

BUCHBESPRECHUNGEN

Ueberwegs Grundriß – Alt und Erneuert

Grundriß der Geschichte der Philosophie, begr. von Friedrich Ueberweg, völlig neubearbeitete Auflage, Die Philosophie der Antike, Bd. 3, Ältere Akademie, Aristoteles – Peripatos, hg. von Helmut Fischer/Flashar, Schwabe & Co, Basel 1983, XXII u. 645 S.

Habent sua fata – Bücher haben ihre Geschichte, auch Geschichtsbücher. Kaum geschrieben, verbreitet und von einer Leserschär begläubigt, wird das Buch über die Geschichte der Philosophie selbst zum Bestandteil eben dieser Geschichte. Denn die Gegenwart, in der eine schreibende Erinnerung stattfindet, steht nicht still: Schritt um Schritt sinkt sie in ihren eigenen Gegenstand zurück. Trotzdem ist der „Grundriß der Geschichte der Philosophie“, der von 1863 bis 1928 zwölf Auflagen durchlebte, in allen Veränderungen mit sich identisch geblieben. Das hängt mit seinem Lebensraum zusammen. Nicht im freien und gegenständlich gegliederten Feld des Wettbewerbs der Leser ist er groß geworden. Vielmehr ordnete er sich dienend den Bedürfnissen einer altehrwürdigen und zugleich zukunftsfröh voranblickenden Lern- und Lehrveranstaltung ein: der deutschen Universität. Wer Philosophie studierte, konnte kaum umhin, sich dieser Studienhilfe zu bedienen. Diese praktische Nützlichkeit aber bedeutete keineswegs, daß hier ein bloßes Werkzeug geschaffen wurde – ein Lehrbuch etwa im Dienst eines programmierten Lehrbetriebs. – Vielmehr wurde der Dienst als pädagogisch-philosophischer Beitrag verstanden. Die deutsche Philosophie, die nach ihrer positivistischen Niederlage zu sich selbst zurückkehrte und nach ihren historischen Ursprüngen zurückfragte, fand in der philosophiegeschichtlichen Forschung die ihr unentbehrliche Leitung und Selbstbestätigung. In dem „Grundriß“ aber war mehr zu finden als wohldokumentierte historische Information. Mit seiner fleißigen interpretatorisch-dokumentarischen Arbeit schloß sich Ueberweg der zur Geisteswissenschaft gewordenen und ihrer Eigenständigkeit gegenüber der Großmacht Naturwissenschaft behauptenden Philosophie an. In großer und spannungsreicher Konfluenz vereinigte sich die noch lebendige Erinnerung an Hegels Vision der Weltgeschichte mit dem Widerwachen von Kants transzendentalphilosophischem Impuls und dem Anstoß der Lebensphilosophie französischer Herkunft zu einem beweglichen Feld philosophischer-historischen Denkens; und Wilhelm Dilthey war es schließlich, der diesen Bestrebungen Richtung, Halt und akademisches Selbstbewußtsein schenkte. So beschaffen also war der Lebenskreis, in dem der „alte Ueberweg“ den Boden für das Wachstum seiner Wirksamkeit fand und in diesem akademischen Kreis wurde er unentbehrlich. So überstand er die Jahrhundertwende und, eine noch größere Leistung, die Erschütterung des Ersten Weltkrieges und den Sturz des Kaiserreichs.

Bei allem Gedeihen fehlte es diesem Buchschicksal nicht an konkurrierenden Mitbewerbern. Als Friedrich Ueberweg 1866 den dritten, abschließenden Teil eines „Grundrisses der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart“ bei E. S. Mittler & Sohn in Berlin erscheinen ließ, trat noch im gleichen Jahr Johann Eduard Erdmann mit seiner zweibändigen „Geschichte der Philosophie“ (Wilhelm Herz, Berlin) auf den Plan. Andere, zum Teil gewichtige Parallelunternehmen folgten – wir finden sie gewissenhaft verzeichnet unter dem Titel „Das Gesamtwerk“ (in dem hier besprochenen Bd. 3, IX–XXII), beige-steuert für den Verlag von Walter J. Tinnek. Aber durch ein bewegtes Jahrhundert hindurch überlebte der Ueberweg seine Konkurrenten.

Diese Dauerhaftigkeit verdankte der Ueberweg nicht nur seiner inneren Festigkeit, sondern auch seiner Wandlungsfähigkeit. Er wußte mit der Zeit zu gehen. Vorgegeben waren Hegels universalgeschichtliche Vision, der von der Historischen Schule vererbte Sinn für geschichtliche Zusammenhänge und der längst übliche Dreitakt von Altertum, Mittelalter und Neuzeit, der sich in den drei Bänden der ersten Auflage des Grundrisses widerspiegelt. Doch schon der alte Ueberweg wagte eine kühne, aber darum nicht illegitime Abweichung von dem triadischen Schema. Er nahm die Kirchenväter aus ihrem antiken Ambiente und setzte sie als Patristik vor die mittelalterliche Scholastik. So gab er dem zweiten Band ein der Tradition gemäßes, aber chronologisches Gepräge. Von entscheidender Bedeutung aber wurde dann die Zweiteilung des dritten Bandes. Der bis ins 18. Jahrhundert hineinreichenden Neuzeit

folgte nun, als vierter Band, die nach-neuzeitliche Philosophie: das neunzehnte Jahrhundert und die Anfänge des zwanzigsten. Dann aber zeigt sich dieser Zeitraum bewegt nicht nur durch das machtvolle Auftreten des Positivismus und das Ringen einer revolutionären Analyse mit einem restaurativen Aufschwung – es war sogleich die Zeit der Nationalisierung der Philosophie. So war der vierte Band mehr deutsch als europäisch, und die Ergänzung durch einen fünften, den nichtdeutschen Entwicklungen der Philosophie gewidmeten Band, erwies sich als unausweichlich. Aber dieser 5. Band, so nützlich er war, kam nicht über den Charakter eines Nachtrags hinaus; er blieb deutlich unter dem Niveau der vorangehenden Bände.

Es folgte die sich immer länger hinziehende Durststrecke der Nachkriegszeit, und der veraltete Zustand des auf ständigen Gebrauch angewiesenen und einst so nützlichen Werkes wurde zum Skandal. Um wenigstens dem Notstand bibliographischer Information aufzuhelfen, stellt sich eine verdienstliche Flankenhilfe ein. Wilhelm Totok schenkte uns sein „Handbuch der Geschichte der Philosophie“, das jetzt in drei Bänden vorliegt: Bd. I: Altertum (unter Mitberücksichtigung indischen und chinesischen Philosophierens) (1964); Bd. II: Mittelalter (1970); Bd. III: Renaissance (1980). Die Notlage des alten „Grundrisses“ durfte nicht länger geduldet werden. Die Frage stellte sich, ob eine Erneuerung wie die, welche in den zwanziger Jahren aus dem alten Ueberweg einen erneuerten alten Ueberweg machte, noch einmal unter den so gründlichen veränderten Umständen unseres ausgehenden Jahrhunderts unternommen werden könnte. Gute Gründe sprachen gegen die Möglichkeit, und der jetzt neu vorliegende Band III scheint diese negative Antwort eher zu bestätigen als zu widerlegen.

Seiner Substanz nach war der „Grundriß“ die Verschmelzung eines Geschichtsbewußtseins mit einer als Studienhilfe gedachten Information über die Literatur, die für das Verständnis der in Frage stehenden Geschichte zuständig ist. Dabei verhielten sich die beiden Bestandteile zueinander wie *Erzählung* zur *Aufzählung*. Wer die Geschichte der Philosophie erzählen will, muß annehmen, daß er ein erzählbares Ganzes vor sich hat – ein kontinuierliches Geschehen, im vorliegenden Fall ein Denken-Geschehen. Er folgt dem zeitlichen Geschehen nicht als einem bloßen Nacheinander, sondern als einem Auseinander-Hervorgehen. Das Prinzip aller Geschichtsschreibung, also auch der Philosophiegeschichte, ist somit konsekutiv, das der Information aber kumulativ. Die Verschmelzung der beiden Prinzipien, die etwas wie den „Grundriß“ ermöglichte, fordert jedoch den Primat der Konsequenz, d. h. der sinnvollen Abfolge. Und eben dies, die mehr oder weniger bestimmte Anerkennung einer realen Geschichte des Denkens war und ist die Substanz des „alten Ueberweg“, und auch seine Revolutionierung oder seine Wiedergeburt konnten und können nur aus dieser Substanz gewonnen werden. Nur kraft solcher lebendigen Substanz konnte das in der Nachfolge Hegels erdachte Lesebuch zugleich ein Nachschlagewerk im generösen Sinn des Wortes werden. Man suchte in ihm nicht nur, was über wen wo schriftlich geäußert worden ist, d. h. bibliographische Information. Es verhalf uns auch zu erfrischter Erinnerung an komplexe Zusammenhänge, zur Wiedererweckung fast vergessener Autoren, zur Korrektur von sich einschmuggelnden Irrtümern; kurzum, wir fanden uns in diesem Nachschlagen und Hineinschmecken nicht zwar als Kinder des Hauses, aber doch als wohlbediente Kunden.

Freilich, es knisterte im Gebälk und man hätte taub und blind sein müssen, um die herannahende tödliche Krise zu verkennen. Das Anschwellen der Sekundärliteratur wurde überwältigend und spottete der Bemühung, mit bibliographischer Information auf dem laufenden zu bleiben. Das Ideal der Vollständigkeit wurde zu drückender Last. Vor allem aber: wo fand man angesichts des diffusen heutigen Denkens einen vereinigenden Gesichtspunkt, der eine Erneuerung des alten Ueberweg rechtfertigen könnte? Zwar scheint sich in der Nachfolge Heideggers eine Neubestimmung des Begriffs der „Moderne“ durchzusetzen, die hilfreich sein könnte. Aber diese neu definierte Moderne will uns, die Heutigen, wie durch einen Abgrund trennen von der Geschichte der Philosophie, die uns bislang im Stil der hegelischen Überlieferung (wie auch im Ueberweg) erzählt worden ist. Das zeigt sich beispielhaft in Dieter Henrichs „Fluchtlinien“ (Frankfurt a. M. 1982), vor allem aber bei Heribert Boeder in seiner „Topologie der Metaphysik“ (Freiburg/München 1980).¹ Dieses bedeutende Buch

¹ Vgl. H. Kuhn, Auf der „Stufe der Reflexion“, in: Phil. Rundschau (1980) 103–112, und Vom Leben und Sterben der Metaphysik, ebd. 84–103. Leider hat sich hier ein doppelter Druckfehler bei der Titelbezeichnung eingeschlichen. Boeder (nicht Boedner) und Topologie (nicht Topoi). Für diese Problematik wäre auch heranzuziehen: Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart (Sitzungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil. histor. Klasse) (Heidelberg 1981).

erzählt die dreiteilige Geschichte der „Metaphysik“ (fast gleichzusetzen mit Philosophie) – eine siebenhundert Seiten füllende Re-affirmation der Erzählbarkeit der abendländischen Philosophie. Aber so glänzend und gedankenvoll sie auch ist – ihre epische Qualität wird teuer verkauft. Die epochalen Gestalten der abendländischen Sophia, die an uns vorüberziehen, sind nur mit Hilfe einer ΕΡΟΧΗ (einer Außerkräftsetzung) zu erfassen. Die Sophia dieser vergangenen Metaphysik ist nicht mehr *unsere* Weisheit. Der Logos, der ihre Topoi enthüllt, bleibt für unsere eigensten Fragen schweigsam.

Die erste gewichtige Probe des „neuen Ueberweg“, die uns nun als Bd. 3 vorliegt, ist mit ihren sachgebundenen Aussagen weit entfernt von all unseren prinzipiellen Erwägungen. Auch ist sie, auf das Ganze des geplanten Werkes hin angesehen, zu fragmentarisch, um ein Urteil über das Unternehmen als solches zu gestatten. Ein kritischer und zugleich erwartungsvoller Bericht muß genügen. Eines aber wird sofort klar: von einem erneuerten Ueberweg kann kaum die Rede sein. Schon der Klappentext begnügt sich damit, vorsichtig von einem „anknüpfen“ an die ehrwürdige Tradition zu sprechen und er erwähnt die Universalität des behandelten Stoffes. Was uns wirklich vorliegt, zeigt sich als ein neuartiges Werk ähnlicher Bestimmung unter einem alten Titel.

Wir beginnen mit dem von der Tradition deutlich abweichenden Erscheinungsbild. Abgesehen von den Seiten „zum Gesamtwerk“ (IX–XX) kennt das Buch keine Fußnoten und von der Abfolge der Satzspiegel hebt sich nur am Schlusse ein Register der Personen ab (601–645). Im übrigen gliedert sich der Text nach zwei verschiedenen Druckseiten von ungefähr gleicher Zahl. Seiten mit einheitlichem Druckspiegel wechseln sich ab mit Zwei-Kolumnenseiten in Kleindruck. Der Sinn dieser sichtbaren Unterscheidung ist deutlich, aber keineswegs eindeutig. So etwa in dem Aristoteles gewidmeten Teil: der Abschnitt „Biographie“ (230–234) präsentiert sich ganzseitig, der nachfolgende § 13 in Doppelkolumnen. Im Stoff liegt keine scharfe Unterscheidung vor. Auch in den mehr berichtenden ganzseitigen Darstellungen wimmelt es von Zitaten und Verweisungen, wie andererseits auch in den Kolumnen beweiskräftige Folgerungen untergebracht sind. Nur denken wir nicht daran, das Fehlen eines eindeutigen Prinzips, das die beiden Druckweisen auseinanderhalten könnte, als einen Mangel zu tadeln. Vielmehr interessiert es uns nur, weil es ein unausgesprochenes Aufbauprinzip verrät. Zwei an sich verschiedene Interessen sollen sich zu einer schriftstellerischen Einheit durchringen: der Nachvollzug eines philosophischen Gedankens und die Dokumentation dieses Gedankens durch die verifizierte Überlieferung. Die Nachteile dieses Verfahrens liegen ebenso auf der Hand wie seine Vorzüge. Man verzichtet auf die lesbare Fülle eines erzählenden Berichts und zugleich schirmt man sich ab gegen die Versuchungen einer deutenden und vielleicht umdeutenden Hermeneutik. Man gibt der Wissenschaftlichkeit des Nachweises den Vorzug gegenüber den Errungenschaften und Abenteuer der Exegese. Der Philologe kommt zu Wort, der Philosoph tritt beiseite. Die Gemengelage erschwert das nachdenklich-kontinuierliche Lesen oder macht es unmöglich. Dafür gibt es uns zuverlässig erschöpfende Auskunft über den Stand der Überlieferung. Ein Lesebuch ist gar nicht beabsichtigt. Der Verfasser will dem an soliden Einzelheiten interessierten Forscher behilflich sein, und er liefert diesen Dienst mit Gewissenhaftigkeit und Erfolg. Von Literatur kann nicht länger die Rede sein. Denn die Apparatur, früher der Zettelkasten, heute der Computer, hat sich aus ihrem Gefängnis „unterhalb des Striches“ befreit und ist in den Text eingedrungen.

Als nachdenkliche Leser können wir nicht umhin zu fragen, was eigentlich in der Akademie betrieben wurde – ob da nicht nur *mit* dem uns aus seinen Dialogen bekannten Plato, sondern auch *über ihn hinaus* gedacht wurde, und in welche Richtung; und ferner, ob in diesem Weiterdenken die uns durch Aristoteles überlieferte Lehre von den Ideezahlen eine Rolle gespielt hat. Aber wir tun dem Verfasser von Kap. I, „Die ältere Akademie“, Hans Joachim Krämer, unrecht, wenn wir ihm wegen des Übergehens solcher Fragen des akademischen Gemeinschaftslebens einen Vorwurf machen. Die historische Nachdenklichkeit, aus der dieses Fragen hervorgeht, liegt im wesentlichen jenseits des dem neuen Grundriß zugewiesenen Aufgabenkreises. Im übrigen: wie kann eine historische Interpretation der „älteren Akademie“ erwartet werden, solange die Plato-Interpretation (Bd. II des neuen Ueberweg) noch fehlt? Geschichte kann zwar zergliedert, nicht aber zerstückelt werden. Das ist kein Grund, weniger dankbar zu sein für die sorgfältige Zusammenstellung der quellenmäßig belegten Information über Speusipp, Xenokrates, Eudoxos von Knidos und andere Akademiker.

Anders, wenn auch verwandt, die Schwierigkeiten und Vorzüge des von Fritz Wehrli beigesteuerten dritten Kapitels (450–599), das den Peripatos bis zum Beginn des römischen Kaiserreiches behandelt. Auch hier sperrt sich das Material der Überlieferung gegen eine zusammenfassende Interpretation. Es bleibt bei einer Liste prominenter Schüler des Peripatos (auch Lykeion genannt), die sich nicht zu einer

gegliederten Schar, geschweige denn zu einem zielgerichteten Vorgang zusammenfassen ließe. Nur das Porträt des Theophrast (474–529) gewinnt Farbe und Gestalt.

Das erste und das dritte Kapitel, die ältere Akademie und der Peripatos, bilden den Rahmen, der den dem Aristoteles gewidmeten Hauptteil umfaßt. Nun malt dieses gewichtige Kapitel (175–457), ein Buch für sich selbst, keineswegs ein Bild des großen Lehrers in *dem* Sinn etwa, den der Titel des von Konrad Gaiser herausgegebenen Sammelbandes „Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis“ (Hildesheim 1969) meint. Auch in den zentralen Kapiteln überwiegt, dem Plan des Gesamtwerks entsprechend, der Gedanke der Forschungshilfe den historischen Bericht. So wird in den vier ersten Paragraphen nacheinander behandelt: der Stand der Aristoteles-Forschung, die Schriften des Aristoteles, die „Primärbiographie“ und das Leben des Philosophen. Dann folgen, gewissermaßen als der Kern des Kernes, die „Werkbeschreibung“ (§ 13, 236–321) und die „Doxographie“ (§ 14, 322 ff.). Bei allem Mangel an historischer Evokation fehlt es dieser Interpretation keineswegs an charakteristischem Profil. Das ergibt sich vor allem aus dem der Logik eingeräumten Vorrang – bemerkenswert, da die Tradition, gestützt auf Aussagen des Meisters selbst, den propädeutischen Charakter dieser Wissenschaft zu betonen pflegte. Hellmut Flashar, der Autor des zweiten Kapitels, beginnt den Paragraphen zur „Werkbeschreibung“ sinngemäß mit den logischen Abhandlungen, um dann, in § 14, unter dem Titel der „Doxographie“, zur Logik zurückzukehren. Hier folgt er der modernen Historiographie der Logik. Dabei spielte eine auf Ch. A. Prandis (1833) zurückgehende Entdeckung eine entscheidende Rolle. In Frage steht die Einordnung der Schrift im Rahmen des „Organon“. Erst wenn, in Abweichung von der durch Andronikos geleiteten Tradition, angenommen wird, daß die Topik der Analytik zeitlich vorangegangen sein muß und daß sie anders ausgefallen wäre, hätte sich ihr Autor aller Ergebnisse der Analytik bedienen können. Aus dieser Einsicht, so meint Flashar, konnte die neuere Forschung weitreichende Folgerungen für die *Eigenart der aristotelischen Logik* ziehen (322).

Es versteht sich, daß diese Umwertung der Logik Einfluß auf die Gesamtinterpretation der Philosophie des Aristoteles gewinnen mußte. Dabei vergißt Flashar nicht, daß der logisch emanzipierte Aristoteles in allen seinen philosophischen Positionen seinem Ursprung gemäß Platoniker geblieben ist. Der Akzent aber liegt für ihn, wie ja auch wieder und wieder von Aristoteles selbst bezogen wird, auf dem Gegensatz der Schulhüpter. Primär richtet sich der Widerspruch gegen die platonische Ideenlehre. So ist, heißt es auf S. 384, „die aristotelische Seelenlehre im ganzen eine kritische Alternative zu den platonisch-akademischen Ausformungen einer Ideen- und Prinzipienlehre“. Hier zeigt sich, daß der Gedanke der historischen Entwicklung, der für den alten Ueberweg grundlegend war, keineswegs außer Kraft gesetzt ist. So geht der Verf. auch auf die „Nachwirkungen“ der aristotelischen Metaphysik ein und hält es für nötig, ein Wort zu dem Metaphysik-Streit der heutigen deutschen Philosophen beizusteuern. Da hören wir von der Überwindung der Metaphysik durch den späten Heidegger und von dem Protest gegen diese Liquidation der Philosophie „von oben“ von Seiten der sich auf mehr wissenschaftliche Empirie stützenden Autoren des Wiener Kreises (389).

Aristoteles war der Erfinder einer wissenschaftlich-philosophischen Sprache. Seine Nachwirkung? das Fortbestehen der Philosophie durch mehr als zwei Jahrtausende. Vor der Gegenwärtigkeit dieser Wirkung Zeugnis abzulegen – das war die Aufgabe des alten Umrisses, und es muß die seiner Erneuerung in diesen Tagen sein. Wird der erneuerte Umriss dieser Aufgabe genügen? Es wäre verfrüht, diese Frage heute beantworten zu wollen. Doch erlauben wir uns eine Schlußbemerkung zu Gunsten derer, die sich nicht durch das Nadelöhr der modernen Logik Aristoteles zu nähern vermögen, sondern auf dem breiteren Weg historischer Bildung. Sie seien daran erinnert, daß erst vor wenigen Jahren ein englischer Gelehrter, W. K. C. Guthrie, sein sechsbändiges Werk „A History of Greek Philosophy“ (Cambridge University Press 1962–1981) vollendet hat.² Deutlicher noch als in den früheren Bänden kommt in dem Aristoteles gewidmeten Schlußband das philosophische Ethos zum Vorschein, das dieses ganze historische Unternehmen des inzwischen verstorbenen Verfassers belebt hat. Es wäre schön, wenn ein deutscher Übersetzer sich zu einer deutschen Ausgabe entschließen könnte. Er würde uns kein fremdes Gut anbieten. In diesem wie in einem Zuge geschriebenen Bänden kommen auch vorbildliche Beiträge der deutschen Altertumswissenschaft zu Wort: Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorf, Werner Jaeger, Karl Reinhard und Paul Friedländer. Der „alte Ueberweg“ wollte im Dienst an Forschung und Lehre die Geschichte der Philosophie von ihren griechischen Anfängen bis zur Gegenwart erzählen.

² Vgl., Philosophische Rundschau (1983) 129–132.

Unser englischer Zeitgenosse erneuerte diese Aufgabe, unter Beschränkung freilich auf sein erstes Kapitel – die antike Philosophie. Der neueste Ueberweg hingegen scheint, seinem Namen zum Trotz, mit der Tradition brechen zu wollen.

Helmut Kubn (München)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Historisch-Kritische Ausgabe, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings, Hermann Zeltner †, Fromman-Holzboog, Stuttgart, Reihe I, Werke:
 Bd. 1: *Elegie (1790), De malorum origine (1792), Über Mythen (1793), Form der Philosophie (1794), Erklärung (1795), hg. von Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen u. Walter Schieche, 1976, 359 S.*
 Bd. 2: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795), De Marcione (1795), hg. von Hartmut Buchner, Jörg Jantzen, 1980, XI u. 428 S.*
 Bd. 3: *Philosophische Briefe, Über Dogmatismus und Criticismus (1795), Neue Deduction des Naturrechts (1776/1797), Antikritik (1796), hg. von Hartmut Buchner, Wilhelm G. Jacobs u. Annemarie Pieper, 1982, VIII u. 287 S.*

I.

„Das A und O aller Philosophie ist Freiheit“ schrieb Schelling¹ an den Freund Hegel. Philosophie erweist sich damit immer als praktisches Unterfangen; sie stellt Reflektionen über die Bedingungen an, unter denen die Wirklichkeit von Freiheit zu denken sei.

Daß nach Schellings Denken gerade als dem Entwurf einer praktischen Freiheitsphilosophie heute „ein Bedürfnis“ bestehe, haben H.-J. Sandkühler² und nach ihm A. Jäger³ festgestellt. Woher dieses Bedürfnis rührt machen die vielfältigen, doch selten thematisierten und heute kaum bewußten Zusammenhänge⁴ deutlich, in denen Schellings Denken steht. So hat O. Marquard⁵ darauf aufmerksam gemacht, daß zwischen der Schellingschen Philosophie und Freud'scher Psychoanalyse⁶ Beziehungen bestehen; welche Wirkungsgeschichte die Schellingsche Anthropologie entfaltet hat, ist bislang kaum untersucht. Sie näher zu betrachten wäre eine reizvolle Aufgabe.⁷ Denn gerade diese Verbindungen machen deutlich, daß Schellings Philosophie die uns disparat erscheinenden Themen von Philosophie, Soziologie und Anthropologie „noch einmal“ in einem großen Entwurf zusammenfaßt, der unter dem Titel der menschlichen Freiheit steht.

Trotz dieser eminenten Bedeutung der Philosophie Schellings gerade für die praktische Philosophie hat Schelling eine eher marginale Rolle in der Diskussion – zumal aber auch im akademischen Unterricht – gespielt. Und obgleich die vorliegenden Bibliographen⁸ eine schier unüberschaubar gewordene Zahl

¹ Brief vom 4. Februar 1795, Akademieausgabe (AA) I, Bd. 3, 17.

² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1970) 13.

³ In: L. Hasler (Hg.), Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte (1979) 246 ff.

⁴ Zu den Beziehungen zwischen Schelling und der Medizin vgl. jetzt N. Tsouyopoulos, in: Hasler (wie Anm. 3) 107 ff.

⁵ Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (1982) 87 ff. m. Nachw.; vgl. ferner die Darstellung durch D. v. Slar, in: Hasler (wie Anm. 3) 163 ff.

⁶ Also eines Untersuchungsansatzes, der – geht man von der heutigen Art der Darstellung etwa im geltenden Strafrecht aus – eher auf die Determiniertheit von Handlungen zu verweisen scheint (vgl. hierzu jüngst die eingehenden philosophischen Reflektionen W. Schilds, *Der Strafrichter in der Hauptverhandlung* [1984]) sowie insbes. auch ARSP Bd. 70 (1984) 71 ff.

⁷ Dieser Mangel drückt sich in Defiziten der gegenwärtigen Anthropologie aus, sei es in ihrer strukturalistischen Variante bei Levi-Strauss oder sei es in den rechtsanthropologischen Ansätzen wie dem L. Pospisils, *Anthropologie des Rechts* (1982).

⁸ G. Schneeberger, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Biographie* (1954); H.-J. Sandkühler (wie Anm. 2), sowie H. Zeltner, *Schelling* (1975).

von Untersuchungen zur Philosophie Schellings nachgewiesen haben, ist bei allem darin zum Ausdruck gekommenen (fachwissenschaftlichen) Interesse an Schelling doch nicht zu übersehen, daß Schellings Philosophie weit weniger „öffentliche“ Aufmerksamkeit über den Kreis von „Kennern“ hinaus genießt, als sie etwa Kant und Hegel zu Teil wurde und wird. Und gerade die Bedeutung Schellings für eine praktische Philosophie der Freiheit wird heute noch kaum beachtet.

So überrascht es wenig, daß nach den Gesamtausgaben der Werke Kants, Fichtes und Hegels, die seit geraumer Zeit betrieben werden, erst vergleichsweise spät mit der Herausgabe einer entsprechenden Edition des Gesamtwerkes Schellings begonnen wurde. Seit 1968 arbeitet eine Kommission zur Herausgabe der Schriften Schellings bei der Bayrischen Akademie der Wissenschaften an einer historisch-kritischen Gesamtausgabe des Werkes des Philosophen.

Welche Aufgabe sich dabei stellt, deutet bereits der projektierte Umfang der Akademieausgabe (AA) an, der von den Herausgebern auf schließlich achtzig Bände veranschlagt wird.⁹

II.

Die Ausgabe wird sich in vier Reihen gliedern. Die erste umfaßt die Veröffentlichungen zu Lebzeiten Schellings. In der zweiten soll der Briefwechsel Schellings dokumentiert werden. Die dritte Reihe arbeitet Schellings Nachlaß, die vierte Nachschriften seiner Vorlesungen auf, was bislang bekanntlich kaum geschehen ist.¹⁰

Allen Texten werden editoriale Berichte des jeweils verantwortlichen Bearbeiters vorangestellt, in denen über die der Edition zugrundegelegten Texte und die Art ihrer Überarbeitung Rechenschaft abgelegt wird und Entstehungs- wie gegebenenfalls die Wirkungsgeschichte der Texte mitgeteilt werden. Die Texte selbst werden zudem durch editoriale Hinweise wie sachliche Erläuterungen erschlossen. Orts-, Sach-, und Personenregister, eine Bibliographie der von Schelling verwandten Literatur sowie Seitenkonkordanzen (seit Bd. 2 der ersten Reihe) beschließen jeden Band. Welche Erleichterung diese vielfältige Aufschlüsselung der Schellingschen Texte mit sich bringen wird, braucht nicht betont zu werden, war es doch nicht zuletzt deren bisher fehlende Aufbereitung, die sich – insbesondere im akademischen Lehrbetrieb – als ein nicht zu überschendes Hemmnis im Umgang mit der Philosophie Schellings erwiesen hatte. Daß die AA mit nützlichen Accessoires wie einem separaten Siglen- und Abkürzungsverzeichnis mit einer Zeilenskala ausgestattet ist, versteht sich zwar fast von selbst, sollte aber im Rahmen einer Vorstellung der Ausgabe nicht unerwähnt bleiben.

III.

Bislang liegen drei Bände der ersten Reihe der AA vor. Band 1, erschienen im Jahr 1976, publiziert die Druckschriften Schellings aus den Jahren 1792 bis 1795; Band 2 (gewidmet dem 1975 verstorbenen H. Zeltner) 1980 und Band 3, der 1982 erschien, beinhalten die Schriften 1795/1796. Sie bringen gegenüber der von Schellings Sohn K. F. A. Schelling veranstalteten Werkausgabe seiner Schriften¹¹ – soweit dies die Textlage betrifft – kaum „Neues“, wengleich es angesichts der Seltenheit der SW und der Schröterschen Ausgabe allein schon von Vorteil ist, nunmehr wieder problemlos auf einen Neudruck sämtlicher Schriften zurückgreifen zu können.

⁹ Einen Vergleichsmaßstab bietet die – editorisch nach ebensolchen Prinzipien wie die AA aufgebaute Fichte Gesamtausgabe, die auf dreißig Bände veranschlagt wird.

¹⁰ Wenn man absieht von der Veröffentlichung der Erlanger Vorlesung Schellings im Wintersemester 1820/21 durch H. Fuhrmanns (*Initia Philosophiae Universae* [1969]) und die von M. Frank herausgegebenen berichtigte „Paulusnachschrift“ der Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung.

¹¹ Mit Ausnahme der Elegie für Hahn. Im auszugsweisen Reprint der SW (Darmstadt 1976ff.) sind dagegen eine Reihe von Schriften überhaupt nicht berücksichtigt, wie die akademischen Zweckschriften Schellings wie seine Magister- und Doktordissertationen (zu der Bedeutung beider Arbeiten näher im folgenden).

„Neues“ bringt die Ausgabe allerdings in dem Sinne, daß mit der AA nunmehr „authentische“ Texte vorgelegt werden, die durch Kollationierung der erreichbaren Erstdrucke im Vergleich mit den übrigen Editionen überarbeitet sind.

Auch wenn man nun zwar füglich bezweifeln kann, ob es stets sinnvoll sei, daß in der Edition von „Klassikern“ die Orthographie der Erstdrucke beibehalten wird, scheint dies doch für eine am Postulat der Authentizität ausgerichtete historisch-kritische Gesamtausgabe unumgänglich. Jedenfalls kommen so die Texte dem philologischen Interesse an „Werktreue“ nach, das die gegenwärtige Philosophie stark beherrscht, und es werden zugleich Änderungen vermieden, die sich in einer Aufblähung des editorialen Apparates durch entsprechende Vermerke hätten niederschlagen müssen.

Zwei Themenblöcke bestimmen diese ersten vier Bände. Die Bände I,1 und I,2 sind noch der Ausbildung und damit schwerpunktmäßig der damit verbundenen publizistischen Tätigkeit Schellings gewidmet, während Bd. I,3 die ersten Veröffentlichungen Schellings nach dem Abschluß seiner akademischen Ausbildung zusammenstellt. Alle drei Bände durchzieht die Dokumentation der Bemühung Schellings, einen eigenen Standort in Auseinandersetzungen mit Kant und besonders mit Fichte herauszuarbeiten. Gerade diese Anfänge des Philosophierens Schellings gehören zu den mittlerweile wohl am stärksten bearbeiteten Abschnitten seiner vita. Einer Gesamtausgabe stellt sich daher auch die ehren- wie aber zugleich immer auch entsagungsvolle Aufgabe, in editorischen Berichten die wissenschaftliche Diskussion zu dokumentieren und sich mit ihr – in dem durch den Zweck der Edition gesetzten Rahmen – auseinanderzusetzen. Noch vor der Dokumentation des heutigen Diskussionsstandes – der ein Unterfangen wie diese Edition immer erst ermöglicht! – steht daher die Erleichterung der Arbeit an den authentischen Texten durch Erläuterungen, Hinweise auf Ideen, Personen und Affiliationen. Und insofern kann man von Arbeiten wie editorischen Vorberichten zwar legitimerweise nicht erwarten, daß sie die Fragen der Philosophie vorantreiben – und das heißt seit Kant: Freiheit thematisieren. Sie haben die Aufgabe, die Texte „propädeutisch“ zu behandeln. Und – im Vorgriff bemerkt – die editorialen Bemerkungen der AA kommen dieser Aufgabe nach.

Wenngleich damit die Möglichkeiten einer Gesamtausgabe beschränkt sind, in die Diskussion einzugreifen, wird doch bei der Lektüre der vorliegenden Bände der ersten Druckschriften Schellings deutlich, daß dieser als „Protheus“ des deutschen Idealismus¹² oder als ideologisch unzuverlässiger Naturphilosoph mit „ehrlichen Jugendgedanken“ (so Marx an Ludwig Feuerbach)¹³ so wenig verstanden werden kann wie durch das Hegelsche Verdikt, großartig-partikulares – und damit schließlich doch nur unphilosophisch-unsystematisches produziert zu haben.¹⁴ Denn die bruchlos vorliegende frühe – wenn auch in der Dokumentation durch die erste Reihe der AA auf sein Publizistik beschränkte – Entwicklung Schellings zeigt, wie sich als das zentrale „Interesse“ seiner Philosophie die Erfassung der Wirklichkeit menschlicher Freiheit durchzieht. Zumal im Hinblick auf die Entwicklung seines Verhältnisses zu Hegel und auf dessen spätere Einschätzung des Jugendfreundes zeigen die ersten Schriften Schelling, gerade vor dem Hintergrund ihrer Spiegelung im Briefwechsel zwischen beiden Philosophen, wie er in den editorischen Berichten dargestellt wird, daß Schelling sich nicht erst in seiner Spätphilosophie explizit theologischen Themen zugewandt hat. Eine „Abkehr“ von der Philosophie und eine „reaktionäre“ Hinwendung des „alten“ Schelling zur Theologie ist diesem freilich häufig zum Vorwurf gemacht worden. Vor dem Hintergrund der nun aufgearbeiteten „frühesten“ Veröffentlichungen ist eine solche Art der Kritik so wenig sinnvoll, wie zugleich Hegels Schellingkritik in einem anderen Licht erscheint. Angesprochen ist dann weniger die Kritik einer unausgearbeiteten Philosophie als eine Stellungnahme in der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Philosophie und Theologie.

Schelling verteidigt in Tübingen Kant gegen die „Kantianer“ im Stift, die versuchten, Kant wieder ontologisch rückzuinterpretieren. Schelling greift diese Versuche an, weil Freiheit sich spätestens nach Kant nicht mehr „dogmatisch“ fassen läßt. Gegen die Vermittlungsversuche der akademischen Autoritäten des Stifts stellt Schelling schon in seiner Dissertation fest, daß die menschliche Freiheit einen ambivalenten status einnimmt. Denn sie ist, als historische Erscheinung, immer bloß mögliche, hypothetische Freiheit, die gefährdet ist, soll sie als menschliche Freiheit wirklich sein.

¹² So bereits der Schellingkritiker Christian Kapp, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Ein Beitrag zur Geschichte des Tages (1843) 81, der von Schelling gar als dem „Catilina der Philosophie“ spricht.

¹³ Brief an Feuerbach vom 3. Oktober 1843, MEW Bd. 27, 420f.

¹⁴ Geschichte der Philosophie, Werkausgabe Bd. XX, 9, 444.

IV.

Kant hat nämlich dargestellt,¹⁵ daß es eines bestimmten Verhältnisses zwischen dem Subjekt und dem Gesetz (der Rationalität) seiner Freiheit bedarf, damit diese real sein kann. Kant hatte gesehen, daß Freiheit problematisch ist, nicht weil „die Welt“ eben anders – nämlich determiniert – sei, sondern weil das Subjekt mit ihr nicht fertig wird: Weil die durch sein Handeln in Vollzug gebrachten Gesetzmäßigkeiten dem Subjekt nicht verfügbar sind. Diese Schwierigkeit wird von Kant unter dem Gesichtspunkt eines „Bösen“ behandelt, das hinlänglich weder als Folge sündhafter Aufklärung noch gar – plotinisch – als Sinnlichkeit begriffen werden kann. Und dieses Thema bewegt bereits den jungen Schelling (der sich dabei ausdrücklich auf Kant beruft); bekanntlich läßt es ihn nicht mehr los.¹⁶ Schellings Dissertation „Antiquissimi de prima malorum humanorum origine“ (AA I, 59 ff.; in der AA folgt auf den lateinischen Text eine deutsche Übersetzung von R. Mokrosch, S. 103 ff.) stellt diese Frage programmatisch. Die Vernunft hat ein Interesse an der Erkenntnis der Ursachen der menschlichen Bosheit. Das theologoumenon des Sündenfalls (§ 3 VII) erklärt Schelling mit der Ausübung von Spontanität – aus einem Auseinandertreten der Sinnlichkeit und der Rationalität des Menschen. Woher solches Denken rührt, macht Schellings erste (bekannte) Druckschrift deutlich: Eine Elegie auf den schwäbischen Pietisten Philipp Mathäus Hahn, einem Mitbegründer der schwäbischen feinmechanischen Industrie wie einem hervorragenden Vertreter genuin „schwäbischer Theologie“. Der editorische Bericht von J. Jantzer illustriert diese Einflüsse, unter denen Schellings Ausbildung stand (AA I, 1, 38). Mit der Schrift „Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt“ (AA I, 1, 183 ff.) erschließt Schelling für sein „Freiheitsthema“ eine historische Dimension, indem er insbesondere an Herders Geschichtsphilosophie anschließt. Schelling entwickelt unter diesem zeitgenössischen Einfluß¹⁷ die Frage nach dem realen Kern im Inhalt vorhistorischer Mythen. In diesen Mythen zeigen sich nämlich Weltbilder, wie sie vor der Evolution rationaler Offenbarungsreligionen gedacht wurden – und d. h.: Auch und gerade Mythen lassen Aussagen über die Genese von Geschichte zu (AA I, 1, 232 ff., 239; informativ mit Hinweisen auf den Briefwechsel mit Hegel zu diesen Fragen die editorische Einleitung durch W. G. Jacobs).¹⁸ Den ersten Band beschließt dann die Schrift „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ (AA I, 1, 263 ff.), mit der Schelling erstmalig literarisch in die zeitgenössische Diskussion eingreift, wie sie durch Fichte initiiert wurde, sowie einer Erklärung gegen eine Rezension dieser Schrift (AA I, 1, 311). Diese Erklärung wirft, nicht anders als die „Antikritik“¹⁹ aus dem Jahr 1796 (AA I, 3, 189 ff.) und eine geplante, aber unvollendete und verlorengegangene Streitschrift gegen Nicolai (AA I, 3, 129; als Appendix zu der „Neuen Deduktion“) ein beredtes Licht auf den unter den Zeitgenossen oftmals kritisierten Stil Schellings, was bekanntlich nicht ohne Einfluß auf seine vita blich.²⁰

Der zweite Band bringt die Schriften „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ und „De marcione paullinarius“ heraus. Wie Schelling an Hegel (Brief vom 4. Februar 1795) schreibt, arbeitete er an einer „Ethik à la Spinoza“.²¹ H. Buchner stellt in seinem einleitenden editorischen Bericht heraus, daß mit dieser „Ethik à la Spinoza“ aufgrund der Quellenlage allein Schellings Abhandlung „Vom Ich“ gemeint sein könne. Daß aber macht deutlich, in welchem Maße die Stellungnahme Schellings schon in den Anfängen seines Philosophierens insbesondere auch gegenüber Fichte selbstständig war. Denn seit Jacobis Spinozaschrift²² stand Spinoza in der Diskussion nicht einfach für einen „pantheistischen“ Ansatz. Sondern eine „Ethik à la Spinoza“ zu schreiben bedeutete, zu einer Darstellung vorzustoßen, die nicht mehr allein die Beschreibung eines sich konsistent selbst denkenden Subjekts ist, wie sie Kant

¹⁵ Vgl. Kritik der Urteilskraft, WA Bd. I, 78.

¹⁶ Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit SW Bd. VII, 331.; Stuttgarter Privatvorlesungen, a. a. O. 417 ff.

¹⁷ Vgl. K. - H. Volkman-Schluck, Mythos und Logos, 16 ff. m. w. N.

¹⁸ AA I, 1 insbes. 186 ff.

¹⁹ Zuvor war Schellings Schrift „Vom Ich“ in der Leipziger Zeitung scharf rezensiert worden.

²⁰ Über den Einfluß Schellings Verhaltens gerade auf seine Berufbarkeit vgl. die Darstellung bei K. Fischer, Schellings Leben, Werke und Lehre (1923).

²¹ AA I, 2, 20.

²² Fr. H. Jacobi, Werke (Repr. 1980) Bd. IV, 1, 1 ff.

entwickelte und Fichte in ein Konzept „subjektiven Idealismus“ überführte. Sondern ein Vorhaben wie das von Schelling gegenüber Hegel angekündigte, erhob für die Zeitgenossen verständlich den Anspruch, „more geometrico“ – analog zur Entfaltung des Raumes in der euklidischen Geometrie – die Entfaltung eines absoluten Subjekts (Gottes) nachzuvollziehen. Der Schritt nicht nur über die kantischen Kritiken, sondern gerade auch über Fichtes Philosophie hinaus, der in einem solchen Unterfangen begründet liegt, ist evident.

Schellings Doktordissertation „De marcione“ macht deutlich, in welchen Zusammenhang er bereits seine frühen Arbeiten bewußt stellt. J. Jantzer arbeitet in seinem editorischen Bericht heraus, wie Schelling seine Dissertation in einen theologischen Gesamtentwurf stellte, der sich nicht allein gegen den „Dogmatismus“ in der nachkantischen Philosophie, sondern eben auch gegen eine Art von ahistorischer Aufklärung wendet, über die der Inhalt der Offenbarung – und d. h.: Die Offenbarung der Wirklichkeit von Freiheit – verlorengeht. Jantzer (AA I,2 189) weist zu Recht auf die „Dialektik der Aufklärung“ hin, die Schelling vor Gericht ziehen will – wobei er sich freilich aus Opportunitätsgründen Schranken auferlegen mußte. Seine Bibelarbeit führt Schelling dazu, zu erkennen, daß weder historisierende noch grammatische Auslegungen sinnvoll sind (AA I,2, 190). Beide gehen an der Problematik des Umgangs mit Offenbarung vorbei. Vielmehr zeigt Schelling, wie sich Offenbarung immer in den Worten ihrer Zeit ausspricht; die Offenbarung ist „so weit“, wie es der Fortschritt der Vernunft (der Semantik, mittels derer sich Offenbarung artikulieren und verstehen läßt) erlaubt. Damit ist aber ein Ansatz der Verbindung systematischer (philosophischer) und philologischer (historisch-theologischer) Interpretationen aufgedeckt, von dem aus der Inhalt der Offenbarung von Freiheit als vernünftig verstanden werden kann.²³ Schelling kann so Fragen der „Auslegung“ von Texten nicht nur als „methodisches“, sondern als inhaltliches Problem begreifen – was, in Parenthese angemerkt, gerade in den praktischen Wissenschaften wie der Theologie wie aber auch der Jurisprudenz nicht selten in Vergessenheit gerät: Die Freiheit als Kern praktischer Fragestellungen ist dann Kriterium vernünftiger Interpretation; Methodik ist sich nicht beliebig selbst überlassen.

Der dritte Band enthält die „Philosophischen Briefe über Dogmatizismus und Kritizismus“, die „Neue Deduktion des Naturrechts“ und die bereits erwähnte scharfe „Antikritik“, mit der Schelling auf heftige – nicht zuletzt auch gegen seine und seines Vaters Personen gerichtete – Angriffe Nicolais antwortete.

Mit den von A. Pieper edierten „Philosophischen Briefen“ nimmt Schelling zu der Art der Kantrezeption Stellung, wie sie von den Tübinger Theologen gepflogen wurde. Auch diese Arbeit markiert einen Schritt hin zur folgenden Auseinandersetzung mit Fichte, wie der im editorischen Bericht (AA I,3, 33) zitierte Briefwechsel mit Hegel zeigt. Ob dann aber weiter von der immer noch verbreiteten Auffassung ausgegangen werden kann, es sei erst in Jena, ausgelöst durch Hegel, die Differenz zwischen Fichte und Schelling den Beteiligten bewußt geworden und habe so zum Bruch geführt, kann doch füglich in Zweifel gezogen werden. Jedenfalls aber: Die tragenden Gründe für diesen Bruch waren schon 1795 den Beteiligten bekannt.²⁴ Da Schelling mit Sanktionen – dem Ausschluß vom Examen – rechnen mußte (A. Pieper, AA I,3, 9) veröffentlichte er anonym in Niethammers Philosophischem Journal. Wie rasch Schelling in dieser Zeit produzierte, zeigt sich freilich auf der anderen Seite an der geringen Sorgfalt seiner Begriffsbildungen. So wurde er etwa erst von Niethammer darauf hingewiesen, daß die Art seiner Darstellung es naheläge, zwischen dem Gebrauch zu unterscheiden, den er von den Begriffen des „Dogmatismus“ und „Dogmatizismus“ machte (A. Pieper, AA I,3, 8).

²³ Vgl. zu den theologischen Traditionen, in denen diese Art von Konstruktion steht z. B. J. A. Bengel, Erklärte Offenbarung Johannis (1740): Die Geschichte wurde in der Aufklärung als Prozeß der Ausräumung von Irrtümern wie der Entwicklung von Sprachformen entdeckt, in denen Kritik geleistet werden konnte.

²⁴ Hierzu eingehend R. Lauth, Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1975) 31. Allerdings tritt bei Lauth nicht die grundsätzlich theologische Fragestellung Schellings hervor, wie sie jetzt auch durch die editorischen Berichte deutlich dargestellt wird. Lauths Darstellung bleibt daher abstrakt – nämlich jenseits der praktischen Fragestellungen Schellings stehen.

Mit der „Neuen Deduktion des Naturrechts“ behandelte Schelling erst- (und letztmalig)²⁵ explizit Probleme der Konstitution des Rechts. Der editorische Bericht W. G. Jacobs zeigt, welche Intensität die „rechtsphilosophische“ Auseinandersetzung in diesen Jahren als Reaktion auf die revolutionären Ereignisse in Frankreich angenommen hatte, was sich insbesondere auch in Niethammers Journal niederschlug, in dem auch die „Neue Deduktion“ erschien. Jacobs eingehend informierender editorischer Bericht macht zugleich deutlich, daß Hegels²⁶ Behauptung, Schellings praktische (Rechts-)philosophie sei nicht über kantisches Denken hinausgelangt, sich nicht problemlos aufrechterhalten läßt. Mit seiner Arbeit wollte Schelling einer „entsprechenden“ (rechtsphilosophischen) Studie Fichtes zuvorkommen, deren Erscheinen unter den Zeitgenossen im Gespräch war (Jacobs, AA, I, 3 125). Die akademische Konkurrenz trieb so seinen Standpunkt – gegen Fichte! – auch über Kant hinaus,²⁷ indem Schelling genauer das Verhältnis von Moral, Ethik und Recht bestimmte. Die „Neue Deduktion“ stellt damit einen nicht zu verkennenden Schritt hin zu einer Rechtsphilosophie dar, von der – wie durch die Hegels – die Autonomie des Rechts als eigenem sozialen Entscheidungszusammenhang thematisiert werden konnte. Dies kann hier nur grob umrissen werden. Während die Ethik nach Schellings Darstellung (§§ 36, 54) die Steigerung sozialer Kompatibilität durch die Behauptung des allgemeinen Willens über die Individualität darstellt, behandelt die Moral die Perfektion der Individualität durch ihre Begründung aus der eigenen Freiheit – und damit aus einer immanenten Allgemeinheit (§ 35). Da die Ethik als „Wissenschaft der Pflicht“ keine verneinenden, imperativen Rechtssätze formuliert, bedarf es eines autonomen Rechts, das darstellbar macht, welche Handlungen – in bezug auf äußere Gegenstände – („positiv“) das Individuum vornehmen kann, ohne dabei von anderen behelligt zu werden (§ 18). Anders ausgedrückt: Erst das formale, auf äußere Handlungen bezogene Recht sichert die Wirklichkeit der Autonomie der Subjekte gegenüber ethischen und moralischen Verallgemeinerungsansprüchen. Schelling ist also sehr aktuell, wenn man an die heute verbreitete Argumentation aus moralisierenden Überlegungen denkt. Und über Kant hinaus führt die starke Betonung des „pluralistischen Charakters“ des Rechts – seiner Stellung als Abwehrinstrument des Einzelnen gegenüber (falschen) Verallgemeinerungsansprüchen.

Die vorliegende Edition der frühen Publikationen Schellings zieht für die Bereitstellung authentischer Texte die Schlüsse aus der Diskussion um Schelling, wie sie in den vergangenen dreißig Jahren geführt wurde. Insbesondere hat diese Diskussion die Interpretation von der Hypothek entlastet, vielfältige „Brüche“ im Denken Schellings (meist nur biographisch) erklären zu müssen; die vorliegenden Bände der AA machen deutlich, wie differenziert heute über die bereits in der „Frühphilosophie“ Schellings beschlossenen Tendenzen und Widersprüche gesprochen werden kann, die im Fortgang seines Philosophierens über sich hinaus trieben.

Freilich kann damit noch nicht viel über das gesamte Projekt gesagt werden, das sich alsbald auf weitaus weniger ausgearbeitetem Gebiete wird bewegen müssen. Schon die Beschäftigung mit der Entwicklung Schellings im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts hat bislang weit weniger Aufmerksamkeit genossen, als die Zeit seiner Auseinandersetzung mit Fichte. Aber gerade deshalb kann aufgrund der vorliegenden ersten Bände erwartet werden, daß die AA insofern Bewegung in die Diskussion wird bringen können: Für die vorliegenden Bände aber ist ungeteilt zu resummieren, daß sie eine nachdrücklich spürbare Bereicherung für die Auseinandersetzung um die Schellingsche Philosophie bedeuten, die schon heute nicht mehr verzichtbar ist.

Stefan Smid (Mannheim)

²⁵ Wenn man von den verstreuten späteren explizit staatsphilosophischen Stellungnahmen Schellings absieht, vgl. hierzu eingehend A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling* (1957).

²⁶ *Geschichte der Philosophie*, WA Bd. XX, 444.

²⁷ Vgl. hierzu jetzt eingehend H. -G. Deggau, *Die Aporien der Rechtslehre Kants* (1983).

Neuere Ausgaben zu Schellings Kunstphilosophie

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur, mit einer Bibliographie zu Schellings Kunstphilosophie, eingeleitet und herausgegeben von Lucia Sziborsky* (= Philosophische Bibliothek Bd. 344), Meiner, Hamburg 1983, XXXIX u. 92 S.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Schriften 1804–1812, herausgegeben und eingeleitet von Steffen Dietzsch* (= Texte zu Philosophie und Religionsgeschichte), Union Verlag, Berlin/DDR 1982, 320 S.

F. W. J. Schelling, *Texte zur Philosophie der Kunst, ausgewählt und eingeleitet von Werner Beierwaltes* (= Universal-Bibliothek Nr. 5777), Reclam, Stuttgart 1982, 281 S.

Mit Lucia Sziborskys Neuedition von Schellings Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“ (1807) erfüllt sich ein Desiderat sowohl des universitären philosophischen Unterrichts als auch der auf die Ästhetik des deutschen Idealismus bezogenen Forschung. Stand doch dieser Text, der zur Einführung in Schellings Kunstphilosophie vorzüglich geeignet ist, seit längerer Zeit nicht in einem Separatdruck zur Verfügung. Lediglich in der von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft als Studienausgabe reproduzierten Jubiläumsausgabe war die Rede greifbar.

1982 wurde Schellings Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“ auch in der DDR in einem von Steffen Dietzsch herausgegebenen Band „Schelling. Schriften 1804–1812“ publiziert. In seinem instruktiven Vorwort arbeitet Dietzsch Schellings Bemühung um eine die Historizität und die Naturgebundenheit des Geistes stärker betonende Transzendentalphilosophie in Kantischer Nachfolge heraus. Dietzsch geht vor allem den autobiographischen und zeitgeschichtlichen Hintergründen von Schellings Entwicklung zur Identitätsphilosophie detailliert und kenntnisreich nach. Da Steffen Dietzschs Ausgabe vor allem die religionsphilosophischen und nicht primär die kunstphilosophischen Akzente der Schellingschen Philosophie in der Spanne von 1804–1812 hervortreten läßt – die Ausgabe enthält neben der Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“ Schellings Arbeiten „Philosophie und Religion“ von 1804, außerdem die „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ von 1809 und schließlich Schellings Auseinandersetzung mit Friedrich Heinrich Jacobi „Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc.“ von 1812 –, so darf sich eine der Kunstphilosophie Schellings gewidmete Rezension mit diesem Hinweis begnügen.

Zeitlich parallel, aber unabhängig von Sziborskys Ausgabe erschien 1982 im Reclam Verlag innerhalb der Universal-Bibliothek eine von Werner Beierwaltes herausgegebene Textsammlung „F. W. J. Schelling: Texte zur Philosophie der Kunst“. Beierwaltes' Ausgabe enthält neben der Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“ einen Auszug aus dem „ältesten Systemprogramm“ (1796/1797), den 5. und 6. Abschnitt vom „System des transzendentalen Idealismus“ (1800), die 14. Vorlesung der „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803), Briefe von Schelling an August Wilhelm Schlegel, in denen es um Schellings Plan zu einer Vorlesung über „Philosophie der Kunst“ ging, sowie Einleitung und Allgemeinen Teil der „Philosophie der Kunst“ (1802/1803).

In seiner Einleitung (vgl. 3–46) geht Beierwaltes profund und kenntnisreich der Kunstphilosophie Schellings nach, wobei vor allem die Kontinuität von Schellings ästhetischem Denken betont und herausgehoben wird. Beierwaltes' frühere Publikationen (vgl. Literaturhinweise) hatten Schelling schon in den Kontext neuplatonischen Philosophierens gerückt. Diese Linie zeichnet Beierwaltes auch hier überzeugend nach. Es geht namentlich um den Bezug Schellings zu Plotin, Scotus Eriugena und Marsilio Ficino. Darüber hinaus läßt Beierwaltes Schelling lebendig werden vor dem Hintergrund der Kantischen, Schillerschen und der Hegelschen Ästhetik. Aber nicht nur zur philosophischen Theorie wird Schelling in Kontakt gebracht. Ganz zu Recht wird betont, daß das Kunstschaffen von Runge eine starke Affinität zu Schellings Philosophieren aufweist (34). Schließlich zieht Beierwaltes noch eine Linie von Schelling zur abstrakten Kunst des 20. Jahrhunderts. Das „kosmische Gesetz“ Kandinskys und Klees Aufdeckung des „Gesetzes“ der Natur führen schellingsches-plotinisches Denken fort (vgl. 9).

Der Ausgabe von Sziborsky ist eine informative *Einleitung* vorangestellt. In ihr wird zunächst der autobiografische Hintergrund von Schellings Akademierede skizziert. Schelling, selbst Mitglied der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, war dazu aufgefordert worden, auf der öffentlichen Feierstunde anläßlich des Namenstages des Königs am 12. Oktober 1807 eine Festrede vor der Akademie zu halten. Von ihr erhoffte sich Schelling eine positive Beeinflussung seiner Lebensumstände. Dies geschah auch. Im Mai 1808 wurde Schelling zum Generalsekretär der neu eröffneten Akademie der bildenden Künste berufen.

Der größte Teil von Sziborskys Einleitung zeichnet sodann Schellings Kunstphilosophie nach, wie sie zuerst im „System des transzendentalen Idealismus“ (1800), später dann in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803) und in der 1802/1803 in Jena und 1804/1805 in Würzburg gehaltenen Vorlesung über „Philosophie der Kunst“ ausgearbeitet wurde. Im „System des transzendentalen Idealismus“ attestiert Schelling – wie Sziborsky hervorhebt – der Kunst nicht nur die höchsten Leistungen bei der Selbstvergewisserung der Philosophie, sondern darüber hinaus vermag die Kunst kraft ihrer „einzigartigen Aussagemöglichkeit“ (XII) etwas, wozu selbst die Philosophie außerstande ist, nämlich die nicht an das Paradigma wissenschaftlicher Rationalität gebundene und daher den „ganzen Menschen“ betreffende Einsicht in die Struktur des Seins (XIV). Im Sinne der Romantiker erhofft sich Schelling demzufolge eine Rückkehr der Philosophie in den Quell der Poesie. Das Mittelglied zwischen Philosophie und Poesie ist die Mythologie (XIV).

Schellings philosophischer Entwicklungsweg ist dadurch vorgezeichnet, daß er den im „System des transzendentalen Idealismus“ erreichten Standpunkt, das absolut Identische, zum Eckpunkt seiner Philosophie macht. In den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ und in der „Philosophie der Kunst“ ist es dieser Ausgangspunkt bei dem Prinzip absoluter Identität, der es gestattet, die Kunst nun auch in der historischen und gattungsspezifischen Konkretion zu erfassen. Das Absolute erscheint in der Kunst. Es stellt sich aber auch in der Natur dar. Von der Philosophie wird es begrifflich erfaßt. Philosophie der Kunst ist Konstruktion des Universums in der Potenz der Kunst. Damit ist eine gegenüber dem „System des transzendentalen Idealismus“ geringfügig modifizierte Position erreicht. Kunst und Philosophie erscheinen nun als gleichrangige Weisen, in denen sich das Absolute reflektiert. Beierwaltes spricht, indem er sich an Schellings Formulierung anlehnt, von einer „inneren Identität“ beider (18f.).

Eine Kontinuität im Schellingschen Denken tritt hervor, wenn man beachtet, daß auch in der „Philosophie der Kunst“ die Anschauung des Absoluten durch die Kunst an den mythologischen Stoff gebunden bleibt (XIXf.). Eine historische Differenzierung in der Entwicklung der Kunst gewinnt Schelling, indem er die naturverbundene Mythologie der Antike mit der geschichtlichen Mythologie der christlich geprägten Moderne kontrastiert (XXf.). Aus der Entgegensetzung von realer und idealer Reihe werden die Künste abgeleitet. So ergibt sich die Differenz von solchen Künsten, welche das Absolute im Realen symbolisieren – Musik, Malerei, Plastik –, und von den Sprachkünsten (Lyrik, Epos, Drama), die das Absolute in der idealen Reihe symbolisieren (XXIVf.).

An dritter Stelle ihrer Einleitung geht Sziborsky auf Schellings Akademierede ein (XXVI–XXXVI). Die Verfasserin macht plausibel, daß es Schelling vor allem um eine Neubelebung der bildenden Künste geht. Diese sollen ihre Produktivität entfalten, indem sie auf ihr Verhältnis zur Natur reflektieren. Die überkommene Nachahmungslehre, derzufolge die Kunst die äußere Natur nachahmen soll, weist Schelling zurück, weil diese einen nicht erklärten oder nicht durchdachten Naturbegriff beansprucht und daher den Blick auf die produktiven Seiten des Natürlichen verstellt hat. Die Kunst selbst muß als bewußte Einheit von bewußter und bewußtloser Tätigkeit begriffen werden. Und in dieser Qualität ist die Natur „Vorbild“ und „Urquelle“ der Kunst.

Aufgrund dieser Annahme entwirft Schelling in Anlehnung an Winckelmann eine Entwicklungsgeschichte der bildenden Künste, die in Parallele zur Entfaltung der Naturformen gehalten wird. Die Naturformen wachsen an Mannigfaltigkeit und Fülle. Entsprechend läßt sich eine Entwicklung der bildenden Künste von der Plastik zur Malerei konstruieren. Die Plastik stellt ein „Gleichgewicht zwischen Seele und Materie“ (29) vor. Die Malerei dagegen spiegelt die Seele selbst. Dabei rangiert diejenige Kunst am höchsten, welche den Widerstreit von Naturkraft und Sittlichkeit gestaltet. Die Plastik ist die Domäne der Griechen. Schelling preist die florentinische „Niobe“, sofern sie die Einheit von Natur und Seele vergegenwärtigt. Die Moderne ist der Schauplatz der Malerei. Schelling konstruiert eine Entwicklungslinie der modernen Malerei von Michelangelo über Leonardo da Vinci und Correggio zu Raffael und Guido Reni.

Schellings Ausführungen – darauf verweist Lucia Sziborsky zurecht – werden nur verständlich, wenn man sie in den Kontext seiner Kunstphilosophie (vor allem die „Philosophie der Kunst“) einrückt. Zweifellos gibt es auch Akzentverschiebungen. Insgesamt muß man sich freilich bewußt machen, daß die Akademierede – wie Tilliette sagt – für Schellings Kunstphilosophie „Gipfel und Ende zugleich“ bedeutet (X).

An vierter Stelle ihrer Einleitung fragt Sziborsky nach der Aktualität der Kunstphilosophie Schellings. Sie sieht Schellings Absichten in Adornos Theorie fortgeführt, und zwar unter der zweifachen

Perspektive eines „anderen“ d. h. gegenüber neuzeitlicher Wissenschaftlichkeit gewandelten Naturverständnisses als auch unter der Perspektive des Entstehens von authentischer Kunst für eine umfassende Erfahrung von Wahrheit. Die Differenz zwischen Schelling und Adorno sieht Lucia Sziborsky darin, daß jener von der Erfahrung ursprünglicher Identität ausging, während dieser nach dem „Sturz der Metaphysik“ (XXXVII) authentische Kunst als Erfahrung eines „Bruches“ zwischen Ich und Natur deutet. Die gesellschaftliche Wahrheit der Kunst soll aber dennoch die Sehnsucht nach Versöhnung wachhalten.

Die *Textausgabe* folgt derjenigen Fassung, welche Schelling selbst 1809 in seinen „Philosophischen Schriften“ veröffentlicht hatte. Die Edition ist auch in der Hinsicht sorgfältig, als unterschiedliche Lesarten verzeichnet sind. Hervorzuheben sind die sachdienlichen und prägnanten *Anmerkungen* der Herausgeberin zum Text. Sie machen den Text für Studienzwecke vorzüglich geeignet. Beigegeben sind *Briefe* von Zeitgenossen, welche den Diskussionszusammenhang der Rede vergegenwärtigen helfen. Schließlich hat die Herausgeberin eine umfangreiche *Bibliografie* angefertigt. Sie besteht aus Bibliografien zur Philosophie Schellings, Hinweisen zu Textausgaben der Philosophie Schellings im allgemeinen sowie seiner Kunstphilosophie im besonderen. Die Bibliografie umfaßt ferner Hinweise auf Ausgaben der Akademierede, schließlich Literatur zur Kunstphilosophie Schellings und spezielle Literatur zur Akademierede.

Der Rezensent befindet sich in einer glücklichen Lage. Denn einerseits kann er Lucia Sziborskys Ausgabe von Schellings Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“ nachdrücklich empfehlen. Einleitung und kommentierende Anmerkungen erschließen den philosophischen Gehalt und die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge auch für Studenten. Die Bibliografie wendet sich zudem an die mit Schellingscher Kunstphilosophie befaßten Forscher.

Andererseits ist Werner Beierwaltes' Ausgabe der kunstphilosophischen Schriften Schellings ebenso positiv zu würdigen. Die Einleitung erschließt vorab den denkgeschichtlichen Standort der Ästhetik Schellings, den wir Beierwaltes zufolge in der Wirkungsgeschichte der Neuplatonismus zu sehen haben, freilich spezifisch gebrochen durch die Ästhetik des deutschen Idealismus (Kant, Schiller, Hegel). Die Textauswahl, die Beierwaltes getroffen hat, sowie seine Literaturhinweise sind wohl durchdacht und vertretbar.

Beide Ausgaben, die von Lucia Sziborsky und die von Werner Beierwaltes, ergänzen einander. Beierwaltes verhält sich spröde gegenüber einer leichten Aktualisierung Schellings. Dessen utopisches Projekt einer schönen Sittlichkeit, einer ästhetisch konzipierten Staatsverfassung, einer grundlegenden Einheit von Wissen, Glauben und Kunst beurteilt Beierwaltes mit dem späteren Schelling skeptisch (vgl. 32 f.). Sziborsky deutet eine Möglichkeit der Aktualisierung via Adorno an. Beide Herausgeber plädieren für eine Sicht auf Schelling, die nicht durch seinen Antipoden Hegel gelenkt ist. Daran tun sie gut.

Heinz Paetzold (Hamburg)

Ludger Honnfelder, Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge Bd. 16), Aschendorff, Münster 1979, XII u. 468 S.

Stellt man die Metaphysik des Johannes Duns Scotus in den größeren Zusammenhang der Geschichte dieser Disziplin, so erweist sie sich als ein wirkungsgeschichtlich höchst erfolgreicher Entwurf, der den Übergang vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken zu einem wesentlichen Teil mit vorbereitet hat. Dieser „Erfolg“ verdankt sich nicht der überzeugenden Konsistenz des scotischen Systems (Scotus legt keinen umfassend ausgearbeiteten Entwurf einer Metaphysik vor) oder der eingängigen Faßbarkeit der Gedankenführung (Scotus gehört zu den schwierigsten Autoren der Epoche, ja der Philosophiegeschichte überhaupt), sondern einem Ansatz, der die Metaphysik vor Ansprüchen zu bewahren sucht, die angesichts wachsender Rationalitätsforderungen als überschwenglich gelten müssen.

In der vorliegenden Abhandlung geht es um die Unverwechselbarkeit und Neuartigkeit dieses Ansatzes, wie sie sich in einer „die Metaphysik selbst grundlegende(n) formale(n) Betrachtung des Begriffs des ‚Seienden‘“ zeigen (51). Verf. beschränkt sich also auf die Formalanalyse des Seienden und verweist die – zur vollständigen Behandlung der scotischen Metaphysik und zum Erweis ihrer Fruchtbarkeit unverzichtbare – Modalanalyse in eine eigene Untersuchung. Diese Beschränkung

erlaubt es, das Thema in aller Ausführlichkeit und Genauigkeit auszubreiten. Dies geschieht nun nicht – gewissermaßen von außen – durch Konstruktion einer am Leitfaden der bekannten scotischen Unterscheidungslehren orientierten Systematik, sondern durch genaue und sorgfältige, gelegentlich ans Umständliche streifende Analysen, die sich auf alle einschlägigen Texte erstrecken. Allein von der Breite der Textbasis her ist diese Untersuchung allen bisherigen Darstellungen zum Thema deutlich überlegen. Die in einem solchen Reichtum des Materials liegende Gefahr, Sinn und Bedeutung des Untersuchungsgegenstandes aus dem Auge zu verlieren, besteht nirgendwo; im Gegenteil, der Sinn des scotischen Verständnisses von *ens* wird in einer Weise einleuchtend gemacht, die zugleich auch den Zusammenhang zunächst unverbunden erscheinender Lehrstücke zu begreifen erlaubt. Auch in systematischer Hinsicht ist diese Arbeit ein Gewinn und ein Fortschritt über bisher Geleitetes hinaus.

Die Darstellung folgt einem klaren und einsichtigen Plan. Zunächst gilt es verständlich zu machen, weshalb man bei dem Theologen Scotus überhaupt von einer Metaphysik sprechen kann. Es geht also darum, den „innere(n) Ort des Seienden als solchen in der theologischen Synthese“ (1) aufzuzeigen (= Einleitung 1–54). Dazu bedarf es einer Erörterung des Wissenschaftsbegriffs, den Scotus gegenüber der Tradition strenger und genauer faßt. Nun zeigt sich aber, daß die Theologie – unter den begrenzten Bedingungen menschlicher Existenz – Gott, ihren eigentlichen Gegenstand, nicht in seiner singulären Wesenheit, sondern nur „unter dem gewissermaßen stellvertretenden Begriff des unendlichen Seienden“ (13) zu erkennen vermag. Damit erweist sich Theologie an die Erkenntnis der Metaphysik verwiesen, die die Elemente dieses Begriffs bereitstellt; Theologie kann Wissenschaft nur sein durch Rückgriff auf die Metaphysik. Der Unterschied beider ist gleichwohl festzuhalten und wird vom Verfasser deutlich herausgearbeitet (22–29): Gegenüber der Theologie, deren praktische Sinnrichtung Scotus betont, bleibt die Metaphysik theoretische Wissenschaft und vermag als solche zum menschlichen Heil nichts oder nur wenig beizutragen. Darin zeigt sich ihr privativer Charakter. Zugleich aber bedeutet die im Gegensatz zur aristotelischen Tradition stehende Umkehrung des Vorrangs der Theorie vor der Praxis eine Freisetzung der Philosophie von nicht einlösbaren Heilsverpflichtungen. Die Besinnung auf das Proprium der Theologie führt also nicht zu einer Mediatisierung philosophischer Anstrengungen.

Eine Untersuchung des Seienden als solchen kann sich nun nicht ihres Gegenstandes an sich und unmittelbar vergewissern, weil es als Möglichkeit und Grund der Welterschließung jede Untersuchung schon immer bestimmt. Es kommt vielmehr darauf an, die Weise zu klären, „in der unser Verstand auf ‚Seiendes‘ grundsätzlich und faktisch bezogen ist“ (Kap. I) und die implizite „Anwesenheit dieses Begriffs in jeder Erkenntnis“ (Kap. II) sowie dessen explizite „Erkennbarkeit und Aussagbarkeit“ (Kap. III) zu analysieren (49).

Das I. Kapitel behandelt also „das ‚Seiende‘ als Gegenstand menschlicher Erkenntnis und Wissenschaft“ (55–143). Das Thema der „Erschlossenheit der ‚Welt im Ganzen‘ für den menschlichen Verstand“ (94) erscheint in scholastischen Zusammenhängen als Frage nach dem diesem Verstande angemessenen ersten Objekt. In Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Antworten, die entweder in Gott (so Heinrich von Gent) oder in der *quiditas rei sensibilis* (so Thomas von Aquin) den gesuchten Gegenstand sehen, kommt Scotus zu einem Ergebnis, wonach zwar die Verwiesenheit des Verstandes auf die Fülle und Vielfalt der unterschiedlichen, in kontingenter Präsenz gegebenen Gegenstände unausweichlich bleibt, aber zugleich „die allem... Seienden gemeinsame Seiendheit als solche der Grund der Gegebenheit der vielen einzelnen Seienden für die Erkenntnis ist“ (95). M. a. W. das Seiende als solches, also in der alles Seiende überhaupt umfassenden Gemeinsamkeit, ist erstes dem menschlichen Verstande adäquates Objekt. – Demgegenüber wird der erste Gegenstand der Metaphysik – und das ist als wichtige Einsicht gegen anders lautende Interpretationen (z. B. gegen Gilson) festzuhalten – abstraktiv erfaßt; in dem Begriff des Seienden als solchen gewinnt Metaphysik die sie konstituierende Gegenständlichkeit und sieht so – dem Notwendigkeitscharakter von Wissenschaft entsprechend – von der unmittelbar aktuellen Existenz der in Raum und Zeit existierenden Dinge ab: „*scientia*... abstrahit ab actuali existentia“ (138). Metaphysik erfaßt ihren Gegenstand zwar im „Ausgang von den sinnlich erfahrbaren Dingen“ (140), abstrahiert aber von allem, was nicht zum reinen Wesens- und Formalgehalt des Seienden gehört. Mit diesem abstraktiven Zugang zu ihrem Gegenstandsfeld löst Scotus die Metaphysik von ihrem traditionellen kosmologisch-physikalischen Bezug und fixiert sie auf die im Seienden in seiner reinen Formalität virtuell enthaltenen transzendenten Eigentümlichkeiten.

Das II. Kapitel untersucht den „Begriff des ‚Seienden‘ in der Erkenntnis“ (144–267). Die Analyse der Entstehung menschlicher Erkenntnis zeigt, daß eine Erkenntnis einzelner Sachverhalte, von der man zunächst ausgehen muß, hinreichend nur dann erfaßt werden kann, wenn man als ihr erstes bzw. letztes

Element ein solches „reiner Bestimmbarkeit“ zugrundelegt, das „die gesamte Vielfalt der gegenständlich-washeitlichen Bestimmungen der Möglichkeit nach in sich“ enthält (156). Der sich so zeigende erste Begriff – Seiendes –, hinter den nicht mehr zurückgegangen werden kann, erweist sich als der notwendige Grund jedweder Gegenstandserkenntnis und liegt so aller kategorialen Bestimmtheit voraus. Weil der einfache Begriff des Seienden nun nicht durch Illumination oder Intuition gewonnen wird, sondern durch Abstraktion, kann Verf. nicht umhin, auch auf die damit verbundenen Fragen näher einzugehen.

In seiner Abstraktionslehre räumt Scotus der Aktivität des menschlichen Verstandes einen ungleich höheren Stellenwert ein als die aristotelische Tradition. Abstraktives Erkennen ist „das eigenständige Hervorbringen und Empfangen eines intelligiblen ‚Bildes‘“ (193), das im Falle des Seienden die allgemeinste und alle anderen Bestimmtheiten transzendierende Sachhaltigkeit jedes Gegenstandes überhaupt repräsentiert. Der Gedanke der intentionalen Repräsentation als eigenständiger Leistung des Verstandes bleibt jedoch eingebettet in die klassische Korrespondenz von Denken und Sein, die auch für Scotus einer eigenen Begründung nicht bedarf. – Während die abstraktive Erkenntnis von der „aktuellen Existenz und Gegenwart des Gegenstandes selbst“ absieht und nur seinen universalen eidetischen Gehalt erfasst, zielt die intuitive Erkenntnis auf dessen volle aktuelle Wirklichkeit (256). Es ist ganz einleuchtend, wenn Verf. den Rang, den Scotus der Intuition einräumt, als Kompensation für die „Verwiesenheit der Metaphysik auf die abstraktive Erkenntnis“ (257) interpretiert: „Die Kontrapunktierung durch die Ebene der unmittelbaren Wirklichkeitserfahrung läßt... den Bezugspunkt der unmittelbaren faktischen Welt- und Existenzenerfahrung... als Ursprung präsent bleiben und verhindert als Korrektiv die Verwechslung der Erkenntnis- und Reflexionsebenen, die zu einer Hypostasierung des abstraktiv Erkennbaren in einem sich gegenüber dem Ursprung illegitim verselbständigenden Begriff führen könnte.“ (267) Darin dürfte eine grundsätzliche Einsicht liegen: Die zunehmende Rationalisierung des mittelalterlichen Denkens läßt kompensatorisch den Bereich des Faktischen, Kontingenten, Individuellen immer deutlicher hervortreten.

Von der thomasischen Tradition aus betrachtet darf die Unterscheidung von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis übrigens nicht als Indiz für eine reale oder formale Differenz von *essentia* und *existentia* verstanden werden, etwa in dem Sinne, daß die Intuition der *existentia* und die Abstraktion der *essentia* zuzuordnen wären. Scotus warnt, wie Verf. zeigt, ausdrücklich vor einer solchen Deutung, weil „weder *essentia* noch *existentia* in der Ebene der intuitiven Erkenntnis als eigene Objekte erscheinen“ und weil die abstraktive Erkenntnis „nicht die ‚*res in propria existentia*‘ zum Terminus hat, sondern... die *species intelligibilis*, in der der Gegenstand in seinem eidetischen Gehalt intentional repräsentiert wird“ (261).

„Der Begriff des ‚Seienden‘ in der Aussage“ ist Gegenstand des III. Kapitels (268–395). Diese Thematik bedarf einer eigenen ausführlichen Behandlung: Zwar ist geklärt, daß unser Verstand als ursprünglich angemessenes Objekt – von dem aus sich uns die Welt erschließt – nicht einen ausgezeichneten Gegenstand hat, sondern ein ‚Erstes‘, „das sich als ein ‚Gemeinsames‘ von allen anderen aussagen läßt“ (268). Aber solange nicht gezeigt ist, daß dieser Begriff univok verwendet wird, sich also als Beweismittel eignet, bleibt die Wissenschaftlichkeit der Metaphysik im unklaren. Mit der Lehre von der Univokation wird folglich jener Punkt erreicht, „an dem der Begriff eines ‚Seienden als solchen‘ und damit Metaphysik... als Wissenschaft... ihre philosophische Auslegung und Rechtfertigung erfahren“ (269). Scotus entwickelt die Fragestellung in Auseinandersetzung mit der Position Heinrichs von Gent, für den *ens* von Gott und Geschöpf nicht im Sinne univoker Gemeinsamkeit ausgesagt werden kann, wenn anders die göttliche Transzendenz gewahrt bleiben soll. Demgegenüber hält Scotus an der univoken Prädikation von Seiendem fest, um die Möglichkeit von Widerspruch und Trugschluß aus dem wissenschaftlichen Beweisverfahren auszuschließen. Unter dieser Voraussetzung bedarf es aber eines Begriffs von Univokation, der – im Unterschied zum traditionellen Verständnis – nicht auf den Bereich der fünf Prädikabilien beschränkt werden kann. Hielte man nämlich an diesem Verständnis fest, wäre der Unterschied von Gott und Geschöpf lediglich als *differentia specifica* einer gemeinsamen Gattung aufzufassen (311 ff.). Scotus sieht sich also veranlaßt, einen univoken Begriff des Seienden zu entwickeln, der „sowohl in bezug auf das kategoriale Seiende transkategorialer Art als auch in bezug auf das gesamte endliche Seiende transzendentaler Art“ ist (311). Verf. macht einsichtig, daß diese neuartige Konzeption gleicherweise der Betonung göttlicher Transzendenz und dem gesteigerten Willen zur Rationalität entspringt.

Dem transgenerischen Charakter von ‚Seiendem‘ ist ein eigener Abschnitt gewidmet (343–365), in

dem die scotische Auseinandersetzung mit dem traditionellen Verständnis von ens im Sinne eines Gattungsbegriffes ausgebreitet wird. Das eigentliche Argument liegt im Begriff der Gattung selbst, die trotz ihrer Bestimmbarkeit nicht „das Ganze des Seienden umfaßt“ (362), während demgegenüber das Seiende als solches eine Weise von Gemeinsamkeit bedeutet, welche alle „kategorial-inhaltlichen Momente“ (363) hinter sich läßt und damit Metaphysik als *scientia transcendens* konstituiert.

Das neue Konzept der univoken Prädikation von ens bringt jedoch Probleme mit sich, Schwierigkeiten, die Scotus selbst sieht und zu beheben sucht. Das Problem und die scotische Lösung werden vom Verf. im Abschnitt über „die doppelte Aussageweise von ‚Seiendem‘“ (313–343) entfaltet. Es geht – allgemein gesprochen – um die Frage, wie angesichts der Univozität des Begriffs des Seienden die evidente Vielheit und Verschiedenheit der Welt Dinge bewahrt werden kann oder: „wie zugleich Einheit und Vielheit, Gemeinsamkeit und Verschiedenheit in bezug auf den einen Begriff des ‚Seienden‘ gedacht werden können“ (339). Die scotische Lösung besteht in der Doppelung der Aussageweise: „in quid“ (= „washeitlich ausgesagt . . . wird die Wesenheit von einem Subjekt“) und „in quale“ (= „qualifizierend ausgesagt . . . wird ein die Wesenheit bestimmendes Merkmal“) (317). Damit setzt Scotus „die reale Vielheit und Verschiedenheit nicht außer Kraft, sondern sucht in ihnen eine Einheit und Gemeinsamkeit aufzuzeigen, die nicht ausschließt, sondern umfaßt und Vielheit als ‚Seiendes‘ gewährleistet, indem sie als eine in den verschiedenen Prädikationsweisen sich durchhaltende Einheit erschlossen wird“ (343).

Durch die Differenzierung der Aussageweisen löst Scotus zwar auf seine Weise das Einheit-Vielheit-Problem, hat aber noch nicht die Schwierigkeit aus der Welt geschafft, ob es angesichts der schlechthinigen Einfachheit des unendlichen Seienden überhaupt einen gemeinsamen Begriff geben kann, „in dem Gott und Geschöpf übereinkommen“ (365), eine Frage, die sich ganz offenkundig als eine weitere Folgelast aus der Innovation univoker Prädikation ergibt. Verf. behandelt das Thema in dem Abschnitt über „die Indifferenz des ‚Seienden‘ gegenüber seinen inneren Modi“ (365–395). Die Antwort auf diese Frage findet Scotus – verkürzt gesagt – in der sogen. *distinctio modalis*, wonach man zwischen dem Sachgehalt als solchen und dessen Verwirklichungsweisen unterscheiden muß, wie „zwischen einer Farbqualität und ihrem inneren Intensitätsgrad“. Damit ist ein Ansatz gewonnen, der es erlaubt, „das Seiende nur als Seiendes“ zu erfassen (381 f.), also ohne die unterschiedlichen Modi seiner Realisierung. Man darf diesen Gedanken nicht ontologisch mißverstehen, als handle es sich bei der reinen Sachhaltigkeit um den potentiellen Teil eines aktuellen Ganzen. Es handelt sich vielmehr um ein von sich her Indifferentes, das im Blick auf seine Modi zwar nur ein „Minimalmoment“ darstellt, aber ein Minimalmoment des Ganzen. Und „weil mit dem gemeinsamen Begriff des ‚Seienden‘ das Seiende in eben diesem Minimalmoment bezeichnet wird, kann dieser Begriff auch als ‚realer‘ gemeinsamer Begriff vom unendlichen Seienden ausgesagt werden“ (382). Aufgrund dieser Überlegungen leuchtet es dann auch ein – und Verf. macht dies ganz einsichtig –, daß Seiendes als solches nicht gewonnen wird durch Separation, nämlich durch ein dem Seienden die durchgängige Materialität absprechendes Urteil (so eröffnet sich Thomas von Aquin die Möglichkeit von Metaphysik); damit wäre für Scotus noch gar nicht jene Ebene univoker Eindeutigkeit erreicht, auf der sich Metaphysik als Wissenschaft rechtfertigen ließe. Seiendes als solches erweist sich vielmehr als Resultat eines Abstraktionsprozesses, der alle ontischen Realisationen hinter sich läßt und Seiendes in seiner indifferenten und transzendentalen Bedeutung hervorbringt. Dennoch ist Seiendes für Scotus „nicht nur ein nachträglicher, logisch universaler Determinator“, es „bezeichnet und repräsentiert“ vielmehr „das aktuell existierende Seiende selbst“ (395).

Der Schluß mit dem Titel: „Die formale Exposition des ‚Seienden als solchen‘ und ihre Bedeutung“ (396–434) gibt nicht nur eine Zusammenfassung der in den Einzelanalysen und in der Betrachtung der unterschiedlichen Gesichtspunkte gewonnenen Resultate, sondern beansprucht darüber hinaus, den neuartigen Ansatz der scotischen Metaphysik, die ja als solche nicht ausgearbeitet vorliegt, in ihrem „systematische(n) Gesamtsinn“ zu verdeutlichen (396). Da dieser Anspruch – das sei vorweg gesagt – eingelöst wird, empfiehlt sich der Schlußteil auch denen zur Lektüre, die ohne den zuweilen mühseligen Nachvollzug der Einzelanalysen einen verlässlichen Eindruck von der Metaphysik des Duns Scotus gewinnen wollen. Hier liegt eine zuverlässige Zusammenfassung vor, die auf umfassender Kenntnis der Quellen und der Literatur beruht. Das Ergebnis wird vorgestellt in ständigem Bezug auf den thomasischen Metaphysikentwurf. Verf. behandelt diesen Bezug methodisch allerdings zurückhaltend, indem er „die Lehre des Thomas gleichsam ganz in scotischer Perspektive erscheinen läßt (396 Anm. 1); das ist nicht nur legitim, sondern aus verschiedenen Gründen (vor allem von der Themenstellung her)

fast unausweichlich. Dennoch scheint die Strukturierung des scotischen Ansatzes über weite Strecken durch die Auseinandersetzung mit dem andersgearteten thomasischen geprägt zu sein. Jedenfalls zeigt sich Verf. mit dem „zweiten bedeutenden Metaphysikkonzept des Mittelalters“ (396) bestens vertraut. Die Betonung der Unabhängigkeit von kosmologischen Vorgaben, die Beschränkung der Metaphysik auf die *transcendia* (womit zugleich die Idee der Metaphysik als Transzendentalwissenschaft initiiert wird, 403), die Reduktion der Metaphysik auf einen Minimalisim von Seiend und die damit zusammenhängende Betonung ihres ausschließlichen theoretischen und – gegenüber der Praxis – defizienten Charakters, diese und etliche andere scotische Positionen sollten vor dem Hintergrund der thomasischen Metaphysik gelesen werden, um in ihrer vollen Bedeutung hervortreten zu können. (Daß man die scotischen Innovationen auch unter dem Aspekt ihrer Folgelasten und Nebenwirkungen lesen kann, versteht sich von selbst. Man könnte hier etwa denken an die Veränderung und Abschwächung des Theorie-Begriffs, an die „wissenschaftliche“ Ausblendung der Lebenswelt oder an die Tendenz zur Verselbständigung der menschlichen Seele, vgl. 64 Anm. 27; damit sind Probleme genannt, die ihrerseits kompensatorische Konsequenzen haben und zugleich über die durch das Thema gesetzten Grenzen dieser Arbeit hinausweisen). Dennoch muß das eigentliche Ergebnis, weil historisch neuartig, ohne Bezug auf andere Entwürfe einsichtig gemacht werden: Das Seiende als das schlechthin Erste und Einfache ist in seiner transzendentalen Universalität nicht mehr durch ein Anderes zu begreifen und begrifflich zu machen, sondern zeigt sich in reiner Formalität vor aller Konkretisierung als der innere Grund von Gegenständlichkeit, Wesenhaftigkeit, Inhaltlichkeit (422 f.), eben als Seiendes.

Es mag manchem enttäuschend scheinen, daß die formale Analyse – wie Verf. anmerkt – mit „in gewisser Weise tautologischen Verdeutlichungen“ (434) endet. Darin liegt sicher eine Grenze der formalen Betrachtung, die insofern über sich hinaus auf die Modalanalyse des Seienden verweist. Mit einer derartigen Konzentration ist es dem Verf. jedoch gelungen, den Ansatz der scotischen Metaphysik mit bisher nicht erreichter Genauigkeit und Zuverlässigkeit zu entfalten, so daß man ohne Zweifel von einem Standardwerk der Scotus-Forschung sprechen kann. – Auf einen weiteren Vorzug dieser Studie sei abschließend verwiesen: Sie ist – ganz aus den scotischen Texten heraus erarbeitet – für den philosophiehistorischen Betrachter gleichwohl historisch offen, d. h. Verf. hat es ohne epochenübergreifende Problemkonstruktionen verstanden, den scotischen Ansatz so darzustellen, daß dessen Bezug nicht nur zur philosophischen Vergangenheit, sondern auch zur Zukunft sich zumindest in den Grundzügen abzeichnet. Deshalb stellt diese Arbeit auch einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Philosophie dar.

Georg Wieland (Trier)

Leibniz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz bis 1980, begr. von Kurt Müller, 2. neub. Aufl., hg. von Albert Heinekamp, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1984, XXIII u. 742 S.

Wer die verstärkte Beschäftigung mit Leibniz in den beiden letzten Jahrzehnten beobachtet, wird die jetzt erschienene 2. Aufl. der 1967 von Kurt Müller begründeten „Leibniz-Bibliographie“ in der neuen Bearbeitung von Albert Heinekamp sehr begrüßen. Reichte der Berichtszeitraum der 1. Aufl. bis 1962, so hat die jetzige 2. Aufl. ihn bis zum Jahre 1980 erweitert. Die Zahl der Titel ist um das Doppelte von rund 4000 auf rund 8000 gestiegen, wobei nur ein Viertel (etwa 1000) der Neuaufnahmen den Berichtszeitraum der 1. Aufl. ergänzt. Rund 3000 der neu aufgenommenen Titel stellen also Neupublikationen allein aus den 18 Jahren von 1963 bis 1980 dar. Mit der seit 1969 erscheinenden Zeitschrift „Studia Leibnitiana“ wird das Schrifttum zu Leibniz zwar fortlaufend jährlich ergänzt. Bei der Fülle der in den letzten 18 Jahren neu hinzugekommenen Publikationen dürfte aber die Zusammenfassung in dieser Neuauflage eine wertvolle und zeitsparende Orientierungshilfe für den Fachgelehrten bedeuten.

Der hier vorgelegten Bibliographie, die nur die Sekundärliteratur zu Leibniz verzeichnet, liegt eine systematische, nicht alphabetische Ordnung zugrunde. (Für die Bibliographie der Primärliteratur, d. h. der Leibnizschen Werkeditionen, ist nach wie vor Ravier, „Bibliographie des oeuvres de Leibniz“, Paris 1937, heranzuziehen, ein Werk, das allerdings dringend einer erweiterten Neuauflage bedarf.) Innerhalb der kleinsten systematischen Einheiten wird chronologisch nach Erscheinungsdatum geordnet. Bei den Abschnitten, die Leibniz' Beziehung zu anderen Personen zum Thema haben, wird zunächst alphabetisch nach den Personen geordnet, auf die Bezug genommen wird, innerhalb der so entstehenden Unterabteilungen dann wieder chronologisch.

Die systematische Ordnung dieser Bibliographie geht aus von der Einteilung, die Paul Ritter in der 12. Aufl. von Ueberwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie“, Bd. 3, 1924, vorgenommen hatte. Dabei sind jedoch die Beiträge zum philosophischen und wissenschaftlichen Werk von Leibniz stärker untergliedert sowie die zur Rezeptionsgeschichte in einem Extrakapitel herausgehoben. Insgesamt stellt sich die „natürliche“ Dreiteilung einer Personalbibliographie (Person – Werk – Wirkung) her. Kapitel II bis IV gelten Leben und Familie, Persönlichkeit und Charakter, Zeit und Gesellschaft von Leibniz (das allgemeine Kapitel I führt zunächst Handschriftenverzeichnisse, Bibliographien, Sammelbesprechungen und Beitrags-Sammelwerke, zumeist von Kongressen und Jubiläumsveranstaltungen, an). Kapitel V und VI sind den Darstellungen und kritischen Erörterungen des wissenschaftlichen Werks von Leibniz gewidmet, wobei die Literatur zur Leibnizschen Philosophie in einem Sonderkapitel zusammengefaßt ist. Das Kapitel VII schließlich befaßt sich mit dem rezeptionsgeschichtlichen Aspekt des Leibnizschen Werks und den Beziehungen von Leibniz zu anderen Personen, zu verschiedenen Ländern, geschichtlichen Perioden und geistigen Strömungen.

Was den ersten Leben und Persönlichkeit Leibniz' betreffenden sowie den dritten rezeptionsgeschichtlichen Teil angeht, so ist ihre Gliederung gegenüber der 1. Aufl. weitgehend unverändert geblieben. Im Kapitel VII sind lediglich die Abschnitte „Berichte über Literatur und Forschungseinrichtungen“, „Rezensionen zur Akademie-Ausgabe“ sowie „Tagungs- und Kongreßberichte“ hinzugekommen, die vor allem auch der Entwicklung der Leibniz-Forschung in institutioneller Hinsicht und den Reaktionen auf die in der Akademieausgabe erscheinenden Neuveröffentlichungen aus dem Leibniz-Nachlaß als einem Teil der Rezeptionsgeschichte Rechnung tragen sollen.

Das besondere Verdienst der Neuauflage besteht nun aber gegenüber der 1. Aufl. in der weit stärkeren Untergliederung der Kapitel V und VI, insbesondere der Darstellung zur Leibnizschen Philosophie (Kapitel VI) und zu seinem naturwissenschaftlichen Werk (Kapitel V 10–12).

Hatte sich z. B. Abschnitt VI 6 der 1. Aufl. („Logik, Erkenntnistheorie“) noch auf die nur sehr grob strukturierenden drei Unterabteilungen „Allgemeine Darstellungen“, „Zum Satz des zureichenden Grundes“, „Zum Satz der Identität“ beschränkt, so liegen in der 2. Aufl. für Logik und Erkenntnistheorie zwei getrennte Abschnitte (6 und 7) vor mit weit spezielleren Untergliederungen. Im Abschnitt „Erkenntnistheorie“ reichen sie von Unterabschnitten wie „Methodenprobleme, Wissenschaftstheorie“, „Perzeption, Apperzeption, Reflexion“ über „Zeichentheorie, Sprachphilosophie, Characteristica universalis“ bis zu „Ars inveniendi“; im Abschnitt „Logik“ werden Unterabteilungen wie „Formale Logik“, „Begriff, Idee, Definition“, „Satz, Urteil“, „Beweis“, „Kombinatorik“, „Deontische Logik“, „Problem der möglichen Welten“ – um nur einige anzuführen – genannt. Und im Abschnitt „Metaphysik“ (neben dem es jetzt einen zusätzlichen Abschnitt „Ontologie“ gibt) sind zu den drei „klassischen“ Abteilungen „Monadologie“, „Prästabilierte Harmonie“, „Theodizee“ acht weitere hinzugegetreten, wie z. B. „Substanztheorie“, „Phänomen, Körper“, „Problem des Unendlichen“, „Raum, Zeit, Bewegung“, „Gottesbeweise“. Schließlich hat sich die bisher nur als „Ethik“ erscheinende „Praktische Philosophie“ jetzt in die drei Abteilungen „Freiheitsproblem“, „Person, Persönliche Identität, Seele, Unsterblichkeit“, „Moral, Ethik“ aufgegliedert.

Die Klassifizierung der Literatur zum nichtphilosophischen wissenschaftlichen Werk (Kapitel V), die bisher den universalen Interessen und Betätigungen von Leibniz schon durch 14 (jetzt 15) Abschnitte Rechnung trug, ist ebenfalls zum Teil noch detaillierter aufgegliedert worden. Während die 1. Aufl. z. B. die Abschnitte „Technik“, „Medizin und Naturwissenschaft“ aufwies, ist die 2. Aufl. nun sinnvoller in die Abschnitte „Naturwissenschaft“, „Technik“, „Medizin, Biologie“ gegliedert, wobei insbesondere der Abschnitt „Naturwissenschaft“ sinngemäß in vier Teildisziplinen unterteilt wurde („Physik, Dynamik“, „Chemie, Alchemie“, „Erdwissenschaften“, „Astronomie“).

Diese stärkere Untergliederung dient einerseits der schnelleren, bequemeren und präziseren Information, gerade wenn es um einen ersten Überblick über die Forschungslage zu einem Teilproblem geht. Andererseits vermittelt sie damit zugleich einen orientierenden Einblick in das Leibnizsche Wissenschaftssystem und dessen Aufgliederung in die hauptsächlichsten thematischen Bereiche. Daß dabei auch moderne Problemabgrenzungen und Disziplinbezeichnungen gewählt werden wie etwa „Deontische Logik“, die nicht-leibnizisch sind, oder wie im Fall der Unterabteilung „Dialektik“ Benennungen, die Leibniz in anderer Bedeutung benutzt, halte ich durchaus für sinnvoll, weil sie deutlich machen, daß Leibniz für bestimmte moderne Disziplinen in Anspruch genommen wird, bzw. weil damit bestimmte Forschungsperspektiven in den Blick kommen, unter denen die Leibnizschen Texte heute recherchiert werden.

Die Stellen, an denen in der 2. Aufl. stärker gliedernd und strukturierend eingegriffen wurde, zeigen nun auch die Forschungsschwerpunkte an, die sich in den letzten Jahrzehnten für die Leibnizsche Philosophie herauskristallisiert haben. Die Dominanz der Schriften zur Leibnizschen Logik bedarf keiner Erwähnung. Seit Couturats Edition von Leibnizschen Logik-Schriften und -Fragmenten um die Jahrhundertwende hat Leibniz als Logiker ein besonderes Interesse gefunden und ist als Vorläufer der im 19. Jahrhundert einsetzenden Neubegründung der Formalen Logik besonders beachtet worden. Und gerade die jüngsten Untersuchungen zeigen, daß Leibniz auch für die neueren sich verschiebenden logischen Fragestellungen zu Recht herangezogen zu werden pflegt, wobei seit dem Aufkommen der Linguistik als Disziplin auch die speziellen sprachphilosophischen und linguistischen Arbeiten von Leibniz nun stärker in den Vordergrund rücken. Neben der Logik sind es aber auch ausgewählte Bereiche der Metaphysik und praktischen Philosophie (z. B. das Leib-Seele-Problem, die Relationsproblematik, das Freiheitsproblem) und die wiedererwachende Beschäftigung mit der naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Problematik des Leibnizschen Oeuvres, schließlich alte Fragen wie das Theodizee-Problem, die neuerdings wieder ein stärkeres Interesse finden.

Raummangel erzwang es, daß jede Schrift im Prinzip nur einmal, also nur in einer der systematischen Rubriken, vorkommt. Bei den Gesamtdarstellungen zur Leibnizschen Philosophie bietet dies keine Schwierigkeiten. Sie werden naturgemäß entweder in die Rubrik „Zusammenfassende Darstellungen“ (VI1) eingereiht (wo z. B. die großen Leibniz-Darstellungen von Kuno Fischer, Russell, Cassirer, Schmalenbach, Ravier, Stammler, Belaval, Martin, Rescher, Gurwitsch, aber auch die großen philosophisch-historischen Arbeiten, die die Leibniz-Zeit mit umfassen, erwähnt werden, wie die von J. E. Erdmann, Ed. Zeller, Rivaud) oder in der Rubrik „Kürzere Überblicke“ (VI2) aufgeführt (wo sich die historischen Überblicke der Philosophiegeschichten u. a. von Windelband, Vorländer, Ueberweg, Russell, Hirschberger, Copleston finden). Bei der Spezialliteratur zu Leibniz ist dies jedoch an sich ein Handicap. Die Leibnizschen Gedanken können selbst bei der Behandlung entlegenster Detailprobleme in gesamtphilosophische Betrachtungen übergehen und die Universalität des Leibnizschen Denkens vermag selbst sehr heterogene Stoffe unter einheitlicher methodischer und wissenschaftlicher Perspektive zu betrachten. Daher ist es auch für die Sekundärliteratur zu Leibnizschen Einzelproblemen unumgänglich, deren systematischen Ort innerhalb der Leibnizschen Philosophie und deren Zusammenhang mit verwandten Problembereichen zu berücksichtigen. Insofern muß es in vielen Fällen schwer fallen, eine eindeutige Zuweisung zu den vorgesehenen Klassifikationsschemata vorzunehmen. Trotzdem scheint diese Zuweisung in den meisten Fällen – soweit der Rezensent das beurteilen kann – gelungen zu sein; wo sie aber fragwürdig oder nicht eindeutig erscheint, wird dieser Mangel aufgefangen durch ein Sachverzeichnis, welches ergänzend den Zugriff zur Literatur auch unter anderen Gesichtspunkten als denen der systematischen Gliederung der Bibliographie ermöglicht, indem es als Sachwörter vorwiegend Begriffe der Titel und der Erläuterungen zugrundelegt. Von daher ist die hier gewählte Lösung, die systematische Klassifizierung durch ein stärker und anders spezifizierendes Sachverzeichnis zu ergänzen, sehr zu befürworten, weil sie Lesbarkeit und Schnellorientierung im Großen mit Exaktheit im Einzelfall verbindet.

Zusätzlich zum Sachverzeichnis enthält die Bibliographie ein Autorenverzeichnis und ein sehr nützliches (in der 1. Aufl. noch nicht enthaltenes) Verzeichnis der erwähnten Schriften, Ausgaben und Briefwechsel von Leibniz, welches die Rubrik VI 4 „Zu einzelnen Werken“ ergänzt.

Angesichts der Breite der Anlage dieser Bibliographie, die Leben, Werk, Wirkung und Beziehung von Leibniz umfaßt, ist auch der Rahmen dessen, was aufgenommen wurde, relativ weit gesteckt. So verzeichnet die Bibliographie neben Gedenkartikeln auch Zeitungartikel aus der Zeit vor 1900, um für eine Rezeptionsgeschichte des Leibnizschen Werks Material bereitzustellen. Zum andern wird auch verdeckte Literatur erfaßt, d. h. es werden auch solche Werke angeführt, bei denen Leibniz nicht ausdrücklich im Titel genannt wird, zumindest die, „die interessantesten Aspekte seines Werkes und seiner Wirkung offenbaren“ (XII des Vorworts). Besonders verdienstvoll ist es dabei, daß in diesem wie auch im Falle der allgemeinen philosophiegeschichtlichen und kulturhistorischen Darstellungen vom Herausgeber zu den bibliographischen Angaben Erläuterungen darüber hinzugefügt werden, was und wo sich etwas im betreffenden Werk zu Leibniz findet, und zwar weil es sich dabei zum Teil um sehr präzise Angaben über den erörterten Gegenstand handelt. Eine Grenze jedoch mußte der Herausgeber ziehen bei der umfangreichen Literatur, die zur Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie existiert. Hier wurden nur solche Darstellungen berücksichtigt, die ausdrücklich auf Leibniz selber Bezug nehmen.

Was die Erfassung der einzelnen Titel angeht (bei nicht so geläufigen Sprachen wie dem Japanischen

oder den slawischen Sprachen hat der Herausgeber dankenswerterweise eine Übersetzung des Titels hinzugefügt), so ist zu bemerken: erstens, daß neben der ersten auch spätere Auflagen, die wichtige Änderungen enthalten, und Übersetzungen angegeben werden, und zweitens, daß die hinzugefügten Erläuterungen auch zur Angabe der Rezensionen oder auch gelegentlich zu Querverweisen benutzt werden, die auf die Beziehungen des Sekundärschrifttums untereinander aufmerksam machen.

So darf man sagen, daß die Neuauflage der Leibniz-Bibliographie von Heinekamp in noch stärkerem Maße als die Erstauflage nicht nur den am Detail interessierten Forscher rasch, präzise, gründlich und umfassend informiert, sondern auch das Leibnizsche Oeuvre selber bereits im Kern erschließt, indem es einen Überblick über Spannweite und innere Struktur des Leibnizschen Werks und die Aspekte der Leibniz-Forschung vermittelt.

Martin Schneider (Münster)

Karl Alphéus, Kant und Scheler, hg. von Barbara Wolandt (= Kantener Abhandlungen zur Philosophie Bd. 2), Bouvier Verlag, Bonn 1981, X u. 420 S.

Hier ist eine Perle der philosophischen Literatur anzuzeigen. Schon die 1929 verfaßte und 1936 gedruckte Freiburger Dissertation war eine bahnbrechende Arbeit auf dem Wege zurück zu Kant und jedenfalls weg von Max Scheler, denn sie tranchierte gleichsam nach allen Regeln des philosophischen Handwerks die Kantkritik und eigene Wertphilosophie dieses damals neben N. Hartmann bekanntesten Ethikers. Diese – unter dem entscheidenden Einfluß von Edmund Husserl einerseits und Julius Ebbinghaus andererseits bei diesem (Korreferent Martin Heidegger) entstandene – Dissertation verstand sich (in ihrem Untertitel) als „phänomenologische Untersuchungen zur Ethik zwecks Entscheidung des Streites zwischen der formalen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers“. Sie zeigte – und dies war (und ist noch immer) besonders lehrreich – Punkt für Punkt am Leitfaden der Schelerschen Kantkritik, was man alles an der Lehre Kants mißverstehen kann, wenn man nicht genau liest und denkt. (Wenn Gerd Wolandt in seinem Nachwort davon spricht, daß es inzwischen unter den Kant-Forschern und Ethik-Experten herrschende Ansicht sei, daß Scheler den Sinn der Lehre Kants in den entscheidenden Punkten verfehlt habe, so bleibt dennoch zu beobachten, daß in weiten Kreisen innerhalb und vor allem außerhalb der Philosophie – etwa in der sogenannten Abteilung „Rechtsphilosophie“ juristischer Fakultäten – der seit Hegel und Schopenhauer erhobene „Formalismus“-Vorwurf weiterhin erhoben wird.) Darüber hinaus führte sie en détail vor, wie man die Lehre Kants korrekt zu verstehen hat. So wurde aus der Kritik der Kritik eine glänzende Einführung in die praktische Philosophie Kants. Der Text wurde – unverändert – in den vorliegenden Band aufgenommen und füllt nicht nur die ersten 90 Seiten, sondern bildet auch das Fundament der im Anschluß an sie aus dem Nachlaß herausgegebenen, über mehr als vier Jahrzehnte sich erstreckenden moralphilosophischen Überlegungen von Alphéus.

Der von der Dissertation übernommene Titel des Buches ist übrigens irreführend und jedenfalls zu eingeschränkt. Denn es geht keineswegs nur um einen Vergleich Kant-Scheler, sondern – gleichsam bei dieser Gelegenheit – um eine moralphilosophische Grundlagen- und Prinzipien Diskussion.

Was zunächst die Form betrifft, so ist das Buch von einer seltenen und nicht hoch genug zu lobenden Klarheit der Sprache, Sorgfalt der Gedankenführung, systematischen Stringenz und Länge des logischen Atems und insofern beispielhaft für gutes Handwerkszeug. Um dennoch vor falschen Erwartungen zu warnen: das Buch ist alles andere als leicht zu lesen; es ist sogar über viele Seiten immer wieder von geradezu pedantischer Trockenheit. Aber das war wohl nicht ganz zu vermeiden und ist akzeptabel angesichts des unschätzbaren Vorzugs des Buches, nämlich der peniblen Genauigkeit (auch und gerade im Detail) und gewissenhaften Konsistenz und Gründlichkeit des philosophischen Gedankenganges. Zurecht weist der Autor selber (138) auf die Notwendigkeit „eines gewissen Maßes von Ausdauer im Durchdenken dieser Zusammenhänge“ hin, wenn man sich vor Fehlritten bewahren wolle.

Entsprechend betrifft die Kritik an Scheler auch und zuallererst das (nicht nur von diesem so gering geachtete, weil nicht verstandene) „Formale“: durchgängig weist Alphéus bei Scheler einen generellen Mangel an begrifflicher Schärfe auf, der oft zu einer „heillosen Verwirrung der Begriffe“ (119) führt und Schelers „Hauptstärke“ bedingt: das „unverbindliche Aufgreifen einer in Anführungsstriche gesetzten Redensart, so daß er den Anfang der Erkenntnisaufgabe für das Ende zu nehmen scheint“ (239).

Was den Inhalt des Buches betrifft, so bedarf es dafür nicht etwa eines besonderen Interesses an

Scheler. Vielmehr werden erstens mit der Kritik an Scheler zugleich fast alle gängigen wichtigen Fehler und Mißverständnisse in bezug auf Kants praktische Philosophie behandelt und erledigt (vgl. z. B. 67 ff.). Mehr aber noch und über alle Kritik der Kritik hinaus liefert das Buch zweitens eine sehr gründliche Kant-Interpretation (insbesondere von vielem, was bei Kant nicht expliziert ist; vgl. z. B. 53 ff.) und legt damit den Zugang zur praktischen Philosophie Kants wieder frei bzw. ebnet ihn. Drittens bietet es eine hervorragende Einführung in die Grundlagen der praktischen Philosophie überhaupt. Und viertens findet sich in ihm eine Fülle phänomenologischer und kritizistischer Erörterungen in Bezug auf eine systematische Wertlehre.

Zu erstens: In den die Dissertation ausmachenden, grundlegenden ersten zwei Teilen des I. Buches über „das Begehren“ (I) und „das unbeding-vernünftige Begehren oder das sittliche Wollen“ (II) weist Alphéus in akribischer Analyse insbesondere nach, daß Scheler sowohl die Kantische Ableitung des Sittengesetzes (aus dem Begriff eines unbeding-vernünftigen Begehrens und nicht – wie Scheler meint – aus dem Begriff eines „Pflichtsollens“ und des dieses bestimmenden kategorischen Imperativs) als auch das eigentliche Prinzip der Kantischen Ethik (Bestimmung des Wollens durch die bloße Form – nämlich der Vernünftigkeit – und nicht – wie Scheler meint – Bestimmung bloß der Form des Wollens und nicht auch seiner Materie) verkannt hat (60 ff.).

Aus den sich in (III) anschließenden „Einzeluntersuchungen“ zur Phänomenologie von Sollen, Können, Gefühl und Liebe und zum Wesen der Person (in denen sich nicht nur Alphéus, sondern sogar Kant gegenüber Scheler als der bessere „Phänomenologe“ erweist) seien von den zahlreichen Punkten der Kritik an Scheler als besonders folgenreich dessen Irrtümer bezüglich der Kantischen Auffassung von sinnlicher Lust und von deren Bedeutung innerhalb seiner Ethik genannt, die „konstitutiv sind – nicht nur für Schelers Kankritik, sondern auch für seine eigene Ethik“ (147). Scheler verkennt erstens (147 ff.) den Kantischen Begriff der sinnlichen Lust als eines Ausflusses eines sinnlichen Begehrens und verstanden ganz *allgemein* als die Bewegtheit der Willkür bloß durch die Vorstellung der Wirklichkeit eines Gegenstandes, im Unterschied zur sittlichen Lust als eines Ausflusses eines unbeding-vernünftigen Begehrens und verstanden als die Bewegtheit der Willkür bloß durch die Vorstellung der Sittengesetzmäßigkeit der Verwirklichung eines Gegenstandes; – und nicht – wie Scheler meint – sinnliche Lust als ein *besonderes* Gefühl, das er „Empfindungsgefühl“ nennt. Scheler verkennt zweitens (152 ff.) mit seiner Ansicht, nach Kant strebe der Mensch in seinem sinnlichen Begehren ursprünglich nach Lust und nicht nach Güterdingen, daß für Kant sich das sinnliche Begehren zuoberst auf die Wirklichkeit der Güterdinge und insofern auf sinnliche Lust richtet. Scheler verkennt drittens (154 f.), daß die Erfahrung, auf die sich das sinnliche Begehren nach Kant gründet, keineswegs die Erfahrung der Wirklichkeit eines Gegenstandes ist, sondern die Erfahrung einer Lust aus der Vorstellung eines Gegenstandes.

Im I. Teil des II. Buches, der sich mit Schelers Wertethik auseinandersetzt, zeigt Alphéus, daß „jede materiale Ethik sinn-notwendig Güter-, Zweck- und Wertethik“ (218) ist, weil für sie ein Gegenstand gut ist, bloß weil er ein Gegenstand des Begehrens, also ein Gut, ein Zweck, ein werter Gegenstand ist, und daß somit auch Schelers eigene „materiale Wertethik“ unter das – von Scheler gelobte – Kantische Verdikt über alle Güter- und Zweckethik fällt und daß auch sie – entgegen Schelers eigener Auffassung von ihr als einer apriorischen Wertethik – nichts anderes ist als eine (von Scheler selbst für durch Kant widerlegt gehaltene) empirische Lustethik, insofern nämlich Werte (als Eigenschaften von Dingen) Lust (auf diese Dinge und an ihnen) zu erregen vermögen.

Im II. (abschließenden) Teil, der sich mit dem „Problem einer Rangordnung der Wertarten“ befaßt, weist Alphéus nach, daß sich auf der Basis der Kantischen Vernunftethik durchaus eine Rangordnung der Wertarten entwickeln läßt, während sich zugleich die von dieser abweichende Schelersche als unhaltbar herausstellt.

Zu zweitens: Nicht bloß im Zusammenhang mit der Aufdeckung der Schelerschen Mißverständnisse und Irrtümer gerät auch das Denken Kants in den Blick. Vielmehr ist der gesamte Text von mehr oder weniger ins Detail gehenden Interpretationen, Paraphrasen und Anmerkungen zu Kants praktischer Philosophie durchzogen. Dies gilt wiederum insbesondere für die Dissertation, die sich wie eine Explikation und Erläuterung der (allzu!) knappen Ausführungen liest, welche Kant selber in der Einleitung zur Metaphysik der Sitten (und an anderer Stelle) macht, besonders zu den grundlegenden Begriffen Begehren, Begierde, Neigung; Bewegursache, Beweggrund; Willkür; sinnliches und vernünftiges, bedingt- und unbeding-vernünftiges Begehren; Wille, Freiheit; Maxime, Gesetz, Verallgemeinerungsfähigkeit; sittlicher Wille, Sittengesetz.

Zu drittens: Gerade in der Auseinandersetzung mit Scheler nun erweisen sich diese Darlegungen von Alphéus zugleich als eine Einführung in die Grundlagen jeder praktischen Philosophie, welche – kantisch gesprochen – als Wissenschaft will auftreten können; wobei die phänomenologische Schulung und Befähigung des Autors besonders in den Einzelanalysen Klärungen bringen, die man sich bei Kant oft und vergebens erhofft.

Zu viertens: Der Teil über die Rangordnung der Wertarten bringt sowohl im Hinblick auf die Kantische Ethik und das Problem ihrer Tauglichkeit als Wertphilosophie als auch im Hinblick auf eine systematisch begründete Lehre von der Rangordnung der Wertarten eine – hier nicht näher aufzuführende – Fülle von Gesichtspunkten z. B. bezüglich Größe und Höhersein von Werten und echten und unechten Wertarten; vor allem aber die Unterscheidung der (höheren) Wertart des Guten und (niederen) Wertarten des Angenehmen und Nützlichen, sowie den Nachweis der Vollständigkeit dieser Rangordnung; und – last, not least – mit einer Untersuchung über „Kants Lehre vom Schönen und Erhabenen im Verhältnis zur Wertartenrangordnung“ den höchst lehrreichen Versuch, die Schönheit als eine Unterart der sittlichen Güte zu begreifen, ohne doch dadurch mit Kants insbesondere in der Kritik der Urteilskraft vertretenen Auffassung vom Schönen in unauflöselichen Widerspruch zu geraten.

Wie die traurige Erfahrung lehrt, hat eine ganze Reihe subtiler Stellungnahmen bis heute nicht vermocht, den Vorwurf des „Formalismus“ der Kantischen Ethik und besonders des Leerformel-Charakters des kategorischen Imperativs endgültig zu diskreditieren. Daher ist es sehr begrüßenswert, daß zu den bisher angezeigten Textstücken ein Anhang aufgenommen wurde, in welchem sich Alphéus mit „vermeintlichen Widerlegungen des kategorischen Imperativs als eines Kriteriums der Sittlichkeit einer Handlung“ durch Franz Brentano, Jonas Cohn und besonders Georg Simmel auseinandersetzt und diesen Autoren ein ähnliches Schicksal bereitet wie zuvor Max Scheler.

Den Abschluß des Buches bilden acht Aufsätze von unterschiedlicher Qualität zu so heterogenen Themen wie „Kant und Nietzsche“, „Die Wahl des Wahrheitssuchers“, „Bismarckismus und Hitlerismus“, „Zu Thomas Manns ‚Zauberberg‘“. Besonders empfehlenswert ist ein knapp zehn Seiten umfassender „Versuch kritischer Vernunftphilosophie“ als eine sehr gut lesbare, klare und zugleich eindringliche Skizze kritizistischer Denkansätze, Methoden und Positionen; – auch wenn dieser Versuch in seinem religionsphilosophischen Schlußteil in die sich selbst widersprechende Idee einer „christlichen Philosophie“ mündet.

Es ist für die philosophische Kultur hierzulande dringend zu wünschen, daß dem angezeigten Buch diejenige Beachtung zuteil wird, welche bereits die Dissertation verdient, aber leider nicht gefunden hatte.

Georg Geismann (München)

Karl Leonhard Reinhold, Korrespondenzausgabe der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, hg. mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft von Reinhard Lauth, Kurt Hiller und Wolfgang Schrader, Bd. I, Korrespondenz 1773–1788, hg. von Reinhard Lauth, Eberhard Heller und Kurt Hiller, Verlag Friedrich Frommann, Günther Holzboog, Stuttgart 1983; Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1983, 448 S.

Um einen Eindruck von der emanzipatorischen Kraft der Aufklärungsbewegung und von der Faszination ihrer intellektuellen und moralischen Überlegenheit, die gerade jugendliche Geister anrührt (zumindest als Programmatik), zu bekommen, wäre exemplarisch auf den weltanschaulichen Werdegang von Karl Leonhard Reinhold zu verweisen. Für den wißbegierigen und grundsollide gebildeten Wiener Ordensgeistlichen Reinhold, der „Aufklärung und Wahrheit als verbotene Früchte in sich schlang“ (10), blieb Vernunft und Wissenschaft nicht nur ein Feld geistiger Bewährung, sondern wurde verinnerlicht zu einem schon charakterlichen Essential. Durch seine mentale Abneigung gegen das „fertige“ (und saturierte) Denken und durch seine philosophische Neugier konditionierte sich Karl Leonhard Reinhold allerdings auch zum wirklichen Proteus des deutschen Idealismus; Reinhold stellt sich nach dem Abbruch seiner geistlichen Karriere in Wien (zwischen 1772 und 1783 bei den Jesuiten bzw. Barnabiten), dann als Professor in Jena (1784–1794) und Kiel (ab 1794) ganz in den Dienst der neuen Philosophie – hier finden wir ihn mit Kant, mit Jacobi, mit Fichte, mit Bardili jeweils auf den verschiedensten Positionen der philosophischen Wissenschaft (wobei dieses Fortschreiten nicht immer unbedingt ein Fortschritt im Bewußtsein des Wahren sein muß). Kommt dabei wohl schon ein

Konvertitensyndrom zum Ausdruck, so ist hieran aber übergreifend bedeutsam, daß Reinhold damit der Dynamik der philosophischen Vernunft auf der Spur zu bleiben hoffte, um ihre divergierenden Tendenzen einstmals in die Formen der – von Lehrmeinungen unabhängigen – Wissenschaftlichkeit transformieren zu können.

In der ersten Phase der Wirkungsgeschichte des Kantianismus (bis 1804) kommt dem Werk von Karl Leonhard Reinhold eine besondere Bedeutung zu; Reinhold gehört neben Salomon Maimon, Jakob Sigismund Beck und Johann Gottlieb Fichte zu denen, die frühzeitig schon das Erbe Kants positiv aufnahmen, dies einer philosophischen Öffentlichkeit, die Kant gegenüber voller Vorurteile und Vorbehalte war, propagierten und es auch philosophisch eigenständig weiterentwickelten. Vor allem Reinholds „Briefe über die Kantische Philosophie“ (1786–1787 in Wielands „Teutschem Merkur“ erschienen) erreichten einen ersten Durchbruch in die verbreitete Kant-Skepsis; dadurch errang Reinhold nicht nur die freundliche Anerkennung Kants, sondern auch – obwohl errang (ausnahmsweise sogar besoldete) außerordentliche Professur in Jena (1787), wodurch der Ruf der Universität Jena als Hochburg des Kantianismus begründet und dann durch Reinholds Nachfolger Fichte (ab 1794), sowie Schellings (ab 1798) und Hegels (ab 1801) Wirken bis ins erste Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts zur philosophischen Zierde der deutschen Universitäten überhaupt wurde. Bis in jene Zeit des ersten Jahrs der Jenaer Professur reicht nun der vorliegende Band I der Briefe von und an Reinhold.

Durch den vorliegenden Band wird unsere Kenntnis über den bewegten Lebensweg und die intellektuelle Entwicklung sowie die geistige Umwelt Reinholds erheblich erweitert; in gründlichen Recherchen haben die Herausgeber viele bisher unbekannte (und auch sehr verborgene) biographische und werkgeschichtliche Details gefunden (z. B. konnte die bisherige Geburtsangabe korrigiert werden: 1757 statt 1758),¹ die uns erstmals einen quellengesicherten Nachvollzug des weltanschaulichen Umbruchs des jungen Ordensgeistlichen erlaubt, der früh schon (worüber bislang wenig bekannt war) in Verbindung mit der Freimaurerloge „Zur wahren Eintracht“ in Wien gerät (über seine Freunde Ignaz von Born und dem späteren Jakobiner Alois Blumauer) und der dann 1783 alle Brücken hinter sich abbricht und aus Österreich flieht, zunächst nach Leipzig, dann nach Weimar (hier konvertiert er bei Herder zum Protestantismus) und Jena, wo er bald – durch Wielands Vermittlung – eine glänzende Universitätskarriere beginnt.

Von der außerordentlichen Produktivität des jungen Reinhold, die alle bisherigen Vermutungen übertrifft, geben die Verzeichnisse seiner (veröffentlichten wie unveröffentlichten) Schriften zwischen 1777 und 1788 (396–418) ein eindrucksvolles Bild; Reinhold war innerhalb auch seiner weiteren Fachkollegenschaft ein unerreichtes rezeptives Genie. Die literarischen Gegenstände, die er aufnimmt und zu denen er sich äußert, umfassen dabei theologische und philosophische Themen sowie polemische Schriften und Rezensionen zur schönen Literatur.

Die Ausgabe folgt dem Standard, der von Reinhard Lauth begründeten und geleiteten J. G. Fichte-Gesamtausgabe; nur im Umkreis der außerordentlichen editorischen und philosophiehistorischen Kompetenz Reinhard Lauths konnte es gelingen, die nötigen philosophischen, historischen und archivalischen Recherchen (so z. B. auch zum Illuminatismus und zur Geistesgeschichte Österreichs) erfolgreich zu bewältigen, die diesen Band zu einem aufschlußreichen Zeugnis und unentbehrlichen Handbuch zu Spätaufklärung, frühem Kantianismus und Jena-Weimarer Kulturgeschichte macht.

Die Ausgabe strebt natürlich Vollständigkeit an, dementsprechend finden sich hier auch viele Erstveröffentlichungen (von den zum Abdruck gekommenen 116 Briefen waren 59 bisher unveröffentlicht). Der Abdruck der Texte geschieht in diplomatischer Form; Eingriffe der Herausgeber (durch Grotteskdruck gekennzeichnet) betreffen vornehmlich orthographische Modernisierungen (Personalpronomen wurden durchgängig der heute üblichen Großschreibung angeglichen) und gelegentlich Aktualisierungen von heute unüblichen syntaktischen Strukturen, die das inhaltliche Verständnis für heutige (sprachgeschichtlich ungeschulte) Benutzer sehr erschweren würden (schr deutlich z. B. S. 55 Zeile 14). Zu bedenken wäre dabei aber in diesem konkreten Fall, ob nicht die Eigentümlichkeit des

¹ Allerdings kannte noch Karl Rosenkranz die richtige Geburtsangabe (vgl. K. Rosenkranz, Geschichte der Kant'schen Philosophie [Leipzig 1840] 387); vgl. auch die entsprechende Exzerpte von Karl Marx; neuerdings in: MEGA (Berlin 1976) Abt. IV, Bd. 1, 285.

Textes hätte gewahrt werden können, und die nötige Präzisierung als Lesart in den Erläuterungsapparat zu übernehmen gewesen wäre.

Als sehr angenehm für die Benutzung ist die Plazierung der Sach- und Personenerläuterungen jeweils unter die Briefe auf der gleichen Seite. Dankbar ist man auch für die so wichtigen Textbeigaben: so eine genealogische Übersicht über die weitverzweigte Reinhold-Familie, die chronologische Dokumentierung des Werdegangs Reinholds bei den Barnabiten und in der Loge, sowie das nach Zeitschriften und sicherer (bzw. vermuteter) Autorschaft aufgeschlüsselte Verhältnis aller von Reinhold bis 1788 veröffentlichten Rezensionen, last not least das alphabetische Verzeichnis der Briefempfänger und -schreiber und die Bildbeigaben. Den Band schließt ein Quellenverzeichnis, ein Sachverzeichnis und ein Personenregister ab.

Zu überlegen wäre es, ob in künftigen Bänden nicht doch die Zahl der diakritischen Zeichen im Interesse der „Beruhigung“ des Textes zu reduzieren wäre. (z. B. durch Verzicht auf die Auflösung der vielen gerade in Briefbänden immer wiederkehrenden Abkürzungen von Vornamen, Titeln, Höflichkeitsfloskeln und anderen sofort evidenten Abkürzungen).

Der Band weist einige Transkriptionsfehler² sowie andere Flüchtigkeiten auf: auf S. 43 in den Erläuterungen bei Anm. 12 zum Brief von Schütz an Kant (vom 18. Februar 1785) muß es „etc“ statt „ec“ heißen; auf 188 im Briefzitat Wieland an Merck vom 3. Januar 1785 wurden die Namen nicht gesperrt wiedergegeben (in der angeführten Quelle zu diesem Brief sind diese Namen gesperrt); ein auf 248 Anm. 12 angeführtes Zitat aus J. A. Starck, *Der Triumph der Philosophie im 18. Jahrhundert*, findet sich nicht an der angegebenen Stelle (anstatt der angegebenen S. 355 bei Starck befindet sich das Zitat tatsächlich auf 271 f.), außerdem ist der Name „Starck“ von dieser Seite nicht ins Personenregister aufgenommen worden; die im Personenregister bei „Wizenmann“ ausgewiesene S. 186 ist falsch (richtig: 187); der im Inhaltsverzeichnis angegebene Brief Nr. 91 stimmt nicht mit dem im Text abgedruckten Brief Nr. 91 überein.

Der Band stellt insgesamt eine außerordentliche Bereicherung unserer Kenntnis der deutschen Philosophie im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts dar und trägt dazu bei, die so schmerzliche Lücke, die die bisher weitgehend unbekannte Frühgeschichte Reinholds noch war, auszufüllen; der Band ist von der Ausstattung und von der Gestaltung mit der vom Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog gewohnten repräsentativen Solidität gemacht.

Steffen Dietzsch (Berlin)

Urs Rischli, Form und Inhalt in G. W. F. Hegels „Wissenschaft der Logik“ (= Überlieferung und Aufgabe XXI, Abhandlungen zur Geschichte und Systematik der Europäischen Philosophie, hg. von Erich Heintel), Oldenbourg, Wien/München 1982, 200 S.

Es geht dem Verfasser in seiner scharfsinnigen und tief sinnigen Untersuchung nicht etwa um eine Analyse der speziellen Kategorien Form und Inhalt; es ist vielmehr seine Absicht, eines der wichtigsten Grundprobleme der spekulativen Logik Hegels zu thematisieren. In Frage steht, wie sich im Zusammenhang einer spekulativen Kategorientheorie die Gedanken zu dem verhalten, was sie repräsentieren bzw. was in ihnen repräsentiert ist. Diese Formulierung ist freilich im spekulativ-logischen Zusammenhang grundfalsch; verhalten sich in diesem Gedanke und Sache ganz anders zueinander als im gewöhnlichen, vorstellenden Denken. Nicht sind hier auf der einen Seite die Gedanken, z. B. als Formen des subjektiven Denkens, und auf der anderen Seite Sachen oder Sachverhalte, die von den Gedanken mehr oder weniger angemessen erfaßt, begriffen werden. Die Hegelsche Logik intendiert, ein ganz anderes, innigeres Verhältnis von Gedanken und Sachen zu entwickeln, ja sie basiert geradezu darauf, daß Gedanken und Sachen sich nicht äußerlich zueinander verhalten. Der spekulativ-logische Standpunkt ist der, daß auszugehen ist von der Einheit von Gedanke und Sache; der Gedanke ist das Inwendige der Sache, er ist an ihm selbst sachhaltig, und die Sache, um die es in der spekulativen

² Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Dr. Siegfried Scheibe von der Wieland-Ausgabe der Akademie der Wissenschaften der DDR: 359 Z. 22 muß es „Depeschen“ statt „Bothenfrau“ heißen und 361 Z. 13 muß es „Depeschentag“ statt „Dazwischentag“ heißen.

Gedankenentwicklung geht, ist der Gedanke selbst, der an ihm selbst, unmittelbar, die Sache ist. Der Verfasser drückt dies prägnant so aus, daß alle „Kategorien im Modus der Wesensallgemeinheit instantiiert“ sind, und d. h. nichts anderes als dies, daß „sie sind, was sie bedeuten“ (26).

Mit großem Nachdruck und mit Recht stellt der Verfasser heraus, daß das Logische im Hegelschen Sinne nicht nur den Gedanken von Gedanken, Kategorien und Sachen wie eine Idee nahelegt, sondern, daß es „auch an ihm selbst Einheit von Gedanke und Sache“ (14) ist. Dieser Gedanke darf freilich nicht dahingehend mißverstanden werden, als sei das Logische eine an sich seiende, gleichsam freischwebende Dimension, von der nur postulativ versichert werden kann, daß sie dem Gegensatz von Subjekt bzw. subjektiver Leistung und darauf bezogenem Objekt entnommen ist. Die konstitutiven Leistungen des denkenden Subjekts sind vielmehr in den Gedanken, der Moment des ihn übergreifenden Logischen ist, integriert; nach Hegels eigener Aussage ist es die dem Inhalte eigene Reflexion, welche seine Bestimmungen überhaupt erst setzt und erzeugt (vgl. LI 6). Die Reflexion ist also vom Inhalt, von der Sache, um die es im Denken geht, nicht abzulösen. Das Denken bzw. seine einzelnen Gedanken sind also die Sache selbst, die sie hervorbringen, in der sie sich feste Kontur geben können. Hegels spekulative Logik, insofern sie die formelle Reflexion vermeiden bzw. als ein Moment des Inhaltes selbst verstehen bzw. zurücknehmen will, ist demnach „Darstellung der Einheit von Gedanke und Sache in der Form der Einheit von Gedanke und Sache“ (14). Die Form muß dem Inhalt angemessen sein; dies bedeutet, daß, wenn der Inhalt die Einheit von Gedanke und Sache ist, die Form der Darstellung so gewählt werden muß, daß sie diesem, dem spekulativen Inhalt, gemäß sein kann. Eine solche Form kann kein formierendes Äußeres sein, sie muß vielmehr das Innere des Formierten selbst sein; dies besagt, daß der Inhalt sich selbst erweisen muß als ein solcher, der in dieser Form steht. „Das Logische hat nur sich selbst zum Inhalt. Es *ist* die Einheit von Gedanke und Sache und *stellt sich zugleich* als diese Einheit *dar*. Es ist also die Einheit des Gedankens und der Sache, Einheit von Gedanke und Sache“, und zwar ist es das eine nur insofern und dadurch, daß es das andere ist.“ (16) Der Verfasser geht mit Recht davon aus, daß die ganze dialektische Logik, d. h. der Inbegriff aller spekulativ-logisch erreichten kategorialen Differenzen nichts anderes ist als der „genuine Ausdruck“ (16), besser wohl: die angemessene Auslegung, Selbstausslegung dieser Einheit von Gedanklichkeit und Sachlichkeit.

Die volle Schärfe dieses Einheitsgedankens, der nicht nur die abstrakte Idee von einer Integration von subjektiver Denkform und objektiven Wesensallgemeinheiten sein soll, erreicht der Verfasser, indem er (151) darauf hinweist, daß letztlich im Hegelschen System das Moment ‚Bedeutung‘ oder ‚Gedanke‘, in dem die subjektive Komponente repräsentiert ist, und das Moment ‚Sache‘ oder ‚Sein‘, in dem das Objektive oder die Unmittelbarkeit repräsentiert ist, zwei Seiten *einer* integrierten Struktur sind. Mit der Aufhebung des subjektiven in das objektive Denken bzw. im Gedanken, daß der wahre Begriff vom Denken derart ausgeführt werden muß, daß in ihm sowohl das Moment Subjektivität als auch das Moment Objektivität komplementäre, sich ergänzende Momente werden, ist die Pointe der spekulativen Logik erreicht. Gedanke und Sache, formale und materiale Begriffe, Relationen und Relata begrenzen oder übergreifen sich nie äußerlich (156). Auch die verschiedenen Typen von Einheit, die differenten logischen Sphären, begrenzen sich nicht äußerlich. Eine ganz andere, innigere Form von Beziehung muß gedacht werden, wenn das Programm durchgeführt werden können soll, die Einheit von Gedanke und Sache in der ‚Form der Einheit von Gedanke und Sache‘ zu denken, d. h. zu explizieren. „Die je höhere Ordnung umgreift die niederen nicht als äußeres Ganzes, sondern gliedert sich selbst in diese und bildet sich in ihnen ab. Die Ordnungen haben deshalb auch keine äußeren Grenzen, weder in vertikaler noch in horizontaler Richtung. Sie begrenzen sich selbst und gehen ineinander über.“ (156) Die Nichtgleichrangigkeit der logischen Sphären, der Umstand, daß z. B. die Sphäre des Seins sich als ganze in die des Wesens aufhebt, ist für den Verfasser ein Argument dafür, daß die Grenzen der Bereiche fließend sind, d. h. daß die Bereichsgrenzen nicht als starre Formgrenzen, sondern als Ausdruck zu verstehen sind, daß sich das Logische in verschiedener, sich entwickelnder Weise entfaltet und in vorläufigen Gestalten, die ihm aber selbst angehören, manifestiert. Konsequenterweise lehnt der Verfasser die Differenz von operativen und thematischen Kategorien, desgleichen die starre Opposition der Seite Vermittlung gegenüber der Seite Unmittelbarkeit ab. „Das Logische ist die Einheit von Gedanke und Sache, von Vermittlung und Unmittelbarkeit. Diese Einheit bildet sich in sich selbst ab, indem sie sich im Modus der beiden Momente und im Modus der Einheit beider Momente entfaltet.“ (157) Der Verfasser hat selbstverständlich recht, mit Nachdruck hervorzuheben, daß das Verhältnis zwischen operativen Kategorien und quasi vorgegebenem kategorialen Material ebensowenig äußerlich sein kann wie das Verhältnis zwischen den Faktoren Unmittelbarkeit und Vermittlung. Es

ist unbestreitbar, daß Kategorien wie Identität und Unterschied, die durchaus auch operative Kategorien haben, selbst kategoriales Material und im gesamten Rahmen der Entfaltung der Semantik der Kategorien bestimmbar sind. Sie entwickeln sich, wie im II. Kapitel dargelegt wird, im Zusammenhang der Entwicklung ihrer Funktion, und sie werden bestimmt als integrale Momente desjenigen, für das sie auch operative Funktion haben. Materie wird nicht nur mit der Identität als etwas bestimmtes identifiziert, sondern sie wird identifiziert als dasjenige, das Identität *ist*, insofern sie nämlich die Identität der Form, d. h. der Differenz von Grund und Begründetem ist (vgl. 45). Dieses eindrucksvolle Beispiel für die Nicht-Äußerlichkeit des Verhältnisses von Gedanke und Sache, von quasi operativer Kategorie und kategorial Bestimmtem darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch die spekulative Logik gewiß nicht umhin kann, Begriffe zu benutzen, die im eigentlichen Sinne spekulativ nicht einführbar, sondern sogar ganz und gar unentwickelbar sind. Ein solcher Begriff ist z. B. der des Momentes. Ohne seine Stabilität, ohne die mit seiner Hilfe allein denkbare, für das ganze System konstitutive Elementarbestimmung ‚Struktur‘ läßt sich ein vernünftiger Begriff von Theoriesequenz nicht fassen. Hegel hat diesen Punkt überhaupt nicht beachtet; Begriffe, die strukturelle Kennzeichnungen der ganzen Systematik ermöglichen, ja das quasi-transzendente Gerüst dieser Systematik selbst sind, hat er nicht nur faktisch nicht thematisiert, es wäre auch zu zeigen, daß sie im Rahmen gerade des von Richli entwickelten Theorieprogramms überhaupt nicht angemessen thematisiert, geschweige denn bruchlos integriert werden können. Für die These des Verfassers, nach der die spekulative Logik die Manifestation der Einheit von divergenten Momenten ist, die sich in dieser darstellen, die diese aus sich selbst erst hervorbringen, kann es kein Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung derart geben, daß der Seite Unmittelbarkeit ein Rest an Resistenz gegenüber Vermittlung bleibt. Hegels berühmtes Diktum von der durchsichtigen Klarheit, zu der die Bewegung des Logischen sich entwickeln läßt, belegt, worauf der Verfasser mit Recht nachdrücklich insistiert: daß Verhältnisse äußerlicher Begrenztheit gegeneinander in logischer Tiefenstruktur nicht bestehen sollen; wo sie bestehen, ist ihnen bestenfalls ein legitimierbarer Schein der Äußerlichkeit gegeneinander eigen, der in eindringlicher Reflexion sich notwendig auflösen muß. Wer Hegel, wie der Verfasser, ernsthaft, ohne vorschnelle Reduktion seines Theorieanspruches auslegen will, hat in der Tat auszugehen von der These, daß eine alles letztlich integrierende Idee das Telos des Logischen ist, das aber nicht nur am Ende des logischen Prozesses, als äußerliche Orientierung desselben, steht, sondern die Eigenart hat, sich aus sich selbst heraus in logische Modi zu übersetzen, die durch Opposition gegeneinander, durch Begrenztheit mit- und gegeneinander gekennzeichnet sind. „Der Prozeß der Vermittlung geht von unmittelbaren Voraussetzungen aus. Er holt diese Unmittelbarkeit ein, indem er in einer Einheit terminiert, die die Voraussetzungen setzt, aus der sie resultiert. Ihr Telos findet die dialektische Entwicklung in einer Bewegung, die in sich selbst bleibt, weil ihre Glieder die Form des ganzen, d. h. der Selbstvermittlung haben. Es muß hervorgehoben werden, daß die Darstellung des Denkens in der *Logik* eine Rekonstruktion ist. Sie setzt die immer schon vollendete absolute Selbstvermittlung voraus und stellt die Rückkehr des sich als unmittelbares Sein voraussetzenden Denkens zu sich dar.“ (30) Dieser Kennzeichnung der Voraussetzungen der spekulativ-logischen Prozessualität, wie Hegel sie entwickelt hat, ist zuzustimmen; damit ist freilich die Sachfrage nicht beantwortet, wenngleich entscheidend vorgeklärt, ob und wenn ja wie diese Art von logischer Teleologie gerechtfertigt ist. Völlig zu Recht hebt der Verfasser hervor, daß dieses logische System nur dann funktionieren kann, wenn die Teile des Ganzen in sich so strukturiert sind wie das Systemganze: also Selbstvermittlungen sind. So zeigt denn auch seine Interpretation des Etwas, diesem Insichsein als Anfang des Subjektes, daß es ins Fürsichsein nur dann überführt werden kann, wenn es mit subjektstheoretischen Anleihen gedeutet wird: es muß nämlich ein Verhalten aus sich selbst zum anderen sein bzw. werden, damit es letztlich Fürsichsein sein kann. Es muß die zunächst äußerliche Relation zum Anderen als *zu seinem* Anderen gewissermaßen verinnerlichen können, und um dies zu können, muß es ein solches *sein*, das nicht nur in äußerlicher Relation zu einem Anderen steht (vgl. 95). Nur bei einer bestimmten Vorinterpretation der Relata als in sich so bestimmt, ihre Bestimmtheit in der Relation in sich selbst aufnehmen zu können, läßt sich das Hegelsche Theorieprogramm konsequent durchführen. Diese Vorentscheidung hängt freilich von der durch den Verfasser klar herausgearbeiteten Entscheidung über die Systemvoraussetzungen im ganzen ab: daß absolute Selbstvermittlung möglich und in allen Stufen der entwickelten Verhältnisse von Unmittelbarkeit und Vermittlung als übersetzt zu erkennen ist (vgl. 29–41).

Überall muß nach Hegel der Gedanke von Einheit und Sache durchgeführt werden. Sie sind auch als Teile oder Momente des Ganzen, das durch sie denkbar wird, der Form nach schon das, was das Ganze

ist. Relativ zum Ganzen, das durch die einzelnen Kategorien konstituiert wird, können die Gedanken auch als Formen der Denkbarkeit des Ganzen gelten; dies schließt aber geradezu ein, daß an ihnen selbst nicht auseinanderfällt, was in der Explikation der ganzen Sequenz des Logischen in der Form der Differenz erscheinen muß. In einer überaus interessanten, ganz neuartigen Deutung des Gedankens ‚Nichts‘ (151; vgl. Kap. V 2) zeigt der Verfasser beispielhaft, wie er die unmittelbare Instantiierung des Gedankens als Sache denkt: Wäre das Nichts nicht mit dem Sein identisch, wäre es nicht ‚Sache‘, dann wäre es nicht als das zu denken, als was es seiner Wesensallgemeinheit, d. i. nach seiner Semantik, zu denken ist: als das ‚Nichten von Etwas‘. Es wäre dann schlechthin selber nichts, ein leerer Gedanke ohne Funktion; es wären dann aber auch weder der Gedanke ‚Werden‘ noch die darauf aufbauenden Gedanken zu denken. Es ist also in der Sachhaltigkeit – mit dem Verfasser zu denken: in der unmittelbaren Instantiierung der Gedanklichkeit als Sein – begründet, daß der Gedanke Nichts überhaupt und dann in einem Kontext, in dem er integrierender semantischer Bestandteil wird, gedacht werden kann.

Die Untersuchungen der Verfassers, die an einigen Stellen leider allzu knapp ausgefallen sind, sind systematisch angelegt; sie beabsichtigen, den Kern der spekulativen Logik freizulegen und ihn in seinen charakteristischen Wirkungen zu erkennen. Der Anspruch, den Hegel gestellt hat, wird überzeugend expliziert und im einzelnen durchgeführt. Historisch ist die Arbeit insofern, als der Verfasser die systematischen Entscheidungen und Begründungen Hegels vorwiegend immanent diskutiert. Kritische Gesichtspunkte, wie sie oben angedeutet wurden, werden nicht aufgenommen und erwogen. Damit soll kein Mangel, sondern vielmehr die spezifische Verfassung dieser Untersuchung bezeichnet werden; es ist dem Verfasser gelungen, mit kaum überbietbarer Schärfe den harten Kern der dialektischen Logik freizulegen. Kritische und affirmative Bezugnahmen auf Hegels logisches System werden in Zukunft nicht umhin können, sich auf die Argumente dieser überall klugen, die Kernprobleme sicher aufgreifenden und umsichtigen Untersuchung der Hegelschen Logik gründlich einzulassen.

Wolfgang Marx (Bonn)

Zeitlichkeit und Temporalität bei Heidegger

Marion Heinz, Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers (= Elementa 25), Königshausen & Neumann, Rodopi, Würzburg, Amsterdam 1982, 225 S.

Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger, hg. von Ernst Wolfgang Orth (= Phänomenologische Forschungen 14), Alber, Freiburg/München 1983, 216 S.

Günter Wohlfart, Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust (= Alber-Broschur Philosophie), Alber, Freiburg/München 1982, 182 S.

Heidegger versucht in „Sein und Zeit“ von der Thematik der Temporalität her eine Neubegründung der Philosophie. Deutlich wird das Problem auch in der Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ aus dem Sommersemester 1927. Die hier entfaltete Thematik wird dann in der Untersuchung „Kant und das Problem der Metaphysik“ (1929) sowie in dem 1962 gehaltenen Vortrag „Zeit und Sein“ fortgeführt.

In „Sein und Zeit“ sind es vor allem die Paragraphen 65–77, die das Problem entfalten. Diese von der Forschung lange Zeit vernachlässigten Abschnitte geraten in jüngster Zeit zunehmend ins Blickfeld. So geht es der Wuppertaler Dissertation von Marion Heinz gerade um die von Heidegger in jenen Paragraphen entwickelte Daseinsanalyse, die daraufhin befragt wird, inwieweit sie als erster Schritt zur Begründung von Ontologie als „Wissenschaft“ fungieren kann. Dieser Ausgangsfrage folgend gliedert sich die Arbeit denn auch in zwei Hauptteile: im ersten versucht Verf. eine „immanente Interpretation“ (1) des in „Sein und Zeit“ einzig leitenden Themas des Wesens der Zeit als Sinn von Sein, im zweiten geht es um eine Klärung des in „Sein und Zeit“ noch nicht explizierten Begriffs der Temporalität in der Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie“.

Heideggers Daseinsanalyse wird in vier Schritten vorgestellt. Im ersten geht es um den Ansatz der Zeitanalyse in „Sein und Zeit“ (3ff.). Heidegger fragt (im Anschluß an und in Abhebung von

Aristoteles) nach dem Unzureichenden der antiken Frage nach dem Sein; es geht um die Suche nach einem einheitlichen Begriff des Seins hinter den mannigfaltigen Bedeutungen von Sein. Dazu muß vorgängig das *Verstehen* von Seiendem in seinem Sein analysiert werden. Als der gesuchte Sinn des Seins wird nun die Zeit ins Auge gefaßt. Die Methode dieser neuen, nicht-metaphysischen Bestimmung der Zeit stellt die Phänomenologie bereit. Im Unterschied zum apophantischen Entdecken, das in der Tradition als einzige Zugangsart zu Sein und Seiendem gilt, „thematisiert die Phänomenologie gerade die Frage, woher Seiendes überhaupt in seinem Sein den Charakter der Unverborgenheit haben kann“ (22).

Im zweiten Schritt geht es um Heideggers Bestimmung der Zeit als Zeitlichkeit (25 ff.), Zeitlichkeit verstanden als Einheitsgrund (Sinn) der Sorgestruktur des Daseins. Hierfür analysiert Verf. zunächst die Bestimmung des Daseins als Sorge (diskutiert auch die Einwände vor allem Tugendhats), klärt sodann die Frage, wodurch Existentialität, Faktizität und Verfallen die Einheit des Strukturanzuges der Sorge bilden. Das Seiende ist erst aus dem Woraufhin des Entwurfs von Sein verständlich und das Sein erst aus seinem Woraufhin, dem Sinn, zu erschließen. Als Strukturen dieses Woraufhin nennt Heidegger Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff. Schließlich geht es um die Frage, wie der Schritt von der Bestimmung der Sorge qua Sein des Daseins zu dem Aufweis der Zeitlichkeit als Sinn dieses Seins zu begründen ist. Dies geschieht bei Heidegger über die existentielle Analyse des Vorlaufens zum Tode. Im Gefolge F. Wiplingers spricht Verf. von der Identität von (Vorlaufen als) Erschließen und Erschlossenem. Für beheutsam hält sie die Unterscheidung von Wahrheit und Gewißheit. Eigentlichkeit als unverstellte Entbergung des Seins des Daseins, so ihre These, beziehe sich auf die Wahrheit der Existenz, Eigentlichkeit als existentielle Modalität entscheide sich an der Gewißheit (59). Erst im Vorlaufen zum Tode erreiche die Wahrheit des Daseins „die ihr zugehörige Gewißheit“ (61 f.), denn Dasein sei erst im Vorlaufen zum Tode der Möglichkeitscharakter des Schuldigseins erschlossen.

Der vierte Teil dieses Kapitels gilt der Interpretation des in § 65 vollzogenen Rückgangs von der Sorge auf deren Grund, die Zeitlichkeit (73 ff.). Mit dieser Fragestellung erreicht die vorliegende Arbeit den eigentlichen Schwerpunkt ihrer Analysen. Heidegger will die Zeitlichkeit als Einheitsgrund der Strukturmannigfaltigkeit der Sorge erweisen. Um dies verstehen zu können, bedarf es einer Nachzeichnung des Aufweises des Sinnes der vorlaufenden Entschlossenheit. Verf. analysiert die die vorlaufende Entschlossenheit konstituierenden Momente, die jedes in einem Zeitlichkeitsphänomen gründen: Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart. Entscheidend für Heideggers Ansatz ist nun die Frage nach der Einheit dieser drei Ekstasen. „Die Zeitlichkeit ist einig im Auseinanderspringen ihrer Ekstasen, das terminologisch als gleichursprüngliche Zeitigung gefaßt wird.“ (79) Damit erweist sich der Sinn der eigentlichen Sorge als Zeitlichkeit.

Im dritten Schritt des ersten Teils geht es Verf. um eine Explikation der wesentlichen Bestimmtheiten der ursprünglichen Zeit (84 ff.). Nach der Explikation des ekstatischen Charakters der Zeit geht es hier vor allem um eine Bestimmung der horizontalen Struktur der Zeitlichkeit. Die horizontale Struktur der Zeitlichkeit ermöglicht, „daß dem Dasein überhaupt etwas [...] erschlossen ist“ (99). Drei Horizonte lassen sich unterscheiden: Umwille, Wovor, Um-zu. Damit ist auch ein methodisches Problem verbunden, denn diese Horizonte der Zeitlichkeit können nicht noch einmal auf etwas hin entworfen werden. Verf. diskutiert in diesem Zusammenhang auch Heideggers (gegen die Aristotelische Auffassung der Zeit als einer unendlichen Reihe von Jetztpunkten gesetzte) These von der Endlichkeit der ursprünglichen Zeit. Ein besonderes Augenmerk gilt sodann der Zusammengehörigkeit der drei Ekstasen. Die These des Primats der Zukunft vor der Gewesenheit wird als gegen eine Ontologie gerichtet verstanden, die Sein universal im Sinne der Vorhandenheit versteht. Das Primat der Gewesenheit ist Kennzeichen einer technomorphen Ontologie (Sein als Hergestellt-Sein). Von hier aus gelangt Verf. dann zu der überzeugenden These, „daß sich aus der Ordnung der Ekstasen Heideggers philosophischer Neuanfang entscheidet“ (113). Weiterhin diskutiert sie die Frage, „in welcher Weise die beiden Grundstrukturen der Zeitlichkeit, Ekstasen und Horizonte, die Einheit eines Phänomens bilden können“ (121). Dies habe Heidegger im ersten Kant-Buch durch eine Uminterpretation des Kantischen Begriffs der Selbstaffektion zu klären gesucht. Abschließend zeigt Verf., wie im § 68 die Strukturmomente der Sorge von der Zeitlichkeit her neu aufgenommen und interpretiert werden: Verstehen (als Sich-vorweg-Sein) wird mit der Zukunft parallelisiert, Befindlichkeit (als Schon-Sein-bei) mit der Vergangenheit, Verfallen (als Sein-bei) mit der Gegenwart.

Im vierten Schritt geht es um die Konstruktion der Geschichtlichkeit aus der Zeitlichkeit (138 ff.). Geschichtlichkeit (§ 74 ff.) ist nur eine Konkretion der Zeitlichkeit, und zwar die eigentliche Weise der

Zeitigung der Zeit. Eigentliche Geschichtlichkeit, das „Geschehen“, ist das Zusammen von Vorlaufen und Erfahrung von Geschichte als Erbe von Möglichkeiten. Das Dasein gewinnt einen Stand („Stätigkeit“), aber dieser Stand ist keine ewige unzerstörbare Substanz (wie die unsterbliche Seele), sondern ein Geschehen. Das ist Heideggers Hauptthese.

Im zweiten Hauptteil der Arbeit, die allerdings eher den Charakter eines Anhangs hat, versucht Verf. zu zeigen, „wie die Zeit Ontologie als temporale Wissenschaft begründet“ (164). Hier geht es um das Problem des nicht veröffentlichten dritten Abschnitts des ersten Teils von „Sein und Zeit“, in dem die Zeit als Sinn von Sein aus der Zeitlichkeit des Daseins expliziert werden sollte. Diese in „Sein und Zeit“ nicht durchgeführte Thematik hat Heidegger in der Marburger Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ (veröff. 1975 als Bd. 24 der Gesamtausgabe) in Angriff genommen (166 ff.). Als den Grundakt, in dem sich Ontologie als Wissenschaft konstituiert, nennt Heidegger hier die „Vergegenständlichung des Seins als solchen“ (Bd. 24, 398). Die Aufgabe der Ontologie besteht in einer Auslegung des Seins in seinen temporalen Bestimmtheiten. Das einzige Beispiel für eine ansatzweise Durchführung temporaler Bestimmung von Sein ist die Interpretation der Vorhandenheit (180 ff.).

Verf. schließt ihre Arbeit mit einem kurzen Ausblick auf das Zeitverständnis nach der sogenannten „Kehre“ (208–217), dargestellt vor allem anhand des Vortrags „Zeit und Sein“ (210 ff.).

Insgesamt wird man zur Würdigung der vorliegenden Arbeit sagen dürfen, daß sie alle Vorzüge, aber auch alle Nachteile einer textimmanenten Interpretation aufweist. Die Vorzüge liegen in der klaren Gliederung des Stoffes und in der ausführlichen Kommentierung der entscheidenden Paragraphen von „Sein und Zeit“, so daß man das Buch gerne als Einführung empfehlen möchte. Verf. hat überdies die wichtigste Forschungsliteratur berücksichtigt; ihr Ansatz insgesamt ist etwa stark orientiert an der Erörterung der Seinsfrage bei C. F. Gethmann (Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie M. Heideggers [Bonn 1974]).

Diesen Vorzügen stehen aber erhebliche Mängel gegenüber. So erschöpft sich der Kommentar auf weite Strecken in einer bloßen Textparaphrase; der Heideggersche Ansatz wird weder insgesamt noch en détail problematisiert, zudem vermißt man Hinweise auf die philosophischen Quellen für das eine oder andere von Heideggers Theoremen sowie eine stärkere Berücksichtigung entwicklungsgeschichtlicher Faktoren. Um mit dem letzteren zu beginnen, so deutet eine Fußnote (1) der Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ darauf hin, daß „Sein und Zeit“ noch während der Ausarbeitung (im Winter 1925/1926) entscheidend ungearbeitet worden ist (vgl. den Aufsatz von Pöggeler in dem von Orth herausgegebenen Band, 175 f.). In der Vorlesung „Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft“ (WS 1927/1928, GA Bd. 25, 431), sagt Heidegger, es sei ihm in dieser Zeit wie Schuppen von den Augen gefallen, weil er Kants KrV im Hinblick auf Husserls Phänomenologie gelesen habe. Husserls immanente Zeitanalyse (Impression, Retention, Protention) wird auf Kants Einbildungskraft (3 Schemata) bezogen; diesen entsprechen die drei Zeitdimensionen bzw. Artikulationen. Dies bringt Heidegger vorblickend im § 69 von „Sein und Zeit“, wo er zu den Ekstasen der eigentlichen und uneigentlichen Zeitigung die Schemata angibt. Die Schemata dienen ihm als Prinzipiengefüge für die Ableitung verschiedener Seinsweisen. Das ist der Kernbestand des geplanten dritten Abschnitts von „Sein und Zeit“. Mit der Veröffentlichung der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ (1929) stellt Heidegger – wohl unter dem Eindruck der Kritik Cassirers an seinem zu raschen Zugriff auf Kants Schematismus – die temporale Interpretation zurück.

Stärker zu problematisieren wäre auch die Heideggersche Zeitanalyse selbst. „Der ontologische Sinn des Seins des Daseins“ (Sein und Zeit, 323) ist die Einheit der mannigfaltigen Strukturmomente der Sorge; sie liegt in der Zeitlichkeit. Heidegger will zeigen, und das hat Verf. gut herausgearbeitet, daß die Zeitlichkeit die *Einheit der Einzelmomente* ist (Sein und Zeit, 327). Das ist jedoch eine sehr formale Zeitanalyse. Heidegger hatte Sorge bestimmt als Sich-vorweg-Sein bei seinen Möglichkeiten (Verstehen, Sein-Können). Das ist jetzt die Zukunft, nach ihm das erste Zeitelement. Darf man aber, so muß gefragt werden, ein Strukturmoment der Sorge zum Konstituens der Zukunft machen oder ist das nicht ein bloßes Spiel mit Worten? Kritisch zu hinterfragen wäre auch die These von der Drittrangigkeit der Gegenwart, und zwar in dreifacher Hinsicht. Einmal sieht Heidegger die Gegenwart einseitig als Sich-Verlieren, er kennt keine erfüllte Gegenwart. Die eigentliche Gegenwart ist leer. Zum zweiten kommt für Heidegger, für den die Zeit primär Zukunft ist (Sein und Zeit, 328), die Vergangenheit nur als Begrenzung dieser Zukunft in Sicht. Damit übernimmt er die existentielle Deutung der Zeit als eines aus der Zukunft kommenden Stromes. Daneben gibt es aber auch die lebensphilosophische Sicht von der Zeit als einem Strom, der aus der Vergangenheit kommt und in die Zukunft geht (vgl. O. Pöggeler,

a. a. O. 178 f). Das Dritte: Zeitlichkeit ist wesentlich Endlichkeit (Sein und Zeit, 329). Wir können in der Tat nicht mehr so leben wie die Griechen. Aber die Zukunft hat mehr Möglichkeiten, als wir verwirklichen können. Zudem könnte die Vergangenheit tiefer sein als die Gewesenheit: indem wir bestimmte Möglichkeiten zurücklassen (eben nicht „wiederholen“), können wir die uns gegebenen Möglichkeiten erfüllen.

Heideggers zu einseitige Sicht der Gegenwart macht auch die zeitliche Interpretation der existentiellen Modi der Sorge im § 68 problematisch. Vergleichen mit der Tradition, entspricht das Verstehen der Lehre der Tugenden (Aristoteles) als Weisen des Sich-Haltens, der Gewohnheit; die Befindlichkeit entspricht der Affekten-Lehre (Descartes, Spinoza) als „Gestimmtheiten“. Aber das „Verstehen“ behandelt Heidegger nur sehr unspezifisch, während er dann konkrete Weisen der „Befindlichkeit“ analysiert (wie Furcht und Angst). Dahinter steht das Vorurteil, das auf die Zukunft gerichtete Verstehen vertrage keine Stabilisierung auf Gewohnheiten (Ausblendung des sokratischen Tugendwissens). Auch bei der Gleichsetzung von „Verfallen“ und Gegenwart muß ein Fragezeichen gesetzt werden. Alle drei Momente sind ja modifikabel zum Uneigentlichen; warum drängt sich das „Verfallen“ vor? Heidegger analysiert eine ganz bestimmte Weise des Verfallens, nämlich die Neugier, auf ihre Zeitlichkeit hin: zum Verfallen gehört ein Entspringen aus der Zeitlichkeit. Neugier als das unverweilende Wissen ist für Heidegger nicht im Augenblick (ganz anders Blumenberg, der die Neugier als Grundlage der modernen Wissenschaft positiv wertet, vgl. „Die Legitimität der Neuzeit“). Heidegger ist nicht in der Lage, ein positives Gegenwärtigen anzugeben, während Zukunft und Gewesenheit durchaus positiv bewertet werden. Deshalb parallelisiert er Gegenwart und Verfallen, nicht Gegenwart und Rede, was ja auch möglich gewesen wäre. Alles Ästhetische und die platonische Ideenlehre (Idee = Aussehen) werden abgewertet.

Aufgabe des Schlusses von „Sein und Zeit“ ist es, den Sinn von Sein vom Prinzip der Zeit her verständlich zu machen, was Kant, so Heideggers Vorwurf, versäumt habe – diese Aufgabe zu verdeutlichen ist Marion Heinz nur unzureichend gelungen. Was stärker hätte herausgearbeitet werden müssen, sind die inneren Brüche dieser Konzeption. Gerade diesen Brüchen galt der Vortrag von Otto Pöggeler auf einem von ihm im Husserl-Archiv Löwen veranstalteten Kolloquium, dessen Husserl und Heidegger gewidmete Referate (die zweite Hälfte der Tagung) in dem von E. W. Orth herausgegebenen Band zusammengefaßt sind. Pöggelers Aufsatz gilt einem entwicklungsgeschichtlichen Abriss der Wandlungen von Heideggers Zeitauffassung. Ein besonderes Gewicht legt er hierbei auf die Ausbildung der Frage nach Sein und Zeit 1922/1923 in der Auseinandersetzung mit Husserl und Aristoteles (161 ff.). Fassen wir die (von Heinz vernachlässigte) Kritik Heideggers an Husserl zusammen (wie sie in der Rezension von Jaspers' „Psychologie der Weltanschauungen“ und in der Vorlesung „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“ [SS 1925] vorgetragen wird; vgl. dazu W. Biemel: Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, in: Tijdschrift voor Philosophie 12 [1950] 246–280), so liegt sie in dem Vorwurf, die phänomenologische Reduktion führe keinen Schritt über den Cartesianismus hinaus. Es geht Heidegger um ein Existieren des absoluten Bewußtseins, er wendet sich gegen Husserls einseitige Auszeichnung des Theoretischen. Der Philosoph muß die Abstraktion in das volle Menschsein, in das Existentielle des Existierens, zurücknehmen; Seinsinn wird bezogen auf die „faktische Lebenserfahrung“ als historisches Phänomen. (K. R. Meist zeigt in demselben Band überdies – in Kontroverse mit E. Ströker –, daß Heideggers Interpretation des Übergangs von der zeitlichen zur geschichtlichen Weise des Daseinsvollzugs am Ende von „Sein und Zeit“ „eben jenen ontologischen Paradigmenwechsel voraussetzt“, der im Husserlschen Gedankengang „im Rahmen der Intersubjektivitätstheorie als eine mögliche Konsequenz“ sichtbar werde [105f.]). Gegen Aristoteles wendet Heidegger zu jener Zeit ein, er denke Sein einseitig als Anwesenheit. Gleichwohl, so Pöggelers These zur Freiburger Zeit Heideggers, finde sich bei ihm „eine Phänomenologie der Zeit, die vor allen Konstruktionen unsere Zeiterfahrung aufweise und einigermaßen verläßlich ordnete, [...] (trotz des Ansatzes in den Schlußparagrafen von *Sein und Zeit*) [...] kaum“ (145). In der Vorlesung über den Zeitbegriff vom Sommersemester 1925 werde die „entscheidende Frage, wie z. B. die Existentialien des Daseins ein Apriori für Existentielles sind, [...] auf spätere Überlegungen abgeschoben“ (171f.). Die eigentliche Daseinsanalyse finde sich denn bei Heidegger auch erst in den (noch unveröffentlichten) „Beiträgen zur Philosophie“ von 1936–1938 (182 ff.).

Der Aufsatz von Theodore Kisiel über den „Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)“, der den Sammelband abschließt (192–211), fragt anhand einer Analyse der Vorlesung „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“ (SS 1925) nach der Genesis von „Sein und Zeit“. Kisiel untersucht den

Vorgriff auf „Sein und Zeit“ ausgehend von zwei zeitlichen Vorbegriffen, nämlich „Appräsentation“ und „Jeweiligkeit“, und gelangt schließlich zu der These, daß dies Begriffspaar „vom endgültigen Begriffspaar für SuZ, nämlich Anwesenheit und Lichtung, ‚wiederholt‘“ werde (194).

Günter Wohlfarts Buch, hervorgegangen aus Vorlesungen des Privatdozenten an der Universität Tübingen im Sommer 1980, untersucht in vier Hauptkapiteln den Zeitbegriff Kants, Hegels, Nietzsches (ein sehr lesenswertes Kapitel) und Heideggers. Ein abschließender Exkurs gilt Proust und der wohl berühmtesten Szene aus „A la recherche du temps perdu“, der Madeleine-Episode. Im Heidegger-Kapitel versucht Wohlfart (113–160), das Grundthema des späten Heidegger, nämlich das Denken der Sprache, mit der Zeitlichkeitsproblematik von „Sein und Zeit“ zu konfundieren und damit die oben bereits kritisierte (von Heinz unbemerkte) zu eingeschränkte Kennzeichnung des Gegenwärtigen (durch seine Verfallenheit an die Welt) zu erweitern – ein Thema von Gewicht, wengleich es, betrachtet man sich die Heidegger-Literatur, als Wiederaufnahme einer eigentlich längst abgeschlossenen Diskussion zu kritisieren wäre. Es geht Wohlfart um die „*Sprachlichkeit* der ekstatischen Einheit der eigentlichen *Zeitlichkeit*“ (12), d. h. um die „redende Artikulation des Augenblicks“ (135). Auch bei ihm stehen die Schlußparagrafen von „Sein und Zeit“ im Mittelpunkt. Ausgehend von einer Kritik des § 68 d wird gezeigt, daß Heidegger auf der Stufe von „Sein und Zeit“ das Problem der Zeitlichkeit der Rede nicht zu lösen vermochte. Fragwürdig ist Wohlfart vor allem, und das zu Recht, die Zuordnung der ‚Rede‘ zur uneigentlichen Gegenwart. Damit spricht er (im Gefolge von Pöggelers Kritik an der Zurückdrängung der Rede) das (bereits erwähnte) zentrale Probleme an, daß Heidegger bei der Analyse der Zeitlichkeit der Rede die Gegenwart nur in ihrer Uneigentlichkeit ins Spiel bringt und so die eigentliche Rede unberücksichtigt läßt, etwa die ‚dichterische‘ Rede. In der Tat schlägt „Sein und Zeit“ keine Brücke zur Kunstphilosophie; das Werk der Dichtung (Hölderlin) wird Heidegger erst in dem Augenblick von Bedeutung, als der Ansatz von „Sein und Zeit“, die Frage nach dem ‚Sinn‘ von Sein, als zu ungeschichtlich aufgegeben werden mußte (vgl. dazu meinen Aufsatz: „Dem Dichten vor-denken“. Aspekte von Heideggers „Zwiesprache“ mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38 [1984] H. 2).

Wohlfart geht dann auch den Weg, für sein Problem der Zeitlichkeit der eigentlichen Rede bzw. der Sprachlichkeit der eigentlichen Gegenwart eine Lösung beim späten Heidegger zu suchen. So gewinnt er etwa aus den Hölderlin-Vorlesungen die These vom „Zusammengehörigkeitsverhältnis von Augenblick und Gespräch“ (148), vor allem jedoch gewinnt er hier eine Konkretisierung der eigentlichen Rede: „Die eigentliche Rede, die dem Augenblick entspricht“, sei die „stillschweigende göttliche Sprache (des Schönen)“ (156). Damit hat Wohlfart nicht nur die innere Widersprüchlichkeit der frühen Zeitkonzeption Heideggers aufgewiesen, sondern zugleich die ‚Kehre‘, den Neuansatz um 1930 bei Dichtern wie Hölderlin, aus diesen Aporien heraus verständlich gemacht und damit zugleich gezeigt, daß (wie wir seit Platon wissen) die Erfahrung der Zeit von der Erfahrung der Schönheit nicht zu trennen ist.

Christoph Jamme (Bochum)

Wolfgang Schirmacher, Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger (= Fermenta philosophica), Alber, Freiburg/München 1983, 274 S.

Ist ein neuentdeckter Heidegger der ökologische Denker, auf den angesichts der Zivilisationskrise – die durch nukleare Bedrohung, Umweltzerstörung und Nichtverteilung der nötigen Subsistenzmittel schon längst zur Drohung des programmierten Holoocids geworden ist – zurückzugreifen sei? Sind seine Spätschriften ein Schlüssel, der uns den Blick öffnet in ‚das, was ist‘: in unsere verfehlt, entfremdete, selbst- und weltzerstörerische Lebensform und damit ineins in die Möglichkeit, ihr gegenzusteuern, sie zu überwinden? Dies behauptet Schirmacher im vorliegenden Buch (7 ff.), freilich mit dem Zusatz, daß Heideggers Zeitkritik zu radikalisieren sei.

Wie geschieht das ‚Retten der Erde‘? Authentischer Lebensvollzug ist nötig, aber nicht willentlich machbar. Betont wird die Verknüpfung dieses Themas der Authentizität mit den konkreten ‚ontischen‘ Gefahren, denen die Industriegesellschaft heute – und die restlichen Teile der Welt sind schließlich nur ihre Trabanten – entgegensieht. Dabei lehnt der Autor nachdrücklich die Heideggersche Strategie des ‚Überwinterns‘ in vermeintlich unberührter Schwarzwaldidylle ab. Nicht Kontemplation, romantische Weltverwandlung im Innern des äußerlich passiv bleibenden Menschen wird anempfohlen, sondern

gelassenes Tat-Handeln als anzueignende neue Lebensform, als adäquates Entsprechen gegenüber dem geschichtlichen Anspruch, unter dem wir heute stehen.

Dieser Anspruch ist eine Herausforderung an die Gestaltungsfähigkeit des Menschen hinsichtlich seiner Lebensform und damit, infolge der Vernetztheit aller Lebensverhältnisse, hinsichtlich des Seins im Ganzen (231 ff.). Er besteht nach Heidegger in der geschichtlichen Realität des ‚Gestells‘, jener eindimensionalen technischen Welt, die Austrag der abendländischen Metaphysik und insbesondere des neuzeitlichen Voluntarismus ist. Die im ‚Gestell‘ kulminierende metaphysische Lebensform läßt sich in eine Palette von Begriffen auseinanderfalten – Macht, Herrschaft, Ordnung, Einheit, Gleichschaltung, Machbarkeit, Instrumentalität, Subjekt-Objekt usw. –, die als aggressive Normen des Weltverhaltens zur Entfremdung und Zerstörung unseres Lebens führen, zu einem Verfehlen der genuinen menschlichen Möglichkeiten, zur Inadäquanz im Entsprechen des Anspruchs, der einen gelingenden, authentischen Lebensvollzug fordert, nicht aber Deformation und vorzeitigen Tod. Wie und wo aber sollen wir anfangen, die als verfehlt diagnostizierte Lebensform, von der wir in den meisten unserer Lebensäußerungen durchdrungen sind, zu überwinden?

Unmöglich wäre es, uns willentlich, kraft subjektiver Anstrengung, aus dieser Realität zu befreien, unmöglich, Rezepte anzugeben. Das ‚Ereignis‘ des Besinnlich- und Authentischwerdens kann nach Heidegger (Die Frage nach der Technik, 1953) nur *innerhalb* des Gestells stattfinden, d. h. das Gestell kann nicht verlassen, nur *verwandelt* werden. Weder mit prometheischer Auflehnung noch mit blinder Flucht ist der Apokalypse sachgemäß zu begegnen. Was getan werden kann, ist, einzukehren in das, was wir authentischerweise immer schon sein könnten, in einer allenthalben vernetzten, fließenden, verwandlungs-offenen Welt mitzuspielden auf Gedeih und Verderb, den Begriff einer Lebensform aufzunehmen und einzuüben, den die deutsche Mystik geprägt hat und der – nach aller geschichtlichen Erfahrung – dem ‚Maß des Kosmos‘, dem Anspruch unseres In-der-Welt-seins am meisten entspricht: *Gelassenheit*.

‚Gelassenheit‘, ‚Geviert‘, ‚Ereignis‘ (20) sind Antworten des späten Heidegger auf seine frühere Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘. Zielt das Wort Gelassenheit auf die Haltung des Menschen, das schonende Sein-Lassen der Dinge und Bezüge, in denen er sich vorfindet, so das Wort Geviert auf die Relationalität des Daseins, die Symbiotik eines ‚sympathetischen Naturzusammenhangs‘, gewissermaßen also auf die ökologische Perspektive einer offenen Ganzheit, die erst ‚Wohnen‘ als authentischen Welt-Aufenthalt der ‚Sterblichen‘ gewährt. Im Wort Ereignis aber treffen sich mindestens drei Bedeutungen, die ineinander greifen: Es geht um ein geschichtliches, konkretes Geschehen, um ein Erblicken und Gewährwerden (er-äugnen) und um ein persönliches in-Beziehung-Treten (*sich an-, ent-, vereignen*). Was bedeutet nun aber die Rede vom *Ereignis Technik*? Sie zielt auf das Thema einer Überwindung des Gestells innerhalb seiner selbst. Sie muß dekonstruierend zurückblicken in die Geschichte der Metaphysik als der Heraufkunft und Entfaltung des Gestells. Sie muß feststellen, ‚was ist‘. Und sie muß konstruierend vorblicken in die noch offene geschichtliche Möglichkeit eines nicht-gestellhaften, verwandelten Technikbegriffs, der nicht gegen, sondern *aus* der Lebensform der Gelassenheit her gedacht wird.

Damit geht Schirmacher weit über Heideggers Technikbegriff hinaus. *Technik* erklärt er zum philosophischen Leitbegriff par excellence. Technik ist nun nicht mehr bloß Synonym für Gestell bzw. vollendete Metaphysik, sondern eine Art fundamentalontologische Verfassung des Daseins (66), die sich in der abendländischen Geschichte allerdings vornehmlich als metaphysische Fehlgestalt, als Verzerrung einer – nach wie vor möglichen und heute, angesichts apokalyptischer Bedrohung, sogar unumgänglich nötig gewordenen – authentischen Form, realisiert hat.

Was gesucht wird, ist die Spur dieses Authentischen inmitten der Herrschaft des Gestells. Und hier knüpft Schirmacher eine weitere Kritik an Heidegger an, der sich die technische Welt als restlos funktionierend vorgestellt hatte. Deren Anspruch, alle Lebensbezüge rationalisierend zu vereinnahmen, scheitert nämlich an der Uneinholbarkeit der vielfältigen, verwandlungs-trächtigen Realität. Der Mythos der großen Plan- und Machbarkeit wird von den sogenannten Nebenfolgen unterlaufen. Das Gestell erweist sich als unfähig, die anstehenden technischen Probleme – vor allem das Überleben der Gattung – zu lösen. Und der Mensch hat noch keineswegs all seine Freiräume verloren. Seine wahre, gelingende Lebenstechnik zeigt sich beispielhaft in einzelnen, unmerklich gelingenden Lebenstechniken, so etwa im Atmen. Freilich erstreckt sich solches Gelingen noch nicht aufs Ganze seiner Lebensbezüge. Im Gegenteil.

Um die ‚Spur ins Wohnen‘ zu finden, ist Einblick in das, was ist (so lautet der Titel einer

Vortragsreihe Heideggers) vonnöten. Schirmacher entwirft zum einen einen Zusammenhang von Begriffen, die die Bedingungen eines authentischen Lebensvollzugs, einer ‚wahren‘ Technik, andenkend beschreiben. Dabei weiß er sich drei traditionellen philosophischen Methoden verpflichtet, die sich freilich letztlich als drei Facetten ein und derselben Methode erweisen: nämlich Sein, ‚das, was ist‘, sachgemäß zu denken (94 ff.). *Phänomenologie* bedeutet: die Wirklichkeit von sich her sprechen lassen, auf die Dinge hinhören. *Hermeneutik* heißt: den geschichtlichen Zusammenhang wahrhaben. *Dialektik* meint: die logischen Grundsätze als Spiel-Werkzeuge freien, vielfältigen Weltverhaltens neu handhaben lernen. Es gilt, den Satz vom Grund – und damit die Herrschaft der Metaphysik, der gestellhaften Technik – als Terror über das Leben und als verfehlten Anspruch zu erkennen. Zum anderen greift Schirmacher – eben um diesen Begriffszusammenhang vor der Folie seiner Negation zu verdeutlichen – dekonstruierend zurück in die Geschichte der Metaphysik, wobei der griechischen, christlichen und neuzeitlichen Metaphysik eigene Kapitel gewidmet sind, die die Herausbildung dichotomischen (146 ff.), hierarchischen (172 ff.) und instrumentellen Denkens (205 ff.) analysieren, Denkfiguren, die allesamt dem starren, lebentötenden metaphysischen Grundprinzip der ‚Anwesenheit‘ verpflichtet sind (vgl. 116 ff.).

Es geht dem Autor aber auch um die schöpferische Aneignung jener verschütteten Traditionen innerhalb der (in der Hauptsache auf das Gestell zulaufenden) Metaphysik, die dieser Entwicklung gegensteuern wollten und ihrer Beurteilung von Mensch und Welt jenes ‚kosmische Maß‘ zugrundelegten, das – modern gesprochen: als Berücksichtigen der ökologischen Ganzheit, in der wir stehen – allein eine gelingende, authentisch-gelassene Lebenstechnik zulässt. Hier verweist Schirmacher auf Hegels Dialektik, auf Schopenhauers ontologisch begründete Mitleidsethik, vor allem jedoch auf Spinozas harmonieorientiertes, gelassenes Denken mit seiner Betonung der Liebe und des universalen Zusammenhangs (40). Spinoza gilt ihm als Verfechter einer die Dimensionen von Theorie und Praxis zusammenschließenden ‚ontologischen Ethik‘ und sein Amor Dei intellectualis als ‚vorläufiger Begriff der Technik‘ (58 ff.).

Was heißt *ontologische Ethik*, deren Repräsentanten vor allen anderen Spinoza und Heidegger sein sollen? Hier wird der Wesenszusammenhang von Sein, Denken und Handeln – in der klassischen Disziplineneinteilung der Philosophie domestiziert und entfremdet – radikal erinnert und strukturell gegen die Ordnung der Metaphysik gedacht. Diese, Ausdruck einer Kriegshaltung der menschlichen Gattung gegen die Natur und gegen sich selbst, ‚hört‘ nicht auf das Sein und ‚vernimmt‘ es nicht, sondern versucht stattdessen, dem Sein die Gesetze und dem Menschen das Handeln unsachgemäß vorzuschreiben. In solch verkehrter Perspektive, die das ‚Maß des Kosmos‘ – das je und je konkret-gelingend zu finden wäre – mißachtet und dem Phantom des prometheischen Menschenbildes nachjagt – der Mensch als der ‚Macher‘, der all seine Lebensumstände in den Griff bekommen und beherrschen will –, wird *Ethik* bodenlos, zum Ort bloßer Anmaßung und nutzloser Anstrengung, weil hier dem Handeln ein schiefes Denken vorangeht. Die alte ethische Frage nach dem *rechten Handeln* ist daher nur beantwortbar durch die ontologische Einsicht in ‚das, was ist‘. ‚Das, was ist‘ wird auf dem Weg des ‚denkenderen Denkens‘ sukzessiv in immer neuen Denkbildern entfaltet: als Sein, Seyn, Ereignis, Gelassenheit und Wohnen im Geviert. Die Denkbilder sagen je das Gleiche, doch das Gleiche, die Identität, ist in ihrer Wahrheit nicht ablösbar vom Prozeß des lebendigen Denkens und erscheint so je selbst immer als endlich, geschichtlich, als etwas, das sich im Zeigen schon wieder entzieht und somit ein Anderes wird: Differenz. So ist es die nicht einholbare Sprache, als deren Ereignis sich die Wahrheit des menschlichen Daseins erfährt. Solch authentische Erfahrung wiederum ist nur möglich in der Haltung und Stimmung der *Gelassenheit*. Diese ist die sie paralysierende Gegenhaltung, Gegenstimmung zur Metaphysik. Das unaufdringliche Sein-Lassen der Bezüge – nicht der abstrakten, nur in ihrer Unwahrheit voneinander abgeschotteten Partikularitäten, nicht von Subjekt und Objekt, sondern des *Verhältnisses*, des *Sachverhalts*, des *universalen Zusammenhangs* – bringt die harmoniefähige Disposition des Menschen zum Austrag, die Verwindung anthropozentrischer Borniertheit, das Gelingen des Lebensvollzugs, die wahre Technik des Seinkönnens, die als wahrhaft menschliche dann auch eine kosmisch gelingende ist. Einsicht in das, was ist, als Einsicht in den Sachverhalt, der wir selber sind, wird dann unmittelbar handlungsleitend: dies meint ontologische Ethik (45 ff.).

Nur sie vermag die heute herrschende *Todestechnik* in *Lebenstechnik* zu verwandeln (231 ff.), vermag die Umkehr, vermag zu retten. Solches ‚Retten der Erde‘ ist dann nicht isoliert gedacht, sondern eingefügt ins Geviert und somit ineins mit Empfangenkönnen, Offenheit und Sterbebereitschaft. *Gelassenheit* also ist Boden und Horizont einer radikalen Zeitkritik mit und nach Heidegger. Was ihrem

Verdikt verfällt, ist jener Zug des Un-gelassenen, der die inadäquate Technik des metaphysischen Weltverhaltens bestimmt.

Schirmachers Buch ist einerseits nicht verständlich lesbar ohne Kenntnis der Terminologie des späten Heidegger, andererseits geht sein Anspruch in mehrfachem Sinn über Heidegger hinaus: durch ein verändertes Weiterführen der Begrifflichkeit und der darin ausgedrückten Einsichten, durch eine direkte Verbindung dieses unlegbar kontemplativen Denkens mit den anstehenden Lebensbedrohenden „ontischen“ Realitäten, durch den (wenngleich nicht voluntaristisch mißzuverstehenden) Aufruf zur praktischen Veränderung des Lebens (220). Daß u. a. auch Adorno und Derrida mit ihrer Kritik an der substantiellen Interpretation des Ich in den Diskurs, wenn auch nur erst am Rande, miteinbezogen werden, ist dabei nur folgerichtig. Gerade dieses gemeinsame, ineinandergreifende Lesen der Texte Heideggers mit den Texten jener beiden Denker – das auch von anderen Autoren, wenngleich in höchst unterschiedlicher Qualität, begonnen worden ist (H. Mörchen, U. Guzzoni, H. Kimmerle) – scheint richtungsweisend zu sein für eine neue, fruchtbare Heidegger-Rezeption. Diese einzuleiten, ist Schirmachers Werk ein wichtiger Beitrag.

Reinhard Margreiter (Innsbruck)

Ernesto Grassi, Heidegger and the Question of Renaissance Humanism. Medieval & Renaissance texts & studies (= Center for Medieval and Early Renaissance Studies), Binghamton, New York 1983, 103 S.

Als Herausgeber der Sammlung „Überlieferung und Auftrag“ war Ernesto Grassi 1947 für das Erscheinen des Humanismusbriefes Heideggers verantwortlich, – der ersten Veröffentlichung Heideggers nach dem 2. Weltkrieg überhaupt. Es läßt deshalb aufhorchen, wenn dieser Altmeister der Humanismusforschung neuerdings eine Reihe von Vorlesungen vorlegt, die er in den Vereinigten Staaten hielt, und die sich ausdrücklich mit der Frage beschäftigen, wie sich Heideggers Humanismusverständnis zu dem verhalte, was die italienischen Denker des 14. und 15. Jahrhunderts denn wirklich dachten. Was Grassi hier ausführt, sind offensichtlich die Ergebnisse langer und gründlicher Forschungen, die durch Heideggers Denken selbst provoziert worden sind. Dabei unterscheidet Grassi im italienischen Humanismus zwei ganz verschiedene Ansätze. Zum einen nämlich jene Gruppe von Denkern, deren Werk sich von der Mitte des 14. bis zum zweiten Drittel des 15. Jahrhunderts entfaltet: Giovanni Boccaccio (1313–1375), Coluccio Salutati (1331–1406), Leonardo Bruni (1370–1444), Giovanni Pontano (1426–1503). Im Werk Albertino Mussatos (1261–1329) werden bereits Themen dieser Denker sichtbar. G. B. Vico (1668–1744) aber nimmt nach Grassi drei Jahrhunderte später das in diesem eigentlichen Humanismus Gedachte gegenüber dem cartesianischen Denken wieder auf.

Einen völlig anderen Humanismus jedoch treffen wir in dem mit Marsilio Ficino beginnenden Platonismus der Renaissance an und ebenso in dem wenig später einsetzenden Aristotelismus dieser Epoche.

Was die gründlichen Studien Grassis zeigen können, ist nun, daß sich bei den genannten Denkern des frühen italienischen Humanismus ganz ähnliche Ansätze wie bei Heidegger finden. Sie brechen mit der metaphysischen Überlieferung und gehen von der sich in der Dichtung ereignenden Lichtung des Seins des Seienden als dem jeweils welteröffnenden Geschehen aus. Selbst das Wort Lichtung findet sich in Vicos Nuova Scienza schon: lucus als der Ort der ursprünglichen Städtegründung (26–27). Wichtig erscheint dabei, daß das, was Vico mit lucus bezeichnet, sich, wie Grassi zeigen kann, für die frühen Denker des Humanismus in dem ursprünglichen Wort der Dichtung zuträgt. In diesem ausdrücklich gegen die Dialektik des Triviums gerichteten Ansatz wird der Boden eines zeitlos ableitenden und in diesem Sinne metaphysischen Denkens verlassen. Das welteröffnende Sprachgeschehen selbst wird als der Aufgang der ontologischen Differenz entdeckt.

Man kann zweifeln, ob Grassi ohne Heideggers Gedanken der ontologischen Differenz auf jenen Grundzug im Denken der frühen Humanisten aufmerksam geworden wäre. Grassi blendet denn auch mit Recht eine knappe und klare Darlegung dessen, was ontologische Differenz einerseits und der Rückgang des metaphysischen Denkens auf das Prinzip des zureichenden Grundes andererseits meinen, in seine Vorlesung ein (31–48).

Aber es erweist sich hier einmal mehr die erschließende Kraft eines wirklichen Gedankens. Denn im Lichte des Gedankens der ontologischen Differenz zeigt sich nun in der Tat, daß in dem Verständnis

von Dichtung, wie es bei den genannten Humanisten an den Tag tritt, eine entscheidende Hinwendung zu einem geschichtlichen Denken liegt, welches Wahrheit nicht mehr als die *adaequatio* zwischen Seienden versteht, sondern als Unverborgenheit, *a-letheia*, in welcher das Sein doch zugleich an sich hält. Das Geschehen solcher Unverborgenheit, welches durch das Wort des Dichters geschieht, diese „*theologia mundi*“ (Mussato, vgl. 60), aber läßt den Menschen (und Menschen miteinander) je wieder auf dieser Erde wohnen. Hölderlins „Dichterisch wohnet der Mensch...“ wird hier in der Tat vorgedacht. Hervorragend gelingt es Grassi dabei auch zu zeigen, in welcher Weise ein solches von dem Sprachgeschehen ausgehendes Denken von Grund auf metaphorisch ist (64 f.), wie sich Metapher und Code unterscheiden, und was das *Ingenium* (74 f.) für dieses humanistische Denken bedeutet. Die sprachphänomenologischen und „wissenschaftstheoretischen“ Implikate, die in diesen kurzen, klaren Darlegungen Grassis liegen, verdienten es, entfaltet zu werden.

In einem letzten Abschnitt (77–94) wendet sich Grassi der religionsphilosophischen Bedeutung des bei Heidegger und im Humanismus aufgefundenen Gedankens zu. Im Rückgang insbesondere auf Heideggers Nietzschebuch weist er dabei zunächst darauf hin, daß bei Heidegger wie bei den Humanisten an die Stelle der metaphysischen Trias Erkennen, Memoria, Willen die Trias Glauben (Sichhalten im Wahren), Hoffnung und Offenheit treten (81 f.). Für Offenheit könne man, wie dies im Humanismus geschehe, auch das Wort „Liebe“ setzen. Auf diesen Seiten, deren Grundrichtung man zustimmen muß, würden differenziertere Ausführungen den Gedanken sicher besser vor Mißverständnissen schützen. Entscheidend scheint mir die Einsicht, daß die Zeitgestalt des metaphysischen, alles in einem gewußten Grund gründenden Denkens und die Zeitgestalt des Denkens, das der in der Sprache geschehenden Unverborgenheit gerecht zu werden versucht, je eine verschiedene ist.

Grassi unterscheidet sodann eine metaphysische Theologie von einer ungeschichtlichen negativen Theologie und, drittens, von der geschichtlichen Offenbarung des Seins (92), die er in den Ausführungen über Mussato auch „*theologia mundi*“ nannte. Diese Unterscheidung erscheint mir gerade im Hinblick auf die Frage, wie sich denn das säkulare Denken zu den Inhalten der biblischen Überlieferung verhalte, sehr hilfreich zu sein.

Hat man sich durch Grassi mit den offensichtlich bislang zu Unrecht kaum beachteten Denkern des frühen italienischen Humanismus vertraut machen lassen, so erscheint im übrigen die historische These, daß Heidegger nämlich diesen Humanismus nicht gekannt habe und in seinem Verständnis einer seit dem 19. Jahrhundert verbreiteten Deutung von Humanismus (= Wiederentdeckung des Menschen) aufgesessen sei, ganz und gar einleuchtend.

Zu bedauern bleibt, daß die reichen und anregenden Darlegungen Grassis bisher nur in englischer Sprache vorliegen. Ein deutscher Verlag sollte bald den Mut haben, das Originalmanuskript zu veröffentlichen.
Bernhard Casper (Freiburg)

Karl Albert, Das gemeinsame Sein. Studien zur Philosophie des Sozialen, Verlag Hans Ritschard, Sankt Augustin 1981, 86 S.

In der anthropologischen Diskussion erweist sich die Frage, ob der Mensch primär Individuum sei oder Gesellschaftswesen, nicht nur als zählebig und hanebüchen (weil nur allzu oft bloß ideologisch motiviert), sondern auch als im Grunde doch durchaus frag-würdig. Denn sie verweist letztlich auf das ethische Problem der Lebensform, das noch immer unausgetragen ist für den sich als „offenes“ Lebewesen begreifenden Menschen. Um die Frage jenseits oberflächlicher Normvorstellungen und jenseits abstrakter Theoriekonsequenzen sachlich anzugehen, bietet sich Phänomenologie, verstanden als gelassenes „Sehenlassen“ des Sachverhalts, als geeignete Methode an. Sie erklärt nämlich das Entweder-Oder der Fragestellung für nicht sachgemäß und gibt den Blick frei auf jene ontologische Struktur des lebensweltlichen Vollzugs, in dem die Dimensionen des Individuellen und des Gemeinschaftlichen ihren phänomenalen Ort haben.

Einen solchen phänomenologischen Ansatz verfolgt Karl Albert in seinem letztveröffentlichten schmalen Buch, in dem er „eine jenseits von Individualismus und Kollektivismus gelegene Form der Gemeinschaft“ aufweisen will, die erfahrbar werden könne auf dem Weg „über den Rückzug des Individuums aus dem Kollektiv und über die Vereinzelung des Individuums zur Erfahrung des Seins, in der eine letzte Verbundenheit der Menschen untereinander, ja eine Verbundenheit mit allem Seienden

zutage tritt“ (10f.). Damit knüpft Albert an die These seines zentralen Werkes an (Die ontologische Erfahrung [Ratingen 1974]), daß, wie auch Heidegger und vor allem Louis Lavelle es richtig gesehen hätten, Ontologie als „Seinsdenken“ es nicht mit abstrakten Denkfiguren, sondern mit Größen unmittelbarer und doch kommunizierbarer Erfahrung zu tun habe. Solch ontologische Erfahrung, der mystischen vergleichbar, sei menschliche „Letzterfahrung“, und auf ihr gründeten alle anderen Erfahrungs- und Verhaltensweisen. Wenn Albert die Sozialität des Menschen als eine fünffache beschreibt – „staatlich, gesellschaftlich, verwandtschaftlich, zwischenmenschlich und seinshaft“ (71) –, so sieht er demnach die ersten vier Sozialitäten als abkünftige Modi der fünften und letzten.

Das Seiende ist dadurch eins, daß es ist, und der Mensch, als Seiendes unter Seiendem, macht die Erfahrung des Einsseins mit allem Seienden durch ihr aller „ist“. So erfährt er, daß es sachgemäß ist, Sein und Einheit in gewisser, und zwar grundlegender Weise gleichzusetzen. – Dies ist Alberts Grundaussage, zu deren Bestätigung er in seinen Arbeiten zahlreiche entsprechende Aussagen älterer und neuerer Philosophen, aber auch Stellen aus Dichtung und Literatur, anführt, eine Grundaussage, die er übrigens weitgehend ahistorisch versteht und die er somit als perennierende Konzeption der Heideggerschen „Seinsgeschichte“ entgegenstellt. Erlebte, erfahrene Gemeinschaft des Menschen mit allem Seienden, „Seinsgemeinschaft“ – beschrieben nicht als durchgängiger, konstanter Zustand unserer Existenz, wohl aber als wiederkehrende Möglichkeit des Weltvollzugs – sei „Grundlage für die Gemeinschaft mit den Mitmenschen“ (76) und öffnet beispielsweise auch den sachgerechten Zugang zu einer Phänomenologie der Liebe, wie wir sie etwa bei H. F. Amiel, A. Huxley und S. Weil rekonstruieren können: „in der Liebe zu einem einzelnen Seienden richtet sich der Liebende auf das Sein dieses Geliebten, da aber das Sein keine Teile hat, wird zugleich das Ganze des Seienden mitgeliebt“ (77).

In sechs von insgesamt sieben philosophiegeschichtlichen Kurzkapiteln verfolgt Albert sein Leitthema der ontologischen Erfahrung im Hinblick auf menschliche Sozialität und behandelt dabei insbesondere Augustinus, P. L. Landsberg, S. Weil und Nietzsche. Bemerkenswert ist die Fülle von weiterführenden Literaturangaben und Querverweisen zum Thema. – Den ontologischen Grund des augustianischen Gottesstaates verdeutlicht Albert in der veranschlagten Rückbindung aller Menschen an den (in der Tradition der „Exodusmetaphysik“) als „Seinsgrund“ gedachten christlichen Gott. In der im siebten Kapitel – in dem Albert seine eigenen systematischen Überlegungen zusammenfaßt – plazierte Behandlung der Philosophie M. Bubers betont der Autor dann allerdings, es bleibe durchaus problematisch, „ob das jenseits des Ich-Du-Verhältnisses erfahrene Sein mit Gott identifiziert werden muß“ (80). Den spekulativen Schritt zu solcher Identifizierung, den Neuscholastiker wie J. B. Lotz oder E. Coreth vollzogen haben, lehnt er zwar nicht rundweg ab, unterläßt ihn aber für sich selbst.

Was Albert an Landsberg, einem im Dritten Reich im KZ Oranienburg ums Leben gekommenen und heute beinahe vergessenen Phänomenologen, interessiert, sind seine Mittelalter-Deutung, seine Hoffnung auf eine „konservative Revolution“ und seine Anthropologie. Im Mittelalter sieht Landsberg eine „ewige Ordnung“ walten, auf die hin der Mensch wesensmäßig ausgerichtet sei und deren neuzeitlicher Verlust durch besagte „konservative Revolution“ rückgängig zu machen sei. Daß gerade derartige geschichtsphilosophische Konzepte in ihrer geistesgeschichtlichen Wirkung eine Vorreiterrolle für den Nationalsozialismus gespielt haben, wird von Albert zwar nebenher bemerkt, aber nicht weiter reflektiert. – Von aktuellerer Bedeutung scheint Landsbergs Idee einer „Wesens“- (contra „Merkmals“-) Anthropologie zu sein, die in dem phänomenologischen Begriff des „Erlebnisses“, d. i. „Bewußtsein und Vollzug des Lebens“ (38), zentriert. Diese „Wesensanthropologie“ steht zweifellos der „Daseinsanalyse“ Heideggers wesentlich näher als der gesamten Richtung der „Philosophischen Anthropologie“, deren Züge einer entfremdet-objektivierenden Wissenschaft auch von Landsberg gesehen und kritisiert werden.

Um die Erlebnisdimension des Spiels von Einzel-Ich und All-Einheit geht es der Mystikerin Simone Weil. In der Dimension des „Universalen“ ist nach ihr „das Ich zwar nicht aufgelöst, aber dennoch mit allem Seienden verbunden“, und in solchem Bewußtsein „gründet die Liebe“ als „Ursprung allen wahrhaft moralischen und sozialen Handelns“ (59). Weils „Grundgedanke“ der Allbejahung kennt allerdings eine Grenze, und zwar „jenen Teil der Schlechtigkeit, den zu verhindern wir die Möglichkeit und Verpflichtung haben“ (49). Womit Weil eine bestimmte französische Tradition hinsichtlich praktischer Philosophie repräsentiert und, freilich in religiösem Argumentationszusammenhang, jenes (atheistisch gefaßte) Konzept vorwegnimmt, das später Camus in seiner veranschlagten Koinzidenz von „mittelmeerischem Denken“ und „Revolte“ formuliert hat.

Weniger ergiebig als das oben Besprochene scheint dem Rez. das im sechsten Kapitel des Albert-

Buches über Nietzsches Sozialphilosophie Gesagte zu sein. Nietzsche hat in der *Geburt der Tragödie* den Gedanken des Henkaipan als den Grundgedanken aller Philosophie bezeichnet, und die Rede von der ontologischen Erfahrung kann sich zu Recht auf ihn berufen. Aber Nietzsches „Sozialismus“-Kritik ernstnehmen und gutheißen, wie Albert es tut, bedeutet, auf ein im allgemeinen von der heutigen deutschen Philosophie überwundenes Niveau der Argumentation zurückzufallen. Mit konservativem Ressentiment allein kann dem komplexen Phänomen Marxismus eben doch nicht sachgemäß begegnet werden. Damit ist m. E. überhaupt eine Wundstelle des Albertschen Denkens genannt: nämlich daß er in der Auseinandersetzung mit jedweder „linken“ Theorie sich nicht als behutsamer Phänomenologe verhält, sondern als eifernder Dogmatiker.

Dies feststellen heißt aber keineswegs, die Berechtigung des Grundgedankens in Alberts Sozialphilosophie zu leugnen: daß – mit Heidegger zu sprechen – die menschliche Erfahrung des Mit-Seins nirgendwo anders gründen könne als in der Erfahrung des Seins. Ein solch ontologischer Rekurs aller Rede von Sozialität ist zweifellos dann nötig, wenn, wie dies heute fast überall geschieht, die Rede von Individuum und Gemeinschaft im Oberflächlichen und damit Bodenlosen zu verbleiben droht.

Reinhard Margreiter (Innsbruck)

Funktionen des Fiktiven, hg. von Dieter Henrich und Wolfgang Iser (= *Poetik und Hermeneutik. X*), Fink Verlag, München 1983, 567 S., 7 Abb.

Die Themenbereiche des Bandes sind weit gespannt; sie gelten einmal dem Verhältnis der Fiktion zu Wirklichkeit, Wahrheit, Glaube, Imagination und Utopie (J. Taubes, H. R. Jauss, D. Henrich, A. C. Danto, W. Pannenberg), sodann dem Fiktiven in Bildender Kunst, Literatur, Kulturformen, Alltagsrede, Diskursen, Geschichtsschreibung, Rechtsvorstellungen und Begriffs- und Theoriebildung (E. Ströker, R. Rorty, W. Iser, K. Stierle, H. U. Gumbrecht, R. Warning, M. Podro, J. Strieder, W. D. Stempel, M. Imdahl, M. Fuhrmann, J. Anderegg, J. Kulenkampff), außerdem den Strukturen der Fiktion sowie den Phänomenen Antifiktion, Schein, Illusion, Täuschung, Lüge und Wunder (W. D. Stempel, M. Podro), schließlich dem Verhältnis des Fiktionalen zum Ästhetischen (J. Anderegg). Eine eigene Sektion gilt Isters neuer Fiktionalitätstheorie, nach der die Dichotomie des Fiktiven und des Realen mit der Einbeziehung des Imaginären zur Triade zu erweitern ist (H. R. Jauss, H. U. Gumbrecht, E. Ströker, W. Iser). Uns soll es hier nur um einige der Beiträge zu einer *philosophischen* Theorie des Fiktiven gehen.

Der Tagung der Werner Reimers-Stiftung, Bad Homburg v. d. H., die der vorliegende Sammelband dokumentiert, lag ein Einladungsschreiben von D. Henrich und W. Iser zugrunde, das als *Entfaltung der Problemlage* zu Beginn abgedruckt ist (9–14). Zur Ausgangsfrage des Kolloquiums wird bestimmt: „Was eigentlich ist das Problem der Fiktionalität“? (9) Als wichtigste Kennzeichen des Fiktiven seien zu nennen: die Bestimmtheit (es zielt einen Sinnzusammenhang an), die Gebrauchsfunktion und vor allem die Selbstreferentialität resp. Einklammerung. Hierbei ergibt sich folgende Alternative: entweder ist die Dimension, die durch das Einklammern bezeichnet wird, ein Bedeutungszusammenhang und durch Symbole auslotbar (funktionales Verständnis) oder die Dimension ist die des Fingerens selbst und symbolisch gerade nicht erfäßbar. Von besonderer Bedeutung ist auch die Abgrenzung des Fiktiven von anderen Bereichen, so von Irrealität und von Imaginären (Träume, Halluzinationen, symbolische Besetzung des alltäglichen Weltbildes, wissenschaftliche Begriffssysteme). Wie kommt nun die Philosophie ins Spiel? Henrich/Iser verweisen zunächst auf die Dringlichkeit einer Re-Interpretation der Philosophiegeschichte, ausgehend von der These, daß die Philosophie des 19. Jahrhunderts „in wesentlichen Positionen eine Fiktionstheorie gewesen ist“ (13). Hier wäre an die Vorarbeiten zu einer zeichenphilosophischen Interpretation des deutschen Idealismus zu erinnern, die Peter Reisinger (Idealismus als Bildtheorie [Stuttgart 1979]) vorgelegt hat. Seine These, Dialektik sei letztlich „eine in logische Semantik überführte Bildtheorie“, versucht er vor allem durch eine eingehende Kant-Analyse zu erhärten, in der er zu dem Ergebnis gelangt, Bewußtseinsstrukturen ließen sich formell-logisch nicht symbolisieren. Weiterhin wird von den beiden Organisatoren die Vermutung geäußert, daß die Grundlegungsdisziplin der philosophischen Semantik, „die doch auf eine bestimmte Fragestellung (Wahrheit und Referenz) bezogen ist, den in Frage stehenden Problemzusammenhang nicht wirklich zu erreichen vermag“ (13). Schließlich sei die Fiktionalitätstheorie nicht ablösbar von der philosophischen

Debatte über die Definition von Realität und über die Unterscheidung zwischen Realem und Imaginärem (zu diesem Problemkreis nimmt dann der Aufsatz von Richard Kuhns Stellung).

Nach diesen schon sehr philosophischen Eingrenzungen der Thematik war es dann auch ein Philosoph, nämlich der Gießener „Skeptiker“ Odo Marquard, der mit seinem Beitrag *Kunst als Antifiktio – Versuch über den Weg der Wirklichkeit ins Fiktive* (35–54) die Diskussion auf dem Kolloquium wohl mit am stärksten orientierte. Seine These von der Veränderung der Rolle der Kunst in einer Wirklichkeit, die vom Fiktiven unterwandert sei, wird in vier Schritten entwickelt. Unter dem Stichwort „Philosophischer Fiktionalismus“ legt Marquard dar, daß die Philosophie bis in die späte Neuzeit hinein Fiktionen nur als Kontrastexempel für das bloß Ausgedachte benötigte; bedeutsam wurden die ficta erst im Gefolge Baumgartens. Heute dagegen seien die Fiktionen nobilitiert (Diskurs-theorie als „Philosophie der Fiktion der Philosophie“ [37]), und dies habe seine Ursache nicht zuletzt in dem von Hans Vaihinger 1911 (unter Rückgriff auf Kants Als-ob) begründeten philosophischen Fiktionalismus. Im zweiten Schritt zeigt Marquard, daß der „Trend zur Fundamentalisierung des Fiktiven“ (40) aus der biblischen Eschatologie stammt. Unter Verweis auf die Verunwirklichung der vorhandenen Jetztwelt durch die verheißene Heilswelt bei Paulus (1. Kor. 7, 29ff.) deutet er die gesamte Neuzeit mit Blumenberg als (nach dem Mittelalter zweite) Überwindung der gnostischen Weltnegation durch Fiktionalisierung der Wirklichkeit. Die „neuzeitlich-moderne Bewahrung, Wiederherstellung und Optimierung der vernichteten Welt [gelingt] weitgehend nur mehr durch Fiktionen [...]“ (43). Dafür nennt er in einem dritten Schritt zwei Ursachen: einmal die theoretische Karriere des Fiktiven bei Kant und zweitens den praktischen „Konjunkturaufschwung bei den Zweckillusionen“ (46); gemeint ist hier der Wirklichkeits- und Erfahrungsverlust in der modernen schnellebigen Zeit, der dazu führt, daß Handlungen ohne Fiktionen nicht möglich sind und so Fiktion und Realität ununterscheidbar werden. Die Auflösung des Unterschieds zwischen Wirklichem und Fiktivem, so die Schlußthese, habe ihre Folgen für die Genesis des Ästhetischen. Ursprünglich war das Fiktive die Domäne der Kunst. Kunst als Fiktion ist heute aber „nur die Radikalisierung dessen, was auch die Wirklichkeit schon ist“ (51). Angesichts dieser Tatsache kann die Kunst entweder danach streben, die Grenze zwischen Realität und Kunst zu tilgen (Gesamtkunstwerk; vgl. den Katalog zur Ausstellung in Zürich, Düsseldorf und Wien: Der Hang zum Gesamtkunstwerk. Europäische Utopien seit 1800 [Aarau, Frankfurt a. M. 1983]), oder sie muß, um das Unersetzliche zu bleiben, sich als Anti-Fiktion definieren. Zum Schluß gibt Marquard geradezu maliziös noch zu bedenken, „es sei das Fiktive gar nicht das Attribut der Kunst, sondern das Attribut der (modernen) Wirklichkeit“ (54).

Die theoretische Grundlegung des Kolloquiums, die Marquard hier gelang, wird von zwei Seiten ergänzt: E. Ströker (95–118) fragt am Beispiel verschiedener Stufen und Arten der theoretischen Begriffsbildung der exakten Naturwissenschaft nach dem Bezug der neuzeitlichen Wissenschaft zur Wirklichkeit und gelangt zu der These, „daß *theoretische Begriffe* der Wissenschaft *nicht* ohne weiteres auf *fiktive Entitäten* bezogen werden können“ (99). R. Rorty (*Is there a problem about fictional discourse?* 67–93) zeigt, daß das poetisch Fiktive in dem Augenblick nötig wurde, als mit Parmenides die wissenschaftliche Abstraktion ihren Siegeszug antrat und damit aber auch die Urangst, es könne der prädikative Diskurs den Kontakt mit der Wirklichkeit verlieren. Das Dichterische entstand gleichsam als Kompensation dieser Angst und wirkt fort bis in die moderne Literatur eines Mallarmé und Joyce: „If we ever *simply* identified truth with warranted assertibility, our fantasms would have no theme, our modernists no irony.“ (93)

Der Ansatz Marquards wird dann – allerdings in ganz unterschiedlicher Weise – fortgesetzt von Jacob Taubes und Hans Robert Jauss. Taubes (417–21) sieht „alle Versionen des Realismus von einem antimodernistischen Affekt beherrscht“ (418f.). Als Beispiel führt er Heideggers Metaphysik-Kritik an, die sich im übrigen in ihrer Behauptung des Fiktionscharakters der modernen Artikulation und wissenschaftlichen Theorie auf Pierre Duhem stütze. Jauss (423–431) geht es, neben Marquard vor allem an das Grundsatzreferat von W. Pannenberg anknüpfend, um einen Beitrag zur historischen Genese des Fiktionsbegriffs. Die ältere Literatur (das antike Epos) kannte – im Gegensatz zur Moderne – eine Trennung zwischen Fiktion und Realität noch nicht. Die christliche Literatur begann ebenfalls als Anti-Fiktion; sie wollte zwischen echt und unecht, wahr und fingiert, also zwischen historischer und poetischer Wahrheit nicht unterschieden wissen. Erst im 12. Jahrhundert, so die mediävistische Zentralthese, emanzipierte sich die Fiktionalität aus dem christlich präfigurierten Weltverständnis des europäischen Mittelalters. Am Beginn stehen die volkssprachlichen Artusromane und am Ende stehen der „Don Quixote“ von Cervantes und Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ als Grundtexte

der Moderne, die die „etablierte Scheidung von Fiktion und Realität“ bezeugen und somit ein Beleg dafür sind, „daß die Literatur auch auf ihrem modernen, von O. Marquard diagnostizierten Weg zur Antifiktion auf Fiktion nicht verzichten kann“ (430). Die Thesen von Jauss werden ergänzt von Hans Ulrich Gumbrecht (*Wie fiktional war der höfische Roman?* 433–440). Jauss habe gezeigt, „welch bedeutende Chance zum Verstehen alltagsweltlicher Wirklichkeitskriterien sich mit der Geschichte der fiktionalen Kontrakte für die Sozialhistorie eröffnet (denn Fiktion und Wirklichkeit bestimmen sich in je verschiedenen historischen Kontexten wechselseitig)“ (433). Gumbrecht warnt allerdings davor, Autoren und Rezipienten des höfischen Romans im 12. Jahrhundert vorschnell ein Fiktionsbewußtsein zu unterstellen. Es ging den Autoren der frühen höfischen Romane nicht um ein Setzen der Handlung als ‚unwirklich‘, sondern eher um „eine ‚Neutralisierung‘ der Frage nach dem Wirklichkeitscharakter“ (439).

Fassen wir alle bisher besprochen Aufsätze zusammen, so läßt sich als eines der zentralen Ergebnisse des Fiktionskolloquiums festhalten: Die Moderne zeichnet sich dadurch aus, daß die Wirklichkeit Fiktion wird, die Welt als Bild erscheint. Für diese Entwicklung sind historisch zwei Prozesse der Emanzipation der Fiktionalität verantwortlich. Die erste Emanzipation reicht in die Antike zurück. Waren bei Homer Geschichte und Mythos noch ungeschieden, so kam seit Xenophanes in der griechischen wie in der biblischen Tradition die Rede vom Fiktiven zuerst in Absicht auf entlarvende Kritik in Gebrauch. Für die zweite Emanzipation ist das Mittelalter wichtig. Nur zwei Phänomene seien genannt: die Verdammung der averroistischen Thesen durch den Bischof von Paris 1277 und die mit den französischen höfischen Romanen aufkommende Emanzipation der literarischen Fiktionalität im 12. Jahrhundert.

Den Band beschließen sog. „Theorieskizzen“. W. Iser (*Die Doppelungsstruktur des literarisch Fiktiven* 497–510) wehrt sich gegen O. Marquards Vorwurf, er steigere die Fiktion zum ens realissimum und betreibe so eine Panfiktionalisierung. Demgegenüber wolle er das Fiktive auf eine Komponente im Text einschränken und so gerade die überkommene Identifikation von Literatur und Fiktion aufgeben. Die Akte des Fingierens definiert er als Grenzüberschreitungen, durch die „das jeweils Überschrittene nicht überstiegen, sondern [...] ständig parat gehalten wird“ (500). A. C. Danto (529–536) sieht die Literatur auf das Leben nicht im Sinne von „Wahrheit“ bezogen, sondern im Sinne einer „Intervention“, einer Transfiguration des Lesers, der durch die Lektüre eine neue Identität gewinnt. „After all, what we are is the way we represent the world and represent ourselves as part of the world. What literature does is modify that representation and to a degree consistent with the benign and after all somewhat elastic constraints of reality, it modifies us because we are that representation.“ (536)

Völlig verschieden von den kunst- bzw. literaturtheoretischen Arbeiten des Bandes sind die beiden Beiträge Dieter Henrichs, die gleichwohl jeweils ins Zentrum ästhetischen Weltverhaltens führen. Sein *Versuch über Fiktion und Wahrheit* (511–519) ist der Versuch einer subjektivitätstheoretischen Deutung der Fiktion. Fiktion wird bestimmt als Selbstinterpretation des bewußten menschlichen Lebens. Nur durch eine „Umwendung innerhalb seiner selbst“ gebe es einen Wahrheitsbezug dieses bewußten Lebens, nur so, daß alle Lebenstendenzen als einheitliches Geschehen begriffen, zu einer Summe zusammengeführt und neu orientiert werden. Dies ist ein Akt des Fingierens, der uns von Kunstwerken bekannt ist. Die Wahrheitsfähigkeit dieser Extrapolation kann u. a. durch den philosophischen Gedanken beglaubigt werden. Hier wäre an Hegels „Wissenschaft der Logik“ zu erinnern, die Henrich ja auch stets in diesem Sinne gedeutet hat. Die zweite Skizze fragt nach den *Rahmenbedingungen der Rationalität* (537–546). Ausgehend von der These einer Einheit von Vernunftsinne und Subjektsinn (Rationalität ist nur dort vollkommen, wo sie in Lebenspraxis voll integriert ist, jede Grenzziehung zwischen Vernunftform und Lebensbewegung ist künstlich [Wittgenstein, Heidegger]) gelangt Henrich zur Frage der Zuordnung von Epistemologie und Kulturtheorie. Es müsse darum gehen, die unausweichliche Realität, die „außerordentlichen Erfahrungen“ (541) etwa von Meditation und Visionen, in die Weltkonzeption der modernen Rationalität einzubringen. Es geht um „Selbstaufklärung der Vernunft“ (542): die Vernunft muß anerkennen, daß auch in den von ihr ausgegrenzten Bereichen gesichertes Wissen erworben werden kann. Für eine Theorie der Rationalität ist es wichtig zu erkennen, „daß verschiedene Kulturen die Entfaltungsbedingungen und die Selbstbegrenzungen der Rationalität auf je unterschiedliche Weise normieren“ (544). M. a. W. Die Theorie der Rationalität muß Kulturtheorie werden. Von da aus ergäbe sich dann auch ein neues Verständnis von Kunst und Literatur, das nicht mehr an die Spannung von Realität und Fiktion gebunden wäre: „Eine so klar fixierte Wirklichkeit muß es unter anderen Rahmenbedingungen nicht geben, daß Dichtung als Fiktion vom Gegenzug gegen sie

ihren Ort und am Ende sogar einen Wahrheitssinn bestimmen könnte. Kunst wird in dem weiten Bereich zwischen Mythos und Weisheitslehre eher der Wirklichkeit als solcher zugetan sein, sie in Formen und in Erzählungen versammeln und deuten und Wege für das Leben aufschließen, das ihr als Ganzer gewachsen sein muß.“ (545 f.) In der binären Gegenläufigkeit von Wirklichem und Irrealem verliere Kunst ihre eigentlichen Wirkmöglichkeiten: „in einer Form, die sich ganz als Fiktion zu erkennen gibt, doch die Erfahrungen des bewußten Lebens zusammenbringen zu können“ (546).

Eine allgemein akzeptierte Fiktionalitätstheorie steht nicht zur Verfügung. Hier hat der vorliegende Band Pionierarbeit geleistet, indem er allererst den Boden für eine Theoriediskussion bereitet hat, und dies bereits auf einem hohen Niveau. Dieser Blick in die Genese einer Theoriekonzeption macht das geradezu Spannende der Lektüre vieler Beiträge dieses Bandes aus.

Christoph Jamme (Bochum)

Platon, Phaidros, Parmenides, Briefe. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, hg. von Gunther Eigler. Fünfter Band, bearbeitet von Dietrich Kurz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, XIV u. 481 S.

Mit dem vorliegenden Band ist die zweisprachige Platon-Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft abgeschlossen. Der griechische Text folgt, wie auch bei den vorigen, bereits rezensierten Bänden (siehe PhJb [1980] 435 f.), weitgehend der französischen Budé-Ausgabe. Die Übersetzung des Phaidros und Parmenides gibt ebenfalls, mit einigen kleineren Korrekturen, die Schleiermacher-Übersetzung wieder; die Briefe hat D. Kurz neu übersetzt. Über die Wahl des unnötig verfremdenden „Schleiermacher-Deutsch“ kann man nicht so recht glücklich sein, zumal wenn man neuere Übersetzungen zum Vergleich heranzieht, etwa bei Artemis oder bei Reclam. Dem Text sind wieder Anmerkungen hinzugefügt, zu Übersetzungsalternativen, Parallelstellen oder knappe Sacherläuterungen zu Personennamen und historischen Daten. Diese Anmerkungen sind durchweg hilfreich. Der Versuch, auch Erläuterungen zum philosophischen Inhalt zu geben, ist dagegen nicht immer geglückt. Nur zwei Beispiele: In Anm. 9 auf S. 209 zu Parmenides kritisiert D. Kurz die von Schleiermacher bevorzugte Übersetzung von εἶδος und ἰδέα mit „Begriff“ und nicht mit „Idee“, weil „für Platon das εἶδος ein absolutes Wesen und nicht nur eine gedankliche Abstraktion ist“. Nun ist aber im Parmenides der ontologische Status des εἶδος gerade das zentrale Thema, das nicht in einer kurzen Anmerkung einfach als gelöst vorausgesetzt werden kann. Zudem wäre die Interpretation „absolutes Wesen“ ihrerseits erklärungsbedürftig, und auch die suggerierte Gleichsetzung von „Begriff“ mit „gedanklicher Abstraktion“ ist nicht selbstverständlich. Eine ähnliche Kritik trifft die Anm. 112 auf S. 415 zum Siebenten Brief. Die viel diskutierte Frage nach dem „Unsagbaren“ in Platons Philosophie beantwortet der Bearbeiter dort mit der lapidaren Behauptung, daß die „wahrscheinlichste Deutung“ sei, „daß Platon hier seine systematische Lehre meint, die ja tatsächlich ungeschrieben blieb“ – „Platons ungeschriebene Lehre“ ist jedoch auch nach Konrad Gaisers Buch noch keine befriedigende Antwort.

Man wird also, wie übrigens bei jeder Platon-Übersetzung, auf die Übersetzung der zentralen Termini besonders kritisch achten müssen. Die Interpretationsschwächen der Anmerkungen können aber den Wert der sorgfältig bearbeiteten und informativen Textausgabe kaum beeinträchtigen. Die vorliegende zweisprachige Gesamtausgabe ist im deutschsprachigen Raum als unentbehrliches Hilfsmittel für das Studium der Philosophie Platons konkurrenzlos.

Ekkehard Martens (Hamburg)

Josef de Vries, Grundbegriffe der Scholastik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, 120 S.

Der Autor definiert die Zielsetzung seiner Darstellung mit folgenden Worten: „Einmal geht es ‚nur‘ um die ‚Grundbegriffe‘, andererseits aber wesentlich um deren Gegenwartsbedeutung.“ Unter dieser Maxime analysiert der Philosophieprofessor der Societas Jesu neunzehn termini technici der Scholastik, diskutiert das ihnen von den einzelnen Autoren – so vor allem von Thomas von Aquin, Albertus Magnus und Duns Scotus – entgegengebrachte Verständnis und stellt anschließend den Bedeutungs-

wandel der Begriffe bis hin zu den Philosophen der Neuzeit und Moderne dar, wobei in erster Linie Descartes, Heidegger, Heisenberg, Husserl, Kant, Leibniz, Mill, Suárez und Wolff als Gewährleute gelten. In stringenter Form und brillanter Formulierung kategorisiert de Vries folgendes „Vokabularium“ als Grundbegriffkatalog: Abstraktion (*abstractio*), Akt und Potenz (*actus et potentia*), Allgemeines (*universale*), Analogie (*analogia*), Beziehung (*relatio*), Form (*forma*), Individuation (*individuatio*), Kausalprinzip, Kontingenz (*contingens*), Materie (*materia*), Metaphysik (*metaphysica*), Sein (*esse*), Seinsprinzip, Substanz und Akzidenz (*substantia, accidens*), Teilhabe (*participatio*), Transzendental, Ursache (*causa*), Vollkommenheit (*perfectio*) und Wesen (*essentia*). Die wissenschaftliche Autorität des Verfassers garantiert dem sich informierenden Leser eine Begriffsgeschichte von hohem Niveau; das bescheidene Bändchen bietet sich als handliches Nachschlagewerk geradezu an.

Rainer A. Müller (München)

Herbert Stachowiak (Hg. zusammen mit Thomas Ellwein, Theo Herrmann, Kurt Stapf), Bedürfnisse Werte und Normen im Wandel, 2 Bde., Bd. 1: Grundlagen, Modelle, Prospektiven, 473 S.; Bd. 2: Methoden und Analysen, 352 S., Wilhelm Fink, München / Ferdinand Schöningh, Paderborn 1982.

Von der Begeisterung, die die Idee einer interdisziplinären Integration wissenschaftlicher Forschungsarbeiten einmal zu wecken vermochte, ist landauf landab wenig mehr zu spüren. Auf die hoffnungsschweren Worte sind nur selten Taten gefolgt, und für Ernüchterung gesorgt haben die vielfältigen Alltagsschwierigkeiten der Zusammenarbeit über terminologische, konzeptionelle und ideologische Abgründe hinweg. Die Probleme, auf die die Idee der Interdisziplinarität zielte – Probleme, die die Grenzen der Disziplinen ebensowenig respektieren wie die politischen Grenzen auf der Landkarte –, harren indes nach wie vor der Bearbeitung. Paradigmatisch dafür ist das Problem einer methodisch und sachlich zuverlässigen Theorie der *Bedürfnisse* und des *Wert- und Bedürfniswandels*. Anders als in interdisziplinärer Zusammenarbeit läßt sich eine sinnvolle Bearbeitung dieses Problems nicht denken.

Das hier von dem Paderborner Modelltheoretiker Stachowiak vorgelegte monumentale (mehr als 800 Druckseiten starke) Sammelwerk mit rund zwanzig Beiträgen von Philosophen, Psychologen und Sozialwissenschaftlern läßt keinen Zweifel daran, daß es voll und ganz auf der Seite der Hoffnung steht: Intendiert ist es als Ausgangspunkt einer längerfristigen interdisziplinären Zusammenarbeit von Philosophen und Sozialwissenschaftlern, von der wichtige Impulse zur Integration der gegenwärtig weit divergierenden und oft kommunikationslos nebeneinanderherarbeitenden einzelwissenschaftlichen Forschungen ausgehen sollen. Das gegenwärtig bzw. in Zukunft verfügbare Wissen von den Strukturen, Bedingungen, Verlaufsmustern und Erscheinungsformen des Wert- und Bedürfniswandels in den westlichen Industriegesellschaften soll umfassend erweitert, vor allem aber in eine Form gebracht werden, die es für wirtschafts- und gesellschaftspolitische Planungen überschaubar und handhabbar macht.

Der sich beim Leser einstellende Eindruck ist eher der der Ernüchterung. Bei nahezu allen zum Wert- und Bedürfniswandel befragten Wissenschaftlern herrscht mehr oder weniger wort- und begriffsreich kaschierte Ratlosigkeit. Einmal mehr bestätigt sich die Wahrheit, daß die Konzepte am ausgereiftesten da sind, wo sie sich am wenigsten direkt auf die Komplexitäten der Wirklichkeit applizieren lassen, daß jedoch da, wo sich die Autoren der Fesseln disziplinärer Zwänge entledigen und sich den Problemen direkt zuwenden, an die Stelle gesicherter Theorien oder begründeter Hypothesen Mutmaßungen und Postulate treten. Im übrigen erheben die meisten Beiträge gar nicht den Anspruch, mehr zu sein als provisorische Ergebnisse erster Vorüberlegungen.

Es konnte unter diesen Bedingungen vielleicht nicht ausbleiben, daß insbesondere Band I Beiträge recht heterogener Art versammelt und sich inhaltliche Zuordnungen oft erst auf den zweiten und dritten Blick ergeben. Ich nenne im folgenden vier Themenkomplexe, denen sich zumindest das Gros der Beiträge zuordnen läßt: 1) Werte und Wertwandel in sozialphilosophisch-politikwissenschaftlicher Sicht. 2) Auswirkungen von Wert- und Bedürfnisänderungen auf das Wirtschafts- und Medizinsystem. 3) Methodologische Probleme der Wert- und Bedürfnisdefinition, -ermittlung und -prognose (hier sind die meisten Beiträge in Band II einzuordnen). 4) Einbeziehung sozialwissenschaftlicher Wert- und

Bedürfnisforschung in ein umfassendes Programm wissenschaftsgestützter Gesellschaftsplanung (Beitrag Stachowiak in Band I). Die folgenden skizzenhaften Bemerkungen folgen dieser Einteilung.

1) Die modernen Industriegesellschaften sind u. a. gekennzeichnet durch eine fulminante Dynamik der individuellen und kollektiven Bedürfnis- und Wertorientierungen. Wie *Arno Baruzzi* in seiner Kontrastierung von „statischer“ antiker Polis und „dynamischer“ Moderne darlegt, ist der moderne Mensch prinzipiell nicht mehr nur auf Sicherung seiner Güter und Werte aus, sondern auf deren Steigerung und Veränderung. Rascher Bedürfnis- und Wertwandel ist unter Bedingungen einer sich beschleunigt umgestaltenden wissenschaftlich-technischen Umwelt Zeichen hoher gesellschaftlicher Lern-, wenn nicht gar Überlebensfähigkeit. Rascher Wertwandel schafft aber auch in einer demokratisch verfaßten Gesellschaft, die von ihren Institutionen her auf Wertwandel und Wertpluralismus vorbereitet ist, Verunsicherungen, die die Substanz unverzichtbarer, systemdefinierender Grundwerte tangieren können. In dem Beitrag des Verwaltungsrechtlers *Thomas Ellwein* reflektiert sich diese Ambivalenz tiefgreifenden Wert- und Bedürfniswandels in einer durchgängigen Zwiespältigkeit des Urteils: So wichtig die adaptiven und evolutiven Funktionen von Wertwandel und Wertdifferenzierung für Individuum und Gesellschaft sind, so wichtig doch andererseits die integrativen und stabilisierenden Funktionen von Wertkonstanz und Wertkonsens. Auch wenn Wertkonstanz und Wertkonsens in einer Demokratie nicht erzwingbar sind, sind sie dennoch wünschenswert. Ohne einigermaßen verlässliche Wertorientierungen in grundlegenden Fragen des Zusammenlebens wären Verhaltens- und Erwartungssicherheit, wesentliche Grundgüter jeder Gesellschaft, in Frage gestellt. Am Ende steht die Forderung, den Weg zur „Etablierung“ von Normen freizumachen, um der verbreiteten Wertunsicherheit, vor allem auch in den politischen Parteien, wirksam zu begegnen. Offen bleibt, wie eine solche „Etablierung“ aussehen könnte. Sicher verbietet die Zentralität des von der Verfassung verbürgten Grundrechts auf freie Selbstentfaltung einen wie immer gearteten Oktroi von Werten „von oben nach unten“, etwa auch durch staatlich gesteuerte Erziehungsnormen. Sicher ist die Lebendigkeit einer Demokratie auf das Sich-aneinander-Abarbeiten auch grundlegender Dissense angewiesen, wenn auch im Rahmen relativ stabiler und weithin anerkannter materialer und prozeduraler Grundwerte.

Besonders dringliche Fragen wirft ein rascher Wertwandel für das *Rechtssystem* auf. Eine von ihnen stellt der Rechtswissenschaftler *Gunther Teubner* in den Mittelpunkt seines Beitrags: die nach der Interpretation von Generalklauseln. Woran soll sich die richterliche Interpretation unbestimmter Rechtsbegriffe orientieren – an den empirisch, etwa demoskopisch, erhobenen Auffassungen der Mehrheit; an denen der den Richtern sozial gleichgestellten Bildungselite; oder an jeweils eigenen – also politischen – Setzungen? Teubner plädiert, sicher zu Recht, dafür, keine dieser Möglichkeiten zu verabsolutieren, sondern sie in ein ausgewogenes Verhältnis zueinander zu bringen. Wie genau, das bleibt bei Teubner leider ebenso unbestimmt wie seine Forderung nach einer größeren „Bedürfnissensibilität“ unseres Rechtssystems, die indirekt die nach einer weitergehenden Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher Resultate in Theorie und Praxis des Rechts einschließt.

2) Insbesondere die Ethiker unter den Philosophen dürfte interessieren, daß zu den Wertänderungen, die von Wirtschaftswissenschaftlern (hier den Makroökonom *Jürgen Pfister* und *Gunter Steinmann* sowie dem Mikroökonom *Günter Dlugos*) diskutiert werden, eine Reihe von Präferenzänderungen gehören, die in Richtung erhöhter *moralischer* Ansprüche an das Wirtschaftsleben weisen. Mögen die Motive, die Forderungen nach (mehr) Verteilungsgerechtigkeit zugrunde liegen, auch zwischen den Extremen von krassem Eigennutz, purem Gerechtigkeitsgefühl und selbstloser Solidarität in den vielfältigsten Farben schillern – darauf hat vor Jahren W. G. Runciman hingewiesen –, so fällt doch auf, daß neben Faktoren wie Arbeitsplatzsicherheit, Qualität der sozialen Beziehungen am Arbeitsplatz und Selbstverwirklichungs- und Partizipationschancen auch distributive Kriterien an Bedeutung gewinnen. Wieweit die von Ronald Inglehart und anderen behauptete Tendenz zu einer stärkeren Gewichtung immaterieller Werte auch im Bereich des Wirtschaftslebens abhängig ist von der Stabilität des in den westlichen Gesellschaften erreichten Niveaus materieller Werte und Sicherheiten, bleibt dahingestellt. Dlugos immerhin dämpft Erwartungen, daß ein solcher Wertwandel zu einer Verringerung des gesellschaftlichen wie innerbetrieblichen Konfliktpotentials beitragen könnte. Außer zu einer *Konfliktverlagerung* könne es – vor allem angesichts der zum Teil endemischen Knappheit sozialer Güter wie Anerkennung, Partizipation und Durchsetzung distributiver Ziele – durchaus auch zu einer *Konfliktvermehrung* kommen, wobei nicht nur an *Austauschkonflikte* wie die zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern zu denken ist, sondern auch an *Konkurrenzkonflikte*, etwa zwischen Gruppen von Arbeitnehmern mit unterschiedlichen distributiven Zielen.

3) Der *Bedürfnis*begriff wird von den sozialwissenschaftlichen Autoren dieses Bandes durchweg in einem rein subjektivistischen Sinne verstanden. Bedürfnisse sind nicht das, was etwa Politiker und Planer als Bedürfnis oder Bedarf *definieren*, sondern die von den Planungsbetroffenen und -beteiligten real empfundenen Mangelerlebnisse. Vorherrschend ist die Skepsis gegen eine „Politisierung“ von Bedürfnissen, die einseitig aus den real vorfindlichen Bedürfnissen diejenigen selektiert, die ex ante bestehenden politischen Programmen entgegenkommen und zur nachträglichen Legitimation unabhängig motivierter Planungen dienen. Mehr als ein Autor (insbesondere der Soziologe *Manfred Murck*) äußert den Verdacht, daß aufgrund der planerischen Vernachlässigung von Bevölkerungsschichten mit relativ geringerem Anspruchsniveau und relativ geringerem Artikulationsvermögen die Gebildeteren und Anspruchsvolleren – beide Gruppen fallen weitgehend zusammen – systematisch privilegiert werden. Abzuhelfen wäre einer solchen Tendenz u. a. durch eine verstärkte Einbeziehung subjektiver Sozialindikatoren in die politische Planung, ein Unternehmen, das, wie die Beiträge des Psychologen *Kurt Stapf* und des Soziologen *Wolfgang Glatzer* zeigen, erhebliche methodologische Hindernisse zu überwinden hat, wenn Fahrlässigkeiten im Umgang mit Erhebungsdaten, wie sie aus der tagespolitischen Auswertung von Umfrageergebnissen bekannt sind, vermieden werden sollen. Subjektive Indikatoren werden auch in den bisher vorliegenden Systemen von Sozialindikatoren wie dem mehrfach revidierten System der OECD und dem SPES-Modell der Sozialpolitischen Forschergruppe Frankfurt/Mannheim noch zu wenig berücksichtigt, um als Korrektiv für politisch-programmatisch bedingte Wahrnehmungsverzerrungen zur Verfügung zu stehen.

4) Zentrum und Integrationspunkt des Werks ist *Herbert Stachowiaks* umfangreiche Exposition seines Projekts einer umgreifenden Zusammenfassung und Systematisierung sozialwissenschaftlichen Wissens mit dem Ziel fundierter wissenschaftlicher Politikberatung („Programm ’80“). Ihr Zusammenhang mit dem Gesamthema ergibt sich durch die Bedeutung, die Stachowiak der gesellschaftlichen Steuerungsfunktion von nichtinstitutionellen, „internalen“ Variablen wie Bedürfnissen, Werten und Normen im Rahmen des projektierten dynamischen Gesellschaftsmodells zumißt. Der Beitrag läßt sich jedoch auch anders als das Programm einer so umfassenden wie wirklichkeitsnahen *Wissenschaftsethik* lesen: Wissenschaft kommt konsequent als Tätigkeit in den Blick. Die *pragmatischen* Bezüge der Erkenntnistätigkeit (etwa das Wozu und Für wen der Erkenntnis) werden nicht nur beschworen, sondern theoretisch ernstgenommen. Offenlegung von sachlichen und methodologischen Prämissen, unbedingter Verzicht auf manipulative Argumentationen und Methoden, offene Verständigung über Konsens- und Dissensbereiche mit dem Ziel, auch den Dissens fruchtbar werden zu lassen – dies sind einige von den normativen Selbstverständlichkeiten dieser Ethik. Ihre Verwirklichung steht letztlich im Dienst von Stachowiaks Utopie: der „Bündelung“ und Homogenisierung verfügbarer sozialwissenschaftlicher Kenntnisse zu einem aussagekräftigen Gesellschaftsmodell, an dem sich Politiker nicht mehr vorbeistehlen können. An die Stelle intuitiver, oft genug ideologisch gesteuerter Abschätzungen mit dem Risiko, wichtige unerwünschte Nebenwirkungen und Folgekosten zu übersehen, sollen explizite Bewertungskriterien, selbstverständliche Rückkopplungen mit wissenschaftlichen Theorien und Hypothesen und der systematische Einsatz von Nutzwertanalysen, Systemsimulationen und Dialogspielen treten. Sosehr seinen Intentionen zuzustimmen ist, ist Stachowiaks Programm allerdings nicht frei von Zügen eines wissenschaftsorganisatorischen Gigantismus: Kaum ein denkbare Problem gegenwärtiger Sozialwissenschaft und sozialwissenschaftlicher Methodologie, das nicht im Rahmen von „Programm ’80“ bearbeitet werden soll. Der Autor ist immerhin realistisch genug, die Realisierungschancen des Programms eher skeptisch zu beurteilen. Was mir vor allem gegen seinen Erfolg zu sprechen scheint, ist ein psychologisches Moment: Welcher wissenschaftliche Klein- oder Mittelbetrieb wird bereit sein, seinen ureigensten Firmennamen mit dem einer wie immer wohlmeinenden Holdinggesellschaft zu vertauschen, die so unmißverständlich das Gepräge einer distinkten Theoriekonzeption („Allgemeine Modelltheorie“) und einer distinkten Forscherpersönlichkeit – mitsamt ihren politischen Leitwerten, ihrem Begriff von „Lebensqualität“, ihrem „Menschenbild“ – trägt?

Der analytisch orientierte Philosoph dürfte vor allem aus den Arbeiten *Carl Friedrich Gethmanns* und *Theo Herrmanns* Gewinn ziehen. Gethmanns „Proto-Ethik“ überträgt Kategorien seiner „Protologik“ auf Begründungsdiskurse in der Ethik mit dem Ziel einer konstruktiven Herleitung rechtfertigbarer Normen aus einem vorausgesetzten lebensweltlichen „Können“ praktischen Argumentierens. Herrmann präsentiert philosophisch wie psychologisch fundierte Analysen zum Begriffsfeld Werte, Normen, Wertwandel. Unter den fachwissenschaftlichen Beiträgen wird der Philosoph am meisten profitieren von *Kurt Stapfs* Überblick über die methodologischen Probleme der Einstellungserfassung,

Arnim Bechmanns „Genealogie“ der Nutzwertanalyse und *Karl-Dieter Opps* Rekonstruktion der ökonomischen Theorie der Eigentumsrechte („property rights paradigm“) – drei Beiträgen, die sich durch eine glückliche Verbindung von Reichhaltigkeit und Konzentration auszeichnen.

Dieter Birnbacher (Essen)

Corrigendum

Im Philosophischen Jahrbuch 91 (1984) 2. Halbband muß es im Beitrag von Otfried Höffe (Fribourg/Schweiz) auf S. 262, Anm. 31, 1. Zeile „Ablehnung“ statt „Annahme“ heißen.