleicht wäre hier eine latinisierende Übersetzung, die ja gleichfalls genügenden Abstand zur modernen Fachterminologie gewahrt hätte, angebrachter gewesen.

Abgesehen von einigen Lapsus bzw. Mißverständlichkeiten (u. a. S. 48, Z. 616 „propositiones“ = „Sätze“, nicht „Wahrheiten“; S. 72, Z. 932 „verum“ hier = „wahr“, nicht „aber“; S. 128, Z. 677: Vertauschung von „Begriff“ und „Aussage“; S. 52, Z. 666 und S. 60, Z. 774 „extitit“ bzw. „extiterint“ = „existiert hat“ bzw. „haben“, nicht „existiert“ bzw. „existieren“; S. 92, Z. 177 „nisi“ wohl besser = „außer“ statt „sonst“; S. 108, Z. 416 f. „quod quis est qualis“ = „daß jemand eine bestimmte Beschaffenheit hat“, nicht: „daß etwas eine bestimmte Art ist“) seien hier drei Unrichtigkeiten erwähnt: 1) Auf S. 33, Z. 401 f. wäre es wohl besser gewesen „per consequentiam“ auf die „propositiones verae“ zu beziehen (so auch Parkinson), da die „propositiones per consequentiam verae“ bei Leibniz ein terminus technicus sind, den auch der Kommentar (S. 221) unter Verweis auf eine andere Stelle nennt, den aber das Register für diese Stelle nicht anführt. 2) Auf S. 62, Z. 814 muß „ita praesupponitur ipsium Existere“ m. E. heißen: „so wird vorausgesetzt, daß er selbst (nämlich der vorher genannte „intelligens et potens“) existiert“, und nicht: „auf diese Weise wird das Existieren vorausgesetzt“. 3) Auf S. 93, Fußnote müßte es m. E. heißen: „jeder Mensch ist ein Lebewesen“ könnte auch so bezeichnet werden: $A\dot{Y} = AZ$ “ und nicht: „jeder Mensch ist ein Lebewesen, und so könnte $A\dot{Y} = AZ$ bezeichnet werden“.

Der Kommentar überzeugt durch seine knappe Diktion, seine systematische Anlage und durch die umfassende Einordnung der Problematik der GI in die Leibnizsche Philosophie und Logik. Trotz seines monographischen Charakters sorgt jedoch die relative Abgeschlossenheit, die jeder Kommentarabschnitt besitzt, dafür, daß auch einzelne Kommentarteile für sich, ohne Kenntnis des Ganzen gelesen werden können. Ermöglicht und erleichtert wird diese Benutzbarkeit des Kommentars vom Text aus durch ein Ziffern-Verweis-System am Seitenrand des Übersetzungsteils, durch das auf die entsprechenden Kommentarteile hingewiesen wird. So vereinigt der Kommentar systematische Geschlossenheit mit der Funktion der punktuellen Texterläuterung.

Der Vf. stellt zunächst die Leibnizsche Logik in den allgemeinen methodologischen Rahmen der „characteristica universalis“ und „scientia generalis“ (die Leibnizsche Logik wurde ja nicht speziell für eine bestimmte Wissenschaft entwickelt – so wie etwa die moderne mathematische Logik weitgehend zunächst als Grundlagenwissenschaft für die Mathematik verstanden wurde, ehe sie auch auf nicht-mathematische Probleme angewandt wurde –, sondern von Anfang an konzipiert als Grundlage für alle Wissenschaften) und erläutert ihre spezielle Beziehung zur „grammatica rationalis“. Auch in diesem Punkt nahm ja Leibniz eine moderne Entwicklung vorweg, da er die Logik nicht als eine von der natürlichen Sprache isolierte Wissenschaft verstand, sondern sie vielmehr in die rationale Grammatik (also in eine rationalisierte, d. h. auf ihre notwendigen und hinreichenden Bestandteile reduzierte und Ambiguitäten vermeidende, natürliche Sprache) einzubetten versuchte. Die heutige Annäherung zwischen formaler Logik und Linguistik war bei ihm von Anfang an realisiert.

Nach diesen in den ersten beiden Kapiteln erörterten Zusammenhängen werden in den folgenden vier Kapiteln die syntaktischen und semantischen Grundlagen des Leibnizschen Logik-Kalküls der GI (genauer: der dort vorgetragenen verschiedenen Ansätze zu einem Logik-Kalkül) behandelt, also vor allem die Formations- und Transformationsregeln des Kalküls, die zugrundeliegende Axiomatik und der Folgerungsbegriff. Der Autor weist dabei zu Recht auf die wichtige (von Leibniz wiederholt betonte) Eigenschaft des Leibnizschen Kalküls hin: eine Logik von Termen, also von sowohl als Begriffe wie Aussagen interpretierbaren Ausdrücken, darzustellen, eine Eigenart, die ihn von modernen Logiken weitgehend unterscheidet, aber auch die spezielle Problematik der Leibnizschen Logik mit sich bringt.

Danach werden der Kalkül in seiner speziellen Interpretation als Begriffs- oder Aussagenkalkül (letzterer in seiner Struktur als Identitäts- oder Inklusionskalkül) und deren Beziehungen zueinander dargestellt. Es schließt sich eine besondere Behandlung der Anwendung dieses Kalküls auf die traditionelle Syllogistik an.

Abgeschlossen wird dieser Problemzusammenhang durch eine sehr informative Übersicht über die verschiedenen Kalkül-Ansätze und die dabei verwendeten Formeln. Hierbei wird auch die in der Forschung immer wieder hervorgehobene intentionale oder extensionale Interpretierbarkeit der Leibnizschen Logik erörtert und die Leibnizsche Bevorzugung des intensionalen Standpunktes betont. Die noch von Couturat (aufgrund der früheren Präferenz der extensionalen Auffassung seitens der mathematischen Logiker) vertretene Kritik an dieser Haltung ist – dies betont Schupp zu Recht – heute fragwürdig geworden, wie die Entwicklung moderner intensionaler Logiken zeigt. Auch hier erweist sich die Leibnizsche Logik wieder von besonderer Aktualität.

Den Kommentarteil beschließen drei Kapitel mit metalogischen Betrachtungen über die Leibnizschen Modalitäten (speziell die Widerspruchsfreiheit), über Wahrheitsbegriffe und Beweistypen sowie über deren systematische Beziehungen. Hierbei wird die zentrale Bedeutung der Beweistypen für die Leibnizsche Klassifikation der Aussagen in notwendige und kontingente Sätze diskutiert. Der Kommentar endet mit einem Ausblick auf die erkenntnistheoretische Problematik (Erörterung der Erkenntnisgrade, des principium rationis sufficientis) und die ontologische Problematik der möglichen Welten und der Kompossibilität.

Schon diese knappe Übersicht dürfte zeigen, daß es sich um einen umfassenden, auf genügend breitem Fundament ruhenden Kommentar handelt. Der Autor erhebt nach eigenem Bekunden zwar „keinerlei Anspruch auf Originalität“ (S. XXVIII), aber es ist *auch* ein Verdienst, die wichtigsten Forschungsergebnisse in einer Weise darzustellen, die den Blick nicht von vornherein auf befürwortende oder ablehnende Deutungen stellt. Vor jedem Kapitel hat der Vf. die wichtigste Literatur angeführt, die ihm für die Problematik relevant erschien, ohne sich den dort vorgetragenen Interpretationen in jedem Falle anzuschließen.

Die im Kommentar vertretenen Deutungen werden vom Vf. auch durch Hinweise auf wichtige logische Schriften aus den (abgesehen von 1686) zwei bzw. drei weiteren Epochen belegt, in denen sich Leibniz verstärkt logischen Problemen widmete, nämlich denen von 1679 und 1690 und später, aber auch auf sprachwissenschaftliche Schriften wie die von Schupp selbst 1979 in den *Studia Leibnitiana* (Sonderheft 8) veröffentlichte *Analysis particularum* oder auf metaphysische Schriften wie den sog. *Discours de Métaphysique* aus der Zeit um 1686. Damit wird zumindest im Ansatz der entwicklungs geschichtliche Aspekt der Leibnizschen Logik in den Blick genommen, zwar nur in „ideengeschichtlicher“ Perspektive (wie der Autor S. XXXV hervorhebt), aber eine genauere historisch-biographische Darstellung dieser Zusammenhänge und damit auch der Stellung der Leibnizschen Logik in der Geschichte der Logik ist vorerst auch nicht zu erwarten – solange nicht die Leibnizschen Schriften zur Philosophie relativ vollständig und hinreichend datiert vorliegen und die Quellen, aus denen Leibniz schöpfte, nicht näher untersucht sind.

Auf diese Zusammenhänge sowie auf die Forschungsgeschichte geht der Vf. im Kapitel V der Einleitung ein und verweist dort auf die Forschungsdesiderate, die wie für die Leibnizsche Philosophie überhaupt auch für die Leibnizsche Logik bestehen, obwohl diese seit Couturats Edition wichtiger Logik-Schriften zu Beginn des Jahrhunderts im Zentrum der Diskussion stand.

Sieht man von ein paar Druckfehlern bzw. Versehen ab (ich erwähne lediglich, daß es auf S. 218, vorletzte Zeile, wohl heißen mußte: „Ist die Begriffsverknüpfung von A und B möglich, so gibt es mindestens eine Art von A, die B enthält“, nicht: „... gibt es mindestens eine Art von B, die in A enthalten ist“; Analoges gilt für den folgenden Satz), so möchte ich zum Schluß zu zwei Detailpunkten des Kommentars einige kritische Anmerkungen machen. Der eine betrifft die Interpretation der „termini primitivi“ (Kap. 2.4), der zweite die Behandlung des Existenzquantors „quoddam“ (Kap. 5.4).

Zu Beginn der GI gibt Leibniz eine Einteilung der Ausdrücke einer Sprache in 10 bzw. 8 Klassen (denn bezüglich der Klassen 7 und 10 zweifelt Leibniz selber, ob es sich hier um eigenständige Klassen handele oder ob sie nicht vielmehr den Klassen 5 oder 6 bzw. 8 oder 9 zugeordnet werden könnten). Es sind die folgenden (ich behalte die Leibnizsche Numerierung bei):

- 1) termini integrales primitivi simplices
- 3) termini integrales primitivi compositi
- 2) particulae simplices seu syncategoremata primitiva

- 4) *particulae compositae*
- 5) *termini integrales derivativi simplices*
- 6) *termini integrales derivativi compositi*
- 8) *particulae derivativae simplices*
- 9) *particulae derivativae compositae*.

Schupp behauptet nun (mit Parkinson) aufgrund des handschriftlichen Befundes, daß Leibniz in 1) ursprünglich nur „simplices“ schrieb, dies dann durch „primitivi“ ersetzte, um sich schließlich für die Form „primitivi simplices“ zu entscheiden, daß Leibniz hier zwischen dem synonymen „simplex“ und „primitivum“ nur geschwankt habe und es sich bei der endgültigen Form nur um eine redundante Formulierung handele, folglich die Ergänzung von „primitivi“ in 3) wie auch in der Erläuterung von 10) nur ein Versehen darstelle. Dies ist m. E. nicht der Fall, vielmehr erweist sich die Leibnizsche Klassifizierung und Formulierung als eine in sich konsistente Darstellung.

Es ist zwar zuzugeben, daß Leibniz an anderen Stellen die „termini simplices“ und „termini primitivi“ gleichsetzt und gelegentlich schwankt, welchen der beiden synonym verstandenen Begriffe er vorziehen soll. Andererseits jedoch kommt es vor, daß Leibniz das Paar „primitiv-derivativ“ ausdrücklich dem Paar „simplex-compositum“ gegenüberstellt, z. B. im *Specimen Calculi universalis* (Vorausedition der Leibniz-Akademieausgabe Reihe VI, Faszikel 1 [Münster 1982] 99; Couturat, *Opusculs et fragments inédits* 240). Die dort avisierte Bedeutungsdifferenzierung zwischen „simplex“ und „primitivum“ soll die formale Einfachheit von der inhaltlichen Einfachheit, d. h. Unauflöslichkeit eines Begriffs unterscheiden, d. h. „simplex“ soll die Einfachheit der formalen Darstellung ausdrücken, „primitivum“ jedoch die Einfachheit der Sache nach, d. h. soll einen Begriff bezeichnen, der nicht weiter in Bestandteile zerlegt werden kann. Auch im *Specimen Calculi universalis* schwankt Leibniz zwar zunächst zwischen der Verwendung von „simplex“ oder „primitivum“, will jedoch dann durch eine nachträgliche Ergänzung eine geeignete Differenzierung treffen, die ihm dort allerdings nicht in völlig befriedigender Weise geglückt ist. In den GI jedoch handelt es sich m. E. um einen völlig konsistenten Gebrauch, wenn man den Kontext berücksichtigt.

Die nachträgliche Einführung von „primitivum“ ist offensichtlich hier wiederum als Gegensatz zu „derivativum“ erfolgt, wie schon im *Specimen Calculi universalis* (wobei nota bene „primitivum“ dort eine andere Bedeutung als in den GI hat) und ist dem Gegensatzpaar „simplex-compositum“ übergeordnet. Dies belegt z. B. eindeutig die Textstelle S. 12, Z. 133 ff. Die zwei Leibnizschen Grundklassen von Ausdrücken einer Sprache: die „termini integrales“ (auch oft „voces“ oder einfach „termini“ genannt) und die „particulae“ (die weitgehend der scholastischen Unterscheidung in kategoriegematische und synkategoriegematische Termini entsprechen, auf die ja auch Leibniz anspielt) können *beide* jeweils primitiv wie derivativ sein. Erst dann erfolgt die weitere Untergliederung der auf diese Weise erhaltenen vier Klassen der „termini integrales primitivi“ bzw. „derivativi“ sowie der „particulae primitivae“ bzw. „derivativae“ in jeweils „simplices und „compositi“. (Leibniz spricht, abgesehen von einem ersten gestrichenen Ansatz, zwar zunächst nur schlicht von den „particulae“, aber die Gleichsetzung mit den „syncategoremata primitiva“ zeigt, daß er die primitiven Partikeln meint, ebenso die Gegenüberstellung der „particulae derivativae“ auf S. 11, Z. 133 ff. Auf S. 12, Z. 147 f. ist sogar wörtlich von den „particulae primitivae simplices“ die Rede, wie übrigens auch von den „termini (scil. integrales) primitivi simplices“, und beide Male wurde „primitivae“ bzw. „primitivi“ nicht nachträglich ergänzt.) Der Unterschied zwischen primitiven und derivativen Ausdrücken besteht nicht (wie der zwischen „simplices“ und „compositi“) in der Differenzierung von Einfachheit und Zusammengesetztheit, vielmehr in der von Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit der in den Termini auftretenden Verknüpfungsrelationen.

Alle Termini, die auf gleichartige Weise (d. h. aus Ausdrücken gleicher Art; Leibniz spricht ausdrücklich von der „compositio similis“: S. 11, Z. 111) zusammengesetzt sind, sind „termini primitivi“, also z. B. die „termini integrales primitivi compositi“, weil es sich um eine „compositio recti cum recto“ (S. 10, Z. 111 f.), „sine interventu particularum vel syncategorematum“ (S. 8, Z. 101 f.) handelt, die „termini integrales primitivi simplices“, weil hier überhaupt keine Verbindung vorkommt. Wo es sich hingegen um eine ungleichartige Verbindung („dissimiliter“: S. 10, Z. 114), „per flexionis cujudam aut particulae sive syncategorematici interventum“ (S. 10, Z. 112 f.) handelt, haben wir es mit derivativen integralen Termini zu tun, also z. B. bei den „termini integrales derivativi simplices“ wie „in B“ bzw. „tò A in B“.

Cum grano salis wird diese Differenzierung auch auf die Partikeln übertragen. Sie gelten dann als

primitiv, wenn sie nur aus bloßen obliquen Termini (wie es Partikeln ja per definitionem sind), d. h. aus Ausdrücken gleicher Art bestehen ohne Hinzutreten eines „terminus rectus“, d. h. „sine Termini (categorematici) interventu“ (S. 8f., Z. 103f.), wie einerseits die „particulae simplices“, da hier gar keine Verknüpfung vorkommt, andererseits die „particulae compositae“, weil hier nur Partikeln untereinander verbunden sind, wie z. B. „cum-in“. Diese Verbindung bezeichnet Leibniz im übrigen explizit auf S. 12, Z. 148 ebenfalls als „similaris“, wenn auch eben nur cum grano salis, wie die dortige Nuancierung im Unterschied zu den „termini integrales“ erkennen läßt (vgl. noch S. 12, Z. 151). Die Problematisierung der Verknüpfungsrelation bei den Partikeln bedeutet nicht, daß damit die Klassifizierung in primitive und derivative Partikeln ihren grundsätzlichen Sinn verliert. Andernfalls nämlich, wenn zu den Partikeln ein „terminus rectus“ hinzutritt, gelten diese als derivativ, z. B. „pars in“, „Teil von“.

Offen bleibt nun noch die Frage, inwiefern sich dann die Klassen 5) und 8) bzw. 6) und 9) unterscheiden. M. E. besteht der Unterschied darin, daß die derivativen einfachen wie zusammengesetzten Partikeln keine vollständigen (integralen) Begriffe darstellen, d. h. durch ihre Verknüpfung noch nicht zu vollständigen Begriffen werden, die an Subjekts- oder Prädikatsstelle in einer Aussage stehen können (z. B. „pars in“ oder, um ein Beispiel zu konstruieren, „B in-sub“), vielmehr zu diesem Zweck erst noch durch einen weiteren integralen Terminus ergänzt werden müssen (z. B. „pars in A“, „B in-sub C“) und erst dann zu integralen Termini würden. Bei den einfachen oder zusammengesetzten derivativen integralen Termini ist dies jedoch nicht der Fall. Sie bedürfen zu ihrer Vollständigkeit keiner besonderen Ergänzung mehr, z. B. „in B“, „pars in B“, „similis ipsi A“. Wir müssen also feststellen, daß es sich bei der Einführung von „primitivum“ keineswegs um ein Versehen handelt, sondern um eine sinnvolle Ergänzung, die wohl dann nachträglich präzisierend eingeführt wurde, als Leibniz die derivativen Ausdrücke als spezielle Klassen ansetzte. Daß Schupp offensichtlich implizit dann auch das Attribut „derivativ“ für überflüssig hält, und dessen spezielle Klassifizierungsfunktion übersieht, bedürfte einer Begründung und kann sich nicht auf den Text stützen. Da der Vf. im übrigen die Klassen 8) und 5) identifiziert, ja letzten Endes von den Partikeln nur noch die einfachen gelten läßt, führt ihn dies zu der Folgerung: „Auf diese Weise reduziert Leibniz faktisch das gesamte Schema auf die Kombination einfacher oder zusammengesetzter (= kategorematischer) Begriffe mit einfachen Partikeln (= synkategorematischen Begriffen).“ (S. 147) Dies aber ist eine Simplifizierung, die sich nicht am Text belegen läßt und die nuancierte Leibnizsche Klassifizierung ohne Grund beseitigt.

Bei der Behandlung des Existenzquantors „quoddam“ ist schon zu fragen, ob die Übersetzung mit „ein“ glücklich ist und ob nicht die zwar nicht schönere, aber treffendere Übersetzung mit „ein gewisses“ (wenn man die moderne von der extensional ausgerichteten Logik herkommende Formulierung „es gibt ein“ bei der Leibnizschen intensionalen Logik vermeiden will) angebrachter gewesen wäre. Auch die Übersetzung von „unum incertum“ mit „eines, das ungewiß ist“ in § 81 ist schief, da ja gerade der Existenzquantor „quoddam“, d. h. „ein gewisses“ gemeint ist, das durchaus nicht ungewiß ist (es ist höchstens ungewiß, konkret welcher der Gegenstände gemeint ist, auf den der Existenzquantor angewandt wird). Die Übersetzung von „quoddam“ durch „ein gewisses“ wird auch an einigen wenigen Stellen gewählt (S. 33f. u. 63), was jedoch stört, ist die Verundeutlichung, die im Kommentar (S. 182f.) bei der Übersetzung der wichtigen Stellen eintritt, die die Symbolisierung von „quoddam“ (durch eine Variable des hinteren Alphabets: Y) und seine Unterscheidung von „quodlibet“, „quodcunque“ = „ein beliebiges“, „welches auch immer“ (durch eine Variable des hinteren Alphabets mit darüber gesetztem Strich: Y) betreffen, vor allem §§ 81, 112, 162.

In § 112 macht Leibniz die Unterscheidung zwischen „quoddam A est B“ und „ullum A est B“, um auf die verschiedenen Negationsmöglichkeiten der partikulär affirmativen Aussage aufmerksam zu machen. Negiert man die partikulär affirmative Aussage im Sinne von „quoddam A est B“, d. h. „incertum hoc A est B“ (also: „ein gewisses“ bzw. „dieses unbestimmte A ist B“), so scheint damit nur gemeint zu sein: „quoddam A non est B“, d. h. „ein gewisses“ bzw. „dieses (dasselbe) unbestimmte A ist nicht B“, es wird aber nicht ausgeschlossen, daß nicht ein anderes unbestimmtes A durchaus B ist. M. a. W. wir erhalten bloß als Negation die partikulär negative und nicht die universell negative Aussage wie im logischen Quadrat üblich.

Erst wenn man die partikulär affirmative Aussage im Sinne von „ullum A est B“ negiert, d. h. im Sinne von „quodcunque ex incertis A est B“ (also: „irgendeines von den unbestimmten A ist B“, d. h. „irgendein beliebiges aus der Anzahl der unbestimmten – besser: unbestimmt gelassenen, in der Tat aber im Hinblick auf bestimmte zu erfüllende Anforderungen durchaus bestimmten – A ist B“), erhält man die im logischen Quadrat übliche oppositionelle partikulär negative Aussage, nämlich „nullum A est B“.

„Quoddam“ im Sinne von „unum incertum“, „incertum hoc“ oder auch „tale“ (§ 162) oder „indefinitum“ (§ 81) bedeutet also gerade nicht, wie der Kommentar 5.4 (S. 182) behauptet, „irgendein“, „ein beliebiges“, auch nicht „ein beliebiges“, sondern vielmehr „ein gewisses“, „ein unbestimmtes“, „dieses unbestimmte“ (es können natürlich auch mehrere sein), das allerdings ganz bestimmte Anforderungen erfüllen muß, damit der Satz wahr wird. Daher auch „tale“ = „ein solches“ (insofern nicht ungewisses), d. h. ein bestimmtes, aber hier nicht näher bestimmtes, insofern unbestimmtes.

„Quoddam“ im Sinne von „ullum“, „quodlibet“ oder „quodcunque ex incertis“ bedeutet hingegen wieder gerade nicht „eines aus beliebig vielen“ (so der Kommentar), sondern „irgendeines“, „welches auch immer“, „ein beliebiges aus der Anzahl der unbestimmten“, d. h. der nicht näher bestimmten A, die aber bestimmte Forderungen erfüllen müssen, damit die Aussage wahr wird.

Die erste Aussage formalisiert Leibniz durch „AY est B“, wobei „Y“ also „unum incertum“, „hoc incertum“ im eben erläuterten Sinn ist. Die zweite Aussage müßte Leibniz mit „AY est B“ angeben, wobei „Y“ also „quodlibet“ (vgl. § 81) oder „quodcunque ex incertis“ bedeutet.

Es bleibt festzustellen, daß der § 112, der diesen Sachverhalt abhandelt, zwar korrekt übersetzt ist, jedoch der Kommentar zu dieser Stelle, auch wenn er wohl auf das Richtige zielt, leider die genannte mißverständliche Übersetzung wählt.

Diese kritischen Bemerkungen sollen und können natürlich nicht die Gesamtleistung des Kommentars und der Edition schmälern. Trotz aller Kritik en détail stellt sich die Publikation von Franz Schupp als ein solides und informatives Buch dar. Darüber hinaus erweist es sich als ein besonders nützliches und handliches Werk, weil es abgeschlossen wird durch ein Literaturverzeichnis, das die wichtigste Spezialliteratur, die sich in besonderer Weise mit Leibniz' Logik und den GI beschäftigt hat, anführt, sowie durch ein lateinisches und ein deutsches Sachregister, welche nicht nur den Text- sondern auch den Kommentarteil miteinbeziehen. Diese Register bringen nicht nur Einzelbegriffe, sondern unterteilen diese Begriffe weiter, so daß sich bei so vielfältig klassifizierten Begriffen wie „terminus“ oder „Aussage“ oder „Beweis“ schon vom Register her ein gewisses Verständnis der Leibnizschen Terminologie und Problemklassifikation einstellt.

Angesichts der Tatsache, daß die GI in der Leibniz-Akademieausgabe nicht vor einem knappen Jahrzehnt ediert werden dürften, darf man die überzeugende Ausgabe von Franz Schupp besonders begrüßen und der Hoffnung Ausdruck geben, daß sie als Studienausgabe im besten Sinne der Beschäftigung mit den GI neue Impulse verleihen wird.

Martin Schneider (Münster)

Yirmiahu Yovel, Kant and the Philosophy of History, Princeton University Press, Princeton 1980, 325 S.

Yovels Buch endet mit der Problemstellung eines weiteren Werks: Ist die Alternative von Hegel und Kant eine erschöpfende, die Alternative von absoluter Erkenntnis von System und Geschichte des Geistes auf der einen Seite und der Dilemma von beidem auf der anderen? „Is the Hegelian absolute Spirit the only alternative to Kant's dualism? ... can we not preserve the basic finitude and limitations of reason while construing it, in a Hegelian fashion, as a concrete principle, penetrating the totality of human life and interests? Between the Kantian failure and Hegel's overachievement, the idea of history must be questioned anew.“ (306) Yovel versucht zu zeigen, daß Kant in seiner kritischen Phase die Theorie-Momente, die gemäß der Tradition (die nicht in die Untersuchung einbezogen wird) zusammengehören, auseinanderreißt – die Grunddichotomie ist die von Rezeptivität und Spontaneität –, und daß dann in einer nächsten Phase neue, jedoch nicht befriedigende Synthesen gestiftet werden. Yovel sieht Kant aus dem Blickwinkel der Hegelschen Kritik und ergänzt diese Kritik durch das Aufspüren von partiellen Antizipationen der Hegelschen Synthese von Vernunft und Geschichte.

Teil I trägt den Titel: „History as the Moral Totality“. Nach Yovel wird in der kritischen Moralphilosophie zunächst ein rein formaler kategorischer Imperativ einem ihm fremden Inhalt gegenübergestellt, und zwar sowohl im Hinblick auf die Gegenstände menschlichen Handelns wie auch des generellen Glücksziels. Beim ersteren gilt: „When the moral agent is guided only by formal law, he must remain in a passive position. Although his actions originate in freedom, their content is dictated by circumstances. Such a man does not initiate, he only reacts; lacking the binding conception of a better world, he must confine himself to the existing system, attempting to preserve the purity of his will by

responding correctly to given situations. Politically, too, this must lead to a passive and conservative position.“ (46) Was die Zielvorstellung im ganzen betrifft, so besagt der Formalismus des kategorischen Imperativs, daß der Mensch auf die Ergebnisse seiner Handlungen nicht zu achten braucht. „He ought to do his duty regardless of circumstances, even if he has good reason to believe that the consequences of his act will be lost in a hostile or indifferent nature. As far as the formal law is concerned, a man can act in a vacuum, without contributing to any real change in the world.“ (40) Tatsächlich nun ist die menschliche Natur unweigerlich an ein Glückskonzept gebunden; der Mensch kann ohne den Gedanken einer Kompensation seiner Handlungspflicht unter irdischen Bedingungen nicht wirklich nachkommen. In der ersten Phase addiert Kant nach Yovel das Glück zum Würdigkeitsbefund hinzu: Gott fungiert als *deus ex machina*, der den hedonistisch gedachten Glücksbeitrag einbringt, wenn der Mensch moralisch handelt. Das höchste Gut der beiden ersten *Kritiken* ist entsprechend nichts anderes als eine kritische Version des christlichen Himmels (72). In der zweiten Phase nun, die Yovel besonders in der *Kritik der Urteilkraft* und der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* untersucht, vereinigt Kant Handlungsgegenstand und höchstes Gut; das letztere wird zu einer immanenten Verwirklichung der Handlungsziele und kondensiert sich in Institutionen, die im Lauf der Geschichte ständig verbessert werden („objective institutions“, 66, 75, 139). Die Geschichte also wird bei Kant zunehmend zum Ort der Realisierung des nun nicht mehr nur individuellen, hedonistisch gedachten höchsten Guts, sondern des gemeinsamen summum bonum der Menschheit überhaupt. – Der zweite Teil ist überschrieben: „The Vehicles of Progress“. Die Grundidee ist: Kant hat zunächst eine Auffassung der Geschichte, gemäß der dieses Ergebnis eine List der Natur ist; die Natur produziert, was auch immer der Mensch tut, die Bewegung der Geschichte (ungleich „Historie“); das zweckmäßige System der Geschichte wird dabei zunächst nicht in die kritische Erkenntnistheorie integriert. Die kritische Wende, die Wende „From Dogmatic to Critical Teleology“ (154), wird erst mit dem Begriff der reflektierenden Urteilkraft 1790 ermöglicht. „Reappearing in Paragraph 83 of the third Critique, this idea now becomes an integral part of the critique of teleological reason, subject to the reflective restriction introduced by it, and thus it loses its dogmatic character and becomes a critical concept. This is stated expressly by Kant at the beginning of Paragraph 83. He says that now we have a ‚sufficient reason‘ for accepting this teleological concept critically, ‚according to principles of reason‘, on condition that its validity is ‚for the reflective, though not of course for the determinant, Judgement‘ (V, 429). From now on, when attributing to nature a semi-moral pattern of development, we no longer commit ourselves as to its ontology.“ (161) Neben der kritischen Restriktion der List der Natur wird sie realiter dadurch eingeschränkt, daß das menschliche Handeln selbst zum Vehikel der Fortschrittsgeschichte wird. „Even in furthering political progress, the cunning of nature is no longer the sole principle... In this way the cunning of nature is first excluded completely from the most important facet of historical progress (morality), and in addition loses its exclusive role even in the secondary field of politics and law.“ (175) Hiermit ändert sich die Funktion Gottes: er wird nicht mehr als *deus ex machina* zur Glücksbeschaffung benötigt, sondern es muß jetzt nur gewährleistet sein, daß das Substrat menschlichen Handelns, die Natur, für die Gestaltung nach Freiheitsgesetzen überhaupt tauglich ist; Gott dient dazu, die große Kluft zwischen Natur und Freiheit zu überbrücken, so daß das „moral reshaping of nature“ möglich wird (u. a. 92–95, 137–140).

Teil III hat zum Gegenstand: „The History of Reason Manifested“ und befaßt sich mit zwei Hauptthemen: das eine ist die Religionsphilosophie, das andere die Geschichte der Philosophie und ihre Systematik. Die Kantische Religionsphilosophie zielt in der Phase der Abfassung der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* darauf, die Religion durch Aufklärung aufzuheben und diese Aufhebung im Lager des Gegners selbst zu bewerkstelligen. „The idea, on the whole, is to convert revealed religion from an opponent into an aid. This explains the variety of dogmas, mysteries and Biblical sayings that Kant seems to reinterpret positively in the Religion: his brand of Bible hermeneutics is to serve as a moral-educational tool in the historical arena.“ (213) – Die Geschichte der Philosophie und damit der menschlichen Vernunft ist von der Architektonik und Systematik der Vernunft bestimmt, wie sie in der Kantischen Philosophie Gestalt gewinnt: die Geschichte ist identisch mit dem systematischen Aufriß und kommt entsprechend mit der kritischen Philosophie selbst zu ihrem Ende. „Even before Hegel, he was the first philosopher of the ‚end of philosophy‘ in the historical sense of the word... Kant... situates his revolution at the end of a necessary process of gradual explication, a process that has made his own system possible and has been preserved and systematized by it. Kant’s philosophy is the conclusion and overcoming of the inevitable historization of reason, its need to

undergo a process of selfexplication.“ (225) Tatsächlich ist nicht nur die Geschichte der Philosophie eine Explikation ihres Systems – zu deren logischer Erfassung Kant allerdings das Instrument der Hegelschen Dialektik fehlt –, sondern die Geschichte spielt eine konstitutive Rolle „im Programm, der Methode und Komposition des kritischen Systems“ (252). Kant hebt im Hegelschen Doppelsinn die Geschichte im System auf, er integriert die Ruinen und rettet so die Genese im vollendeten Werk – wenigstens so im Programm.

Dies ist der Hauptgedanke des Yovelschen Buches; daneben geht der Autor auf Themen ein, die in der Kant-Interpretation häufig vernachlässigt wurden, so die Bedeutung der Interessenbestimmtheit der Vernunft (bes. 14–19, 252 ff.), die Differenz von Historie und Geschichte (240–243), die wechselnde Bestimmung der Funktion der Hoffnung (57–59, 98–99 u. ö.).

Yovels Grundthesen sind nicht ganz neu und kaum zu bestreiten. Zur Bestätigung einer Tendenz Kants, zunächst die Natur oder den Schöpfer mit der Erstellung des höchsten Guts zu betrauen und dann den Menschen zu dem Subjekt zu machen, dessen Pflicht die Realisierung dieses höchsten Guts ist, zur Bestätigung dieser Tendenz möchte ich auf zwei Texte hinweisen, von denen der erste aus einer noch nicht publizierten Anthropologie-Vorlesung der siebziger Jahre stammt, der zweite aus der Rechtslehre von 1797. In der Anthropologie-Vorlesung spricht Kant bei der Behandlung des Begehrungsvermögens von Privatneigungen und gesellschaftlichen Neigungen, die letzteren zerfallen in gesellige („Die Menschen haben eine Neigung in Gesellschaft zu seyn, dahero sie Familien machen, und gerne im Umgange stehen...“) und ungesellige („Von der Art ist die Herrschbegierde, die Ehrbegierde und alle Eitelkeiten...“). Die ungesellige Geselligkeit des Menschen nun ist der Mechanismus, mit dem die Natur oder der Schöpfer den Menschen zur „völligen Vollkommenheit“ in Rechtsverhältnissen führt: „Es ist also im Menschen ein Principium der Gesellschaft, auf der andern Seite aber auch ein Principium der Ungeselligkeit und Trennung der Gesellschaft. Hierinn collidiren beyde principia mit einander welches aber vom Schöpfer weislich eingerichtet ist. Erstlich haben die Menschen einen Trieb in Gesellschaft zu treten, damit aber die Gesellschaft nicht immer auf einem Haufen bleibe, so haben die Menschen wiederum ein anderes Principium der Ungeselligkeit welches sie trennt, daher kommts daß die gantze Erde bevockert wird. Wenn also an einem Orte die Gesellschaft groß ist, so trennen sich die Leute und gehen an einen andern Ort z. E. nach America, wenn es da auch überhand nehmen wird, so werden sie sich wieder trennen und neue Länder bewohnen. Zuletzt / muß die gantze Erde bewohnt werden. Wenn viele Staaten zusammen sind, so vereinigen sie sich und einer verschlingt den andern. So bald der eine aber sehr groß geworden ist, so spaltet er sich, und die Glieder suchen sich zu trennen. Dieses ist die besondere Verbindung und Trennung des Schöpfers, woraus das mannigfaltige entsteht, und woraus hernach die völlige Vollkommenheit des menschlichen Geschlechts herkommen muß. Denn wird eine Methode der Regierung entstehen, die auch beständig bleiben wird.“¹ Man vergleiche damit den „Beschluß“ der „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ (dem ersten Teil der *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe VI, 354–355). Hier wird „uns“, d. h. jedem Weltbürger, die Hinwirkung zur Realisierung einer Rechts- und Friedensordnung zur Pflicht gemacht. Das handelnde Subjekt ist der Mensch, er soll „den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft“ (355) bewirken, nämlich das höchste politische Gut, den ewigen Frieden.

Es ist schwer verständlich, warum Yovel in seine Untersuchung nicht die Rechtslehre einbezieht; des weiteren ist die *Anthropologie* von 1798 und natürlich der *Streit der Fakultäten* einschlägig. Yovels letzte Kant-Publikation ist die Schrift *Zum ewigen Frieden*, alles Spätere wird ohne Begründung fortgelassen – ein entscheidender Mangel des Buches. Innerhalb des von Yovel analysierten Teils der Kantischen Philosophie scheint mir u. a. die Meinung nicht haltbar zu sein, erst mit der *Kritik der Urteilskraft* und ihrem Begriff einer reflektierenden Urteilskraft werde die Naturteleologie zu einem Element der kritischen Philosophie, vorher sei sie ein Relikt der dogmatischen Ontologie. In der *Kritik der reinen Vernunft* wird das Problem der Naturbetrachtung unter Verwendung des Zweckbegriffs im Zusammenhang der Ideenlehre behandelt (B 670–696), und wenn Kant 1784 eine Schrift mit dem Titel *Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* publiziert, so nimmt der Begriff der Idee das kritische Theorem der Schrift von 1781 auf. Die Entwicklung eines Leitfadens zur Erklärung „des so verworrenen Spiels menschlicher Dinge“ (VIII, 30) und zur Eröffnung einer für die Praxis essentiellen Hoffnung der Durchführbarkeit der Rechtsversuche ist ein besonderer Gesichtspunkt der Weltbetrachtung, der keinen Anspruch auf dogmatische Naturerkenntnis erhebt, wie es der Fall war in der

¹ Manuskript Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Ms. germ. Quart. 400, p. 381–383.

Geschichtsmechanik der siebziger Jahre. Dort stellte sich die Erkenntnis der auf rechtliche Vollkommenheit hinwirkenden Natur als genauso gewiß dar wie die Erkenntnis der Kosmogonie in der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (von der Kant das Prinzip von Attraktion und Repulsion übernahm). 1784 steht die Geschichtserkenntnis unter dem kritischen Vorbehalt der „bloßen Idee“.

Reinhard Brandt (*Marburg*)

Giuseppe Micheli, *Kant storico della filosofia*, Editrice Antenore, Padova 1980, 333 S.

Das mit Sorgfalt und umfassender Literaturkenntnis verfaßte Buch stellt in der Einleitung die Bedeutung der Kantischen Philosophie für die Geschichtsschreibung der Philosophie am Ende des 18. Jh.s in Deutschland dar und folgt dann der Kantischen Entwicklung in drei Kapiteln: Zuerst wird Kants Auffassung der Geschichte der Philosophie in der Frühphase behandelt, wobei Micheli versucht, einen Überblick über die gesamte philosophische zeitgenössische Geschichtsschreibung der Philosophie zu geben und zu sondieren, welche Werke Kant zugänglich waren. Das zweite Kapitel trägt die Überschrift „Die Geschichte der Philosophie in den Vorlesungen Kants“ (die Vorlesungstätigkeit wird in drei Perioden eingeteilt: 1755–1765, 1765–1781, 1781–1796). Die Darstellung schließt intensive Untersuchungen des Verhältnisses Kants zur Tradition der Skepsis, zur Unterscheidung von Philodoxie, Misologie und Philosophie, zur Herkunft des Zenon-Bildes und der Bestimmung der Dialektik in der *Kritik der reinen Vernunft* ein; des weiteren wird die Auseinandersetzung um Mendelssohn und Jacobi und der Zusammenhang von Schwärmerei und Metaphysik detailliert untersucht. Das dritte Kapitel sucht aus der Spätphase die Elemente einer Kantischen Theorie der Geschichte der Philosophie zu gewinnen, es stehen im Zentrum die bekannten Vorarbeiten zur Beantwortung der Akademiefrage über die Fortschritte der Metaphysik, interpretiert mit einem Rückgriff auf die beiden letzten Teile der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*. In einem Anhang werden einschlägige Texte der Reflexionen und Vorlesungen auf Italienisch gebracht, des weiteren eine ausführliche Bibliographie.

In der folgenden Kritik möchte ich mich beschränken auf zwei mehr marginale Punkte im zweiten Kapitel und zwei grundsätzliche Probleme, von denen das eine den Gebrauch der Vorlesungen vor allem im zweiten Kapitel, das andere die Gesamttenenz des dritten Kapitels betrifft.

In dem Abschnitt über „Filodossia, misologia, filosofia“ (97–111) wird zunächst das platonische Konzept von Philodoxie und Misologie (nach der *Politeia* und dem *Phaidon*) dargestellt (97–104), sodann Kants verwandte Konzeption (104–111). Da die spezifische Quellenlage Kants nicht geklärt wird, bleibt der Erkenntniswert dieser parallelen Darstellung von Platon und Kant unklar. Des weiteren ist die systematische Konfrontation von Philodoxie und Misologie problematisch – sie ist Sache des Interpreten, bei Kant selbst findet sie sich nicht; die eine Notiz „(philodoxi vel misologi.)“ (refl. 1635) reicht nicht aus zu dem komplementären Konzept, das Micheli aus den Begriffen entwirft. Der Misologe möchte, so führt Micheli aus, daß die Weisheit, für ihn die Erkenntnis des Nützlichen, ebenso aussprechbar und kommunizierbar sei wie alle anderen Wissenschaften, die dazu dienen, ein Können zu erzeugen und zu vermitteln. Er setze Weisheit und technischen Gebrauch der Vernunft in eins. Der Philodox dagegen sei der Meinung, daß sich aller Gebrauch der Vernunft in ihrer technischen Verwendung erschöpfe; was darüber hinausgehe, schließe er aus dem Bereich der mitteilbaren Erkenntnis aus (107f.). Aber wo gibt es bei Kant in diesem Zusammenhang eine derartige Bezugnahme auf die Sprache, auf die Möglichkeit einer propositionalen Erkenntnis und ihrer Mitteilung? Warum wird der Naturalismus der reinen Vernunft vom Ende der *Kritik der reinen Vernunft* nicht einbezogen, von dem Kant sagt: „Es ist bloße Misologie, auf Grundsätze gebracht, und, welches das ungereimteste ist, die Vernachlässigung aller künstlichen Mittel, als eine eigene Methode angerühmt, seine Erkenntnis zu erweitern“ (B 883)? Diese Misologie der theoretischen Vernunft – Kant wird an die schottischen Kritiker von David Hume denken – ist das Gegenstück zur praktischen Misologie, wie wir sie im ersten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* finden (IV, 395), vermutlich gegen Rousseau gerichtet.

Micheli verknüpft das bekannte Motiv der gemeinsamen Welt der Wachenden und Erkennenden im Gegensatz zur Privatwelt der Träumer mit dem philosophiegeschichtlichen Interesse Kants, Denken heiße für Kant in Gemeinschaft mit anderen denken. Die Wurzel des metaphysischen Problems liege in

dieser gemeinsamen Ausrichtung (tensione) auf eine Wahrheit, die Allgemeinbesitz sein müsse und nie bloßes Privateigentum werden dürfe. Aus eben diesem Grund, der intersubjektiven Dimension des Philosophierens, könne die theoretische Reflexion nur in ihrer eigenen Geschichte stattfinden: „Il pensare metafisico non può prescindere dalla storia perché non può prescindere dagli altri.“ (89) Diese Verknüpfung hat in den Kantischen Texten kein Fundament. In der Konstruktion von Micheli wird nicht einsichtig die Begrenzung der Einbeziehung der Geschichte auf die Metaphysik, denn die Kontrolle durch das Urteil anderer Autoren, auf die Kant Wert legt, bezieht sich auf die Wissenschaften im allgemeinen, und bei der Metaphysik wäre die Orientierung an einer Übereinstimmung mit früheren Urteilen nach Kants Auffassung verhängnisvoll – „Hierbey arrivirts aber doch oft z.B. in der Metaphysic, daß Menschen aller einerley Blendwerk haben“ (XXIV, 871). Kant befreit die Metaphysik in der *Kritik der reinen Vernunft* von ihren historischen Blendwerken und stellt seine eigene Wahrheitsüberzeugung der Gelehrtenrepublik zur Beurteilung vor, wie es jeder andere Wissenschaftler auch tun sollte, um nicht den eigenen Idiosynkrasien zu verfallen. Ein Interesse an der Geschichte der Philosophie und Metaphysik kann hier nicht begründet werden.

Und nun zu zwei grundsätzlichen Bedenken; das eine betrifft die Quellenbenutzung im zweiten Kapitel, das andere die These des dritten Kapitels.

„Tuttavia le Vorlesungen kantiane, se utilizzate con le cautele richieste dalla particolare natura del documento, hanno ugualmente una grande importanza...“ (18) Aber wie sollen denn diese Vorsichtsmaßnahmen im Gebrauch der Kantischen Vorlesungen aussehen? Innerhalb des Buches von Micheli werden die Vorlesungstexte ohne Bedenken als kantisch benutzt, und zwar sowohl die Logik von Jäsche wie auch die später edierten Vorlesungsmanuskripte. Die Logik Jäschens ist durch einen unglücklichen Beschluß der Preußischen Akademie der Wissenschaften in die Gesammelten Schriften Kants in Band 9 aufgenommen worden, obwohl sie eindeutig die Bearbeitung des Herausgebers von kantischen Materialien ist und keine Werkausgabe Kants darstellt. U.a. hat Klaus Reich gezeigt, welche Inkonsequenzen sich in der Bearbeitung von Jäsche finden.¹ Die Schrift darf nicht als Primärquelle in einer historischen Untersuchung Kants benutzt werden. Sodann die von Gerhard Lehmann herausgegebenen Vorlesungsmitschriften in den Bänden 24ff. der Akademie-Ausgabe. Wie sehen hier die „cautele“, die Micheli fordert, aus? Die Bände sind bisher noch von niemandem rezensiert worden, der Einsicht in das zugrunde liegende Material genommen hätte. Mit welchen Überraschungen der Benutzer dieser Bände rechnen muß, möchte ich am Beispiel der Wiener Logik (XXIV, 785–940) illustrieren.

Der Herausgeber datiert die Logikvorlesung, auf die die sog. Wiener Logik zurückgeht, in die Zeit zwischen 1794 und 1796 (XXIV, 982–983), und so wird die Logik seit dem Erscheinen des Bandes XXIV der Akademie-Ausgabe als Dokument der Spätphase benutzt. Aber schon die erste Lektüre muß einen gewissen Argwohn an der Datierung erzeugen – ist es denn möglich, daß Kant in den neunziger Jahren noch sagt: „Was die Metaphysik anbetrifft, so stutzen wir, nachdem wir alle Theile durchgegangen sind, und es findet sich bey uns gegen dies Studium wegen der weiten Schwierigkeiten eine Art von Indifferentismus ein. Status anceps. Dies ist das Zeitalter der Kritik für dieses Studium, und der Zeitpunkt ist nahe, wo das Gebäude derselben umgerissen, und ein ganz neues auf den Trümmern des alten aufgerichtet werden wird“ (XXIV, 804), oder: „Alle Metaphysic ist lauter aggregat und rhapsodie, weil wir die idee vom Ganzen noch nie gehabt haben, wie weit der Mensch über die Vernunft hinaus gehe, und auf was für Mittel er das baue, was er sagt. Daher ist die Metaphysic eine feste rhapsodie. Der Metaphysiker stübert Alles auf, von dem, was er glaubet, daß es mit dem Ganzen in Verbindung stehe. Aber er hat noch keinen Begriff vom Ganzen, und das Ganze ist ihm unbekannt.“ (XXIV, 891)² Diese Äußerungen können nur unmittelbar vor der Publikation der *Kritik der reinen Vernunft* gemacht worden sein, niemals nach 1781. Sieht man sich jetzt die Gründe an, die den Herausgeber zu der Spätdatierung geführt haben, so bedarf es keiner größeren Kant-Kenntnis, um zu sehen, daß sie auf

¹ Klaus Reich, Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel (Berlin 1932) 21–25. Zu einer dezidiert negativen Beurteilung der Jäsche-Logik gelangt auch Peter Schultheß in seiner ungewöhnlich kenntnisreichen Dissertation: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants (Kant-Studien, Erg.-Heft 113) (Berlin-New York 1981) 12⁵.

² Vgl. Rez., Kant–Herder–Kuhn, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 5 (1980) 27–36.

Irrtümern beruhen. Der eine der beiden Gründe wird übernommen von W. Jerusalem (Ein Kollegienheft von Kants Vorlesungen über Logik, Kant-Studien 18 [1913] 538–542). Jerusalem zitiert den Satz: „Es ist demnach Unrecht, im Staate zu verbieten, daß Menschen Bücher schreiben und etwa z. B. über Religionssachen urteilen sollen.“ (Jetzt XXIV, 874) Dazu Jerusalem: „Kants Protest gegen ein staatliches Verbot, über Religion zu schreiben, legt den Gedanken nahe, daß er hierbei sein eigenes Erlebnis mit seinem Buche ‚Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘ im Auge hat. Da nun das tadelnde Reskript des Königs an Kant vom 12. Oktober 1794 datiert ist...“ (541–542) Die Haltlosigkeit dieser Annahme zeigt die Reflexion 2127, datiert 1764?–1769?, jedenfalls vor 1781: „...und Unbilligkeit des Verbots, in Religionssachen zu schreiben, was man denkt“ (XVI, 245; vgl. auch refl. 7794 ff.). Der zweite Grund: Kant sage: „Es ist im gemeinen Leben die Anmerkung gemacht, daß es sehr nützlich sey, daß ein Mensch nicht das Ganze einer Sache mache... Z. B. Bey Verfertigung einer Nadel concurriren mehr denn 4 bis 10 Menschen. Diese Vertheilung macht alles vollkommen, und alles leicht.“ Dazu Lehmann: „Daß es sich hier um die berühmte Stelle von der Arbeitsteilung aus Buch I, Kapitel 1 der *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* handelt, ist wohl nicht zweifelhaft. Bei Adam Smith ist von 10 Personen die Rede, die täglich über 48 000 Nadeln herstellen konnten. Der Reichtum der Nationen, 1776 erschienen, wurde 1794–1799 in drei Bänden von Dörrien und Grave deutsch herausgegeben.“ (XXIV, 983)

Eine deutsche Übersetzung des Smithschen Werkes lag nicht erst in den neunziger Jahren, sondern schon 1776 vor: *Untersuchung der Natur und Ursachen von Nationalreichtümern*. Aus dem Englischen. Erster Band, Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, VIII, 632. Damit entfallen die Gründe der Spätdatierung; die jetzt anstehende Frage ist, ob die Wiener Logik eine Kompilation verschiedener Vorlesungen darstellt oder auf eine einzige Vorlesung kurz vor 1781 zurückgeht.

Die Vorsichtsmaßnahmen, von denen Micheli im Zusammenhang der Benutzung der Kantischen Vorlesungen spricht, müssen sich zuerst auf die Edition in der Akademie-Ausgabe beziehen, sonst bleiben sie die bloß übliche Deklaration, die man allenthalben in der Kant-Literatur findet.

Ein Bedenken anderer Art bezieht sich auf das 3. Kapitel. Micheli vertritt die Meinung, Kant habe eine radikale Geschichtlichkeit des Philosophierens vertreten – jedes System, das dem nie erfüllbaren Bedürfnis menschlicher Vernunft nach Wahrheit entspringt „viene preso come qualcosa di transitorio“ (259). Kant habe sowohl in der „Architektonik“ der *Kritik der reinen Vernunft* (B 860–879) wie auch in den Vorarbeiten zur Beantwortung der Preisfrage über die Fortschritte der Metaphysik (XX, 253–351) das *Bedürfnis* nach Wahrheit ihrem vermeintlichen *Besitz* gegenübergestellt – „Nur der Begriff der Vernunft als ‚Bedürfnis‘ ermöglicht nach Kant eine philosophische Geschichte der Philosophie; ... wenn die Meinungen der Philosophen, so unterschiedlich und vielfältig sie auch sein mögen, eine gemeinsame spekulative Wurzel in der gemeinsamen Suche einer nicht besessenen Wahrheit haben, die jedoch in der negativen Form der Abwesenheit die Struktur der philosophischen Wahrheitssuche bestimmt, so folgt daraus, daß eine frühere (warum denn nur frühere? Rez.) philosophische Lehre nur dann authentisch und wirklich verstanden wird, wenn sie im Licht des ‚Vernunftbedürfnisses‘ gesehen wird...“ (253) Wenn Kant schreibt: „Ob sich ein Schema zu der Geschichte der Philosophie a priori entwerfen lasse mit welchem die Epochen der Meynungen der Philosophen aus den vorhandenen Nachrichten so zusammentreffen als ob sie dieses Schema selbst vor Augen gehabt und darnach in der Kenntnis derselben fortgeschritten wären. – Ja!...“ (XX, 342), so sei hiermit der nur private Charakter nicht gezeugnet, es handle sich um eine bloße Regel des Philosophiehistorikers, Einheit und Mannigfaltigkeit in der Geschichte zu verbinden. Wenn Kant davon spricht, man solle sich der Idee im ganzen eines Werks bemächtigen und die systematische Architektonik und Einheit philosophischer Werke hervorhebe, so ergibt eine nähere Analyse nach Micheli, daß die Idee im ganzen als solche nach Kant niemals greifbar sei, sie lenke den Findungsprozeß, „und so muß man folgern, daß die Idee im ganzen, wenn schon immer präsent und gegeben ist in jedem Moment des Prozesses, in concreto niemals aufzufinden ist“ (230). Die Philosophiegeschichte im ganzen und in jedem ihrer Werke hat einen bloß transitorischen, prozessualen Charakter.

Mit dieser Interpretation läßt sich Kant zwar in spätere Ansätze der Hermeneutik integrieren, bezieht man sich jedoch auf den historischen Kant (und von ihm handelt das Buch), so ist die Auffassung Michelis kaum haltbar. Es bedarf nur einer geringen Ausweitung des einbezogenen Materials, um zu sehen, daß Kant der Meinung ist, daß sich die Idee eines Werkes im ganzen positiv erfassen läßt; es gibt dafür ein Kriterium, so daß man feststellen kann, wer sich dieser Idee bemächtigt hat und wer nicht; des weiteren glaubt er in der eigenen Philosophie die Entwicklung der Vernunft im Prinzip beendet zu

haben, in ihr liegt ein brauchbares Schema der philosophischen Philosophiegeschichte im Gegensatz zu einer bloß aggregierenden. Am Ende der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant: „Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhang gerissen, gegeneinander vergleicht, in jeder, vornehmlich als freie Rede fortgehenden Schrift ausklauben, die in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurteilung verläßt, ein nachteiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind.“ (B XLIV) Wer sich der Idee im ganzen eines Werks bemächtigt hat, verfügt nicht über ein propositionalales Wissen etwa in Form einer Inhaltsabgabe oder einer auswendig lernbaren Übersicht, sondern er hat ein bestimmtes Handlungswissen: Er vermag aus seiner Gesamtkenntnis zu entscheiden, was wichtig und unwichtig ist, wo ein Autor unglücklich formuliert hat (aliquando dormitat...) etc. Der Kenner eines Werks verfügt hier über ein sicheres Urteil; Kant war der Meinung, daß es solche Kenner seines Werks gebe oder geben könne, Personen also, die nichts Subjektives einfließen lassen, sondern völlig im Sinn der Theorie selbst sprechen. – Daß Kant meinte, mit der kritischen Philosophie sei das Rüstzeug der philosophischen Beurteilung früherer Werke im einzelnen und der Philosophiegeschichte insgesamt gegeben, läßt sich ebenfalls aus der Vorrede zur zweiten Auflage zeigen: wie die Geschichte anderer Wissenschaften, zerfällt die Geschichte der Metaphysik in zwei Phasen: die eine ist die des blinden Herumtappens, der bloßen Versuche, die zweite setzt ein, nachdem jemandem „ein Licht aufging“, er kann planmäßig – vorhersehend – seine Schritte bestimmen, es hängt nicht mehr vom Zufall ab, worauf er beim blinden Herumtappen stößt. Das Augenlicht tritt an die Stelle des Tastsinns. Mit dieser Wende in der Bestimmung dessen, was man finden wird, ist zugleich verbunden die Möglichkeit einer systematischen Selbstorganisation und damit Tradition der Wissenschaft; sie erlangt einen analogen Status wie Lebewesen, die sich in ihrer Gattung selbst erhalten. Die *Kritik der reinen Vernunft* ist das Werk, in dem sich die Metaphysik ihrer selbst bewußt geworden ist und aus der Phase der bloßen Naturgeschichte in die der planbaren Selbsterhaltung tritt. Von ihr aus lassen sich die Versuche der Vorzeit allererst philosophisch beurteilen; diese Meinung hat Kant unmißverständlich u. a. in einem Brief vom 14. August 1795 an Karl Morgenstern formuliert: „... und ich glaube an Ihnen den Mann zu finden, der eine Geschichte der Philosophie, nicht nach der Zeitfolge der Bücher, die darin geschrieben worden, sondern nach der natürlichen Gedankenfolge, wie sie sich nach und nach aus der menschlichen Vernunft hat entwickeln müssen, abzufassen im Stande ist, so wie die Elemente derselben in der Kritik d. r. V. aufgestellt werden“ (XII, 36).

Reinhard Brandt (Marburg)

F. Bottin – L. Malusa – G. Micheli – G. Santinello – I. Tolomio, *Storia delle storie generali della filosofia. 1: Dalle origini rinascimentali alla „historia philosophica“*, Verlag La Scuola, Brescia 1981, XX, 527 S.

Mit der Veröffentlichung des 1. Bandes dieser *Geschichte der allgemeinen Philosophiegeschichten* hat ein von G. Santinello geleitetes Forscherteam der Universität Padua den ersten Teil seines Forschungsprogramms beendet, das der Analyse der Geschichte der philosophischen Historiographie mit besonderer Berücksichtigung der allgemeinen Geschichte der Philosophie gewidmet ist. Die Zwecke, die Methoden und die theoretischen Voraussetzungen der philosophischen Historiographie als einer selbständigen Disziplin werden im *Vorwort* von G. Santinello – ausgehend von den Arbeitshypothesen der von ihm geleiteten Forschungsgruppe – aufgezeigt.

Die dem *Vorwort* folgende *Einleitung* ist in zwei Sektionen gegliedert, die eine von L. Malusa und die andere von I. Tolomio. Darin wird ein Überblick gegeben, wie in der Renaissance die philosophische Historiographie des 17. Jahrhunderts vorbereitet wurde. L. Malusa erforscht in der ersten Sektion die spekulativen Voraussetzungen, die das Aufkommen eines nicht rhapsodischen und nicht momentanen oder rein biographischen Interesses gegenüber der vorantiken, antiken und auch mittelalterlichen Philosophie zwischen dem 15. und dem 16. Jahrhundert bestimmen. Das Resultat ist die Feststellung eines Interesses für die Denkgeschichte des Mittelalters, das sich mit den historischen Problematisierungen in bezug auf die Antike verbindet und die Voraussetzung für eine vollständige Behandlung der Denkgeschichte (von Adam bis Luther und über diesen hinaus) bildet, die man in der *Historia philosophica* von Horn, welche zusammen mit der *History of Philosophy* von Stanley die Primogenitur dieser literarischen Gattung darstellt, feststellen kann. – Die zweite Sektion der *Einleitung*, von I. Tolomio, gliedert sich in die Analyse jener Werke, von denen man bereits sagen kann, daß sie sich auf

die „Geschichte der Philosophie“ beziehen, ohne schon deshalb „allgemeine Geschichtsschreibung der Philosophie“ mit einem eigenen Charakter zu sein.

Die Behandlung der eigentlichen allgemeinen Geschichte der Philosophie beginnt mit dem ersten Teil von L. Malusa. Darin sind die historischen Schriften analysiert, die nach 1650 in den literarischen und philosophischen Kreisen Englands und in den Universitätskreisen der Niederlande erschienen, welche eine reiche Produktion von philologischen und historischen Studien aufweisen.

Im 1. Kapitel wird das monumentale Werk *The History of Philosophy* von Thomas Stanley (1625–1678) untersucht, das um 1655 in London in 4 Bänden erschien, das erste Werk, das als „allgemeine Geschichte der Philosophie“ bezeichnet werden kann. Charakteristisch für die neue Gattung, wie sie sich in den Bemühungen Stanleys zeigt, ist die philologisch strenge Behandlung des Lebens und des Denkens der Philosophen, die in eine chronologische Ordnung eingereiht wird (es wird eigens eine chronologische Folge geschaffen, die „aera philosophica“) und die bestrebt ist, das Aufeinanderfolgen der verschiedenen philosophischen Schulen zu zeigen. Diese werden sowohl als vitale Organismen verstanden, mit einer eigenen Entwicklungslogik, als auch als Zentren der Ausarbeitung von spekulativen Lösungen, die dann mitgeteilt, diskutiert, konfrontiert, assimiliert oder zurückgewiesen werden.

Was das Schema der Perioden der Geistesgeschichte der Antike und das Aufeinanderfolgen der philosophischen Schulen betrifft, weicht Stanley nicht von Diogenes Laertius ab: sein Zweck ist die Integration, Perfektion und Korrektur des Historikers der Antike, indem er seine Behauptungen einer kritischen Prüfung unterzieht und die große Masse des Materials des Laertius in einer Ordnung zeigt, die die Einfügung immer neuer Elemente erlaubt, die von der Kultur der Antike und den philologischen Untersuchungen der Renaissance abgeleitet werden.

Die neue Literaturgattung, so wie sie in der *History of Philosophy* erscheint, hat, nach Malusa, als Hauptbezugspunkt das Leben des Philosophen und den ethischen Einfluß, den er ausübt. Die Beachtung der Abfolge der Schulen und der spekulativen Dialektik zwischen ihnen ist bei Stanley dem Verfahren untergeordnet, das den Philosophen als Beispiel von Durchdringung theoretischer Tiefe mit ethischem Einsatz bevorzugt.

In den ersten Werken der Gattung „*historia philosophica*“ innerhalb der Kultur der niederländischen Universitäten wird jedoch, nach Malusa (2. Kap.), die „Sekte“ als historisch wirksamer Organismus bevorzugt, eingereiht in einen geschichtlichen Zusammenhang, der auf die Entwicklung einer Kultur und eines Volkes einwirkt und die Persönlichkeiten der Kultur und des politischen Lebens beeinflusst. Diogenes Laertius ist nicht das einzige Modell, der einzige Historiker des griechischen Denkens, der zu berücksichtigen ist. Es werden alle historischen Quellen in Betracht gezogen, antike, patristische und sogar mittelalterliche, so wie es bei den Philologen des 16. Jahrhunderts vorkam. Daher eine Sicht der Geistesgeschichte, die über die bloße Beziehung zur Klassik hinausgeht und sowohl die Periode der vorantiken „Weisheiten“ betrifft als auch die patristische Philosophie und die mittelalterliche Scholastik. Georg Horn (1620–1670) beginnt in seiner *Historia philosophica* (Leyden 1655) mit der Behandlung der Denkgeschichte von Adam und stellt in der Folge die Weisheit alter Völker nach der Sintflut dar, die der Chaldäer, Ägypter, Äthiopier, Inder, Hebräer, Germanen und Kelten. Bis zum griechischen Gedanken wird die Weisheit der „barbarischen“ Völker unter einheitlicher Perspektive betrachtet: Jedes von ihnen entwickelt substantiell die Weisheit, die bei den Menschen seit der Erschaffung durch Gott verbreitet war. Innerhalb der griechischen Kultur erscheinen nach Horn die wahren und eigentlichen „Sekten“, die das Element der Teilung einführen und der Suche nach einem Wissen, das nicht die Erklärung der einzigen und ursprünglichen Offenbarung zum Zweck hat, sondern die dogmatische Vorherrschaft einer Perspektive über eine andere. So erfüllt sich das Schicksal des menschlichen Denkens, das zwischen „*sapientia*“ und „*sophistica*“ geteilt ist, die eine, die nach der Suche und Kontemplation der Wahrheit in ihren verschiedenen Formen strebt, die andere, die danach strebt, den Geist vom Wahren abzulenken, indem sie ihn mit der Perspektive der „Herrschaft“ anzieht. Bei anderen Verfassern von *historiae philosophicae* in den Niederlanden wird die Gegenüberstellung zwischen „Sektierern“, die der Wahrheit folgen, und solchen, die sie verschleiern, abgeschwächt; vor allem bei Voss (1577–1649; Verfasser eines *De philosophorum sectis*, das um 1640 geschrieben, aber posthum 1658 veröffentlicht wurde) wird die „Sekte“ im Denken der Antike auf ihre Funktion als Antriebszentrum für die Forschung zurückgeführt (so wie sie Diogenes Laertius verstanden hatte). Voss führt dann das Korrektiv der eklektischen Perspektive ein, das ein traumaloses Überwinden der „Sekte“ in der Sicht ihrer Funktion der Bereicherung des Menschen dank der Pluralität der Perspektiven

erlaubt. Bei Heereboord (1614–1659), dem Verfasser von akademischen Disputen über die Entwicklung des Philosophierens, wird die Logik der Sekten durch die Feststellung gemildert, daß Aristoteles den Höhepunkt des Denkens der Antike darstellt, und daß die Aufwertung seiner wahren Lehre, die vom Mittelalter verfälscht worden war, die Aufgabe sowohl des Historikers als auch des natürlichen Philosophen sei. Abraham de Grau sieht die Behandlung der Sekten als eine Widerlegung des herrschenden Rationalismus cartesianischer Prägung an und daher unter der Perspektive der Aufwertung von Theorien und Lehren, die in ungerechtfertigter Weise vernachlässigt worden sind. Gravius unterstreicht in seinen beiden Werken *Specimina philosophiae veteris* (Franeker 1673) und *Historia philosophica* (Franeker 1674) die Funktion der historiographisch-philosophischen Untersuchung in den „querelle des anciens et des modernes“: Theorien, die man für neu hält, haben ihre Wurzeln in der „philosophia veterum“, während hingegen der übertriebene Kult für die philosophischen Lehren der Antike, der von den Peripatetikern und den Platonikern betrieben wurde, die Unkenntnis der unterschiedlichen und vielseitigen Geschichte der philosophischen Sekten verbirgt.

Die Gattung „historia philosophica“ festigt sich, nach Malusa, ungefähr zwischen 1655 und 1680. Sie entspringt der Gelehrtheit des 17. Jahrhunderts, dem enzyklopädischen Plan Bacons einer „instauratio magna“, aber auch einzelnen spezifischen spekulativen geistigen Bewegungen, die im Gegensatz zu denen von Descartes und Hobbes und im allgemeinen zu den „philosophi novi“ stehen. Die Hypothese einer rationalistischen Grundlage in der Entwicklung der modernen philosophischen Historiographie wird nicht nachgewiesen: die Verfasser dieser *Geschichte der allgemeinen Philosophiegeschichte* schließen aus, daß die Gattung „historia philosophica“ in ihren Ursprüngen ein Ergebnis der rationalistischen Kritik an der Vergangenheit und der Tradition darstellt. Im Gegenteil, die entstehende Historiographie nimmt, obwohl sie ein Kind der philologischen Kritik der Renaissance ist, eine positive Stellung gegenüber der Tradition ein. Die umfangreichsten Werke über Philosophiegeschichte der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, die der Neoplatoniker von Cambridge, in denen der spekulative Einsatz des Einsatz an Gelehrtheit entspricht, werden vom Gedanken einer geistigen Entwicklung inspiriert, die ihre Ursprünge in den Urzeiten hat, innerhalb einer natürlichen einstimmigen Offenbarung, und die sich in einer neuerlichen Behandlung der Themen der Tradition zeigt, die nie eingeschlafen ist und das menschliche Wissen immer erweitert hat. So haben wir eine Art von Apologie der Einheit des menschlichen Gedankens, die mit dem Werk Ralph Cudworth's *The True Intellectual System of the Universe* (London 1678) die atheistische Abweichung ablehnt, und mit den Werken von Theophile Gale (1628–1678) *The Court of the Gentiles* (Oxford 1667–1671 und London 1672–1677), und *Philosophia generalis* (London 1676), eine eigentliche Geschichte des menschlichen Denkens in seiner Ableitung vom hebräischen Denken.

In diesen Schriften wird die Geschichte der Philosophie als Entwicklung aus verschiedenen Schulen, aber vor allem als Wechselfall eines Wissens angesehen, das, unberührt und sicher in der frühen Menschheit, mit der Zeit verlorenging und verfälscht wurde, bis es zum Irrtum wurde. Der Einfluß der Ideen der platonischen Schule des Ficino in Florenz ist hier sehr stark: die neue Literaturgattung drückt in vollständiger Weise die Perspektive einer „prisca theologia“ an den Ursprüngen der Geistesgeschichte aus. Der Verfall des primitiven Wissens bedeutet jedoch für die Denker der Schule von Cambridge – so behauptet Malusa im 3. Kapitel – nicht, daß die Geschichte der Philosophie eine Geschichte von Irrtümern sei: es bedeutet, daß ihre Einheit aus einem anfänglichen Ideenreichtum stammt, der dann weitergegeben und, wenn auch verfälscht, so doch erweitert und ausgebaut wurde.

Nach Malusa finden wir ein Beispiel dieser Einstellung der englischen Denker, die vom Neoplatonismus inspiriert waren, in der *Archaeologia philosophica* (London 1692) von Thomas Burnet (ca. 1635–1715). Dieser Historiker der alten Theorien über die Erde, das Universum und sein Schicksal geht von der Voraussetzung aus, daß die Menschheit dank einer ursprünglichen Offenbarung, die Noe hatte, Theorien über den Stand der Erde und fortgeschrittene Kosmologien ausgearbeitet habe, die vollkommener waren als die der Renaissance und des 17. Jahrhunderts. Die Geschichte der Philosophie registriert das Erscheinen und Verschwinden dieser Theorien im Wissen der Völker der Urzeiten, sie registriert ihre Fälschung und zeigt ihre Wiederaufnahme im Abstand vieler Jahrhunderte, in denen sie in Vergessenheit gerieten und geradezu eine Nutzung von all dem Neuen und Wahren, das in den philosophischen Sekten der Griechen ausgearbeitet wurde, die eine Verbindung mit der Weisheit der Alten nicht verschmähten (Beispiel: die platonische Kosmologie und die stoische Kosmologie des „Brandes“).

Die entstehende philosophische Historiographie theoretisiert den Fortschritt nicht als interpretative

Kategorie der Geschichte: im Gegenteil, sie versucht die Aufmerksamkeit auf die Unmöglichkeit zu lenken, von der Vergangenheit und dem Beitrag der philosophischen Lehre der Antike im Finden neuer philosophischer Synthesen abzusehen. Während bei den Neoplatonikern von Cambridge und bei den von ihnen inspirierten Denkern die Philosophie in die Momente der uralten Weisheit, der hebräischen Lehren, der griechisch-römischen Lehren zerlegt wird – Momente, die alle ihre eigene Bedeutung haben –, scheint innerhalb der deutschen philosophischen Kultur der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und in der Praxis der Historiographie, die in dieser Kultur begründet wird, die Philosophie der Antike von den „Schlüssel-Momenten“ der platonischen und aristotelischen Lehre beherrscht zu sein, die von keiner Neuerungstendenz verkannt werden können. Giuseppe Micheli und Giovanni Santinello zeigen im zweiten Teil des Bandes, der den Titel *La storiografia filosofica in Germania nella seconda metà del Seicento* trägt, die Geschichte des Erscheinens der ersten historisch-philosophischen Werke an den deutschen Universitäten. Die Historiographie, die in der protestantischen „Scholastik“ blühte, versucht den Beitrag der klassischen Lehren (und besonders der von Aristoteles) zur Stellung der fundamentalen Themen der Philosophie ins Licht zu rücken und jeden antihistorischen Versuch zurückzuweisen, die Philosophie zu begründen, indem „tabula rasa“ der Vergangenheit gemacht wird.

Der junge Leibniz beweist, daß er diese Einstellung gut erfaßt hatte: in einem fast unbekanntem Werk, das auf 1680 zurückgeht, die *Initia et specimina scientiae generalis*, von Gerhardt im VII. Band der *Philosophischen Schriften* veröffentlicht, behauptet er, daß die Geschichte der Philosophie mit Genauigkeit und kritischem Geist geschrieben werden müsse, um zu zeigen, daß der wissenschaftliche und kulturelle Fortschritt nicht von den fundamentalen Beiträgen des Geistes der Antike absehen könne. In dieser seiner Einstellung übernimmt Leibniz die Thesen seines Lehrers in Leipzig, Jakob Thomasius (1622–1648), und entwickelt sie auf seine Weise. Giovanni Santinello widmet ihm eine umfassende Abhandlung, in der er den Impuls aufzeigt, den er auf deutschem Boden der Historiographie der Geschichte gab.

Im Verhältnis zu den historisch-philosophischen Abhandlungen seiner Zeitgenossen in Deutschland (Adam Tribbechow mit seinem *De doctoribus scholasticis* [Gießen 1665], Johann Michael Schwimmer, Henning Witte, Johann Jacob von Ryssel, und schließlich Johannes Joensen, mit seiner Untersuchung über die Geschichte der philosophischen Historiographie *De Scriptoribus historiae philosophicae* von 1659, in Jena 1716 noch einmal veröffentlicht) zeigt Thomasius eine bemerkenswerte Beherrschung sowohl der historisch-gelehrten Methode als auch der fundamentalen theoretischen Problematik seiner Zeit. Sein bedeutendstes historisches Werk, *Schediasma historicum, quo, occasione definitionis vetustae qua philosophia dicitur γνῶσις τῶν ὄντων varia discutiuntur ad historiam tum philosophicam tum ecclesiasticam pertinentia* (Leipzig 1665), will durch das Studium der Entwicklung der antiken und mittelalterlichen metaphysischen Lehren die Ergebnisse der Forschung und des Unterrichts in Metaphysik in den europäischen Schulen erfassen. Die reformierte aristotelische Lehre ist, gemäß Thomasius, den Aristotelischen Lehren nicht getreu, so wie man sie historisch erkennen kann: trotzdem kann sie eine angemessene Grundlage für das Philosophieren bleiben, da die indiskriminierten Neuerungen der Zeitgenossen den Erfolg hatten, den angemessenen Gebrauch der Vernunft zu erschüttern. Die Aufgabe des Historikers ist es daher, ernsthaft den Abstand zwischen den Lehren festzustellen, die die Philosophen der Antike tatsächlich verkündeten, und den philosophischen Überlieferungen, die sich von ihnen inspiriert erklären: das Gespräch über die Überlieferung wird dann ein Aufruf, sich bewußt zu werden, daß die angemessenste Philosophie zwischen der geschichtlichen Wahrheit und den Anforderungen der Gegenwart liegt, in einem vorsichtigen Eingehen auf die wissenschaftlichen und spekulativen Fortschritte, ohne den Anspruch zu erheben, konsolidierte Forschungsgebräuche umzustößen.

In ihrer Anfangsphase befinden sich also die philosophischen Historiographien unter strenger philosophischer Kritik, wobei fast vollständig vom theoretischen Philosophieren abgesehen wird, und der Verteidigung der Antike, der Überlieferungen und ihres Reichtums an Wahrheiten. Es ist keine rein gelehrte Geschichte, die auf einen „durchdachten-Katalog“ zurückzuführen ist (dies kann man nicht einmal von den bedeutendsten polyhistorischen Werken sagen); aber es ist auch keine Geschichte, die sich theoretisch dafür einsetzt, den Entwicklungsrhythmus des Geistes aufgrund eines „Kriteriums“ oder „eines theoretischen Gesichtspunktes“ zu bestimmen. Die „kritische“ oder „philosophische“ Geschichte der Philosophie steht vor der Tür: vor allem in deutschen Kreisen reifen die Keime eines „kritischen Eklektizismus“, die sowohl die Theoretisierungen von Heumann und Christian Thomasius als auch die historischen Anwendungen von Franz Budde und Jacob Brucker hervorbringen (wie Mario

Longo im zweiten Band mit ausführlichen Hinweisen zeigt). Weder der theoretische Einsatz der Neoplatoniker von Cambridge noch die Angaben von Leibniz, noch die Historiographie von Jakob Thomasius zeigen jedoch schon ein Abgehen vom historisch-gelehrten Verfahren zugunsten einer Theorie des Fortschritts oder einer Apologie der kritischen Vernunft, die aufgrund einer mehr oder weniger anerkannten Zugehörigkeit einer Lehre zur Philosophie trennt, auswählt, einteilt und bestimmt.

Das wenn auch langsame und allmähliche Abgehen von der Philologie und der historischen Kritik, das progressive Sich-Entfernen von der anderen „Geschichte“, um in die philosophische Systematik einzutreten, bedeutet für die philosophische Historiographie des 18. Jahrhunderts einen entscheidenden Schritt gegen jene Identifizierung der Philosophie und Geschichte der Philosophie, die von Hegel in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* vorgeschlagen und verwirklicht wird. Die Aufklärung und das Zeitalter Kants arbeiten auf dieses Resultat hin. Die Kantianer, die Rationalisten, selbst die Empiriker, alle also, die in der Geschichte das Tribunal der Instanzen der Philosophie und in der Philosophie die Untersuchung und die Legitimierung der Wechselfälle der Geschichte der Philosophen und ihrer Lehren sehen, geben letzten Endes, wenn auch unbewußt, der Vernunft die Aufgabe, sich zu überprüfen, die eigenen Formen und Beweggründe kennenzulernen innerhalb der Schemata, die die Geschichte mit solcher Strenge und solcher systematischen Pünktlichkeit anzubieten scheint.

Doch das Studium dieser Ergebnisse und dieses Weges der Historiographie der Philosophie ist gerade die Aufgabe, die sich die Equipe von Professor Santinello für die unmittelbare Zukunft gestellt hat.

Myriam Torneri (Padua)

Tilman Borsche, Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts (= Deutscher Idealismus. Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen und Studien, Bd. 1), Klett-Cotta, Stuttgart 1981, 341 S.

Die vorliegende facettenreiche und gründliche Untersuchung bemüht sich um eine ausgewogene, Gegensätze vermittelnde Interpretation der Sprachphilosophie Humboldts. Ein solches Unterfangen ist durchaus begrüßenswert, wenn man bedenkt, daß es heute weithin zum guten Ton sprachphilosophischer Abhandlungen gehört, seinen vorgefaßten Standpunkt durch wirksame Humboldtzitate zu unterstützen. Man nähert sich dabei den subtilen Untersuchungen Humboldts wie einem Steinbruch, aus dem man beliebig Stücke herausbricht, um sie in einem heterogenen Zusammenhang zur Geltung zu bringen. So kommt es dazu, daß Sprachwissenschaftler und Sprachphilosophen mit durchaus unterschiedlichen Intentionen und Standpunkten (wie z. B. Chomsky und Weisgerber) in Humboldt ihren Vorläufer erblicken können. Ein Text, auf den man sich von den unterschiedlichsten Positionen her beziehen kann, gerät leicht in den Verdacht, in sich selbst widersprüchlich und mehrdeutig und so zuletzt für beliebige Ausdeutungen gut zu sein. Der Interpret muß nur jeweils entschieden genug behaupten, selbst über den Maßstab zu verfügen, das Wesentliche vom Unwesentlichen abzusondern.

Gegenüber dieser bedenklichen Auslegungspraxis der „teils-teils Rezeptionen“ (39) bemüht sich der Autor, alle pointierten Äußerungen Humboldts zum Phänomen der Sprache für gleich wesentlich zu erachten, sie aber in ihrer Geltung an den Kontext zurückzubinden, in dem sie geäußert wurden und aus dem her sie einzig und allein verstanden werden dürfen. Dieser vom Autor stets gewissenhaft rekonstruierte Zusammenhang erweist sich jeweils als perspektivischer Durchblick auf das Phänomen der Sprache unter einem bestimmten thematischen Gesichtspunkt. Scheinbar gegensätzliche Aussagen erscheinen so als kontextgebundene Momente einseitiger Hinblicknahmen, die nicht isoliert und absolut gesetzt werden dürfen. Vielmehr sind sie dynamisch aufeinander zu beziehen. Sie ergänzen sich wechselseitig und ergeben erst in ihrer Gesamtheit eine Erhellung und Verdeutlichung des Themenbereichs. Durch ein solches Verfahren will der Autor in die extrem undialektische Darstellungsweise Humboldts eine dialektische Vermittlung einbringen (vgl. 52f.).

In diesem Sinne ist wohl der Buchtitel „Sprachansichten“ zu verstehen. Die im Untertitel angesprochene „menschliche Rede“ meint die lebendige, je einmalige, zwischen Individuen sich vollziehende Wechselrede, die der Autor zu einem wichtigen Bezugspunkt seiner Interpretation macht. Wenngleich das Dasein der Rede nur ein flüchtiges und vorübergehendes ist, ist doch, wie der Autor betont, nach

Humboldt Sprache in ihrem vollen Eigenwesen nur in ihr wirklich. Es ist eine der zentralen Thesen des Buches, daß im Sinne Humboldts die Rede nicht als Aktualisierung einer vorgegebenen Sprachsubstanz, sondern umgekehrt die Sprache nur als geronnenes Produkt, als erinnertes Nachklang lebendiger Rede verstanden werden darf.

Damit im Zusammenhang steht die weitere These, daß die Sprache letztlich immer ein *individuelles* Gebilde darstellt. Als unverwechselbares Individuum kann daher Sprache nie vollständig im Sinne wissenschaftlicher Gegenständigkeit auf den Begriff gebracht werden. Sprachwissenschaftliche Positionen, die von der Annahme restloser Einholbarkeit der Sprache in einem System grammatischer Regeln oder einem andersartigen objektivierbaren Beziehungsgefüge ausgehen, können sich daher auf Humboldt nur um den Preis einer Fehlinterpretation berufen. Dies versucht der Autor am Beispiel von Chomskys Deutung des Humboldtschen Kreativitätsgedankens und an Weisgerbers Inanspruchnahme des Energiea-Begriffs nachzuweisen (vgl. 27–29, 41–44 bzw. 59–69, 221). Chomskys Sprachdenken wird überhaupt in der Einleitung des Buches (11–34) als Paradigma für eine objektivierende Sprachauffassung eingehend dargestellt und analysiert. Dadurch wird eine Folie gewonnen, vor der die nicht-objektivierende Sprachtheorie Humboldts sich abheben kann.

Eine Sprachreflexion, die von der Einsicht in die unaufhebbare Individualität der Sprache ausgeht, steht a priori in der Differenz zu der vorherrschenden, uns nahezu ausschließlich vertrauten, sich daher immer wieder vordrängenden wissenschaftlich-objektivierenden Betrachtungsweise. Der Autor zeigt, daß sich auch Humboldt dem Anspruch der objektivierenden Betrachtungsweise nicht entziehen kann, zumal es ihm in seinen Sprachreflexionen um eine Grundlegung des ‚vergleichenden Sprachstudiums‘ geht, das ohne gegenständliche Fixierungen nicht durchzuführen ist. Humboldt bleibt sich aber dessen bewußt, daß solche Fixierungen als methodische Abstraktionen stets relativ auf den bestimmten Zweck der wissenschaftlichen Beschreibung bleiben, also nicht mit der Sprache selbst identifiziert und zum Ausgangspunkt einer Wesensbestimmung derselben gemacht werden dürfen. So unterscheidet sich Humboldt dadurch von seinen Nachfolgern im Feld der Sprachwissenschaft, daß er den wissenschaftlichen Standpunkt nicht verabsolutiert, sondern in philosophischen Reflexionsgängen eigens einholt und „verflüssigt“ (vgl. 246). „In der Tat entwickelt sich die Sprachphilosophie Humboldts aus der Einsicht in jene für die Sprachwissenschaft konstitutive Differenz. Sie beginnt mit einer Kritik an der Verabsolutierung des wissenschaftlichen Sprachbegriffs, welcher nicht die Sprache selbst, sondern ‚ein durch die Wissenschaft gebildetes Abstractum‘ zum Gegenstand hat.“ (34)

Nach Ansicht des Autors gewinnt also Humboldts »Philosophie aus dem Geist der Sprache« (9) aus der Tatsache, daß sich die Sprache als individuelles Faktum der wissenschaftlichen Objektivierung widersetzt, ihre zentrale Thematik. Diese erweist sich als Teil des allgemeinen Problems, wie ein Individuelles vor und außer aller abstraktiv-isolierenden Verkürzung zu intersubjektiver Gegebenheit und begrifflicher Erhellung gelangen kann. Borsche zeigt nun, daß sich diese generelle Fragestellung Humboldt bereits vor seinen sprachphilosophischen Untersuchungen gestellt hat, und daß er sie im Zusammenhang mit seinen anthropologischen und ästhetischen Erörterungen einer Lösung zuführte. So liegt ein wichtiges Ergebnis dieses Buches in dem Nachweis, daß zentrale Punkte der Sprachphilosophie Humboldts auf analoger Anwendung der in diesen Gebieten erarbeiteten Lösungsmuster und Kategorien beruhen; das bedeutet umgekehrt, daß die Sprachbetrachtungen Humboldts zureichend nur in einem Rückgriff auf seine Anthropologie und Ästhetik (und die Ausgangsproblematik derselben, die der Autor bis zu Kant und Leibniz zurückverfolgt) interpretiert werden können: „In diesen zwei Sphären, dem Studium des Menschen und der Philosophie der Kunst... werden die entscheidenden Grundbegriffe der späteren Sprachbetrachtungen vorgeprägt.“ (84)

In der Anthropologie stellt sich die Frage, wie der Begriff des Menschen in seiner Beziehung auf die Individuen inhaltlich zu bestimmen ist. Eine Bestimmung von der naturhaften Erscheinung her ist inadäquat, da das Wesen des Menschen in seiner Teilhabe am Reich der Freiheit, in seiner Selbstbestimmung liegt. Während Kant der Auffassung war, daß sich die sittliche Bestimmung des Menschen im Gang der Geschichte auslegt und aus dieser erschlossen werden kann, lehnt Humboldt die Vorgabe einer allgemeinen Bestimmung als mit der Freiheit unvereinbar überhaupt ab. Was der Mensch ist, kann nur auf dem Wege vergleichender Erfahrung ermittelt werden. So ist der Begriff des Menschen eine heuristische Vorgabe, die durch das In-Erscheinung-Treten jedes Individuums eine inhaltliche Bestimmung und synthetische Erweiterung erfährt. Analoges gilt von der Sprache. Auch sie ist nicht als naturhafte Erscheinung objektiv zu bestimmen, sondern als geistiges Produkt auf dem Erfahrungswege in ihrer mannigfaltigen Ausprägung einzuholen, wobei dem Begriff der menschlichen Sprache zunächst

eine heuristische Funktion zukommt. Seine nähere Bestimmung liegt auch hier „in der historisch aufzunehmenden Fülle der Erscheinungen“ (203).

Neben diesem „Erfahrungsweg“ in der Anthropologie zeichnet sich in der Ästhetik ein „Vernunftweg“ ab (vgl. 147, 182). Der ästhetische Gegenstand wird von Humboldt in Anlehnung an Kant als freies (nicht nach Naturgesetzen hervorgebrachtes) Produkt der Einbildungskraft bestimmt, das dunkel Empfundenes zu einer klaren sinnlichen Einheit synthetisch zusammenfaßt. Das Kunstwerk wird im ästhetischen Urteil als schön, d. h. als in freier Harmonie mit den Kategorien des Verstandes harmonisierend, empfunden. In der Harmonie mit den Kategorien des Verstandes liegt die Verstehbarkeit des Kunstwerkes begründet. Das ästhetische Urteil ist klar (im Sinne anschaulicher Erfassung eines Individuums), aber nicht deutlich (d. h. nicht auf diskursiver Erkenntnis beruhend). Insofern es aber die freie Übereinstimmung mit den Kategorien des reinen Verstandes ausdrückt, ist es begrifflicher Verdeutlichung gegenüber offen, wenn auch durch diese nie voll einholbar. So steht der ästhetische Gegenstand vermittelnd zwischen Sinnlichkeit und Verstand.

Durch die Analogie zu dieser Bestimmung des ästhetischen Gegenstands sieht der Autor bei Humboldt die Koordinaten seiner philosophischen Ortsbestimmung der Sprache vorgezeichnet. Auch die Sprache ist freies, schöpferisches Produkt der Einbildungskraft. Als artikulierte, in sich gegliederte Ganzheit bezeichnet sie nicht vorgegebene Objekte, sondern faßt die Empfindungsmannigfaltigkeit erst zu Einheiten und zum Ganzen einer Welt zusammen. So tritt auch sie vermittelnd zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Als Produkt der schöpferischen Einbildungskraft kann sie Welt und Dinge aber nur in einer subjektiven Ansicht dem Denken zu weiterer urteilender Bestimmung zuführen. Die freie Bildung der Sprache muß stets in Angemessenheit an die Kategorien des Verstandes erfolgen. Dies garantiert sowohl die prinzipielle Verstehbarkeit von Sprachgebilden als auch die Möglichkeit begrifflicher Erhellung: Wie das Kunstwerk ist die Sprache je ein individuelles Gebilde. Wie dieses kann sie in ihrer Individualität nur intuitiv, gefühlsmäßig erfaßt werden, ist aber einer begrifflichen Verdeutlichung gegenüber offen.

Eine weitere Analogie besteht darin, daß sowohl beim Kunstwerk als auch beim Sprachprodukt die intersubjektive Gültigkeit auf der Anerkennung durch die Gemeinschaft beruht. In der Kunst bildet sich durch die Anerkennung des bereits Geschaffenen ein Regelkanon heraus, auf den sich alle schöpferische Produktion in freier Variation oder revolutionärer Umgestaltung notwendig beziehen muß. Analog dazu ist die Art und Weise zu verstehen, wie der einzelne Akt des Sprechens der Sprache (als erinnerte, von der Sprachgemeinschaft anerkannte Rede) gegenübersteht. Die Sprache (und damit die in ihr grundgelegte Weltansicht) stellt dem einzelnen gegenüber eine *Macht* dar, die anregend und begeisternd, aber auch beschränkend wirkt. Die lebendige Rede zeigt aber auch, wie Humboldt sagt, „eine *Gewalt* des Menschen über die Sprache“ im Sinne der Fähigkeit zu schöpferischer Umgestaltung und Neugestaltung. Daran knüpft der Autor die bemerkenswerte Betrachtung, daß der absolute Sprachrelativismus im Grunde das Produkt einer wissenschaftlichen Abstraktion ist, sofern in der Wissenschaft die Sprache nur als Produkt und Regelsystem, nicht jedoch als lebendige Rede in den Blick kommt (vgl. 70–75, 261 f., 268). Entsprechend sind Humboldts Äußerungen zu verstehen, daß der Verschiedenheit der Sprachen die Einheit der menschlichen Natur (zu denken im Sinne schöpferischer Kraft, nicht fertiger Bestimmung!) gegenübersteht.

Es sei darauf hingewiesen, daß wir hier nur schematisch zusammenfassen, was der Autor in weit ausgreifenden, durch gründliche Literaturbelege stets überzeugenden Interpretationsgängen erarbeitet. Der damit gewonnene Gesichtspunkt wird im abschließenden dritten Teil des Buches (201–335) auf konkrete Problemstellungen innerhalb der Sprachphilosophie Humboldts (z. B., des wissenschaftlichen Sprachvergleichs, einer allgemeinen grammatischen Form als Basis dieses Vergleichs, der faktischen Verschiedenheit der grammatischen Form der Sprachen, der Unterscheidung von Syntax und Lexikon, des Verhältnisses von Wort und Gegenstand, Denken und Sprache u. a.) angewandt und dabei vertieft.

Aus der Fülle der Ergebnisse sei hier abschließend noch ein Aspekt herausgegriffen. Der Gedanke einer für alle Sprachen einheitlichen, aus den Stammesbegriffen ableitbaren, universalen und spekulativen Grammatik hat für Humboldt zunächst als Bezugsbasis für den wissenschaftlichen Sprachvergleich nur methodische Bedeutung. Humboldts darüber hinausgehende Ansicht, daß „der innere Zweck der Sprache“ darin bestehe, objektive Begriffe und ihre Verbindungen möglichst adäquat zum Ausdruck zu bringen, und daß die indogermanischen Sprachen deshalb eine höhere Form der Entwicklung darstellten, ist nach Auffassung des Autors zwar aus der historischen Situation Humboldts heraus

verständlich, stellt aber einen Anspruch dar, der aus dem Wesen der Sprache allein nicht abzuleiten ist. Dieser Anspruch beruht letztlich auf kontingenter Zwecksetzung einer konkreten menschlichen Gemeinschaft. In einer gewandelten historischen Situation kann diese Zwecksetzung daher auch wiederum in Frage gestellt werden.

Neben der Idee einer universalen Grammatik im Sinne einer *grammatica speculativa* findet sich bei Humboldt aber auch die Idee einer Universalgrammatik, in deren Mittelpunkt Verbum und Pronomen stehen. Während die *grammatica speculativa* nur den logischen Raum (als Gefüge möglicher Beziehungen zwischen Begriffen) abdeckt, bezieht sich eine solche Grammatik auf den „sprachlichen Raum“ (138) als die im Medium der Sprache erscheinende Wirklichkeit selbst. Bringt die Copula nur mögliche Beziehungen im logischen Raum zum Ausdruck, so bezeichnet demgegenüber das Verb konkrete Momente der Bewegung. Auch das Pronomen geht weit über das im logischen Raum Ausdrückbare hinaus. Es bezeichnet das Verhältnis zwischen den sprechenden Individuen (Ich-Du) und zwischen diesen und dem besprochenen Gegenstand (Ich-Du-Er). Damit ist deutlich, daß sich Humboldt auch mit dieser Idee einer allgemeinen Grammatik an der Situation der aktuellen Wechselrede orientiert.

Rainer Thurnher (Innsbruck)

Heinz Gockel, *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik (= Das Abendland. N.F. 12)*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1981, X u. 358 S.

Die Münsteraner Habilitationsschrift von H. Gockel ist ein Streifzug durch 100 Jahre Mythologie-Diskussion; sie untersucht die (vornehmlich theoretischen) Stellungnahmen zu Entstehung und Aufgabe der Mythen vor allem in Deutschland und Frankreich zwischen 1725 (G. Vicos *Scienza Nuova*) und 1842 (Schellings *Philosophie der Mythologie*). Hierbei gelangt Vf. zu zwei Thesen, die einmal das Überleben der Mythologie während der Zeit ihrer aufklärerischen Verdächtigung als Werk machthungriger Priester (Voltaire, Holbach) und zum anderen ihre Renaissance um die Jahrhundertwende (F. Schlegel, F. W. J. Schelling) betreffen: überlebte die Mythologie im 18. Jahrhundert einzig in ihrer Eigenschaft als poetisches Reservoir, so gewann sie um 1800 eine so immense Bedeutung aufgrund der Mythisierung der Poesie (vgl. 106; 221; 247). Der Rationalismus hatte dem Mythos jede Eigenständigkeit abgesprochen; man sah die Mythologie als zur Finsternis der Abgötterei gehörig; erst der Verlust des Glaubens an den wahren geistigen Gott wie die Furcht vor einer als unheimlich empfindenen Natur (Hume, de Brosses) habe zur Anbetung personifizierter Naturgewalten geführt. Die historische Kritik ließ den als vergangene, überholte Erkenntnisform verachteten Mythos einzig gelten als Hilfswissenschaft, als für Künstler, Gelehrte und alle Gebildeten nützlich, lexikalisch inventarisiertes Wissen (Hederich, Zedler). Die Aufklärung verstand den Mythos als „Fabel“, als Stoff für eine Dichtung (vgl. 27ff.). Noch bei Sulzer ist die Mythologie „Vorrathskammer“ der Poesie (*Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 2. Theil [Leipzig 1774] 794). Vico und Herder bilden hier die beiden säkularen Ausnahmen. Hinzuweisen wäre allerdings darauf, daß die zeitgenössische Ethnographie eine Revision des traditionellen Mythenbegriffs vorbereitete, indem sie den Horizont für Vergleiche primitiver zeitgenössischer Religionsformen erweiterte (vgl. etwa das von Herder zitierte Werk Jonathan Carver's: *Travels through the Interior Parts of North America* [London 1778] dt. 1780).

Innerhalb der ästhetisch-poetischen Diskussion wendet sich das Blatt in der Zeit der Klassik und Romantik, nachdem die Mythologie nicht mehr als „Fabel“ im pejorativen Sinn aufzufassen war: „Wenn die Poesie den Mythos braucht, die Mythologie als Bereitstellung des Mythos verstummt ist, bleibt eine Alternative. Entweder werden Mythen abseits der Mythologie für die Dichtung erschlossen – der Faust-Mythos kann als solcher gelten –, oder, umfassender, die Poesie selbst [...] wird zum Mythos. Die Mythisierung der Poesie ist aus dieser Sicht die konsequente Antwort der Romantik auf die These vom Mythos als Fabel.“ (247) Sehr ausführlich (allerdings ohne Auseinandersetzung mit der mittlerweile sehr ausgedehnten Forschung zur romantischen Poetik, zu „Witz“ und Roman) versucht Vf. eine Rekonstruktion der konstitutiven Elemente des frühromantischen mytho-poetischen Bewußtseins; er nennt hier die Typologie der Orpheus-Figur (der Dichter als Magier), den magischen Idealismus Lavaters, Spinozismus, Platonismus und die Natursprachenlehre J. Böhmcs (248ff.). Ein besonderes Augenmerk gilt A. W. Schlegels Berliner Vorlesungen *Über schöne Literatur und Kunst* als „theoretische[r] Explikation der ästhetischen Anschauungen der Frühromantik“ (248); gezeigt wird,

wie die Poesie die Funktion der Mythologie übernehmen kann. Es ist nur natürlich, daß man angesichts der Fülle des bearbeiteten Materials hier und da spezialistische Einwände machen könnte (so ist es sicherlich problematisch, Hölderlin als Romantiker zu bezeichnen [275]; so fehlt im letzten Kapitel unverständlicherweise eine Analyse des Dante-Aufsatzes von Schelling, der – als Entwurf einer Theorie des Gesamtkunstwerks – in eine Darstellung der Konzeption der „neuen Mythologie“ hineingehört hätte). Zu kritisieren wäre auch die oft wenig einsichtige Anordnung der Einzelinterpretationen (so folgt auf Herders Wegbereitung der „neuen Mythologie“ Fontenelle).

Wichtiger erscheint mir aber eine andere Frage, die nämlich nach dem erkenntnisleitenden Interesse der vorliegenden Untersuchung und nach dem zugrunde liegenden erkenntnistheoretischen Mythos-Begriff. Und hier wird man beklagen müssen, daß die Arbeit ohne sozialhistorische und ethnologische Seitenblicke vorgeht und in einer rein literar- bzw. philosophiehistorischen textimmanenten Analyse verharret, was sich bei einem in unserer heutigen, durch Wissenschaft und Technik säkularisierten Welt so brisant gewordenen Thema wie dem des Mythos eigentlich verbieten sollte. Dabei beginnt Vf. seine Untersuchung mit einer vielversprechenden Kritik an Adorno/Horkheimers Analyse des Verhältnisses von Aufklärung und Mythos. „Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“ – so lautete ja die These der *Dialektik der Aufklärung*. Hier setzt Vf. an. Adorno/Horkheimer übersähen „das erkenntnistheoretische Potential des Mythos“ (1); der Mythos sei ein *vernünftiges* Instrument zur Bewältigung von Naturschrecken und stehe nicht in einem Gegensatz zum Logos. Zum anderen macht Vf. im Laufe seiner Untersuchung dann allerdings stets einen Unterschied zwischen archaischer mythischer Erfahrung und der mythologischen Fabulierkunst und verfällt damit einem selbst wieder (ursprungs)mythologischen Konstrukt von einem vorgeblich archaischen Mythenverständnis (Naturverfallenheit), das mit Herodot ende. Dies ist ein Rest von Ursprungsdenken, für das historisch keine Belege aufgewiesen werden.

Vor allem aber bleibt bei vorliegendem Buche das Warum? der Beschäftigung mit dem Mythos – trotz des Rekurses auf die Kritische Theorie – ungeklärt. Daß die Wiederentdeckung des Mythos im 18. Jahrhundert ein Protest gegen die Verdinglichung der Natur gewesen ist, hätte schon anhand einer Analyse der Mythentheorie Vicos deutlich gemacht werden können. Zwar wird die *Scienza nuova* ausführlich gewürdigt (88–96) und gezeigt, daß Vico insofern gegen den Rationalismus seiner Zeit stand, als er in der Mythologie einen autonomen und trotz seiner Primitivität legitimen Weg zur Wirklichkeit und zur Transzendenz sah, zwar zeigt Vf. sehr genau, daß die Götterfiktionen der Mythologie für Vico den Ablauf der Auseinandersetzung des Menschen mit der ihm unwirtlichen Umwelt spiegeln (95f.), aber ihm entgeht, worauf die Kritische Theorie schon früh aufmerksam gemacht hatte (vgl. Max Horkheimer, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* [Stuttgart 1930]), daß nämlich Vico als einziger von seinen Zeitgenossen begriffen hat, daß Praxis und Beherrschung von Natur nicht dasselbe sind. Obwohl Vico Mensch und Natur trennt, vermeidet er doch jede Rangeinteilung; der Mensch steht bei ihm nicht über der Natur. Indem er auf der Subjektivität des Menschen insistiert, bewahrt er die Möglichkeit der Subjektivität von Natur. Die Wiederkehr eines neuen mythischen Verhältnisses zur Natur im 18. Jahrhundert, grundgelegt – wie Vf. zu Recht betont – in Spinozas Formel „deus sive natura“, entspringt letztlich einem Protest gegen politisches Herrschaftsdenken: die seit der Renaissance aufkommende Konzeption von der Natur als einer Sphäre für menschliche Ausbeutung war im Innersten verwandt, so erkannte man schon früh, mit der Vorstellung vom Menschen selbst als einem Herrschaftsobjekt.

Daß dies nicht erst eine Einsicht der Kritischen Theorie, sondern bereits des 18. Jahrhunderts ist, macht gerade ein Text deutlich, den Vf. auch heranzieht, nämlich das sog. *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (vgl. 312ff.). Der Text, übrigens wohl in Wahrheit weit mehr Agitationstext als von „systematischer Strenge“ (315), zeigt gerade das paradoxe Konzept des Versuchs von Aufklärung nicht länger mehr gegen, sondern gerade via Mythologie: die Aufklärungsinhalte sollen mit Hilfe sinnlich-mythologischer ‚Verpackung‘ auch den Schichten zugänglich gemacht werden, die von der traditionellen Aufklärung bislang vernachlässigt worden waren, und die Inhalte selbst betreffen u. a. ein gewandeltes, nämlich – wie auch aus den Entwürfen Hegels in Frankfurt hervorgeht – herrschaftsfreies Verhältnis zur Natur. Der Mythos soll somit ein Zweifaches leisten: er soll die Einheit der Nation sichern (Volksreligion) wie die Entgötterung und damit technische Vernetzung der Natur aufhalten, d. h. Freiheit sichern. „Einen Bach betrachten, wie er nach Gesetzen der Schwere in die tiefern Gegenden fallen muß, und von dem Boden und den Ufern eingeschränkt und gedrückt wird, heißt: ihn begreifen – [dagegen] ihm eine Seele geben, als an seines Gleichen Anteil an ihm nehmen, ihn lieben –

heißt: ihn zum Gotte machen.“ (Hegel) Erst ein Mensch, der nicht mehr Untertan, politisches Objekt, sondern wahres Subjekt ist, kann auch die Natur in ihrer Subjektivität anerkennen. Diese Anerkennung der Natur leistet die Mythologie, indem sie ihr den Charakter des vermeintlich Toten (Objektiven) nimmt und sie vergöttlicht, denn „begreifen ist beherrschen, [aber:] die Objekte beleben, ist sie zu Göttern machen“ (Hegel). Von diesen Göttern sprachen dann Hölderlin und die Romantik, und diese Götter sind es, die wir heute – man denke nur an Heidegger – als unsere einzige Rettung erneut zu suchen beginnen.

Christoph Jamme (Bochum)

Keiji Nishitani, Was ist Religion? – Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol, Insel-Verlag, Frankfurt a. M. 1982, 473 S.

In einem seiner jetzt erst herausgegebenen Briefe spricht Adenauer eine Grundansicht über die politische Lage aus: „Asien steht an der Elbe.“ Dies ist freilich ein Irrtum, und zwar in zwei Richtungen. Was an der Elbe steht, ist nicht Asien, sondern ein Machtblock europäischer Herkunft. Asiaten kämen von sich aus niemals auf eine Position wie die des Marxismus. Ferner wäre es vielleicht gar nicht so schlimm, wenn Asien an der Elbe stünde, denn die asiatische Mentalität hat nichts mit dem zu tun, was Adenauer signalisieren wollte, als er die Schreckensbotschaft verkündete. Trotz Universalgeschichte und Völkerkunde kennen wir die asiatische Geisteshaltung und Herkunft noch so wenig, daß die größten Verzeichnungen möglich sind.

Kennen die Asiaten Europa? Jedenfalls eher als umgekehrt, und daher ist es weit wahrscheinlicher, daß Asiaten die Brücke zwischen Europa und Asien schlagen, als daß es die Europäer tun. Einen solchen Brückenschlag legt Prof. Nishitani, der über 80jährige Emeritus in Kyoto, jetzt deutsch unter dem Titel *Was ist Religion?* vor, vorbildlich übersetzt von Dora Fischer-Barnicol und in würdiger Ausstattung vom Insel-Verlag präsentiert. Nishitani ist ein führendes Mitglied der sog. Kyoto-Schule der japanischen Philosophie, die sich unmittelbar auf Nishida, den Begründer der modernen japanischen Philosophie († 1945), zurückführt. Über die Kyoto-Philosophie gibt es schon mehrere Veröffentlichungen in deutscher Sprache, die diese bedeutende Richtung der Gegenwartsphilosophie ins wahre Licht zu setzen versuchen. Nachdem die japanische Philosophie lange von der europäischen, insbesondere der deutschen Philosophie gelernt hat, scheint sich jetzt das Blatt zu wenden. Ein interessiertes und erstauntes Publikum stellt fest, daß es mindestens ebensoviel für Europäer bei Japanern zu lernen gibt wie umgekehrt. Einer dieser Lehrmeister ist Nishitani, fest verwurzelt in der japanischen Tradition des Zen-Buddhismus und zugleich gut informiert und tief eingübt in die europäische Philosophie.

Das Buch verdient, daß auf es aufmerksam gemacht wird – und es hat es vielleicht auch nötig, da der Titel vielleicht unzutreffende Erwartungen erweckt. Es handelt sich hier keineswegs um vergleichende Religionswissenschaft, die das Gemeinsame verschiedener Weltreligionen in dogmatischer und historischer Analyse herausarbeitet, sondern es handelt sich um eine philosophische Reflexion, die im Transzendieren aller vorhandenen religiösen Erscheinungen eine neue Ebene zu gewinnen sucht, eine Ebene nicht nur jenseits der bekannten Religionen, sondern jenseits ihres Unterschieds. Es geht also eher darum, was Religion sein oder werden könnte und wie sich vor allem aus den beiden religiösen Ansätzen des Christentums und des Buddhismus ein gemeinsamer Impetus zu neuen Ufern gewinnen läßt. Es geht um den Pfeil des Religiösen, um die Gewinnung einer neuen Seinsdimension des Menschen, die sich in der Geschichte des Abendlandes ankündigt, aber durch eine charakteristische Selbstverfangenheit der menschlichen Subjektivität verunmöglicht, so daß ihr in der Rückgriff auf eine asiatische Grunderfahrung weiterhelfen kann. Andererseits konnte und kann die asiatische Religiosität den entscheidenden Schritt nicht aus eigener Kraft tun, da sie nicht die historisch notwendigen Vorschritte getan hat, die an die Stelle führen, von wo aus in bestimmender Umwendung das eigentliche Ziel der Menschheitsentwicklung erkannt und erfaßt werden kann. Dieses Ziel scheint ungefähr dort auf, wo sich die Mystik des Christentums mit der Mystik des Buddhismus, wie sie im Zen und als Zen entwickelt wurde, kreuzt, wobei allerdings beide mystischen Bewegungen in den bisherigen historischen Formen noch nicht mit der lebendigen Energie einer höchst aktivierten Subjektivität zusammengetroffen sind, also noch nicht den „existentiellen Standpunkt“ einnehmen konnten, auf dem sich Nishitani gemäß der Vorarbeit solcher Autoren wie Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger und Sartre befindet, ein höchst explosiver Standpunkt aus dem das „Hervorbrechen einer neuen Lebenskraft“ (136) im Sinne einer „absoluten Selbstheit“ möglich ist.

Wie kommt man dahin? Der Angelpunkt ist das Selbstverhältnis des Menschen, das sich in der abendländischen Geschichte wie sonst nirgends zu einer absoluten Geltung entwickelt hat. Die Hauptstationen hierzu sind, nach Darstellung des Autors, das rein naturalistische Weltbild und die Unmöglichkeit sich aus einer dergestalt entgeisteten Natur in seiner Egoität zu verstehen. Das nicht mehr objektivierbare Ego muß seinen Stand in sich selbst nehmen, sich als Grund, oder besser Abgrund, erfahren. Die sich in sich selbst begründende Subjektivität faßt sich nichtobjektiv, d. h. rein „ekstatisch“, ein Entwurf, der seit Nietzsche das europäische Menschenbild bestimmt und es zugleich auf Atheismus und Nihilismus festlegt, Atheismus, da ein objektivierbarer Seinsgrund nicht mehr denkbar ist, und Nihilismus, da ein von letzten Sinnbestimmungen abgekoppeltes Weltphänomen nur noch in Relativitäten darstellbar ist, die nur den Sinn von Interpretamenten, nicht den ontologischer Selbstmächtigkeit haben können. Durch die Relativität und Phänomenalität der Welt schimmert das Nichts hindurch, das sich nun überall anstelle früher geglaubter objektiver und ontologischer Seinsgründe meldet. Der abendländische Nihilismus ist die im vordergründigen verbleibende Reaktion auf ein erstes Erscheinen des Nichts, dessen Hervortreten offenbar der Sinn dieser Geschichte gewesen ist. Dieses Hervortreten des Nichts ist durch das Christentum selbst vorbereitet, insofern seine ontologische Grundvorstellung durch das Dogma der creatio ex nihilo bestimmt ist. Verschwindet der Gott aus dem Weltbild, so tritt dieses „nihilum“ als der letzte Seinsgrund zutage. Dieses Zutagetreten wird jedoch zunächst nicht bemerkt, sondern nur als die Nichtobjektivierbarkeit des Ego realisiert und in einen utrierten Selbst-Begriff gewendet, der nicht nur der Grund der modernen Philosophie, sondern auch der modernen Literatur und Kultur ist.

Diese in sich konsequente und auch „wahre“ Entwicklung kommt, nach Nishitani, dadurch zum Stehen, daß das zu höchst in sich selbst zentrierte Ego alles in seinen Abgrund hinein- und zurückführt und aus diesem Weltinnengrund seiner existentiellen Wahrheiten nicht mehr herausfindet. Aber gerade dies, das „Durchbrechen“ der Egoität, ist der eigentliche Sinn der Gegenwart, wozu freilich der Weg erst gewiesen werden muß. Wichtig ist dazu die Einsicht, die Nishitani mit Sorgfalt und Überzeugungskraft herausarbeitet, daß das egozentrische Ich „auf seiner eigenen Ebene gedacht“ ist und daß dieser Begriff nicht zur Erreichung der neuen Ebene ausreicht, die die des „wahren“ oder „absoluten“ Selbst ist. Das Ich muß „ursprünglicher“ gedacht werden, auch ursprünglicher als die „Person“, die immer noch eine Vergegenständlichung des Selbst ist und demgemäß auch eine Vergegenständlichung Gottes und höchstens zu einem „Bezug“ zwischen Gott und Mensch zu kommen vermag, was immer noch gegen das wahre Wesen Gottes verstößt, sofern dieser in keiner Weise vergegenständlicht und entgegengesetzt werden kann. Wenn „Gott“ jenes Seiende sein soll, das in seiner Absolutheit und Fülle als Person außerhalb der Welt und in Gegenüberstellung zum Menschen seinen Ort hat, so muß Gott in Richtung auf sein wahres Wesen, auf die „Gottheit“ (wie in Anlehnung an Eckhart gesagt wird) überstiegen werden, also auf jenes „impersonale“ Sein, das besser „Nichts“ heißt, weil es in keiner Weise, auch nicht als Grund alles Seienden, vorgestellt werden kann. Der letzte „Grund“, der nicht Grund sondern Abgrund ist, ist das „absolute Nichts“, das sich darin bekundet, daß es alles in seine Grenzen, d. h. in seine Nichtigkeit schlägt und es damit zugleich auf seinen „zeitlich-vorläufigen“ Weg schickt. Dieses „absolute Nichts“, das sich weder als Gott noch als allgemeiner Weltgrund denken läßt, ist zugleich das, was alles nichtet (nicht vernichtet) und in sein jeweiliges Sein schickt. Es ist solchermaßen zugleich „absolute Negation“ und „absolute Bejahung“ und macht, daß alles Seiende, insofern es in sein Sein tritt, zugleich auch in seinen Tod geht, der im Grade des Seins mitgesteigert wird. Alles Seiende ist also „Selbstrealisation des Nichts“ und kommt nur so zu seiner höchsten Wirklichkeitsintensität, daß es sich auf seine Nichtigkeit hin „öffnet“, gleichsam das Nichts in sich durchläßt oder „durchbrechen“ läßt, was in seiner höchsten Form nur beim Menschen geschehen kann. Dieser kann solchen „Durchbruch“ so realisieren, daß er selbst zur Selbstrealisation des Nichts, zum blitzartigen Erscheinen des Nichts an diesem „Ort“, an dem er sich befindet, wird. Das Nichts erscheint nicht anders denn als dieser Blitz des Durchbrechens, niemals in einer anonymen und allgemeinen Weise, etwa als „das Nichts“. Nichts ist solches, „welches nur gelebt und erlebt werden kann“ und das sich den Menschen erwirkt, damit dieser in der „leibhaften Erfahrung“ des Nichts dieses selbst erst „real“ macht. Wirklichkeit ist, so scheint es durch den Text Nishitanis hindurch, nur diese Bewegung der Selbstrealisation des absoluten Nichts, das wohl darum Nichts genannt werden muß, weil es als Sein nicht in diese Not und Notwendigkeit der Selbstrealisation gebracht werden könnte. Der Nichtscharakter dieses Wirklichkeitskonzepts ist unwillen einer Urdynamik, und in dieser Dynamik kann das Nichts ebensowohl Sein genannt werden, aber natürlich nur, wenn man ihm gleichzeitig jeden Bestand,

jedes Grund- und Begründetsein nimmt, wobei man dann wohl notwendig immer wieder bei Wort und Begriff des Nichts endet. Vom „Sein“ unterscheidet sich das Nichts vor allem dadurch, daß es nicht ohne den „Ort“ ist, an dem es durchbricht. Es ist nur – so könnte man, allerdings auch nicht sehr treffend – sagen, im Vollzug des Nichtens und am jeweils konkreten „Ort“, an dem es „fundamental subjektives Nichts“ (136) wird. Es wird als die „Selbstrealisation des nicht-objektivierbaren Nichts“ (137) und kann darum nur als Tat sein.

Mit scheint dies ein ganz entscheidender Zug zu sein, der uns ein wirkliches Fenster in die asiatische Grunderfahrung öffnet. Das Nichts steht nicht an der Stelle des Seins. Das Sein ist gleichsam Grundbestand, Urgrund, Ewigkeitsquell, dessen Unwandelbarkeit allem Wandel zugrunde liegt und von diesem vorausgesetzt wird. Ganz im Gegensatz hierzu ist das Nichts nur konkret und aktuell, blitzt nur auf an dem „Ort“, an dem ein einsamer, sich in *sein* Nichts versenkender Mensch den Anblick und Augenblick seines wahren Nichts erreicht und so zur Quelle und Wirklichkeit, zum Entstehungspunkt „des“ Nichts selber wird. Diese Selbstheit des Nichts ist damit vollzugsidentisch mit der wahren Selbstheit des Sich-Versenkenden, an seiner Stelle blitzt – nicht etwa der Gedanke der Wirklichkeit – sondern die Wirklichkeit selbst auf. Dies meint „Erleuchtung“, ein Begriff, der vom Abendländischen her gedacht irreführend ist, weil er Erleuchtung „über“ etwas oder Einsicht „in“ etwas meint. Er meint aber das Hervorbrechen des Lichts selbst, das Aufstehen der Wirklichkeit inmitten eines Scheinbilds von Wirklichkeit. In diesem Augenblick ist Lachen, jenes Lachen, als welches in der buddhistischen Tradition der Punkt des Geschehens, der einfache „Ort“ geschildert wird. Dies ist, vielleicht, der Sinnpunkt jener „Orts“-Kategorie, die bei Nishida aufgewiesen werden kann und die für das Denken eine Rolle spielt, die vielleicht nur derjenigen vergleichbar ist, die der Begriff „Dasein“ innerhalb der Heideggerischen Schule spielt, ein Begriff, der ebenso zugleich das Geschehen des Menschseins wie das Geschehen des Seins als solchen meint. Es ist nicht zuletzt diese Nähe des Grundgedankens, die Heidegger im asiatischen Denken so heimisch hat werden lassen. Nebenbei: diese Nähe des Heideggerischen Denkens bereitet den wechselseitigen Erhellungsvorgang vor, welchen Nishitani mit seinem bemerkens- und bedenkenswerten Buch meint. Man möchte diesem Buch viele Leser wünschen, eigentlich alle abendländischen Philosophen, die ohne diese ganz gegenläufige Grunderfahrung des asiatischen Denkens kaum den Horizont gewinnen können, den sie zur Kritik des eigenen Standpunkts brauchen.

Der Mensch erreicht sein ursprüngliches Selbst nur in diesem Loslassen in die Selbstrealisation der Wirklichkeit selber, die sich dem Menschen in jene „bedrohliche Nähe“ nähert, die gewissermaßen vernichtet ist. Darum „Nichts“. Nur selten, oder eigentlich nie, nach der Meinung des Autors, hat das Christentum diesen Moment der Selbstrealisierung der Wirklichkeit im und durch den Menschen gedacht. „Ich glaube nicht, daß die Geschichte der christlichen Dogmatik eine Gottesvorstellung bereithält, die diesem Problem gewachsen ist.“ (120) Freilich macht Meister Eckhart eine Ausnahme, und er wird auch nur im positiven Sinne zitiert. Dennoch schlägt bei ihm auch immer wieder personale Charakter Gottes durch, der diesem einen Stand in sich gewährt, welcher den Gott eigentlich ganz unbedürftig in seiner eigenen Wesenheit ruhen läßt. Das Nichts aber wird durch den Gottesgedanken nur unvollkommen wiedergegeben. Zwar kann der Gottesgedanke durch die Einsicht in die „Gottheit“ als das impersonale und in jeder Weise nicht objektivierbare Wesen gewissermaßen gesteigert werden, aber es bleibt doch ein Widerpart zur menschlichen Person, die verhindert, daß diese selbst als die Wirklichkeit, also als „absolute Selbstheit“ erscheinen kann. Und so bedarf es auch noch eines Überstiegs über diese Gestalt der christlichen Tradition, wie es auch einer Übersteigerung der asiatischen Tradition bedarf, um den universalen, weltgültigen Aspekt der Nichtung, wie er realiter in der Wissenschaft und in der wissenschaftlichen Technik geschieht, zum Durchschlagen kommen zu lassen. Es bedarf also nur des einsamen Selbst, um im Augenblick der Erleuchtung das „Herauswinden aus sich“ geschehen zu lassen, das der wahren Wirklichkeit als dem absoluten Nichts sein vollständiges Sein gewährt. Dadurch wird, obzwar nur an diesem Ort, die „Krankheit aller Lebewesen“ geheilt, die in Anlehnung an Vimalakirti als der Zustand der Selbsttäuschung erkannt ist, in den normalerweise alles Seiende verstrickt ist und woraus es erst und allein durch den „Erleuchteten“, durch den „Buddha“ befreit wird. Dort, wo diese Befreiung geschieht, löst sich auch menschliche Sozialität aus dem personalen Band, das alle Ich-Du-Beziehungen nur „dual“ zuläßt und eine „nichtduale“ Gemeinsamkeit nicht zu denken vermag. Es wird nicht nur die Krankheit der Lebewesen, sondern auch die Krankheit der Gesellschaft geheilt, wenn natürlich immer nur an diesem Ort, an dem dies geschieht, wobei es aber für dieses Geschehen konstitutiv ist, daß es je nur am Ort innerhalb der scheinhaften

Wirklichkeit geschieht. „Erlösung“ ist hier nicht gefragt. Der Ort universalisiert sich nicht zur Welt, denn die Welt ist nur ein Selbstmißverständnis des Ortes. Während in christlicher Tradition immer wieder das Weltverständnis die Ortserfahrung überschwemmt und unter die eigene Interpretation zwingt, ist es der wesentliche Gehalt buddhistischer Selbsterfahrung, daß alle Universalien in der „Ortskategorie“ begründet bleiben, also keine weitere Geltung beanspruchen als die innerhalb der punktuellen und alles in sich zusammenfassenden Erfahrung der Selbstrealisation des Nichts.

Die Sache dieses Autors ist stimmig und überzeugend. Sie führt auf einen Punkt, der, da bloße Erfahrung („reine Erfahrung“), nicht widerlegbar ist. Es dürfte wohl schwer sein, eine authentischere Selbstdarstellung des asiatischen Gedankens, und zudem auf dem Niveau höchster Spekulation und aktuellster Geschichtsdeutung, zu finden. Es ist der Übersetzerin sehr zu danken, daß sie uns mit diesem authentischen Text über die mehr oder weniger mangelhaften Darstellungen fernöstlicher Spekulation hinweggehoben hat und uns in wirklich überzeugender Sprache den Grundgedanken selbst in die Hand gibt. Der Text erklärt sich ausdrücklich als „autorisiert“, und der Autor, der Deutsch spricht, weiß sehr wohl, was er sagt.

Kritische Bedenken? Der Rezensent befindet sich in Verlegenheit. Hier findet er das „intermundane Gespräch“, das er selbst propagiert, in seinem bestmöglichen Zustand. Es wird hier nicht von einem scheinbar übergeordneten Standpunkt aus über die geistigen Welten geurteilt und diese werden auch nicht bloß in ihrem Unterschied dargestellt. Ihre Konvergenz wird aus ihnen selbst, in wechselseitiger Erhellung, gleichsam im Gespräch miteinander, gewonnen. Der Autor ist glücklicherweise ein Mann, der ein philosophisches Gespräch nicht nur mit Dogen, sondern auch mit Dostojewski, nicht nur mit Nietzsche, sondern auch mit Nishida zu führen vermag und der in sich das Gespräch beider Seiten zum Geschehen bringt.

Natürlich bleiben einige Fragezeichen, kleine und große. Um mit den kleinen zu beginnen, warum dieser mißverständliche Titel, der voraussetzt, daß jedermann weiß, was hier Religion meint? Es geht ja gar nicht um Religion im abendländischen Sinn, sondern um die Gewinnung einer neuen Seinslage des Menschen als Menschen und um *Überwindung* dessen, was bisher in Ost und West Religion oder Philosophie genannt wurde. (Die englische Ausgabe hat den Titel *Religion and Nothingness*.) Warum auch die Ausklammerung der aristotelisch-thomistischen Tradition, die die mystische Erfahrung schon in sich enthält und schon sehr andere Verstehensweisen von Gott und Creatio, von nihil und esse bereithält, welche nicht zu den Alternativen zwingen, die in der abendländischen Geschichte aufgetaucht sind und nur dann als notwendig erscheinen, wenn die in ihnen herrschenden Vereinfachungen akzeptiert werden. Der Autor hat an anderen Stellen bewiesen, daß er auch diese Phase der europäischen Philosophie in sein Konzept einbeziehen kann; warum also nicht auch hier? – Vielleicht läßt sich in der abendländischen Geschichte mehr Zen finden, als Zen weiß und als die abendländische Geschichte glaubt und vielleicht läßt sich auch im Zen mehr von der Selbstverfangenheit des abendländischen Subjektivismus aufweisen, als dieser annehmen möchte. Da ist z.B. seit Nishida die Rede vom „absoluten“ Nichts, die darum unglücklich ist, weil das „Absolute“ seinem Wortsinne nach in der Loslösung von dem besteht, wovon es sich ablöst, also gar nicht das wahrhaft „Absolute“ ist. „Das absolute Nichts“, das sind drei irreführende Begriffe. Nishitani weiß dies durchaus und versucht der Irreführung gegenzusteuern, so gut er kann. Über Gott ist auch im Abendland manchmal so gesprochen worden, daß die Mißverständnisse weitgehend ausgeklammert blieben – und über das Nichts ist auch im Osten so gesprochen worden, daß Mißverständnisse bleiben. Es fragt sich also, ob der Name des Nichts für dieses schwer zu verstehende „Absolute“ besser ist als der Name des Seins oder des Gottes, obwohl es sich nicht mehr fragt, daß im Namen des Nichts Grunderfahrungen aktiviert und festgehalten werden, die im Namen Gottes und des Seins gewöhnlich nicht gemacht werden. Vielleicht läßt sich das Gespräch zwischen Ost und West (wobei unter Ost natürlich nicht der Adenauersche Osten verstanden ist) auch als ein Ausgleich mißverständlichen und irreführenden Sprechens verstehen. Das wäre eine sehr tröstliche Botschaft. Vielleicht aber läßt sich der Unterschied überhaupt nicht verstehen, sondern nur als die Erfahrung von Mißverständnissen realisieren, dann bräuchte es Darstellungen, die das östliche Nichts so mißverstehen, wie dies bei Hegel geschieht, und Darstellungen, die das westliche Sein so mißverstehen, wie dies möglicherweise auch noch beim spekulativen Buddhismus der Fall ist, und dem Leser bliebe nichts als die mühsame Erfahrung dieser kreuzweisen Unterstellungen. Darin läge ein hoher Wert. Die Frage ist nicht zu entscheiden. Sie ist durchaus noch nicht erledigt. Autoren wie Nishitani sind gegenwärtig erst dabei, sie auf die adäquate Stufe des Fragens zu heben, um so erst die fundamentalsten Voraussetzungen für eine Beantwortung zu schaffen.

Nishitani leistet in dieser Richtung Hervorragendes. Man möchte sagen, daß man gegenwärtig wohl kaum ohne diese Einführung in das Problem der Differenz von Ost und West gelangen kann – und doch muß man in diese Dimension gelangen, wenn man das Problem der Herausbildung eines einheitlichen Menschheitsbewußtseins als die eigentliche Aufgabe der gegenwärtigen Denkarbeit erfaßt hat. Wer an diesem Punkt steht, wird die Arbeit Nishitanis als dankenswerten und bewunderungswürdigen Beitrag schätzen.

Mit diesem Buch dokumentiert sich die bemerkenswerte Tatsache, daß die japanische Kultur und Tradition als einzige eigenständige Kultur und Tradition gegen die wissenschaftlich-technische Zivilisation Europas aufsteht und deren Alleingültigkeit und Universalität bestreitet. Alle anderen bodenständigen Kulturen wurden gleichsam weggefegt oder konnten sich nur noch als Notlösungen halten im Augenblick des Zusammenstoßes mit der europäisch-westlichen Welt. Freilich werden auch im indischen Ashram kleine Zellen des Widerstandes lebendig erhalten, aber der Widerstand geht vom Einzelnen aus und bleibt auf diesen beschränkt. Nur von der japanisch-buddhistischen Tradition aus wird – wir sehen es hier – eine Geschichtsinterpretation vorgelegt, die durch die technische Welt hindurchführt, nicht an ihr vorbei. Die technische Welt wird nicht verdrängt, sondern aufgearbeitet, in ihren Grenzen erkannt und gezeigt und auf einen möglichen Transzensus in eine menschliche Zukunft hin gezwungen. Es ist vielleicht nur der Zen-Buddhismus, der es zu einem so hohen Grad der Selbständigkeit gebracht hat, daß er von der Hochflut der westlichen Zivilisation nicht überspült wurde, sondern sich als wissende und entschiedene Alternative versteht, die die zukunftsfruchtigen Erfahrungen besitzt. Die japanische Kultur ist auch die vielleicht einzige Kultur, der das traurige Los des Kolonialismus (auch des geistigen) erspart geblieben ist und die bis auf den heutigen Tag Herr des eigenen Schicksals ist. Ein Sonderfall, ja ein Wunder. Von daher versteht sich, daß es viele Bewunderer der japanischen Kultur gibt, und in ihr natürlich auch ein gehöriger Zug der Selbstbewunderung.

Nachtrag

Man kann über einen spekulativen Gedankengang, der sich langsam zu seiner Aussage hochspricht, nicht „berichten“. Man kann das, was sich unter äußerster Konzentration bemüht, das zu Sagende treffend zu sagen, nicht abkürzen, resümieren. Man kann dem, der das Ergebnis des Weges wirklich haben will, nicht den Weg ersparen. Also wozu eine Rezension? Aber demzuvor: wozu ein Buch? Ist ein Faktum, das sich bestenfalls in einem Koan ausspricht, nicht schon durch die Form einer Abhandlung verlassen? Das Buch ist eine westliche Erfindung und gerade auch das Insel-Buch. Was denkt ein Verfasser, der die Form der Aussage als die Aussage der Aussage zu begreifen in der Lage ist, über die Aussageform des Buches? Dies wäre interessant zu wissen.

Heinrich Rombach (Würzburg)