

BUCHBESPRECHUNGEN

Absolute Selbstreflexion als ‚höchster Punkt‘ der antiken Philosophie

Klaus Oehler, *Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles* (= *Philosophische Abhandlungen* Bd. 52), Klostermann, Frankfurt a. M. 1984, 130 S.

I.

Die im Buch Lambda der Metaphysik formulierte, „durch ihre lapidare Kürze schwer verständlich(e)“ Theologie des Aristoteles,¹ ist eine Crux philosophie-historischer Forschung. Sowohl was die Eingliederung des Buches in die Werkgenese als auch was das inhaltliche Verständnis der zentralen Theologoumena betrifft, verharret sie im prekären Nebeneinander verschiedenster Interpretationen: frühe oder späte Datierung, platonisierender oder eigenständiger Aristoteles sind einige der Grenzpfähle, zwischen denen natürlich mittlere begehbbare Gebiete liegen. Im Blick mußte dabei aber auch immer die äußerst fruchtbare Rezeptionsgeschichte insbesondere des Terms νόσις νοήσεως bleiben,² die durchaus die Gefahr mit sich bringt, zum ‚Vorurteil‘ eines Verständnisses der Metaphysik-Passagen werden zu können.³ Reinigt man den Kern des Textes von den Schichten späterer Aneignung, so bleibt zumindest die Frage nach seinen eigenen Voraussetzungen bestehen, dies vor allem im Konfinium der Auseinandersetzung des Aristoteles mit Platon und der Akademie (z. B. Speusippos). K. Oehler, der sich vor allem durch seine Habilitationsschrift „Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles“ (München 1962) (im Folgenden NDD) als Kenner des antiken Noesis-Begriffes ausgewiesen hat, legt jetzt seine Vorschläge zu einem Verständnis von Lambda vor: „Der unbewegte Bewegter des Aristoteles“ (Frankfurt a. M. 1984).⁴ Der Leser wird dabei methodisch von einer systematischen Betrachtung der Rolle von Lambda im Gesamtgefüge der Metaphysik (9–39) über eine Analyse des ‚physikalischen‘ Beweises des πρώτον κινούν ἀκίνητον (40–63) zu den Problemen der rein noetischen, selbstreflexiven Subsistenz Gottes geführt (64–116).⁵

¹ H. v. Arnim, Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre (1931), in: F. P. Hager (Hg.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles* (Darmstadt 1979) 27.

² Dazu vgl. für Mittel- und Neuplatonismus: H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam 1967) (im Folgenden GM); für die Patristik am Beispiel des Augustinus: E. Booth, *St. Augustine's ‚notitia sui‘ related to Aristotle and the early neo-Platonists*, in: *Augustiniana* 27–28 (1977/1978); für Cusanus- W. Beierwaltes, *Identität und Differenz* (Frankfurt a. M. 1980) 144 ff.; weitere Hinweise bei H. J. Krämer, Art.: *Noesis Noeseos*, in: *Histor. Wörterb. d. Philos.*, hg. von Ritter-Gründer, VI, 871–873.

³ Vgl. J. Owens, in: *Gnomon* 35 (1963) mit dem Hinweis auf das Diktum Trendelenburgs „Aristoteles ex Aristotele“ (461).

⁴ Das Buch gibt eine Zusammenfassung thematisch kohärenter Aufsätze, die über einen größeren Zeitraum hinweg (1955–1982) die Beschäftigung des Autors mit Metaphysik Lambda dokumentieren und nur durch methodische Umstellung und einige neue Anmerkungen geringfügig retraktiert sind.

⁵ Neuere Stellungnahmen von R. Norman, *Aristotle's philosopher God* in: *Phronesis* XIV (1969); W. Pötscher, *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung* (Leiden 1970); J. Pépin, *La théologie d'Aristote*, in: *L'attualità della problematica aristotelica. Studia aristotelica* 3 (Padua 1970); L. Elders, *Aristotle's theology* (Assen 1972); J. Owens, *The relation of God to the World in the Metaphysics*, in: *Actes du VI Symposium Aristotelicum* (Paris 1979); K. Brinkmann, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik* (Berlin-New York 1979).

II.

Der erste Aufsatz „Die systematische Integration der aristotelischen Metaphysik“ (ursprgl. 1969; 9–39) will eine zentrale These plausibel machen, die zugleich die allgemeine Struktur der aristotelischen „Metaphysik“ und das Verständnis von Buch Lambda insbesondere betrifft: „Das Verhältnis von Physik und Erster Philosophie bei Aristoteles involviert ein Verhältnis partieller wechselseitiger Implikation bei spezifischer Aspektverschiedenheit.“ (10) Die Durchführung ist folgende: Das Buch Lambda der „Metaphysik“ wird als ein „Stenogramm“ der gesamten Ersten Philosophie interpretiert (10ff., 35f.), wobei die dort festzustellende „Symmetrie der Betrachtungsweise“ (37) auf zwei grundlegende Pragmatiken des Aristoteles zurückgeführt werden soll. Oehler dient eine Analyse von 1069a 18ff., insbesondere des οὐσία-Begriffes, zu folgender Rekonstruktion, deren Ziel der Nachweis einer sachlichen und argumentativen Homogenität von „Metaphysik“ Lambda⁶ sowie zentraler anderer Bücher ist: die sog. ‚Substanzenbücher‘ ΖΗΘ stellen sich dabei als Korrelat von Lambda c. 1–5 heraus, wo die Diskussion der ‚natürlichen Substanzen‘ unter dem methodischen Aspekt der Kategorialanalyse und der Substanzontologie durchgeführt wird (31ff., 35). Dagegen wird das für die Behandlung der transzendenten Substanzen in c. 6–10 zu erwartende Korrelat einer ausgeführten, alle Kautelen berücksichtigenden ‚theologischen‘ Pragmatik (universalontologische Seinseinteilung, kosmologisch-theologische Systematik) von Oehler gleichsam als zusätzlicher Splitter eines ‚Aristotele perduto‘ betrachtet, dessen Ausführung durch Aristoteles aber nahegelegt wird (36). Die Voraussetzungen für diesen aus der Einteilung von Lambda gewonnenen Parallelismus membrorum liegen allesamt in der Interpretation von 1069a 18–21 (10ff.): οὐσία in a 18 wird als allgemeiner umfassender Terminus genommen, der dann durch die konditionale Disjunktion, durch εἰ–εἰ angezeigt, eine nähere Bestimmung erfährt:

1) Die οὐσία als πρῶτον μέρος einer quantitativen, in sich geordneten Ganzheit; aus der Bestimmung von ὅλον in Delta 26 (1023 b 26ff.) und Poetik 7 (1450 b 26–31) versucht Oehler 1069a 19–20: εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἢ οὐσία πρῶτον μέρος als gleichsam kosmologisch-physikalische Alternative zu interpretieren (im Text gestützt durch spätere Wendungen wie 1075 a 11 ἢ τοῦ ὅλου φύσις 1076 a 1 ἢ τοῦ παντός οὐσία).

2) οὐσία als „Seinsfundament des Seienden der übrigen Kategorien“ (11) aus 1069a 20–21: εἰ πῶ ἐφρέξῃς, κἂν οὕτως πρῶτον ἢ οὐσία zu stützen durch z. B. die Kategorienschrift. Der Anfang von Lambda bietet unter diesen Voraussetzungen „das für Aristoteles charakteristische Ineinandergefügtsein zweier Abhängigkeitsordnungen“ (13), die sich im schon skizzierten Aufbau des Buches durchhalten.⁷ Da für Aristoteles die bestimmte, selbständige, einzelseiende Substanz die expliziteste Gegenwart des Seins darstelle (Zeta 3, 1029a 27; Lambda 6, 1071 b 5), müsse konsequent die ‚erste‘ unter diesen Substanzen Prinzip, Ursache und Maß der anderen sein. Oehler gilt dabei der ‚Vorrang‘ der nicht-kategorialen οὐσία, diese allein sei „reine Form (...) gänzlich frei von Materie (...) reines Seiendes (...) nicht im Sinne der Kategorienunterscheidung (...) etwas Bestimmtes“ (13). In Verbindung mit der Trichotomie 1069a 30–34 erhalte man so eine transzendente Seinssphäre, als οὐσία αἰδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη, die im Sinne des platonisch-akademischen Derivationsystems⁸ Prinzip der physikalischen Seinssphäre sei und zugleich – mit Krämers Analyse GM 148ff. übereinstimmend – „pluralisch“ gegliedert sei (15f.). Die πρώτη οὐσία des ersten Disjunktionsgliedes könne – durch Beziehung von Delta 26, Poetik 7 – als „Kollektivbezeichnung“ gelten (15), als Ausdruck für ein

⁶ Oehler verschärft damit Konsequenzen, die in den Vorarbeiten von Ross (Aristotle's Metaphysics [1924] I, 28) oder – anknüpfend – etwa bei G. Patzig (Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles, in: Kant-Stud. 52 [1960/1961] 198f.) angelegt waren. Er erweitert die z. B. bei Patzig gegen Natorp und Jaeger dargelegte Zusammengehörigkeit von A-E 1 und Lambda durch die Integration von ΖΗΘ, in diese Einheit. Ähnlich E. Oggioni (La Filosofia ‚Prima‘ di Aristotele [Milano 1939]), für inhomogen hält Lambda z. B. dagegen Elders, a. a. O. 50ff.

⁷ Diese Einteilung neuerdings auch bei K. Gloy, Die Substanz als Subjekt zu bestimmen, in: Zeitschrift f. philos. Forschg. 38 (1983) 516f., allerdings ohne auf Oehlers Vorgang einzugehen.

⁸ Zur komplexen Struktur und Genese vgl. Krämer, GM; ders., Die ältere Akademie, in: Überweg, Antike 3, hg. von Flashar (Basel-Stuttgart 1983) §§ 1–8.

transzendentes Ordnungsgefüge, das sich unter dem Index der $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ – $\acute{\epsilon}\nu$ -Relation⁹ auf das $\pi\rho\acute{o}\tau\omega\nu$ $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ seiner selbst, auf den $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, als „Inbegriff alles Seienden überhaupt“ beziehe (15). Die akademische Pluralität der Ideen bzw. Ideenzahlen ist somit zu einer – dem aristotelischen ‚konkreten‘ Denken näherliegenden – Pluralität der unbewegten Bewegter geworden. In dieser ‚Binnendifferenzierung‘ der $\pi\rho\acute{o}\tau\eta$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ sieht Oehler sein stärkstes Argument gegen eine der zentralen Thesen von Krämer: daß die 55 Bewegter aus Lambda 8 immanenter Bestandteil des noetischen Selbstbezuges Gottes seien (GM 148 f., 161; Kant-Stud. a. a. O. 318 f.). Vielmehr seien selbständige transzendente Substanzen (Pluralität) auf die *eine* selbständige Substanz (Gott) qua $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ (Singularität) bezogen, gleichsam als eine ‚Reihe‘ von aus einer paradigmatischen ersten Substanz derivierten Substanzen im ahyletischen Bereich der Transzendenz. Diese Interpretation könnte mit rein aristotelischen Mitteln das Problem der Stufung bzw. Hierarchie (1072 b 2 $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$) der vielen Bewegter sowie den Schluß von Lambda: $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ $\kappa\omicron\iota\tau\alpha\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ (1076 a 4), also den monistischen Aspekt, plausibel machen.¹⁰

Die Behandlung der $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ in Lambda und allgemein in der „Metaphysik“ wird im folgenden untersucht (19 ff.): aus E 1 ist zu ersehen, daß die Physik sich mit enhyletischen ($\sigma\acute{\upsilon}\nu\lambda\omicron\upsilon\nu$), die ‚Erste Philosophie‘ mit ahyletischen Eide ($\tau\acute{\iota}$ $\eta\acute{\nu}$ $\acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$, $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\tau\omicron\nu\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$) beschäftige. Oehler resümiert: das Eidos sei Schnittpunkt beider wissenschaftlicher Grundformen, solche Identität sei aber als Ort zugleich der Differenz der ‚Aspekte‘ (vgl. These) zu verstehen (20). $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ sei in der ‚Ersten Philosophie‘ immer nur im Blick auf ihre eidetische Substanz thematisch, die Behandlung der ‚natürlichen Substanz‘ sei zu verstehen als „Vorbereitung und Hinführung“ zur transzendenten Substanz (29). Lambda 1–5 erweist sich somit im Sinne der anfänglichen Unterscheidung als Propylon zu Lambda 6–10 und somit ZH θ als notwendige Wegmarke zum rein Noetischen (so verstand es auch schon E. v. Ivanka, Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers ‚Aristoteles‘, in: Scholastik 7 [1932] 19 f., 22: „Man kann ZH θ gar nicht anders interpretieren als in Beziehung auf dieses Ziel“, d. h. auf reine Form und reinen Akt als eigentlichen Gegenstand der Metaphysik). Im zweiten Teil von Lambda werde die „fundamentale ontologische Prämisse“ ausgeführt (nach E 1, Gamma 3), „daß das höchste Seiende, die $\pi\rho\acute{o}\tau\eta$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, das $\acute{\epsilon}\iota\delta\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\upsilon$ $\acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma$ als das $\acute{\delta}\nu$ $\eta\acute{\nu}$ $\acute{\delta}\nu$ das Seiende an sich ist, das Seiende, das ohne Einschränkung seiend ist, und eben dadurch, daß es im Sinne des Ursprungs das Erste ist, der Ursprung des Seins für alles andere ist und also das allgemeine Seiende und allem Seienden Zukommende“ (23). Oehler versucht so, die Bücher der „Metaphysik“ wieder einem ganzheitlichen Buchcharakter anzunähern, ZH θ weisen in ihren Forderungen (reine Form, reine Energeia, reines Sein) auf die transzendente Substanz in Lambda, dieses selbst spiegelt systematische Einteilungen von E, K und den ‚Substanzenbücher‘ (25–29). Lambda selbst wird unter diesen Prämissen, im Gegensatz etwa zu den Vorschlägen von Jaeger, Dirlmeier, Düring u. a.,¹¹ nach HZ θ angesetzt, gleichsam als ‚höchster Punkt‘ der ‚Metaphysik‘-Abhandlungen und als Dokument eines nicht platonisch-akademischen Aristoteles.

Der zweite, früheste (1955) Aufsatz „Der Beweis für den unbewegten Bewegter“ (40–63) nimmt sich

⁹ Zur $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ – $\acute{\epsilon}\nu$ -Relation als ‚Spezialfall‘ der Paronymie und deren Bedeutung für die Konzeption einer ‚prima philosophia‘ bei Aristoteles vgl. Patzig, a. a. O. 192 ff.

¹⁰ Vgl. hierzu die Ergebnisse Ph. Merlans (Aristotle’s Unmoved Movers, in: Traditio 4 [1946] 1 ff.; From Platonism to Neoplatonism [The Hague 21960] 186 ff.): aus Metaphysik Θ 10 1051 b 7–1052 a 5 $\acute{\alpha}\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\alpha$ (bzw. α . $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) gibt es „place for a plurality of disembodied forms in Aristotle’s system“ (Platonism, 187). Merlan gibt auch schon die zwei ‚Abhängigkeitsordnungen‘ im Sinne Oehlers durch den Hinweis, daß $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ bei Aristoteles „(1) the entire sphere or division of being to which an object belongs (...) and (2) a particular and individual (independent) object to such a sphere or division“ bedeute (Traditio, 8). Zum Problem insbesondere 11: die Hierarchie einer bestimmten Anzahl ‚unbewegter Bewegter‘ impliziert für Aristoteles kein Genus ‚Unbewegter Bewegter‘, vielmehr ist jeder einzelne der unbewegten Bewegter eine Spezies, die im Verhältnis des ‚Früher und Später‘ zu den anderen steht (Traditio, 24). Oehlers Ausführungen übernehmen dieses Ergebnis (vgl. insbesondere 13 ff., allerdings ohne Hinweis auf Merlan), gliedern aber innerhalb der ‚pluralisch transzendenten Sphäre“ (15) eine singularische, als Monas zu verstehende $\pi\rho\acute{o}\tau\eta$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ aus, auf die alle übrigen transzendenten Substanzen konstitutiv bezogen sind. Dies erlaubt ihm später, die ‚Singularität‘ und die absolute Einheit des aristotelischen Gottes zu betonen und damit seine ‚formale‘ Option zu stärken.

¹¹ Vgl. dazu jetzt die Zusammenstellung von Flashar, Aristoteles §§ 13–14 im Überweg, a. a. O. 257.

die Analyse eines zentralen Abschnittes aus Lambda 6 vor (1071b 3–20). Ziel ist der „Aufweis der logischen Struktur“ des Beweiser-Beweises (40), die seit Ende der antiken Kommentartradition „einer durchgängigen Nichtbeachtung anheimgefallen“ sei (ebd.).¹² These: „Im Gegensatz zur durchgängigen modernen und mittelalterlichen Interpretation behaupten wir nun, daß Aristoteles in 1071b 5–11 nicht die Existenz der ἀκίνητος οὐσία, sondern der φυσική οὐσία αἰδιος, d. h. des πρώτος οὐρανός beweist.“ (41) Oehler sucht über das für Aristoteles grundlegende Verhältnis οὐσία (ὑποκείμενον) – συμβεβηκότα (πάθη) die Bedeutung des ‚Mittelgliedes‘ in diesem von ihm konjizierten Schluß zu erarbeiten.

1) Die οὐσία sei das von allen Bestimmungen Vorausgesetzte im Sinne des strengen Seinsgrundes von allen anderen kategorialen Seinsweisen (47), daraus resultiere 1071b 6: εἰ πάσαι φθαρταί, πάντα φθαρά.¹³

2) Da in 1071b 6f. eine ewige Bewegung ohne zugrunde liegende Substanz gesetzt werde (legitimiert aus Physik Θ 251 a 8 – 252 a 5), ‚fehle‘ hier die notwendige Konklusio: ‚Also gibt es eine ewige Substanz‘. Denn das ewige πάθος erfordere systematisch eine ewige οὐσία, an der es sich manifestiere (Oehler verweist plausibel auf De caelo A 298a 27ff.; Met. Lambda 1070b 36f.; gen. corr. A 317b 7ff.) (48f.). Die Qualität dieser Substanz werde 1071b 9–11 aus den in Phys. Θ 7–8 und De caelo B 6 u. 10 erarbeiteten Gesetzmäßigkeiten der Bewegung erschlossen (ewig, kontinuierlich, Ortsbewegung, kreisförmig, Substanz des πρώτος οὐρανός). „Da nun die ewige, schlechthin kreisförmige Bewegung die des πρώτος οὐρανός ist, ist die syllogistisch als notwendig ewig existierend erwiesene Substanz der πρώτος οὐρανός.“ (50)¹⁴ Aus Physik Θ (259 a 15–20; auch 260 a 23–26) könne die für Lambda wichtige Einheit (Eins-Sein) von Bewegungsprinzip und erstem bewegten Bewegtem gezogen werden: μία δ’ ἡ ὑφ’ ἐνός τε τοῦ κινουήντος καὶ ἐνός τοῦ κινουμένου. Alle anderen innerweltlichen Bewegungsmodi partizipieren somit an dieser höchsten Bewegungsform (51). Oehler kann ebenso überzeugend zwischen ἀλλὰ μὴν und ἔστιν in 1071b 12 einen ‚fehlenden Schluß‘ konstatieren, der, unter Maßgabe von Physik ΗΘ, eine zureichende ewige Ursache der ewigen Bewegung enthalten mußte (52f.). Voraussetzung hierfür sei, daß Physik ΗΥ „unmittelbar vor“ (v. Arnim) Lambda verfaßt wurde und daß zum einen der zentrale Satz πᾶν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος κινεῖται, zum anderen die Terminierung in einem nicht-bewegten Bewegenden als Vermeidung des infiniten Regresses als bekannt vorausgesetzt werden konnte (54). Somit resultiert schlüssig in 1071b 20 die ἀρχή als ἥς ἡ οὐσία ἐνεργεῖα. In die Repetition Lambda 7 (1072 a 24–25) gehen die wesentlichen Aspekte der von Oehler erschlossenen Beweisführung deckungsgleich ein (dazu die Zusammenfassung, 57). Die gewichtige Autorität der antiken Kommentatoren kann abschließend Oehlers Gedankengang überzeugend bestätigen.¹⁵

Im dritten Absatz „Der unbewegte Bewegter als sich selbst denkendes Denken“ (ursprgl. 1974; 64–93), der sich selbst als eine Replik auf Krämers „Grundfragen der aristotelischen Theologie“¹⁶ versteht, soll die Modalität der „Aktivität des ersten Beweigers“ (64) erhellt werden. Oehler konstatiert, daß die bisherigen Lösungsversuche sich in eine ‚materiale‘ und ‚formale‘ Alternative scheiden lassen, deren Gemeinsames allerdings die von Aristoteles geforderte ‚Selbstbezüglichkeit‘ der Noesis sei (65).

¹² Dazu führt Oehler an Bonitz, Zeller, Rolfes, Ross und Thomas von Aquin; ein Ansatz in seine Richtung sei bei Schwegler und Bröcker gegeben, allerdings ohne Durchführung (45). Zustimmung zu Oehler neuerdings Elders, Aristotle’s Theology, a. a. O. 140, der aber in seinem Kommentar die Vorschläge Oehlers nicht durchgeht.

¹³ Dies in der Struktur ein genuin platonisch-akademischer Gedanke: die ontologisch ‚höhere‘ Substanz wird durch Aufhebung der ‚unteren‘ nicht mit aufgehoben, wohl aber gilt dies umgekehrt.

¹⁴ Dies wird z. B. auch durch J. Owens, The relation of God to the world in the ‚Metaphysics‘, a. a. O. 210 bestätigt. Owens scheint allerdings Oehlers Arbeit unbekannt zu sein.

¹⁵ Vgl. Alexander von Aphrodisias, Quaest. nat. et mor. CAG I 685/686; Themistios Comm. in met. CAG V 5, 13ff.; Ps. Alex. CAG I 687/688: Die Nähe der Ausführungen zur Substanz von Oehlers Argument lassen die eigene Leistung des letzteren etwas zurücktreten. Ebenso vermißt man einen deutlichen Hinweis auf die Vorarbeit von v. Arnim, der schon 1931 (a. a. O. 52) bzgl. 1072b 3ff. darauf hinwies, daß der πρώτος οὐρανός neben der ἀκίνητος οὐσία intendiert war. In der Forschung wird Oehlers Analyse durch Patzig (a. a. O.), Owens (vgl. letzte Anm.), Gloy (a. a. O. 530), Brinkmann (a. a. O. 159 Anm. 37) und Wieland (Die Aristot. Physik [Göttingen 21970] 336 Anm. 1) bestätigt.

¹⁶ Theologie und Philosophie 44 (1969) 363–382 u. 481–505.

Sein „neuer Ansatzpunkt“ (64) besteht nun in einer Untersuchung der Grundbedeutung von Reflexivität bei Aristoteles, deren ‚logische‘ Basis er in „Metaphysik“ Delta 9 (insbes. 1018a 7–9) und 15 gegeben sieht: Die Identität werde dort als Wurzel aller reflexiven Relationen begriffen und selbst als Relation (Einheit einer Vielheit) klassifiziert (68). Die bisherigen Kommentatoren der $\nu\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\theta\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ hätten es versäumt „diese logischen Gesichtspunkte“ (68) in Betracht zu ziehen, den Modus der Selbstbezüglichkeit des göttlichen Denkaktes also nicht wirklich erfassen können. Die Selbstbezüglichkeit, die nach Oehler für Aristoteles „als Indikator einer der höchsten Formen des Lebens“ gegolten haben dürfte (72), gründe im Modus relationaler Identität. Neben Delta 9 und 15 werden jetzt De anima III 5, 420a 7, 430a 3–4 und Cat. c. 7b 22–38 beigezogen, wo sich Identität qua Relation insbesondere in bezug auf Wahrnehmungs- und Denkakte festmachen lasse (68 ff.): in der aktualen Identität von Denktat und Gedachtem bleibe die Relationalität beider Momente erhalten (69). Die Priorität der Wirklichkeit gegenüber der Erkenntnis (69, 71; vgl. schon die guten Analysen in NDD 188 ff.), als „Asymmetrie“ (71) beschreibbar, ändere nichts an der ‚epistemologischen Gleichzeitigkeit von Erkenntnis und Erkanntem“ (ebd. dazu De anima III 2), ebensowenig negiere die intentionale Funktion geistiger Akte¹⁷ deren strukturelle Reflexivität (dies kann schön belegt werden durch Lambda 9, 1074b 36): „Es handelt sich um eine Art von Selbstbezüglichkeit, die nur durch eine Beziehung zu einem anderen bestimmten Objekt zustande kommen kann.“ (7) Oehler legt entschieden Gewicht auf die These, daß bei Wahrnehmung und Denktat zu unterscheiden sei „zwischen dem Gewahrsein und dem Bewußtsein der Reflexion auf der einen Seite und den intentionalen Akten auf der anderen, welche die äußeren Bedingungen für die Existenz von Selbst-Gewahrsein und Selbst-Bewußtsein sind“ (73 f.). Das Objekt ‚vermittele‘ nur diesen Selbstbezug (75), die durch noetische Assimilation erreichte Identität von Denken und Gedachtem sei strikt von der rein selbstreflexiven Identität zu trennen (Oehler dokumentiert dies u. a. durch die Abtrennung des Pronomens ‚Selbst‘ im Schriftbild). In Lambda 7, wo der „modus operandi der selbstreferentiellen Funktion“ des Ersten Bewegers geklärt werde (77 f.), muß Oehler folglich die Wendung 1072b 20: $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\psi\iota\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\nu\omicron\eta\tau\omicron\upsilon$ auf die ‚formale‘ Seite des $\nu\theta\eta\tau\omicron\nu$ beziehen: „Teilhabe“ (für $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\psi\iota\varsigma$) an der „Eigenschaft der Erkennbarkeit“ (78). Der ‚materiale‘ Aspekt der substantiellen Struktur des am Erkenntnisgegenstand allein erkennbaren Eidos fällt so weg. Diese ‚formale‘ Interpretation macht im Sinne Oehlers am endlichen dianoetischen Denktat das akzidentelle $\acute{\epsilon}\nu$ $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\rho\gamma\omega$ aus 1074b 36 plausibel, hier ergibt sich ‚neben‘ der durch ‚materiale‘ Intentionalität bestimmten Gegenstandserkenntnis eine Selbstreflexion der Noesis. Eine Transzendierung solcher beiläufigen, für Aristoteles, was die Aktstruktur überhaupt betrifft, allerdings konstitutiven Selbstreflexion (vgl. De anima III 2, 425b 13 ff.) auf eine substantiale Selbstreflexion hin gelinge, „wenn er (sc. der Nus) sich selbst in der Form der Noesis aktualisiert und wirklich dieses Objekt (sc. sich selbst) als Objekt seines Denkens hat“ (78). Nur für diesen Zustand träfen dann die von Oehler in ihrer logisch fundierten Ableitung sehr gut dargestellten Epitheta der göttlichen reinen Noesis zu (79 f.; vgl. Lambda 9). Da der höchsten Form der Noesis (1072b 18 f.; 1074b 33) ein im Sinne des ontologischen Status äquivalenter Gegenstand entsprechen müsse und dies das Subjekt der höchsten Noesis (der Gott) selbst sei, folgt konsequent, daß aus dem $\acute{\epsilon}\nu$ $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\rho\gamma\omega$ ein $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omega$ ungetrübter Selbstgegenständlichkeit werde (80). Die Einheit von Denken und Gegenstand im ahyletischen Bereich, die von Aristoteles ja ausdrücklich auch dem menschlichen Nus zugesprochen wird, trage dort aber die Signatur des Zeithaften (1075a 8 $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\iota\nu\iota$ $\chi\rho\acute{o}\nu\omega$) und zeige sich gleichsam als resultative Einheit der diskursiven Aufarbeitung der Binnengliederung eideutisch-noetischer Inhalte (81). Dagegen könne das $\acute{\sigma}\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\nu$ der Aporie 1075a 5f. auf den göttlichen, als ewig (a 10) charakterisierten Denktat nicht zutreffen: der Ausschluß alles Kontingenten und jeglicher Potentialität erweise ihn vielmehr als „schlechthin Einfaches“ (82; Oehler rekurriert hier auf 1072b 13 und auf den ‚noologischen Singularismus‘ aus NDD 119 ff., ebensogut könnte 1074a 31–38, insbes. 36: $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\rho\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omega}$ angeführt werden).¹⁸ Konsequenz sowohl der Transzendierung dianoetischer Relationalität als

¹⁷ Vgl. NDD 6, 103 f., 151 f., bes. 188 ff. Zum Problematischen eines auf Solliziert- und Nezessitiert-Werden des Denkens aufgebauten Gegenstandsbezuges (NDD 188: $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) siehe weiter unten.

¹⁸ Dazu Merlan, Platonism (a. a. O.) 186 ff.: 1072b 21 $\theta\iota\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\omega\nu$ wird mit θ 10, 1051b 24: $\theta\iota\gamma\epsilon\iota\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\varphi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$ gesehen. Prädikatives Denken und Aussagen ($\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\varphi\alpha\sigma\iota\varsigma$) ist nicht möglich hinsichtlich rein energetischer, an sich seiender Gegenstände ($\delta\sigma\alpha$ $\delta\eta$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ $\delta\pi\epsilon\alpha$ $\acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ $\tau\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\gamma\epsilon\iota$, 1051b 30–31), da

auch der schlechthinigen Einfachheit ist für Oehler – und dies wird in einer eindeutigen Zurückweisung der Positionen Krämers und auch der neueren Arbeit von Elders (83–86) verdeutlicht –, daß die $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ „eine Art der Selbstbeziehung dar(stelle), die von außen her nicht zu verstehen ist und daher der endlichen menschlichen Vernunft letztlich unzugänglich bleibt“ (90). Einerseits sei sie keinesfalls inhaltlich verstehbar, der absolute Selbstbezug impliziere keine ‚Allwissenheit‘ im Sinne eines Mitwissens der intelligiblen Sachverhalte (85), andererseits sei sie auch „nicht ‚objektlos‘“ (84), obgleich von ‚den Dingen‘ getrennt. Für Oehler ist Aristoteles mit dieser in der Paradoxie von ‚Nicht-Objektlos‘ und Inhaltslosigkeit (vgl. „Leerstelle“, „blanket term“, 91) stehenden Bestimmung der absoluten Selbstreflexion in den Grenzbereich dessen vorgestoßen, was mit den Mitteln seines kategorialen Systems zu erreichen war (88f., 90). Dies betreffe insbesondere die Integration der Relationalität als einer eigenständigen logischen Größe in die entwickelte ‚klassifikatorische Logik‘ (87ff.): da „Relationen auf Prädikate reduziert“ werden müßten (87) und somit Modi der Klassifikation einträten, hätte die Interpretation der paradigmatischsten Form von Relationalität zu falschen inhaltlichen bzw. ‚materialen‘ Interpretationen geführt (90). Einzige Annäherung an das Problem biete Cat. 11 a 27f., wo die eindeutige Relationalität von ‚Wissen‘ zwar in bezug auf ein über das Objekt des Wissens hinausgehendes Objekt verneint werde, nicht aber in bezug auf das Genus des thematisierten Wissen selbst. Oehler kann dieses Ergebnis allerdings nicht auf die $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ übertragen (und tut dies auch nicht), da er sonst die erste Substanz oder Gott als Genus setzen müßte. Übertragbar scheint höchstens die Struktur der inneren Abgeschlossenheit, bei Oehler in der These von der ‚Unzugänglichkeit‘ aufgenommen (s. o.). Den Schluß des Kapitels (91–93) bildet ein Anhang über die umfassende Bedeutung der Selbstbezüglichkeit in der Philosophie des Aristoteles. Kosmologie („ein Ordnungssystem abgestufter Formen von Selbstbezüglichkeit“, 93), Psychologie (Wahrnehmung, Denkkakt) und Ethik („Freude“) thematisierten zentral reflexive Strukturen: „Das reflexive Denken des ersten Bewegers ist nur die reinsten Form der gleichen Selbstbezüglichkeit, die er bei anderen Formen aller Arten von Leben gefunden hatte.“ (93) In Verbindung mit dem zuvor erarbeiteten abstraktiven Charakter der „totale(n) Reflexivität“ (91) ergibt sich somit das eigentümliche Bild, daß die „Überwindung“ (93) des Mangels untergeordneter Seins- bzw. Reflexivitätsstufen auf ihr mangelloses reines Paradigma hin fortschreitenden Verlust von ‚Inhalt‘, fortschreitende Formalisierung impliziere. Da Reflexivität, wie Oehler angelegentlich ausführt, ‚Leben‘, ‚Freude‘, ‚Denken‘ als gleichsam konsubstantiale Bestimmungen bei Aristoteles habe (der Hinweis auf Platon fehlt nicht, 92), müßten die jeweiligen Vervollkommnungen an der formalen ‚Leere‘ der vollkommene Selbstreflexion partizipieren. Oehlers Analyse ist nüchtern und sehr konzis, was der Text in Lambda bietet scheint auf den Begriff der Interpretation gebracht, zugleich zeigt er die immanenten Probleme des Terms $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ in aufschlußreicher Weise als ein Resultat der logischen Stringenz aristotelischen Argumentierens auf (vgl. 83: „Druck seiner logischen Prämissen“). An diesen Problemen wird auch klar, warum die Tradition der antiken, mittelalterlichen¹⁹ und zum Teil auch die der modernen Kommentatoren nicht der ‚formalen‘ Interpretation zuneigte: sowohl aus der Kenntnis Platons und der innerakademischen Diskussion heraus wie aus der wesentlicher Lehrstücke des Aristoteles selbst mußte ein durch nichts mit der Welt

deren Charakter als $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\eta\tau\alpha$ sie aus dem Bereich des in der Alternative von Wahrheit-Falschheit stehenden diskursiven Urteilsaktes heraushebt. Merlan schließt, daß der $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in Lambda sich selbst nur durch einen nicht-prädikativen Denkkakt weiß. Vgl. auch die Ausführungen Theophrasts, Metaphysik VIII 25 (28, 13–16 Ross); Über den Zusammenhang von Urteilsynthesis und ‚logischer‘ Wahrheit bei Aristoteles vgl. schon P. Wilpert, Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff (in: Phil. Jahrbuch 53 [1940] 7ff.). Wilpert betont, daß für Aristoteles eine nicht-prädikative Erkenntnis ‚einfacher‘ Objekte nur analogen Erkenntnisbezug haben kann. „Das Urteil (...) bleibt (...) der eigentliche Träger der Wahrheitseigenschaft.“ (13)

¹⁹ Vgl. neben der in Anm. 1 angegebenen Literatur z. B. Plotin V 3, 5, 26ff. mit V 3, 11, 20 $\kappa\alpha\iota$ $\gamma\alpha\rho$ $\alpha\acute{\upsilon}$ $\nu\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma$ $\tau\grave{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. III 2, 1, 26ff.; V 5, 4, 4–6. Thomas von Aquin, In Met. 12, lect. 11 n. 2614: nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ignota; nam intelligenda se intelligit omnia alia. Hierzu und auch zu Meister Eckhart R. Imbach, Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts (Fribourg 1976) insbes. 35ff.

verbundener Gott, der selbst als ‚Telos‘ finaler Kausalitätsketten keinen faßbaren Inhalt aufwies, als ungenügend erscheinen.

Der kleine anschließende Aufsatz „Die Anfänge der Relationenlogik und der Unbewegte Beweger“ (ursprgl. 1982; 94–98) könnte nach Meinung des Rez. wegfallen. Er bringt nicht wesentlich Neues gegenüber Teil 3 und das, was hätte ‚neu‘ sein können, wird ob der Kürze nicht ausgeführt: Aristoteles habe schon im Rahmen der ‚klassifikatorischen Logik‘, die grundsätzlich im Zuordnungsfeld von Genus und Subsumptionselement bleibe, Probleme der ‚Relationenlogik‘ in den Blick gebracht (insbes. in Cat. 7; Top. B 8–10; An. pr. A 36). ‚Spezialfall‘ sei für ihn die ‚Selbstbeziehung‘ im Falle von Selbstwahrnehmung und Selbstbewußtsein gewesen (97).²⁰

Der letzte Aufsatz „Der höchste Punkt der antiken Philosophie“ (ursprgl. 1973; 99–116) soll zugleich auch inhaltlich den ‚Schlußstein‘ dieser Sammlung bilden: die „Entdeckung der Reflexionsstruktur der Selbstbeziehung“²¹ sei „höchster Punkt“ der antiken Philosophie (100). Oehler versucht hier – zuvor Dargelegtes resümierend – die Eigentümlichkeit der absoluten Noesis durch den Nachweis ihrer strikten ‚Ungeteiltheit‘ und ‚Einfachheit‘ noch intensiver zu fassen: „Unmittelbar Eines kann also demgemäß überhaupt nur dasjenige Seiende sein, das weder eine intelligible noch eine sinnlich wahrnehmbare Materie hat: das absolut immaterielle Eidos des ersten Bewegergottes.“ (107) Im Gegensatz zu der in die Zeitstruktur ausgespannten, diskursiven Kontinuität menschlicher Vernunft (De anima 407 a 6–10) eigne der göttlichen Vernunft keine Kontinuität, als reine teillose Einheit sei sie gleichsam absolutes Moment („unteilbares Jetzt“, 108). „Zustand höchster Bewußtheit“, „reine, vollkommene Hedone“ (108) werden somit zu Attributen eines punkthaften, absolut in sich verschlossenen, schlechthin einfachen ‚Aktes‘, von dem strenggenommen nicht einmal die Aktstruktur, die von Oehler im dritten Aufsatz erarbeitete spezifische, ‚innere‘ Relationalität, ausgesagt oder gedacht werden dürfte. Konsequent kann ein ‚Zugang‘ der menschlichen Vernunft im Sinne der ‚Teilhabe‘ (107b 25: ὡς ἡμεῖς ποτέ; EN X 8, 1178b) nur „außerhalb der Zeit“ stattfinden (108). Um die der reinen Einfachheit korrespondierende Form der Noesis näher in den Blick zu bringen, greift Oehler jetzt auf NDD zurück (102f., 102 A 2): dort wurden zwei grundsätzliche Modi noetischer Tätigkeit herausgestellt als Dianoia und Noesis.²² Folgende Kriterien der Noesis träfen nun auf den Denkakt des θεός zu: Unabhängigkeit von den Vermittlungsfunktionen der Aisthesis und des diskursiven intellektuellen Schluß-Verfahrens, Einfachheit strictu sensu im unmittelbaren ‚Berühren‘ (vgl. 1072b 21) des ‚Gegenstandes‘, der aber hinsichtlich des Gottes der höchste und würdigste (vgl. 1074b 26), nämlich ‚er selbst‘ sei (103, 105). Die beim menschlichen Denkakt beiläufige Selbstbezüglichkeit sei hier gleichsam verabsolutiert und als aus einem geläufigen Inhaltsbezug herausgesetzt zu verstehen. „Der ontische Status des Gottes schließt die Selbstentfremdung aus, die schon darin bestünde, daß ihm etwas anderes zum Gegenstand würde.“ (106) Diese noetische Struktur des ersten Prinzips kann nun auf dessen ‚physikalischen Aspekt‘ übertragen werden: „aus der Teillosigkeit und Unteilbarkeit und der unbegrenzten reinen Energeia (als Bewegungsursache) ergibt sich zugleich, daß das primum movens, die erste Wesenheit, ohne Ausdehnung, unbeeinflußbar und unveränderlich ist (Metaph. 1073a 5–11)“ (110). Die Bestimmung des höchsten Seienden in seiner Reflexivität „vom Gedachten her“ (112), die Oehler insbesondere in diesem Abschnitt konsequent durchführt, entspricht, wie auch die beschließenden Betrachtungen bis S. 116, völlig den Erkenntnissen aus NDD: hier liegt auch zugleich die folgenreichste Differenz zu der von Krämer vertretenen ‚materialen‘ Option begründet, die von der Seite des Denkaktes, der Intelligenz bzw. ‚Subjektivität‘ her argumentiert. Was beide verbindet ist allerdings der Versuch, die Inhalte und Thesen der griechischen Philosophie in einem nicht nur historisch motivierten Bezug auf zeitgenössische Problemlagen zu sehen (115f.).

Daß Oehler in einen Anhang zwei Briefe von H.-G. Gadamer und D. Frede mit aufgenommen hat, bewegt sich an der Grenze zu peinlicher Attitüde. Der Leser kann sich hiermit nur versöhnen im

²⁰ Es darf vermutet werden, daß hier wie auch überhaupt in dem zunehmend ‚logisch‘ motivierten Zugriff auf die Dinge sich Oehlers Arbeit an Übersetzung und Kommentar der Kategorienschrift mit niederschlägt. Jetzt erschienen: Aristoteles, Kategorien, übersetzt u. erläutert von K. Oehler (Berlin 1984) (in der deutschen Aristoteles-Ausgabe).

²¹ Vgl. NDD 250ff.; vgl. K. Gloy, a.a.O. 519.

²² Vgl. W. Beierwaltes, Rez. zu NDD in: Salzburger Jahrb. für Philosophie u. Psychologie 9 (1965) 315f.

Gedanken daran, daß vielleicht gute Tradition akademischen Diskurses gemeint sei, wenn Gegenpositionen zum Kernargument der ‚formalen‘ Interpretation von νόησις νοήσεως an den Schluß gestellt werden: Gadamer versucht für Aristoteles dessen nach-aristotelische Interpretation stark zu machen (deus nusquam desinit intelligere omnia intelligibilia simul), und zwar dadurch, daß er das ἀδιαόρετον des ahyletischen Bereiches im Sinne eines Ineinander der eidetischen Formen versteht (119). In 1075 a sei ἐν παρώρῳ als νόησις αὐτῆς zu verstehen, die bezüglich reiner Noumena nicht ὄν ἄλλο τι (a 9) sei: „Die Präsenz, in der sich der νοῦς hält (...) hat dann alles Vernünftige *in sich*.“ (120)²³ D. Frede dagegen will eine Inhaltlichkeit dadurch ‚retten‘, daß sie in der aktualen Einheit des Denkaktes λόγῳ eine Unterscheidung ansetzt: das Gedachte bilde das Telos des Denkens, im göttlichen Denkkontakt sei dieses zwar immer schon beim Denken, jedoch als inhaltliche noetische „Konzentration“ und „Intensität“ des Denkens (125). Gegenüber den von Gadamer vorgeschlagenen intelligiblen Zahlverhältnissen bleibt dieser ‚Inhalt‘ jedoch unaufgeschlossen. Was Frede intendiert, nämlich einen Modus wohl höchster Konkretheit, zeigt sie selbst durch einen Vergleich an: „Das Denken ist somit nicht ‚leer‘, sondern ebenso ‚dicht‘ wie Parmenides ‚Seinskugel‘.“ (125)

III.

Abschließend seien einige Punkte angeführt, die in den Ausführungen Oehlers als problematisch erscheinen:

1) Zur ‚Abstraktheit‘ des aristotelischen Gottes: Oehler spricht selbst in seiner Rez. zu Krämers GM vom ‚abstrakten‘ Charakter des höchsten Prinzips, davon, daß es „nicht zum real Allgemeinen“ werde, keine „Realphilosophie“ impliziert sei (ebd. 158). Die Wirkungsgeschichte des aristotelischen Gottesbegriffes erscheint unter dieser Voraussetzung als Korrektur eines Defizites im aristotelischen Ansatz selbst. Krämer (in: Zeitschrift für philos. Forschung 26 [1972] 336) hat diese ‚Abstraktheit‘ als „ontologische Unterbestimmung“ und „deistische Selbstzuwendung“ bezeichnet und dadurch die Folgen der reinen Formalität des Reflexionsaktes herausgestellt. Vielleicht um dieses Dilemma nicht bis in die letzte Konsequenz Aristoteles anzulasten (was bei seiner streng ‚formalen‘ Interpretation folgte, vgl. „blanket term“, 89), zeigt Oehler nicht nur Verständnis für die ‚materiale‘ Interpretation (106), die „nicht unvereinbar mit dem Aristotelischen System im ganzen“ sei und der einzig in Lambda die Textgrundlage fehle (ebd.), sondern deutet mit eigenen – gleichsam gegen sich selbst gewendeten – Formulierungen eine inhaltliche Relevanz des höchsten Prinzips an: der θεός sei „Inbegriff alles Seienden überhaupt“ (15), die erste Substanz „Konkretheit“ (23) und der ‚Inhalt‘ der am absoluten Reflexionsakt partizipierenden endlichen Vernunft „höchste Seinsgewißheit“ (109). Und: einerseits versteht Oehler die Eide treffend als intelligible Einheiten, die durch Noesis ganzheitlich (einfach) erfaßt und durch Dianoia „als die Einheit einer Vielheit“ (108) begreifbar würden – gerade dies sei aber beim „Inhalt“ (!) „des göttlichen Denkens“ (ebd.) auszuschließen. Andererseits aber sollte gelten: „Das reflexive Denken des Ersten Bewegers ist nur die reinste Form der *gleichen* (Hervorhebung von Rez.) Selbstbezüglichkeit, die er bei anderen Formen aller Art von Leben gefunden hatte.“ (93) Diese Argumentation steht völlig im Bereich der Binnendifferenzierung eines Eidos, wie sie Oehler selbst einleuchtend klargemacht hat (z. B. 107f.), und macht nur Sinn, wenn die Bedingungen die gleichen sind: dann müßte aber das höchste prinzipierende Eidos (Gott) sich ebenfalls und zwar in höchster Weise, als die „Einheit einer Vielheit“ begreifen lassen. Zudem erscheint die ‚Abstraktheit‘ als Konsequenz der Analyse von Lambda problematisch in bezug auf die Forderung des Aristoteles, daß hier über die erste ‚Substanz‘ verhandelt werden soll: dadurch wird eine Verknüpfung von noetischem Akt und Seinsprinzip gefordert, eine Verbindung von Transzendenz und Immanenz, die einen seinsrelevanten Aspekt der Noesis verlangt. Interessant ist zumindest, daß der in Oehlers Verständnis sichtbar werdende prekäre Status des aristotelischen Gottes in deutliche Nähe zu einem Resultat aus W. Wielands Analysen zur „Physik“ (insbes. Buch Θ) rückt: dem sachlichen Überflüssigwerden einer theologischen Begründung von Teleologie (Die aristotel. Physik [Göttingen 1970] 277) in Verbindung mit dem Nachweis des ungelösten Problems des Verhältnisses von Eidos und Telos (ebd. 137, 276).²⁴

²³ Gadamer denkt dabei an intelligible Zahlverhältnisse (119f.).

²⁴ Wenn Oehler vom „paradigmatischen Charakter“ (93) der noetischen Existenz des ersten Bewegers

2) Zur ‚Intentionalität‘ des Denkens: Oehlers These einer Gegenstandsbezogenheit und -abhängigkeit des Denkaktes ist seit NDD klar formuliert und hält sich auch in den vorliegenden Aufsätzen durch. Zusammen mit der These, daß Aristoteles die Struktur des göttlichen Denkaktes in analogischer Übertragung aus innerweltlichen Wahrnehmungs- und Denkprozessen gewonnen habe, entsteht ein Problem: entweder man setzt im göttlichen Denkakt Intentionalität an, so folgt Sollizitiert-Werden, Differenz zum Intendierten und folglich Mangel; oder man streicht die intentionale, gegenstandsbezogene Komponente, so folgt, daß der analogischen Erschließung des höchsten Denkaktes ein wesentliches Moment des strukturgebenden Analogates ‚menschliches Denken‘ fehlt. Wenn man aber die Intentionalität des menschlichen Denkens unberücksichtigt lassen muß – da göttliches Denken ‚über‘ den Einschränkungen des ersteren steht –, ebenso wie ja auch die Diskursivität schon verabschiedet werden mußte, so reduziert sich die Analogie auf den Akt absolut *einfacher* Noesis. Da diese aber kein genuin menschlicher Akt, sondern ein Teilhaben am göttlichen Denken ist, fehlt überhaupt die Möglichkeit einer sinnvollen Analogie (vgl. zum Problem auch EN X 7, 1177b – 1178a; Dirlmeier, 206, 210; Protr. 10c Walzer p. 45). Die reflexive Kennzeichnung erscheint beim göttlichen Denken als mit diesem nicht vermittelbares Relikt des menschlichen Denkaktes. Einheit der göttlichen Substanz und Relexivität als ihre noetische Zuständigkeit sind bei Aristoteles nur zu einer problematischen Synthese geführt – ein Erbe der Diskussion, die um den späten Platon und in der Akademie über das Verhältnis von Einem (Monas) und Denken geführt wurde²⁵ –, dies wird bei aufmerksamer Lektüre gerade des doch in seiner Zielsetzung anders orientierten Oehlerschen Buches deutlich.

3) Zum ‚Zugang‘ und Bezug menschlicher Noesis auf die göttliche Wirklichkeit: es bleibt unklar, wie etwas, das selbst keinen ‚Inhalt‘ hat, zum höchsten ‚Inhalt‘ eines sich auf ihn beziehenden Aktes werden kann.²⁶ Die ‚höchste Seinsgewißheit‘, die die menschliche Vernunft aus ihrer, am Paradigma der göttlichen Vernunft (Metron!) gemessenen, äußersten Leistungsdimension ziehen können soll (109), impliziert für den höchsten Nus Seins- und damit Sachhaltigkeit. Wird also gesagt, ‚Inhalt‘ sei für den absoluten selbstreflexiven Akt Gottes eben nur ‚er selbst‘ (103, 105), so ist damit in keiner Weise ausgeschlossen, daß dieses höchste Selbst ‚in sich‘ als ein ‚auf sich‘ hin intelligibles, noetisch transparentes Sein gedacht werden kann. Wenn also für den Gott Denken Sein und Sein Denken ist, und zwar in der je höchsten Modalität, so kann diesem in (von außen‘ betrachtet) reiner einfacher Identität stehenden Selbstbezug nichts von dem abgehen, was ihn zum „Prinzip und Grund der nachfolgenden, von ihm abhängigen Substanztypen“ (13) macht. Damit ist kein durch den Text nicht gerechtfertigter ‚Bezug auf Außen‘ insinuiert, vielmehr eine innergöttliche Einheit, die zugleich prinzipierende Substanz und vollkommener noetischer Besitz der in dieser Substanz befaßten eidetischen Paradigmen ist.²⁷

spricht, so scheint es zumindest als einseitig, dies nur als Modalität einer ‚Finalursache‘ zu kennzeichnen. ‚Paradigma‘ als ‚Telos‘ innerweltlicher Prozesse kann sinnvoll nur im Blick auf seine vorlaufende seinskonstitutive Funktion (Metron; Oehler selbst spricht von „Ordnungsprinzip“, ebd.) verstanden werden. K. Gloy (a. a. O. 518f.) stellt neuerdings wieder die „Ambiguität“ von noetischer Transzendenz und substantieller Immanenz des Einen als Hauptproblem bei Aristoteles heraus.

²⁵ So deutlich schon Krämer, GM 354, der den mangelnden Bezug des aristotelischen Nus-Theos auf eine sich auf ihn beziehende Wirklichkeit als Konsequenz der Abwendung vom Ableitungssystem der Akademie erklärt.

²⁶ Vgl. die bei Elders, a. a. O. 188f. angeführten Stellen zu $\theta\iota\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\upsilon$, $\acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, bes. Eudemos fr. 10; Protr. fr. 9 (Düring B 100); Platon Symp. 210 A; Phaidr. 250 A–C; Ep. VII, 344 B.

²⁷ So im Anschluß an Krämer jetzt Elders, a. a. O. 257f.; auch K. Gloy, a. a. O. 542 muß letztlich eine material-inhaltliche Komponente im höchsten Reflexionsakt intendieren, wenn sie eine „Disposition zur Objekterkenntnis durch Objektbezogenheit“ ins Spiel bringt. Die wichtige Stelle De an. III 5, 430a 15, wo Aristoteles den ‚tätigen‘ νοῦς durch τῷ πάντα ποιεῖν charakterisiert, denselben νοῦς, der a 17 ff. als χωριστὸς καὶ ἀπαγῆς καὶ ἀμύτης, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια alle wesentlichen Bestimmungen des Gottes aus Lambda erhält, kann sinnvoll mit Merlan (Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousnes [The Hague 1963] 9ff.) auf Platon, Tim. 28 ποιητῆς τοῦ παντός bezogen werden. Die für die Finalursächlichkeit entscheidenden ‚physikalisch‘ motivierten Wendungen κινεῖ ὡς ἐξώμενον (1072b 3) und τό οὐ ἐνεκα (b 1) erhalten dadurch ein wirkursächliches Komplement (das ja in dem κινεῖ immer schon angezeigt ist; anders Wieland, Die arist. Physik [1970] 273), das zumindest für den noetischen

4) Schwierigkeiten hat die Analyse Oehlers auch mit bestimmten Begriffen und ihren Kontexten, die durchaus an zentraler Stelle von Lambda auftauchen: wenn Oehler z. B. mit gutem Grund die logische und ontologische Figur der ‚Selbstbeziehung‘ (bzw. Selbstreflexion) bei Aristoteles vor dem Hintergrund des von Platon entwickelten Begriffs des ‚Lebens‘ und dessen Prinzip als ‚Selbstbewegung‘ betrachtet (91f., 110ff.), so bleiben diese Betrachtungen jeweils kurz, allgemein, eher nach Art eines Nachtrages gefaßt. Gerade der sehr wichtige Passus 1072b 26–30, der an Deutlichkeit in der Zuordnung von ‚Leben‘, ‚Wirklichkeit‘ (im Sinne noetischer Aktualität), ‚Vollkommenheit‘ und ‚Ewigkeit‘ nichts zu wünschen übrig läßt, steht nach der Lektüre von Oehlers Buch seltsam unvermittelt neben den eindringlichen anderen Analysen. Der immanente Bezug des ζώη-Begriffes bei Platon (Phaidr. 245 Cf.; Soph. 248 E; Tim. 31 B; Phileb. 87 C) auf von Einem durchdrungene Mannigfaltigkeit, auf geistige Tätigkeit und Bewegung, vor allem aber auf ‚Selbstbezug‘ machten ihn für Aristoteles wichtig. Es ist die Frage, ob nicht ein ‚Selbstbezug‘ des Gottes, gleichsam in noetischer ‚Bewegung‘, die keinen Mangel indizierte, ‚Leben‘ in der Einheit von Vielheit meinen könnte.²⁸ Auch daß Oehler z. B. auf den wichtigen Vergleich 1075a 11ff. (στρατηγός) und das sachlich damit in Zusammenhang stehende Homer-Zitat (Ilias 2, 204: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοφανίη-εἰς κοίρανος)²⁹ nicht eingeht, verdeutlicht die inneren Schwierigkeiten, die seine Analyse in bezug auf Äußerungen des Aristoteles schon in Lambda mit sich bringt. Die metaphorischen Implikationen von κοίρανος und στρατηγός weisen auf eine die Dinge *in sich* ordnende (und – noetisch – besitzende) und dann erst im ‚Außen‘ (Kosmos) durchwaltende Funktion von prinzipiierender Einheit, die Verwendung von τάξις (1075a 13, 15, 16: πάντα δὲ συντέτακται πῶς) aber greift sachlich die das ganze Buch gegenwärtige ὄλον- und τῶ ἐφεξῆς-Struktur (1069a 19–21), sowie die in kritischer Distanz gehaltene akademische Stoicheiondiskussion auf. Das δὲ αὐτοῦτον in 1075a 15 nur im Sinne einer finalen Ursächlichkeit zu deuten, widerspräche der auch im Begriff von Heerführer (und Ende Lambda 10 von Herrscher) liegenden Konnotation auf gestaltende Eigentätigkeit.³⁰

Bereich eine (Denk-) Gegenstandskonstitutive Relevanz rein aktueller Noesis nicht ausschließt. Unter nicht-physikalischen Bedingungen kann die ‚Tätigkeit‘ des νοῦς als ‚produktives Denken‘ gedacht werden, das seine Gegenstände, in dem es sie denkend erzeugt, zugleich als ‚zu Denkendes‘ und ‚Gedachtes‘ hervorbringt und dennoch in der ‚Einheit‘ seiner Selbst bleibt (dazu ist zu vergleichen, die von Merlan und Krämer nachgewiesene ‚Pluralität‘ der πρώτη οὐσία). Allerdings bleiben die von Oehler angeführten Bedenken bestehen: Aristoteles entwickelt in Lambda kein begriffliches und argumentatives Instrumentarium, um die sich aus der Konsequenz des logischen Beweisganges ergebenden Einheitsforderungen mit den aus anderen Stellen gewonnenen Pluralitäts-Implikationen zu vermitteln.

²⁸ Vgl. auch EN 1170a 18; De caelo 279a 20, 286a 9; Krämer, GM 161f., 371f.

²⁹ 1076a 4.

³⁰ Z. B. schon W. J. Verdenius, Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion, in: Phronesis 5 (1964) 61f. (an efficient aspect, 62) und vorsichtig zustimmend W. Pötscher, a. a. O. 19. Wahrscheinlich klingt hier auch Platon, Politeia 509 D 2; Ep. 2, 312 E 1: βασιλεύς nach. Dazu Krämer, GM 371ff., der auf Plotin V 3, 12, 41 u. V 6, 3, 9, sowie den implizierten ζώη-Begriff verweist (mit Pluralität). K. Gloy, a. a. O. 517 sieht im στρατηγός das Paradigma der Synthese von ὄλον und τῶ ἐφεξῆς-Struktur. Zur Wirkungsgeschichte von βασιλεύς vgl. H. Dörrie, in: Platonica Minora (1976) 390ff. Durch στρατηγός, κοίρανος wird doch zumindest ansatzweise der Auffassung der Ersten Substanz als causa finalis die einer Wirkungsursächlichkeit beigeordnet, von der gilt, daß ἡ ἐνέργεια ἐν τῶ ποιουμένῳ bzw. ἐν αὐτοῖς (sc. den Sachverhalten, deren Aktivität ihr Ziel in sich selbst findet) ὑπάρχει ἢ ἐνέργεια Met. θ 8, 1050a 31–38. Zur Problematik des ‚Außenbezuges‘ allerdings Owens, a. a. O. 216f., der im Sinne Oehlers argumentiert. Ein rein finales Verständnis der Stelle paradigmatisch bei Thomas von Aquin, z. B. S.th. I 103, 2 ad 3; pot. VII 2 ad 10; ScG III 64 u. ö. W. Wieland (Die arist. Physik, 274) betrachtet die Metapher hier als „nur angehängt“ und vermerkt, daß über das ‚Wie‘ der Ordnungsstiftung von seiten Gottes kein Aufschluß erhältlich sei.

IV.

Zusammenfassend ist festzuhalten: das Buch von Oehler vermittelt einen argumentativ gut vorgeführten und – trotz der zeitlichen Diskrepanz der einzelnen Abfassungen – konzentrierten und in den meisten Ergebnissen schlüssigen Einblick in die Struktur von Lambda und der aristotelischen Theologie. Es repräsentiert gleichsam die ‚Reinheit der Lehre‘ hinsichtlich später Datierung (nach ZH0) und ‚formaler‘ Option. Daß die angeführten Schwierigkeiten in der Sache selbst liegen, d. h. in der Position des Aristoteles in der damaligen Diskussion und in der lakonischen Textgestalt, also nicht vom Interpreten ‚hausgemacht‘ herangezogen sind, erscheint ebenfalls eindeutig. Der größte Teil der vorgestellten Ergebnisse ist, wie die am Orte angeführten Anmerkungen jeweils kurz zeigen sollten, von der Forschung positiv aufgenommen oder zumindest unabhängig gleichlautend entwickelt worden. Um für die Schwierigkeiten, die Aristoteles mit seinem Gottesbegriff für sich und seine Interpreten geschaffen hat, ‚Auswege‘ zu gewinnen, die nicht aufgesetzt erscheinen, kann allerdings, und hierin liegt wohl ein Mangel des Buches, eine historisch nach hinten und vorne gerichtete, kontextuell orientierte Interpretation noch einiges beisteuern (und hat dies paradigmatisch in den Arbeiten von z. B. Stenzel, Krämer, Merlan u. a. schon getan). Die von Oehler selbst so genannte „Krämer-Oehler-Kontroverse“ (7)³¹ erscheint ‚von außen‘ jetzt vielmehr als der sich ergänzende Versuch, einer in sich problematischen Position des Aristoteles, die das Erbe Platons und der Akademie sowie den freilich unentwickelten ‚Vorgriff‘ auf Lösungen der Folgezeit in sich befaßt, Plausibilität sowohl in Hinsicht auf Erblasten als auch in Hinsicht auf die Konsequenzen des eigenen Entwurfes zu verschaffen.

Thomas Leinkauf (Berlin)

Nietzsche und die Postmetaphysik

- Günther Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, de Gruyter, Berlin/New York 1984, XIII u. 471 S.
 Mihailo Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, de Gruyter, Berlin/New York 1985, 326 S.
 Gerd-Günther Grau, *Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche*, de Gruyter, Berlin/New York 1984, 368 S.

Über den Umgang der neueren Zeiten mit der Französischen Revolution spricht Nietzsche im bezeichnenden Aphorismus JGB 38 von „jener schauerlichen und überflüssigen Posse, in welche aber die edlen und schwärmerischen Zuschauer von ganz Europa aus der Ferne her so lange und so leidenschaftlich ihre eignen Empörungen und Begeisterungen hinein interpretiert haben, bis der Text unter der Interpretation verschwand“. Dies könnte man – obwohl die jüngste Nietzsche-Rezeption vornehmlich philosophisch motiviert und ausgerichtet ist – auf die Lage der gegenwärtigen Nietzsche-Forschung übertragen. Bei der Überschwemmung der Nietzsche-Literaturen drängt sich der Eindruck auf, daß der Text im Kampf der unterschiedlichen Interpretationen gegeneinander verschwindet. Dies dokumentieren auch die hier ausgewählten Monographien zur Genüge. Für Abel ist z. B. das Denken Nietzsches als „Philosophie der Endlichkeit“ zu verstehen, während Grau darin nur „eine neue Verdrängung der Zeitlichkeit“ sieht. Djurićs Deutung der Philosophie der Kunst steht diagonal der Interpretation von Grau entgegen, für den Nietzsche ein Ideologe des Willen zur Macht schlechthin ist. Die Dissonanz der Interpretationen ist aber nicht allein bedingt durch deren je eigenen Standpunkt und Ausgang. Sie ist wesentlich mitbedingt durch die Gegensätzlichkeit des Nietzscheschen Denkens und seine doppeldeutige Stellung in der Geschichte der abendländischen Metaphysik. Daraus ergibt sich die Bedeutung Nietzsches, die auch mit seiner Grenze zusammenfällt. So wie seine Entgrenzung und

³¹ Dazu die kritischen Stellungnahmen von seiten Oehlers in Rez. zu GM in: *Gnomon* 40 (1968) und die Replik auf Krämers Kant-Studien Aufsatz (58 [1967]) im vorliegenden Buch (64 ff.). Zusammenfassend H. Flasher, *Aristoteles*, a. a. O. 378 f.

Überschreitung der Metaphysik durch den genealogischen Rückgang in ihre Herkunftsgeschichte erfolgt, ist sein Philosophieren derart zurück- und übergehend zugleich, daß es sich nicht in einem selbstregulierenden System abschließt. Zu erwähnen ist auch seine Philosophie der Interpretation, die sich vor allem selber als eine ‚Interpretation‘ zu verstehen versucht und die Gegen-Interpretationen herausfordert. Diesen Aspekt gilt es im Auge zu behalten, um die Philosophie Nietzsches angemessen zu verstehen.

Trotz der Gegensätzlichkeit der Nietzscheschen Philosophie und der augenfällig divergierenden Nietzsche-Deutungen zeichnet sich doch eine gemeinsame Grundlinie ab, die der gegenwärtigen Nietzsche-Rezeption zugrunde liegt. Parallel mit den jüngsten Kontroversen über Moderne und Postmoderne, in denen Nietzsche offensichtlich als „Drehscheibe“¹ fungiert, hat sich eine Tendenz durchgesetzt, Nietzsche ‚zeitgemäß‘ zu betrachten – indem man ihn dem Zeitgeist entsprechend zu einem chiliastischen Propheten des Post-Zeitalters macht –, anstatt die Unzeitgemäßheit seiner Philosophie in ihrer Doppelstruktur zu erschließen. Jenes zeitgemäße Zauberwort ist Postmetaphysik. Für diese Interpretationsrichtung steht Abels Feststellung paradigmatisch, daß Nietzsches Philosophie „nach-neuzeitlich“, „nach-metaphysisch“ und „post-nihilistisch“ sei. Diesen Trend teilen auch die anderen Arbeiten, sei es in der Richtung auf die Kunstphilosophie oder die ideologische Ideologiekritik. Zu den Kennzeichen der antimetaphysischen Deutung gehört daher der Versuch der Absetzung von Heideggers Nietzsche-Interpretation, der gemäß die von Nietzsche als Verkehrung gedachte Umkehrung nicht die Auflösung der Metaphysik anzeigt, sondern noch die „Verkehrung in ihr Unwesen“² darstellt.

Obwohl Nietzsche selber seinen Denkweg „antimetaphysisch“ bezeichnet und darin zunächst die eindeutige, unverwechselbare Interpretationsanweisung zu liegen scheint, geht das Problem noch tiefer, wenn man aus seiner Philosophie eine neue zukunftsweisende Weltkonzeption herauslesen will. Gestus und Anspruch der Kontroverse scheinen zu bezeugen, daß es in ihr um das Ganze geht. Die aufs Ganze gehende Fragestellung ist aber das entscheidende Kriterium der Metaphysik. Handelt es sich nicht um eine metaphysische Grundstellung, wenn Nietzsches Philosophie in erster Linie ein Fragen nach dem Ganzen der Welt unter den nihilistischen Erfahrungen darstellt? Ist die Postmetaphysik in ihrer Struktur und ihren Grundvoraussetzungen doch eine ‚antimetaphysische‘ Metaphysik? Die Frage ist speziell, ob sich hinter der antimetaphysischen Maske Nietzsches doch eine „Metaphysik der Metaphysik“ (KSA 10, 358) verbirgt. Allgemein kann man weiter fragen, ob die philosophische Neuorientierung, welche die Not unserer Zeit fordert, ohne gleichzeitigen bewußten Rückgang in die Geschichte der Metaphysik gewonnen werden kann. Die folgenden Besprechungen wollen eine Orientierungshilfe bei der möglichen Beantwortung dieser Fragen sein.

1. Einen erklärt systematischen Versuch, einen einheitlichen Bezugspunkt des Nietzscheschen Denkens herauszustellen, unternimmt G. Abel mit seiner vorliegenden Arbeit. Das Problem der Einheit der Philosophie von Nietzsche, worauf zunächst Karl Ulmer hingewiesen hat,³ versucht er dadurch zu lösen, „den Strukturen der in seinem Philosophieren bereits maßgebenden nach-neuzeitlichen, nach-metaphysischen und post-nihilistischen Daseinsinterpretation“ (VII) eine systematisierende Darstellung zu geben, d.h. das Nietzsche kennzeichnende Fragmentarische an die philosophische Logik – wobei das Logische „diejenige Form des ursprünglich-einheitlichen Welt- und Selbstverständnisses“ (VII) meint – zurückzubinden. Grundannahme ist dabei, daß Nietzsche nicht nur am Ende der Epoche abendländischer Metaphysik steht, sondern zugleich ein neuer Anfang ist. Abel geht es in erster Linie darum, „die aus Nietzsches veröffentlichtem und nachgelassenem Werk zu rekonstruierende neue Auslegung der Wirklichkeit“ (V) zu analysieren. Darin vollzieht sich eine Überwindung sowohl der Teleologie wie der Prinzipien neuzeitlicher Rationalität, welche im Wiederkunftsgedanken ihren Gipfelpunkt erreicht. Die im Wiederkunftsgedanken artikulierte Daseinsinterpretation sei „postnihilistisch“, weil damit „die vorbehaltlose und uneingeschränkte Bejahung aller Realität verknüpft ist“ (VI). Die post-nihilistische Ontologie ist dann eo ipso die post-metaphysische Logik.

¹ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt a.M. 1986) 104.

² M. Heidegger, *Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘*, in: Holzwege, MHG, Bd. 5 (Frankfurt a.M. 1977) 209.

³ K. Ulmer, *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes* (Bern/München 1962) 7ff.

Daß Nietzsche selbst zu den Exponenten des neuzeitlichen Bewußtseins gehört und zugleich dessen Diagnostiker ist, zeigt der Autor im ersten Teil, indem er an dem für die Moderne leitenden Motiv der Selbsterhaltung anknüpft. Da im Prinzip der Selbsterhaltung die neuzeitliche Rationalität konzentriert zum Ausdruck kommt, verfolgt er mit seiner Methode eine doppelte Strategie. Zum einen will er die Entwicklungsgeschichte des philosophischen „Welt- und Selbstverständnisses“ (VII) am Leitfaden des Konzepts humaner Selbsterhaltung aufrollen und zum anderen beabsichtigt er Nietzsches „neue Auslegung des Daseins“ zu erschließen, welche über die philosophische Konzeption der Moderne hinausgeht. In seiner Auseinandersetzung mit dem Erhaltungsgedanken stellt er zwei konstitutive Momente heraus, die die Moderne konstituieren. Als erstes ist die Destruktion der Teleologie und der Kausalmechanik zu nennen, welche die neuzeitliche Philosophie in ihrer Absetzung von der aristotelisch-scholastischen Tradition zustande brachte. Das zweite Moment hängt eng mit dem ersten zusammen. Im Umschlag von der noch teleologisch konzipierten Erhaltung als *creatio continua* zum Konzept der intransitiven Selbsterhaltung glaubt Abel auf das Fundamentum der abendländischen Philosophiegeschichte gestoßen zu sein: die „Immanentisierung und Endogenisierung der Welt und der Geschehensprozesse“ (7). Unter diesem Standpunkt stellt die aristotelische Bewegungslehre, so Abel, im Verhältnis zur Philosophie Platons bereits „eine deutliche Anstrengung zur Immanentisierung der Wirklichkeitsauffassung“ dar (15). Am Anfang der Neuzeit vollzog Leibniz mit seiner Lehre der *vis activa*, derzufolge Bewegung etwas endogen Sichhervorbringendes ist, den „Übergang von der mechanischen zur dynamischen Auffassung der Kraft“ (17). Es versteht sich von selbst, daß Nietzsche mit seiner Philosophie des Willens zur Macht am Ende und Gipfel dieser Entwicklung steht. So läßt sich die Grundfrage der Nietzscheschen Philosophie formulieren: „Wie ist Wirklichkeit aufzufassen, wenn weder eine teleologische noch eine kausal-mechanische Erklärung an ihren Prozeßcharakter heranreicht?“ (3)

Inwieweit Nietzsche das Prinzip der Selbsterhaltung überwindet, zeigt sich besonders an seiner Auseinandersetzung mit der Lehre Darwins, der Auslösungskausalität des Naturforschers J. R. Mayer und mit der Philosophie Spinozas. Von der „grundsätzlichen Priorität des Internen vor dem Externen“ her gesehen ist es nicht überraschend, daß Nietzsche Darwin die Überschätzung des äußeren Einflusses auf die Entwicklung vorhielt. Dagegen übernimmt er Mayers These der Auslösungskausalität, deren zufolge „zwischen Ursache und Wirkung keine qualitative, keine mathematisch berechenbare Beziehung mehr besteht“. In Aufnahme dieser Lehre bestimmt Nietzsche den Gesamtcharakter der Welt als Chaos, worin „das Ende des Ordo-Gedankens erreicht und zugleich ein neuer Horizont eröffnet“ ist (47). Charakteristisch für seine Spinozakonzeption ist, daß er diesen auf den Gedanken der Selbsterhaltung festlegt und das damit verbundene Moment der Macht und deren Steigerung übersieht. Den Grund dafür sieht Abel darin, daß Nietzsche die größte Macht, welche Spinoza zufolge in der Vernunft liegt, vom Grundtrieb des Willens zur Macht bestimmt sieht. Darüber hinaus ist auch Nietzsches Abkehr von Schopenhauers Willensmetaphysik von großer Bedeutung. Denn sie ist nach Abel als „eine metaphysische Erhaltungslehre, näherhin als Lehre der Selbst-Erhaltung des Individuums“ (63) zu betrachten. Entscheidend für seine Stellung zum Prinzip der Selbsterhaltung ist, daß das Willen-zur-Macht-Geschehen „nicht als eines der Selbsterhaltung, sondern als Selbst-Überwindung im Sinne der Mehrung und Steigerung der Macht“ (66) aufgefaßt werden muß.

Mit diesen zwei Aspekten des Willens zur Macht, Endogenisierung des Geschehens und Steigerung der Macht, glaubt Abel den Kern der neuen Daseinsauslegung Nietzsches getroffen zu haben: „Geschehen ist Vollzug des Mit- und Gegeneinander-Wirkens der Kräfte, mithin der Willen-zur-Macht-Organisationen.“ (82) Demnach ist Leben nicht nur eine Akkumulation von Kraft, sondern Auslassung von Kraft. Unter dieser Perspektive erweist sich der Nihilismus als Konsequenz der Dominanz der Selbsterhaltung über die Selbststeigerung. Mit der immanenten Radikalisierung, Überbietung und Auflösung des Erhaltungsgedankens kommt „das anti-teleologische Motiv der neuzeitlichen Rationalität erst bei Nietzsche zu seiner vollen Entfaltung“ (95). Der Destruktion der Teleologie korrespondiert die Auflösung des klassischen Organismus-Begriffs, der die vereinigende Funktion des Einen Ganzen voraussetzt. Nietzsche zufolge ist ein Organismus nichts anderes als „der zu einer relativ einheitlichen Organisation gelangte Ausdruck der fortwährenden Kräfteprozesse“. Kurzum: „Kräfte-Organisation ist Grundvorgang.“ (113)

Angesichts der Ablehnung der Teleologie stellt sich die Frage nach dem Wohin solcher Kraftauslassungen. Hier kommt, so Abel, Nietzsches Interpretations-Gedanke zum Tragen, worin erst sich die eigentliche Intention der frühneuzeitlichen Rationalität erfüllt, eine antiteleologische Endogenisierung

alles Wirklichen zu erreichen. Nietzsches Charakterisierung jeden Geschehens als eines Interpretations-Vorgangs ist, das unterstreicht Abel besonders, „zugleich möglicher Ausgangspunkt und Anfang eines nach-neuzeitlichen Philosophierens“ (134). Nach der „Ateleologie der Nietzscheschen Weltauffassung“ (134) vollzieht sich das Willen-zur-Macht-Geschehen als Interpretation, welche als das Grundgeschehen des Übermächtigens wesentlich eine Neu- und Um-Interpretation ist. Destruktiv ist dieser Interpretationsgedanke, indem er zu einer grundsätzlichen Infragestellung der methodischen Rationalität führt und damit das tradierte Wahrheitsverständnis auflöst. Der positive Sinn der Interpretation ist nach Abel gerade ihre Vorrationalität und Präreflexivität. Denn „ihr eigentlicher Sitz ist der Mensch als Leib-Organisation“ (157). In der Feststellung des Seienden als des Interpretierenden sieht aber Abel den entscheidenden Punkt, der über die Anthropologie hinausgeht, „ohne erneut in alte Ontologie verfallen und ohne die wesentliche Bindung an den Menschen aufgeben zu wollen oder zu müssen“ (161). Hervorzuheben ist dabei die unauftrennbare Verschränkung von Welt- und Selbst-Auslegung des Menschen, welche Abel den „geschehens-logischen Interpretations-Zirkel“ nennt (162). Dieser Interpretations-Zirkel weist eine fünfstellige Struktur auf: „Es gibt ein Interpretationsgeschehen, von dem der Interpretierende bereits interpretiert ist, wenn und insofern er sich interpretierend auf anderes Seiendes bezieht, welches, seinerseits Interpretierendes und Interpretiertes, auch ihn wiederum interpretiert.“ (173) In diesem Willen-zur-Macht-Geschehen sind Faktizität und Interpretativität unauf trennbar immer schon ineinander übergegangen. Denn „alles, was ist, interpretiert, und Interpretation ist alles, was ist“ (182).

Im zweiten und dritten Teil wendet sich Abel, nachdem er Interpretation als Fundamentalvorgang alles Seienden erschlossen hat, zum Gedanken der ewigen Wiederkehr, welcher der Einheit von Mensch und Welt „ihre höchste überhaupt nur mögliche Besiegelung und Nobilitierung“ (193) verschafft. Darin liegt nach Abel die philosophische „Geschehenslogik“ (261), die sich wesentlich auf die Struktur des ursprünglichen Welt- und Selbst-Verständnisses bezieht. Sie ist insofern eine „wahre Naturphilosophie“ (262), wobei Natur als das Willen-zur-Macht- und Interpretations-Geschehen aufzufassen ist. Der Wiederkehrgedanke ist aber grundsätzlich als „Urlogik des Interpretationszirkels“ (300) zu verstehen, die als letzte Bedingung der Seinsweisen der Welt nicht ihrerseits noch einmal hintergangen oder operational hergestellt werden kann. In dieser „Phýsis-Philosophie“ handelt es sich um den Übergang vom Ding- und Subjekt-Schema in das Ereignis-Schema. Aufgrund der sich selbst-konstituierenden Geschehens-Notwendigkeit erlangt jede Handlung und jedes Erleben durch sich selbst „höchste Dignität und Aeternität“ (302), was die post-nihilistische Unabwertbarkeit des Daseins und die uneingeschränkte Bejahung aller Realität zur Folge hat. Abel zufolge erweist sich Nietzsches Wiederkehrgedanke also als die äußerste Konsequenz sowohl „der Endlichkeit“ als auch der „Grenzerfahrung“ (286). Zu dieser Quintessenz des Interpretations-Zirkels gelangt Abel, indem er die methodisch kühn ausgewählten Themenbereiche konsequent verfolgt.

Zum einen verweist die Erhaltungsproblematik auf die Wiederkehrlehre, die meistens in Gestalt von wissenschaftlichen Argumentationen auftritt, z. B.: „Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr“. Zum anderen wird die Ateleologie im Wiederkehrgedanken intern zu Ende gedacht, so daß er „das erfolgspredende Bollwerk gegen eine erneut drohende Metaphysik der Gnosis“ darstellt (188). So lautet, ethisch auf die übermenschliche Lebensform bezogen, der existenzielle Imperativ des Wiederkehrgedankens: „so leben, daß du wünschen mußt, wieder zu leben, ist die Aufgabe – du wirst es jedenfalls“. Der inzwischen gängigen Tendenz, die wissenschaftlich durchsetzten Argumente als illegitim und den Sinn dieser Lehre verkehrend auszuschließen, tritt Abel mit seinem Vorschlag entgegen, „den integralen Sinn der Wiederkehrlehre zu entfalten“ (256). Die Basis dafür ist das Kräftegeschehen, worin „die gemeinsame Wurzel der prima facie kaum miteinander zu vereinigenden Argumentationsstücke der Wiederkehrlehre“ liegt (193). Bei seinem Gegenargument, daß der Wiederkehrgedanke auch ‚wissenschaftlich‘ ausweisbar sei, vergißt Abel aber nicht zu sagen, daß es ihm nicht darum geht, den philosophischen Sinn dieser Lehre als ein Beweisargument und als Theorie zu entfalten. Trotz seiner ausdrücklichen Abgrenzung gegen ein objektives und scientifisches Verständnis wäre hier zu fragen, ob sich die ‚antimetaphysische‘ Wiederkehrlehre durch eine noch ‚metaphysisch‘ verfaßte Wissenschaft kann beweisen lassen; ob Wissenschaft ohne den metaphysischen Glauben noch Wissenschaft bleiben kann. Es liegt die Vermutung nahe, daß Abel zwei Denkart zum Zweck der Systematisierung in Eins verschmelzt, die es wesensmäßig auseinanderzuhalten gilt. Die Integration von Wissenschaft und Philosophie hat offenbar zur Voraussetzung, daß Wissenschaft keine objektive Erklärung der Naturvorgänge, sondern selbst eine Interpretation will. Vor diesem Hinter-

grund muß Philosophie, so Abel, „Inwendigkeit des Interpretierens“ (175) sein. Im Wiederkehrgedanken als Interpretation der Interpretationen erreicht die Immanentisierung der Wirklichkeitsauffassung ihren Gipfel, denn darin wird die interne Einheit von Werden (Willen-zur-Macht-Geschehen), Wert (Interpretation) und Aeternität (ewige Wiederkehr) zu Ende gedacht. Darüber hinaus sieht Abel die vorplatonische Moira ‚inwendig‘ zurückgekehrt, die den Gedanken des Amor fati prägt.

Am Leitfaden der Endogenisierung des Weltverständnisses rundet er nicht nur die Philosophie Nietzsches systematisch ab, sondern auch die Geschichte der abendländischen Philosophie. Mit Nietzsches Genealogie könnte man gerade bei dieser Systematik ansetzen und fragen, ob und inwiefern sie Nietzsches Philosophie des Widerspruchs gerecht wird. Die Gegensätzlichkeit seiner Philosophie erschöpft sich keineswegs in der Relationalität des Kräftegeschehens, sondern sie besteht in erster Linie im doppeldeutigen Jasagen zu dem, was von der Metaphysik verneint wurde, wie dem, was durch die Metaphysik erreicht worden ist. Bei der scheinbaren Destruktion der Metaphysik erfolgt in Wahrheit aber ein noch radikalerer Rückgang auf die metaphysische Ausgangsfrage nach dem Ganzen der Welt. Das geschieht, methodisch gesprochen, durch die Radikalisierung der Zurücknahme von Begründungsansprüchen in die Immanenz, welche sich in der Neuzeit vollzogen hat. Nietzsches doppeldeutige Stellung zur Metaphysik läßt sich so formulieren: Durch seine Kritik des metaphysischen Dualismus rettet er zugleich den metaphysischen Gedanken der Transzendenz. Von der Einheit von Welt und Mensch her gesehen, die Abel überzeugend herausgestellt hat, wird im Augenblick des Geschehens die Endlichkeit des humanen Daseins als solche bejaht, wodurch sie innerhalb ihrer selbst transzendiert wird. Insofern ist die Philosophie Nietzsches genuin als ‚Metaphysik der Endlichkeit‘ aufzufassen. Die systematische Untermuerung seiner These hat Abel wohl vergessen lassen, daß Nietzsche seine Philosophie des Willens zur Macht eben durch den bewußten Rückgang in die Metaphysikgeschichte gewinnt. Außerdem blockiert die Reduzierung fundamentaler Fragestellungen den Weg, Aporien in Nietzsches Denken herauszuarbeiten. Trotz dieser Einwände aber ist kaum zu leugnen, daß Abels Untersuchung in der Nietzsche-Forschung einen Meilenstein darstellt.

2. Nietzsches Verhältnis zur metaphysischen Tradition ist in der Tat ein zwiespältiges, um mit Eugen Fink zu sagen, ein Verhältnis von „Gefangenschaft und Befreiung“ (3). Die vollständige Drehung in die Metaphysik der Subjektivität hinein geschieht bei Nietzsche in der Absicht, eben diese zu überwinden. Der Ausbruch aus der metaphysischen Tradition ist ‚zugleich‘ der Durchbruch in die neue Art des Denkens. Dies zeigt die umfassende Arbeit von M. Djurić. Dabei stellt er sich deutlich auf die Seite derjenigen Auslegungen, die sich gegen Heideggers Nietzsche-Interpretation abzusetzen versuchen. Der Autor setzt sich das Ziel, „den rebellisch-umstürzlerischen, ja revolutionären Sinn der Nietzsche-schen Kritik der metaphysischen Tradition“ (7) herauszuarbeiten. Dabei stehen nicht so sehr jene berühmten Lösungsworte Nietzsches wie „der Tod Gottes“, „der Wille zur Macht“, „der Übermensch“, „die Umwertung aller Werte“ und „die ewige Wiederkehr des Gleichen“ im Mittelpunkt, sondern der philosophische Ästhetizismus Nietzsches, worin Djurić „eine tiefere und verborgene Schicht seiner Philosophie“ sieht, aus der heraus einzig und allein „der Sinn dieser Lösungsworte angemessen geklärt und verstanden werden kann“ (7). Methodisch geht er, seiner Intention entsprechend, in drei Schritten vor: Kritik der idealistischen Vernunftphilosophie, Umwandlung der metaphysischen Praxis in Spiel, Kunst als Organon der Philosophie.

Im ersten Kapitel wird Nietzsches Kritik der Metaphysik als „radikale Selbstkritik der Vernunft“ (13) thematisiert. Djurić behauptet, daß man „ohne eine nüchterne Überprüfung der Nietzsche-schen Kritik der Vernunft schwerlich den Charakter und die Tragweite seiner Kritik der Metaphysik überhaupt verstehen“ kann (10). Die Radikalität der Nietzsche-schen Vernunftkritik besteht nach Djurić in seiner Auflehnung gegen die „Herrschaft des ‚Logischen‘“ (9). Durch den genealogischen Rückschritt auf die Entstehungsgeschichte der Vernunft stößt Nietzsche auf das tief eingewurzelte Vorurteil, daß das Denken den Wesenskern der Welt entdecke. Die metaphysische Selbstkritik der Vernunft sei sich zwar der Inkoinzidenz von Logik und Ontologie bewußt, aber beharre darauf, daß die Logik für die Vernunft unerlässlich sei. Nietzsche übertraf alle seine Vorläufer, „insofern er als erster die Logik als Hindernis des Denkens kategorisch verurteilte“ (22). Durch die Destruktion der Logik als Organon des Denkens gelangt Nietzsche zu seiner berühmtesten These, daß die Logik als „Existenz-Bedingung“ unentbehrlich ist. Nach Djurić ist die wichtigste Neuerung von Nietzsche nicht so sehr in dieser Herausstellung der pragmatischen Verfaßtheit der Logik, sondern „in der Aufhebung der gnosologischen Subjekt-Objekt-Relation“ zu sehen (37). Damit erweitert Nietzsche den Begriff der Erkenntnis in

zwei Richtungen: Einerseits ist die Erkenntnis als Selbst-Interpretation allem Seienden eigen, andererseits ist die Erkenntnis das Werk nicht eines einzigen spezialisierten Organs, sondern des gesamten Leibes. Zur Unmöglichkeit des diskursiven Denkens, das Sein zu fassen, kommt seine Sprachgebundenheit hinzu. Da sich die Vernunft erst durch die Sprache konstituiert, so unterstreicht Djurić, ist „der richtige Ort für die Kritik der Vernunft die Kritik der Sprache“ (43). So richtet sich Nietzsches Vernunftkritik konsequenterweise gegen die Sprache, verstanden als Grammatik des logischen Denkens. Djurić weist darauf hin, daß „die Frage nach der Möglichkeit eines neuen sprachlichen Ausdrucks am unmittelbarsten mit der Frage nach der Möglichkeit einer neuen Denkweise verbunden ist“ (50). Bei Nietzsches Kritik der Logik wie der Sprache handele es sich wesentlich um „die grammatische Struktur Subjekt-Prädikat“ (51). In der Unterordnung der Substanz unter das Subjekt findet Djurić „eine unumgängliche Schlußfolgerung seiner ganzen radikalen Kritik der idealistischen Vernunftphilosophie“ (55), aber er wirft Nietzsche vor, daß er die tatsächlichen Möglichkeiten des Substanzbegriffes unterschätzt und damit seine Aufgabe der kritischen Auseinandersetzung mit der Metaphysik sehr eingengt habe. Dieser Vorwurf geht aber insofern ins Leere, wenn der Autor in Nietzsches Kritik des Substanzbegriffes „die Möglichkeit eines neuen philosophischen Anfangs“ (66) angebahnt sieht. Zu fragen wäre hier, welche Funktion die einseitige Betonung und Radikalisierung der Subjektivität innerhalb seiner Vernunftkritik einnimmt. Der Grund dafür ist für Djurić, daß der Begriff des Subjekts „das Grundmodell der Identität“ (67) ist. Mit der genealogischen Destruktion des Subjekts sei deswegen, vom Leib gesichert, der angemessene Zugang zur Welt als Spiel und Gegenspiel von Kräften freigelegt. Diese neue, verwandelte Vernunft, die dem Leib immanent ist, nennt Djurić die „ästhetische Vernunft“ (73). Diese sich unter der nihilistischen Erfahrung formulierende Vernunft führt die „unmittelbare intuitive Schau alles Seienden“ (86) herbei, welche die Spaltung zwischen Denken und Sein überwindet.

Der zweite Schritt der Untersuchung, welcher das II. und III. Kapitel umfaßt, behandelt Nietzsches Umwandlung der metaphysischen Praxis in Spiel. Unter die Lupe der praktischen Philosophie genommen, habe Nietzsche das praktische Interesse der Vernunft nicht nur nicht unterschätzt, sondern sehr viel „für die Sache der praktischen Selbstbesinnung in der neuentstandenen weltgeschichtlichen Situation“ (117) getan. Mit seiner Kritik der Moral zieht Nietzsche das Phänomen der praktischen Intentionalität als Ganzes in Betracht. Nach Djurić läßt sich in Nietzsches Kritik des metaphysischen Praxisbegriffes eine dreifache methodische Ausrichtung konstatieren: „reduktionistische, phänomenologische und spekulative Betrachtungsweise“ (120). Gegen die Lehre der Willensfreiheit gehe Nietzsche reduktionistisch vor, indem er das Handeln auf den Grundtrieb des Willens zur Macht zurückführt und damit den Gedanken des Handlungsträgers ablehnt. Vom Handeln in seiner faktischen und empirischen Gegebenheit ausgehend zeigt Nietzsche, „daß das metaphysische Schema Zweck-Mittel gänzlich ungeeignet ist, das Verständnis der phänomenalen Struktur des menschlichen Handelns zu fördern“ (125). Im philosophischen Grundgedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen liegt schließlich „der Angelpunkt des spekulativen Zugangs zur menschlichen Praxis“ (144). Für Djurić stellt der Fatalismus des Amor fati „eine fürchterliche Herausforderung der menschlichen Praxis“ (145) dar, weil er Freiheit und Notwendigkeit zusammenjocht. Angesichts der Auflösung der metaphysischen Praxis kommt nun Nietzsches neue Bestimmung des menschlichen Handelns als ‚Spiel‘ zum Tragen, das der ästhetischen Vernunft entspricht. Djurić glaubt hier ohne weiteres von „der Nietzscheschen Wende im Bereich der praktischen Philosophie“ (150) sprechen zu können. Nietzsches Spiel-Gedanke trifft, so Djurić, seine Grundabsicht hinsichtlich der praktischen menschlichen Einstellung zur Welt und zum Leben und darüber hinaus berührt er seine allgemeine Weltkonzeption. Die von Djurić rekonstruierte praktische Philosophie Nietzsches hat die Absicht, „die Moral in die Ästhetik aufzulösen, das ganze menschliche Leben künstlerisch zu verklären und zu gestalten“ (151).

Im dritten Schritt, hier im IV. Kapitel, geht es um die Rekonstruktion einer Philosophie, die auf der ‚ästhetischen Vernunft‘ gründet: „Sie ist vor allem und in erster Linie Philosophie der Kunst“ (191). Es handelt sich nicht um jene Kunst, der die Philosophie sagt, worin ihr Wesen besteht, sondern vielmehr um die Kunst, die der Philosophie zeigt, was ihre Aufgabe ausmacht. Diese Kunst ist dann eher „ein Medium, in dem die Philosophie zur Besinnung auf ihre eigene Aufgabe kommt“ (191). Da die Kunst der Ort der höchsten Betätigung der menschlichen schöpferischen Kraft ist, ist sie für die Philosophie von paradigmatischer Bedeutung. Gegen den Maßstab der Wahrheit, auf dem alle traditionelle Ästhetik gründete, wird nunmehr der Maßstab des Lebens aufgestellt. An die Stelle des traditionellen Seinsbegriffes tritt der Begriff des Lebens, konzipiert als „ein dionysisches Spiel des ewigen Schaffens

und Zerstörens“ (198). Nietzsches spätere Verbindung der Kunst mit dem Willen zur Macht stellt für Djurić „nur eine nähere Bestimmung“ dar und „nicht eine Änderung der ursprünglichen Einsicht“ (206). Damit die Einheit seiner Ästhetik hergestellt wird, radikalisiert Nietzsche im Gedanken des Willens zur Macht den philosophischen Ästhetizismus, indem er darin den Gegensatz zwischen Wahrheit und Schein aufhebt. Mit seiner neuen Bestimmung des Schönen als Steigerung des Machtgefühls weist Nietzsche darauf hin, „daß die Kunst sehr tief im Leben verwurzelt, ja daß sie untrennbar mit dem Leben verbunden ist“ (205). Der Primat der Kunst vor der Philosophie führe, sagt Djurić in Anlehnung an Schelling, zur „Bestimmung der Kunst als ‚Organon der Philosophie‘“ (208). Um Nietzsches Wende der praktischen Philosophie hervorzuheben, unternimmt es Djurić, die Kunst gegen die Arbeit auszuspielen. Nach Nietzsches Meinung verdient die Moderne zuallererst „die Zeit der Arbeit“ (256) genannt zu werden, weil die Arbeit zum Mittelpunkt der Gesamtheit der menschlichen Lebensverhältnisse geworden ist. Der Arbeit, die dem Menschen allenfalls Sicherheit und Gleichheit gewährt, wird die Kunst entgegengestellt, durch die der Mensch wirklich ‚frei‘ wird. Für die emanzipatorische Funktion der Kunst steht als Symbol der dionysische Rausch. Er überschreitet erstens „den Rahmen der Subjekt-Objekt-Beziehung“ (275), ist zweitens „eine Ekstase aller menschlichen Kräfte und Fähigkeiten“ (276) und zeigt schließlich, „daß es keine Grenzen zwischen Kunst und Leben gebe, daß das Leben selbst im Grunde ein künstlerisches Ereignis sei“ (277). Dionysos bekommt als Grundprinzip des Lebens „eine streng existential-ontologische Bedeutung“ (279). Im Gedanken der „ästhetischen Rechtfertigung des Daseins und der Welt“, den Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“ entwickelt und bis zum Ende seines Philosophierens verfolgt, glaubt Djurić den „Wendepunkt der künftigen philosophischen Entwicklung“ gefunden zu haben, „die eine genuine Alternative zur bisherigen sein sollte“ (284). Da die Kunst alle Dinge sein läßt, wie sie sind, allem Seienden Freiheit schenkt, ist sie „ein Werkzeug der epochalen Umwandlung des philosophischen Denkens“ (284), „eine revolutionäre Umwandlung im Herzen des Seins“, in der sich auch „ein neues Weltalter“ anbahnt (311).

Solche chiliastisch-prophetische Attitude ist es aber, was trotz der sonst gelungenen Systematik seiner Ausführungen Zweifel aufkommen läßt. Es ist zwar gewiß – wie Djurić eingangs seiner Arbeit vorausschickt –, daß Nietzsches Kritik nicht minder konstruktiv als destruktiv orientiert ist; aber die Reduzierung der noch tiefer gehenden Fragestellungen Nietzsches auf die ‚Alternative‘ ist im Hinblick auf die Sache seines Denkens unangebracht. Denken ist für Nietzsche in erster Linie ein Fragen, das den Fragenden, wie er in der „Genealogie der Moral“ deutlich sagt, noch „fragwürdiger“, aber zugleich „würdiger“ macht. Trotz seiner prophetischen Verkündigung der Anti-Metaphysik dürfte Nietzsche einige Fragen noch schärfer gesehen haben als der Autor, insbesondere in der Problematik des Nihilismus. In seiner hypothetischen Bestimmung des Nihilismus, daß es keine Wahrheit gibt, hat Nietzsche weniger im Sinne, an die Stelle der Wahrheit im „Willen zur Wahrheit“ bloß die Macht zu transponieren, sondern zeigt deutlich, was die metaphysische Grundstellung in ihrer Struktur und in ihrer ganzen Spannweite ist. Die Kunst ist vor diesem Hintergrund wesentlich das Sich-verstehen auf das Zugleich von Untergang und Übergang, von Macht und Ohnmacht. Das heißt: Nietzsche liegt es fern, den einen gegen den anderen auszuspielen, was in seiner Sicht wieder der Moral des Ressentiments verfallen würde. Von dieser Perspektive aus bekommt Nietzsches Philosophie der Kunst eine andere Dimension, nämlich das Zugleich von Wollen und Können, das ein genuin metaphysisches Problem ist. Der – im Ansatz verdienstvolle, in der Lösung freilich abwegige – Versuch von Djurić, die Kunst dichotomisch von Arbeit und Gewalt zu trennen, wird dem Nietzscheschen Denken des Zugleich nicht gerecht und übersieht seinen Realismus.

3. Djurićs Behauptung, daß „der Wille zur Macht nichts mit Versklavung und Unterjochung zu tun hat“ (205), wird durch die Arbeit von Grau auf den Kopf gestellt, die Nietzsche als Ideologen des Willens zur Herrschaft zu entlarven versucht. Nietzsches berühmteste und berüchtigste Formulierung, der „Wille zur Macht“ steht nach wie vor im Brennpunkt widerstreitender Meinungen. Sie pendeln zwischen der „ideologisierenden“ Interpretation, für welche die nationalsozialistische Vereinnahmung stellvertretend ist, und der „ideologie-kritischen“ Deutung, die den Philosophen in die Tradition der Vernunftkritik einordnet. Überzeugender ist die Erklärung, die an der im Willen zur Macht thematisierten Sache anknüpft, indem sie ihren doppelten Sinn herausstellt. Dazu leistet Grau einen großen Beitrag, indem er, vom Parallelismus der Ideologien in der theoretischen Struktur wie in der organisierten Praxis ausgehend, den Willen zur Macht als „Träger des ideologischen Sinnspruchs“ (XI) entlarvt und den absoluten Anspruch aller Ideologien als immanente Konsequenz des Willens zur

Macht aufdeckt. Für seine Untersuchung legt Grau den Begriff des „absoluten Anspruchs“ zugrunde, der „das verbindende Moment aller, doch zunächst weitgehend von einem humanen Anliegen ausgehenden Ideologien“ (15) darstellt. An dieser strukturellen Verschränkung von Ideologien und absolutem Anspruch bemessend, unterstellt er Nietzsche die Ideologisierung seiner Philosophie vom Willen zur Macht. Der Wille zur Macht sei Nietzsches absolut gesetzte Ideologie, die aus seiner Ideologiekritik folge; vom Kritiker der Moral und Religion, deren Willen zur Macht er desavouiert, sei er seinerseits zum Theoretiker und Dogmatiker der Herrschaft geworden. Mit seiner eigenen Theorie, welche den Willen zur Macht hinter dem ideologischen Anspruch aufdeckt, ihn aber sogleich für diesen erhebt, erscheint Nietzsche nunmehr als der „gefährlichste Parteimann“ (329).

Nietzsches Ideologie wurde schon in einer sehr aufschlußreichen Monographie von M. Funke thematisiert.⁴ Noch radikaler tritt aber Grau mit seiner These auf, daß „Nietzsche selbst offensichtlich dem Umschlag einer sinngebenden Selbstüberwindung in den Willen zur Macht absoluter, positiv oder negativ fixierter Sinngegebenheit erlegen ist“ (6). *Sinngebung* und *Sinngegebenheit*: Mit diesem gegensätzlichen Begriffspaar deckt Grau die gemeinsame Struktur des absoluten Anspruchs auf, welche eben an der unüberbrückbaren Gegensätzlichkeit der Philosophie Nietzsches sichtbar wird. Ideologisierung heißt demnach „der Umschlag von einer eigen-mächtig schöpferischen Gestaltung des Lebens aus Selbstüberwindung in den Willen zur Macht einer Überwindung anderer, am Ende aller, durch die Festlegung der Menschheit auf ein letztes Ziel“ (6); „der Umschlag der humanen Kritik in die inhumane Praxis“ (33). Nietzsches Lehre des Willen zur Macht erweist sich somit als „eine Ideologie im Namen einer anderen kritisierenden Ideologiekritik“ (62). Denn ideologiekritisch heißt in diesem Zusammenhang „von der Ideologie der Macht aus“ kritisieren (151). Ideologiekritik setzt insofern ‚Ideologie‘ voraus. Grau ist in erster Linie bemüht, das ideologiebildende Moment, das im Begriff des Willens zur Macht steckt, aufzufindig zu machen. Es ist jener Grundwiderspruch der Nietzscheschen Philosophie, welcher den Willen zur Macht „in seine beiden Versionen machtvoller Selbstüberwindung und der Überwindung anderer durch Macht“ auseinanderfallen läßt (74). Graus Untersuchung läuft demgemäß auf einer Doppelschiene der Aufdeckung sowohl der Zweideutigkeit der Ideologiekritik Nietzsches wie der Gegensätzlichkeit seiner Philosophie.

Die Arbeit gliedert sich in vier Teile: Sublimierter oder realisierter Wille zur Macht (1–41), Genealogie der Unmoral (43–153), Strategien des Willens zur Macht (155–225) und Strukturen des absoluten Anspruchs (227–351).

Seiner Intention entsprechend verfolgt der Autor eine eigentümliche Methode, in der eine Auseinandersetzung zwischen zwei Nietzsche-Interpretationen in Gang gesetzt wird. Dabei macht er sich es zum Ziel, die beiden Ansätze Nietzsches, welche die Namen zweier Interpreten charakterisieren, zu synthetisieren, nämlich den sublimierten Willen zur Macht von Walter Kaufmann und den realisierten Willen zur Macht von Wolfgang Müller-Lauter.⁵ Im ersten Kapitel wird, orientiert an den beiden entgegengesetzten Deutungen, die Doppelsinnigkeit des Willens zur Macht herausgearbeitet. Kaufmann zufolge gründet Nietzsche den Willen zur Macht ursprünglich auf „Selbstüberwindung“, die für die humane Lebensgestaltung unerlässlich ist, weil der Mensch von Natur auf „Sinngebung“ angewiesen ist. Die Selbstüberwindung basiert in der „Sublimierung“, welche darauf ausgerichtet ist, die Triebe zu disziplinieren, ohne sie zu unterdrücken. Der sublimierte Wille zur Macht geht, seinen Grundtrieb „vergeistigend“, nicht auf „Werke“, sondern auf sich als Werk; er ist im Grunde eine „nach innen gekehrte Macht“ (15), bedarf daher einer Befriedigung durch die Unterwerfung anderer nicht. Grau stimmt Kaufmanns These weitgehend zu, aber wirft ihm vor, daß er Nietzsches Theorie des Willens zur Macht völlig aus dem Blick verloren habe.

Erst in der Auseinandersetzung mit W. Müller-Lauter glaubt Grau zum Fundamentum aller Ideologien vorgedrungen zu sein, nämlich dem Absolutheitsanspruch als „Kriterium eines Willens zur Macht“ (33). Um die Sinngebung zu ihrer vollen Verwirklichung zu bringen, muß der Wille zur Macht sie absolut setzen. An dieser Entdeckung sieht aber Grau die Wende von der Selbstüberwindung zur Aufrichtung der Herrschaft vollzogen. Nietzsches Umschlag liegt nicht in der Relativierung der Macht

⁴ M. Funke, *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche* (Stuttgart-Bad Cannstadt 1974).

⁵ W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph-Psychologe-Antichrist* (Darmstadt 1982); W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (Berlin/New York 1971).

der Wahrheit, welche er bei seiner genealogischen Kritik des Christentums unternimmt, sondern erst „in der Absolutsetzung der Wahrheit der Macht“ (25). Daß Nietzsches ursprünglich pluralistisch konzipierter Wille zur Macht verschiedener Überwindungen auf einen „Monismus bedingungsloser Durchsetzung des eigenen als des Einen Zieles“ hinausläuft, zeigt Grau deutlich besonders an zwei Dikta, die ihn umtreiben. Zum einen ist es Nietzsches Ideologiekritik des Christentums – „So zu leben, daß es keinen Sinn mehr hat, zu leben, das wird jetzt zum ‚Sinn‘ des Lebens“ (AC 43) –, die im Blick Graus „die Sinnggebung der und durch die Selbstüberwindung in die Sinnggebenheit durch und für den Willen zur Macht“ verkehrt (35); zum anderen steht Zarathustras Verkündigung – „es fehlt das Eine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel“ – paradigmatisch für die ideologische Absolutsetzung.

Im zweiten Kapitel geht Grau der Entwicklung des Begriffs des Willens zur Macht nach, indem er Nietzsches Philosophie „diesseits und jenseits von Zarathustra“ einteilt. Da die Diskrepanz zwischen der Selbstüberwindung und dem Willen zur Macht erst im „Zarathustra“ thematisiert wird, gilt es hauptsächlich, „diesseits von Zarathustra nach dem Gewicht der Komponenten bei der Entwicklung der Bedeutung der Macht zu fragen“ (46). Grau stellt heraus, daß Nietzsche offensichtlich schon früh, im Rahmen seiner ersten kritischen Entwürfe, auf jenen Zwiespalt von schöpferischer und politischer Macht stößt, in dem der Umschlag in die Ideologie präformiert erscheint. Stellt Nietzsche die frühgriechischen Denker als „Tyranen des Geistes“ bloß, denen es bei der Philosophie weniger um ein Streben nach Weisheit als um ein solches nach Herrschaft gegangen sei, wird er selber zum Tyrannen des Geistes mit seinem „philosophischen Absolutheitsanspruch“ (76). Darüber hinaus rückt das Politische, das der frühe Nietzsche als herabziehendes Geschäft von sich gewiesen hatte, ins Zentrum seiner Philosophie des Willens zur Macht, jetzt will er „große Politik“ treiben, die um die „Herrschaft der Erde“ ringt. Nietzsches Genealogie der Moral, welche in der christlichen Askese die genuine Entfaltung des Willens zur Macht aufspürt, erweist sich, so Grau, als die „Genealogie der Unmoral“, die „den absoluten Anspruch der Macht“ bestreitet (113).

Das vierte und fünfte Kapitel wenden sich dem eigentlichen Thema der Untersuchung zu: „die Gemeinsamkeit aller Ideologien in Strategien und Strukturen“ (171). Bei Nietzsche geht die gewollte Aufdeckung des Willens zur Macht und seiner Strategien mit der ungewollten Enthüllung der mit ihm gesetzten Strukturen des absoluten Anspruchs einher. Grau sieht so in den Grundgedanken des späten Nietzsche nur noch strategische Hilfsmittel des Willens zur Macht. Mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr will er der Geschichte den absoluten Sinn der „ewigen Wiederkehr der Herrschaft der Macht überhaupt“ (173) aufprägen. Mit seinem Übermenschen will er, typisch für alle Ideologien, den neuen Menschen schaffen, der seine Macht im Streben nach Herrschaft statt in der Kreativität des Schaffens ausübt. Sein Urbild des „römischen Cäsar mit Christi Seele“, das Nietzsche in der Synthese von politischer und geistiger Macht vorschwebte, weicht jetzt aber dem Zerrbild eines „Gewaltmenschen bedingungsloser Durchsetzung“ (183). Grau gelangt, nachdem er mit den „bizarreren Gedanken“ Nietzsches gekämpft hat, konsequenterweise zum Schluß, „daß der alte Glaube durch einen neuen Glauben ersetzt ist“ (224); Nietzsches Kritik der Macht des religiösen Anspruchs mündet, so Grau, schließlich „in die Verkündigung einer neuen Religion der Macht“ (205).

Bei seiner Herausstellung der Selbstperversion des Willens zur Macht läßt Grau zwei sehr wichtige Ergebnisse herauspringen, über die man bei der zukünftigen Auseinandersetzung mit Nietzsche wird nicht hinweggehen können: Zum einen wird die Gegensätzlichkeit von Geist und Macht als die Tiefenstruktur des Willens zur Macht herausgearbeitet, und zum anderen bildet das Problem der Macht die Kohärenz der Philosophie Nietzsches, der gegenüber der Stellenwert des Nachlasses von sekundärer Bedeutung ist. Dieser Verdienst wird aber in dem Maße geschmälert, in dem Grau die beiden konstitutiven Momente des Willens zur Macht seinerseits „absolut“ auseinander dividiert. Grau weiß sich noch der Aufklärung der allgemeinen Vernunft verpflichtet, Nietzsche geht aber über die Verabsolutierung hinaus, indem er hinter die Moral zurückgeht. Graus Anwendung des undifferenzierten Absolutheitsbegriffes ist insofern fragwürdig, als Nietzsches tragische Erkenntnis in der Bejahung der Bedingtheit und Perspektivität der jeweiligen faktischen Absolutsetzung besteht. Grau zeigt wohl „den Selbst-Widerspruch des Philosophen“ (314), vergißt aber dabei seine Philosophie des Widerspruchs.

Nietzsches Denken ist, wie M. Djurić es treffend herausstreicht, eben ein „Zugleich-Denken“, das im Begriff des Willens zur Macht zum Ausdruck kommt. Im Hinblick auf das Problem der Macht bringt Grau keine neuen Perspektiven. Er hält an der Dämonie der Macht fest, Nietzsche will hingegen die Macht entmoralisieren. Die strikte Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Macht erzeugt nur

den hohlen Klang des bloßen Appells. Den großangelegten Versuch, „Nietzsche zu überwinden“ (29), verfehlt Grau, indem er versäumt, die doppeldeutige Struktur des Willens zur Macht in seiner Einheit herauszuarbeiten.

Jin-Woo Lee (Augsburg)

Maschine und Praxis

Albert Borgmann, Technology and the Character of Contemporary Life, The University of Chicago Press, Chicago und London 1984, 302 S.

Abhandlungen zur Technologie, das braucht nicht eigens ausgeführt zu werden, sind selbst schon fester Bestandteil technologischer Ausuferung des gegenwärtigen Zeitraums. Um so schwieriger wird es, originelle Darstellungen zum Thema ausfindig zu machen. Albert Borgmann legt ein solches Buch vor. Die Verwandtschaft zur Denkweise Martin Heideggers ist offensichtlich, aber durch die Hereinnahme politischer Fragestellungen und den Verzicht auf Auslotung der historischen Tiefendimension geht der Autor seinen eigenen Weg. Dieser führt ganz explizit in die Entfaltung gegenwärtiger Grundzüge von Maschinalität, die alle Bereiche humanen Daseins durchzieht. Der Kernpunkt der Ausführungen besteht darin, die Typik maschinaler Erfahrung (‘pattern of technology’, vgl. 1) vor dem Horizont der Praxis und das Gewebe praktischer Erfahrung (‘matter of profound concern’, vgl. ebd.) hinter dem Vordergrund der Technologie aneinander aufzuhellen. Borgmanns Absicht beschränkt sich nicht auf Deskription und Analyse, der er nach einem Einleitungskapitel (The problem of technology) den zweiten Teil seines Buches widmet (The character of technology), es geht ihm letztlich darum, den Weg der Praxis auf dem Feld der Technologie begehbar zu machen (vgl. den Schlußteil: The reform of technology). Der vorliegende Gedankengang liest sich daher weniger als geschlossene Systematik, in der die problematische Verschränkung von Maschine und Praxis eingestellt ist, denn als aufgehender Übergang, durch den bei aller internen Schlüssigkeit die externe Praxis sich eröffne. Geboten wird keine Metatheorie, die im ontologischen Bann des maschinalen Grundmusters verbleibt, wo es ausschließlich um die Bedingungen der Möglichkeit des Seins geht und nicht um die wirklichen Dinge selbst (vgl. 7 u. 198). So zu sprechen, erregt den Verdacht des Obskurantismus und läßt sich vorschnell abtun (vgl. 6). Theorie als Schau dessen, was sich blicken läßt, hat in der Moderne weitgehend ihren Sinn verloren und ist durch die Schaustellung der Wissenschaften ersetzt worden, die jedoch keine praktische Orientierung mehr zu geben vermögen und deren lebensweltliches Verständnis sich nicht durch die Anwendung ihrer internen Leitgrößen auf sie selbst ergibt. „To be sure, one cannot overtake science and technology by their own standards.“ (7) Der Übergang zur praktischen Durchmessung des fraglichen Zusammenhangs von Maschine und Lebenswelt erfolgt deshalb bei Borgmann ‚phänomenologisch‘ (vgl. 5), ohne daß hier die Phänomene gegen die Logik oder umgekehrt ausgespielt werden. Er vollzieht sich im Blick auf einen umgebenden Orientierungshorizont, der nicht von einseitigen Bestimmungspolen des Menschen oder der Welt hergeleitet ist, sondern ‚ontologisch‘ die Wirklichkeit in ihren prägnanten Strukturen durchfährt (vgl. 8).

1. Das Initialgefüge von Technologie und Praxis

Die Maschine läßt sich nicht aus sich selbst heraus verstehen, die Einschätzung ihres Grundmusters schießt nach einem Lebensgefüge, von dem her und auf das hin ihre Verlaufsstruktur ersichtlich wird. Umgekehrt läßt sich auch das Gewebe der praktischen Erfahrung nur in Anbetracht des eigentümlichen Erfahrungsraums der Technologie verstehen. Praxis und Technologie sind aufeinander bezogen, ohne einander ersetzen oder austauschen zu können. Dies ist der Ausgangspunkt bei Borgmann, es ist auch sein Zielpunkt. Allerdings erfahren wir, daß sich Praxis weitaus leichter technisieren als Technologie sich praktizieren läßt. Diese definiert und dreht lebensweltliche Bezüge um, verkehrt sie, und Praxis scheint keine Gegenkraft zu sein. Sprache wird zur Information, Raum zur Entfernung, Zeit zum Termin und Zeitraum zur Geschwindigkeit. „All these things and practices are so easily subverted by technology.“ (168) Die subversive Kraft der Maschine führt dazu, daß Praxis im Hintergrund verwischt und unkenntlich wird, wogegen der alltägliche Vordergrund sich technisiert (vgl. Kap. 10).

Das Initialgefüge zeigt sich zugleich in seinen konkreten Ausfaltungen. So läßt sich das maschinale Grundmuster als Tendenz entziffern, überall und zu jeder Zeit mit geringstem Aufwand zuverlässige, wiederholbare Erfahrungen zu machen, insgesamt auf unverbindliche Weise zu verfügen. „Something is available in this sense if it has been rendered instantaneous, ubiquitous, safe and easy.“ (41, vgl. auch 130, 192) Dem entspricht das Muster praktischer Erfahrung mit seiner Zielrichtung, an einem bestimmten Ort, je zu seiner Zeit auf verlässliche Weise Aufwand zu betreiben, im ganzen gesehen, unverfügbare Verbindungen einzugehen und sich auf etwas einzulassen („commerce with reality in the irreplaceable context of time and place“, vgl. 50f.). Die Bedeutung dieses Sachverhalts ergibt sich hier aus der Spannweite und dem wechselseitigen Ermessensraum von Praxis und Technologie, die füreinander Hintergrund und Detail, Verstehenshorizont und Konkretion in einem sind. Für sich allein betrachtet mögen sich eine Vielzahl von engen Bestimmungen ergeben, deren Sinn jedoch unklar bleibt. „Every term is ambiguous in isolation, but normally ambiguity is resolved in context.“ (54) Der Zusammenhang läßt sich vielleicht nur verstehen, wenn nicht genau gewußt wird, was das eine im Spiegel des anderen ist. Wenn wir einmal von uns selbst wegsehen und unsere Absichten sein lassen, mag sich unversehens ein Blick ergeben, der nicht von Vorstellungen verstellt ist, sondern von der Wirklichkeit selbst ausgeht, „... an ontology, a vision of reality in its decisive features“ (8). In diesem Sinne fächert sich der anfängliche Zusammenhang von Technologie und Lebenswelt in die je spezifischen Seinsweisen von einerseits maschinaler und andererseits praktischer Erfahrung auf.

2. Die Sprache der Maschine und die Zwickmühle des Lebens

Das ontologische Gefüge der Maschine erhellt sich schlagartig am Unterschied von internem Funktionszusammenhang und externem Verwendungskontext. „What distinguishes a device is its sharp internal division into machinery and a commodity procured by that machinery.“ (33) Funktion und Anwendung der Maschine entsprechen einander, sie sprechen eine Sprache, die den ontologischen Typus mitteilt. So entspricht der zunehmenden Verbergung und Verkleinerung des binnentechnischen Ablaufraumes die eingegrenzte Verfügbarkeit im Bereich des Umgangs. Der interne Fortschritt der Maschine engt die externe Spielbreite ihrer Anwendung zusehends ein. Je komplexer der Apparat, um so eindeutiger sein Anwendungsfeld, um so schmaler aber auch die Wirklichkeit humanen Einlassens (vgl. 42). Technische Vorrichtungen verschließen sich in steigendem Maße der unmittelbaren Erfahrung, sie zeigen eine Oberfläche, die individuelle Spuren tilgt und hinter der sich gar nichts zu befinden scheint. „They are in fact mere and opaque surfaces, which permit no insight into their substructure, i. e. their machinery.“ (53) Der Einblick in diese Tiefenstruktur stößt nur immer wieder auf eine Vielzahl überlagerter Oberflächen, eine Pluralität geschichteter Bauteile und Produktionsvorgänge. Je mehr in der Maschine steckt um so weniger verbirgt sich eigentlich in ihr, je höher ihr Leistungspotential, um so eindeutiger ihre Funktion, desto geringer aber auch ihr Bedeutungsgehalt. Der erhöhten Verfügbarkeit entspricht von daher ein verminderter Aufwand an humanen Fähigkeiten und damit letztlich die Schwächung menschlichen Vermögens („atrophy of our capacities“, vgl. 62, 151 u. ö.).

Bezeichnet man den Funktionszusammenhang der Maschine als Mittel (means) und den Anwendungsraum als Zweck (end), so entspricht der Zuspitzung des Zwecks die Einebnung des Mittels. Der gesamte Zweck-Mittel-Kontext der Maschine, der sich zwar logisch, seiner Möglichkeit nach, in Zweck und Mittel aufspalten läßt, phänomenologisch, seiner Wirklichkeit nach, sich als Zweck-Mittel entspricht, tendiert dazu, den Unterschied von Anwendung und Funktion überhaupt zu verwischen. Die perfekte Maschine ist reine Funktion, Zweck für sich. Der so prägnant gefaßte Selbstzweckcharakter der Maschine, ihre Operationalität, sprich Arbeits-Rationalität, schnürt das Gewebe praktischer Erfahrung zusammen (vgl. 41f.) und zieht es zu jenen engen Kontaktschutz- und Bindestrich-Erfahrungen auseinander („narrow points of contact“, vgl. 77; ‚split and connection‘, vgl. 151), die für den ontologischen Status von Maschinalität so bezeichnend sind.

Der Allmacht des Knopfdrucks entspricht die Ohnmacht gegenüber dem selbsttätig ablaufenden Geschehen (vgl. 140–143). Die Maschine bietet sich an, zugleich verweigert sie sich, sie erweckt Erwartungen, die nicht erfüllt werden. Man kann so gut wie nichts mit ihr anfangen, und sie selbst gibt wenig an Erfahrung her. Der unbedenklichen Vertrautheit mit ihren Anwendungsfeldern korrespondiert das Nichtwissen gegenüber ihrem funktionalen Kontext. Die Maschine schließt zur gleichen Zeit

ein und aus, sie stößt an und ab. Wir sind hier weder die Täter noch die Opfer, eher schon die freiwillig-unfreiwilligen Komplizen eines Vorgangs, der Unbehagen auslöst. „Implication in technology then receives an admixture of uneasiness which results in what may be called complicity.“ (105) Zudem stecken wir Zeit, Kraft, Forschung und Arbeit in die Maschine, die jedoch die Anstrengungen gleichsam absorbiert, verschluckt. Sicher steckt viel drin, aber es kommt auch nicht viel dabei heraus. Die Maschine überfordert, denn sie verschließt ihren Binnenraum, sie unterfordert, da ihre glatte Oberfläche kaum noch Anhalt bietet. Umgekehrt gilt das Gleiche. Der benutzerfreundliche Umgang mit Maschinen verlangt keine allzu großen Fähigkeiten. Autofahren, Fernsehen und Einkaufen sind banale Tätigkeiten, und die Überreizung, die sich hin und wieder einstellt, wird beglichen mit Apathie und Teilnahmslosigkeit („disengagement“, vgl. 47, 97, 104 u. ö.). Der vielfältigsten Vielfalt maschineller Erfahrung entspricht oft planierte Einfältigkeit („emptiness“, vgl. 93, 137 u. ö.). Der Umgang mit den zuverlässigsten Systemen erfordert höchste Aufmerksamkeit und gespannteste Reaktionsbereitschaft. Dieser äußersten Anspannung und Konzentration entspricht dann wieder tiefste Ermattung, die nach Zerstreuung drängt („distracting“, „scattering of attention“, vgl. 151). Die Maschine offenbart eine seltsame Ironie („irony of technology“, vgl. 95, 118f., 191), eine abgründige Hinterlistigkeit. Der Widerstands- und Ausstandscharakter technischer Systeme fügt sich nicht unserem Willen oder unseren Absichten, sondern trägt sich unversehens und unwillkürlich zu, geschieht uns ganz zu recht.

„In sum, what makes something a commodity is not interpretation or projection (a psychological matter) but its structure and construction (an ontological matter).“ (53) Technologie hat mit sich selbst zu tun und gewährt kaum Aufschluß über ihre Abläufe, sie beschäftigt uns gerade noch am Rande und erfordert banale und blamable Vorgänge der Installierung und Kontrolle: „... a wasteland of divided and stultifying labor“ (118), eine Zwickmühle, die uns aktiv-passiv hin- und herschiebt. Die Trennung zwischen Mensch und Maschine ist nicht absolut, aber der Kontext, das gemeinsame Geflecht der Beziehungen wird bis auf wenige Fäden entflochten und gestrafft. Das darauf von Borgmann entschlüsselte Grundmuster maschineller Erfahrung mit seiner höchst unauffälligen, sich selbst verbergenden Breitenwirkung im Alltagsleben (vgl. 134) wirft gewichtige Fragen auf hinsichtlich des politischen Lebens in jenen modernen Gesellschaften, die geradezu auf Technologie eingeschworen sind.

Um die politische Problematik des technologischen Grundmusters zu verdeutlichen, greift Borgmann in aller Knappheit auf dessen geschichtliche Ausgangslage zurück (vgl. Kap. 8). Die Hoffnung, vermittels der Maschine zu einer Befreiung und Bereicherung des menschlichen Lebens beizutragen, ist verknüpft mit der Forderung nach humaner Selbstbestimmung („self-determination“, vgl. 35), dem Entwurf einer freien und gerechten Gemeinschaft, einer Lebensform ohne Unterdrückung durch Natur und Mensch. Politik jedoch, so lautet die These des Verfassers, ist zur Metamaschine der technologischen Gesellschaft geworden (vgl. 34, 89–98). Diese lebt nicht völlig, so doch weitgehend von der Äquivokation der Freiheit. In ihr wird die befreiende Verbindlichkeit politischer Entscheidungen mit ablösender Gebundenheit an technische Verfahren verwechselt (vgl. Kap. 14). Politik wird zur Randerscheinung, weil sich Demokratie im Kern als System der Güterverteilung ansieht, als Möglichkeit, „... to make everything available to everybody“ (89). Alles soll besitzbar gemacht werden. Dies besagt Maschinalität.

Dadurch gibt die freiheitliche Demokratie den gleichen Bedingungen der Möglichkeit und Machbarkeit den Vorrang vor den wirklichen Dingen und den je unterschiedlichen Angelegenheiten. „A constitutional society furnishes formal or vacuous equality of opportunity.“ (91) An der Schnittstelle von Moralität und Legalität, Privatbereich und Öffentlichkeit, Gesellschaft und Staat, wird die maschinelle Abgrenzung in Anwendung und Funktion erneut sichtbar und damit auch eine technologisch einseitige und vereinfachte, durchaus erfolgreiche Vorstellung von Politik („narrow notion of politics“, vgl. 170). Politik schöpft sich daraus, den Kontaktschutz zwischen Bürger und Staat mit Hilfe der öffentlichen Abgaben und Leistungen herzustellen. Sie trägt von daher auch Züge der technologischen Zweck- und Zwickmühle. Der weitgreifenden Verbergung des „funktionalen Kontexts“ politischer Vorgänge, die abstrakt und unverständlich bleiben, entspricht der Knopfdruck repräsentativer Wahl. Der bequemen Entbindung aus praktischen Erfahrungsräumen entspricht die fehlende Bereitschaft, am politischen Geschehen teilzunehmen (vgl. 107–109). Öffentlichkeit und Gemeinwohl werden zumeist technologisch definiert und eingelöst. „Liberal democracy is enacted as technology. It does not leave the question of the good life open, but answers it along technological lines.“ (92)

Das Muster maschineller Erfahrung erweist darüber hinaus seine enorme Eingriffstiefe an der stabilen

Ausprägung einer ganz bestimmten Lebensform, die das Alltagsleben durchzieht. An der trennenden Zuordnung von Arbeit und Freizeit (vgl. 34) wird es offensichtlich. Der Pendelverkehr verbindet Produktions- und Konsumstätten, das Geld Arbeit und Freiräume. „Labor is a mere means for the end of leisure.“ (114) Es wird gearbeitet, um nicht arbeiten zu müssen. Arbeit wird zum Mittel, möglichst schnell und leicht zur Freizeit zu kommen, diese bleibt der exponierte Zweck, der noch stets der Arbeit bedarf. Auch hier verwischen sich die Unterschiede. Der zunehmenden Selbstverbergung der Arbeit, die sich hinter Verwaltungs- und Industriefassaden abspielt (vgl. 67) entspricht ihre Zurschaustellung in den Freizeitprodukten. Der eingeebneten, sedimentierten Arbeit („degradation of most work“, vgl. 114) korrespondiert die zugespitzte Freizeit, in der alles nachgeholt und vorgelebt werden muß, was der Tretmühle vieler Erwerbstätigkeiten abgeht. Das Leben durchläuft in diesem Sinne genau diejenigen Entsprechungen, welche das maschinale Muster vorzeichnet, es wird zur pausenlosen Zwickmühle, die einen nicht in Ruhe sein-, frei- und einläßt. Die Maschine greift zuletzt in den Sinnzusammenhang humaner Existenz ein und legt die Möglichkeiten der Daseinsvorsorge fest, bei Borgmann paradigmatisch ausgeführt anhand des Versicherungswesens (vgl. 117ff.). Auch die Mikroelektronik wird keinen grundsätzlichen Wandel moderner Industriearbeit und Lebensweise erwirken (vgl. 119, 123). Sie steigert im Gegenteil die Sekretierung, Miniaturisierung und Verfügbarkeit technischer Vorrichtungen und eröffnet eine neue Dimension innerhalb eines altbekannten Grundmusters, ohne dessen Grenzen zu überwinden. Der durchschlagende Erfolg maschineller Selbsteinholung bleibt erhalten, er erweist sich zudem als stabiler Faktor, der sich nicht einfach durch moralische Appelle oder Sozialreformen ändern läßt (vgl. Kap. 19). Die Entfaltung des technologischen Detailflechts mit seiner Typik erfolgt jedoch stets vor dem Horizont einer Praxis, die zur Technologie schweigt, ohne sprachlos zu werden. In den Strukturen der Maschine spiegelt sich der Unterschied.

3. *Technologie und das volle Leben*

Praxis im Sinne eines ontologischen Musters, das alle Bereiche der Seinserfahrung durchzieht, gewährt und bewahrt einen Spielraum des Lebens, hinter den nicht zurückgegangen und dem auch nicht vorausgesprungen werden kann („ultimate givenness of a focal thing“, vgl. 215). In der Praxis bleibt der Zusammenhang von Raum, Zeit, Personen und Geschehnissen erhalten (vgl. 42). In ihr fließen der Eigenverlauf natürlicher Vorgänge, die besonderen sozialen Bezüge und die wiederkehrenden Anlässe humaner Sinnstiftung bedeutsam ineinander. Praxis eröffnet Weitererfahrung, Fähigkeit und Neigung, ganz bei einer Sache zu sein („comprehensiveness, unity, accessibility“, vgl. 160), wogegen Technologie die Zusammenhänge auseinanderfaltet und den ganzen Dingen gegenüberstellt. Da gibt es den Wein, in den die Besonderheit des Bodens, der Lage, Sorte und klimatischen Verhältnisse einfließt, der eigene, ganzjährige Arbeit bedeutet, in den durch Überlieferung wie durch unmittelbares Anschauen und Zupacken erworbene Erfahrung eingeht, der zuletzt von Fest und Feier gekrönt wird. Und da gibt es auch jenen Verschnitt, der seine Herkunft nicht verrät, dem ohne Zeit zur Reife nachgeholfen wird, um möglichst schnell und umstandslos verwertet zu werden (vgl. 49f.). Der Konsument besitzt dann ein präzises Wissen vom Preis und Einkaufsort eines stets durch gleiche Produktionsverfahren standardisierten Gegenstands, aber ob er die Unterschiede und Ähnlichkeiten zu schätzen weiß, Ahnung vom Wein erhält und auf den Geschmack kommt, bleibt doch mehr als fraglich. Wer vereinzelte Daten und Fakten kennt, kennt sich noch lange nicht aus, da die Zusammenhänge nicht erfahrbar sind. Sich in einer Sache auskennen, sich auf etwas zu verstehen, darin liegt Praxis. Wenn jedoch ein jedermann in allem Bescheid wissen und ein jegliches besitzen soll, wie es nach Ansicht des Autors die bürgerliche Gesellschaft verspricht, kennt sich am Ende kaum noch jemand aus, dann gleichen sich die Unterschiede an, der Geschmack wird flach und dem Wissen entspricht die Unerfahrenheit, macht man sich etwas vor.

Praxis hingegen läßt sich nichts vormachen, sie entspricht zumeist nicht unseren Vorstellungen und widerfährt uns. Praxis geschieht durch uns, nicht ohne uns, nicht nur von uns aus, vermutlich geschieht sie uns auch zu recht. Der praktische Zusammenhang spricht uns kaum an, wenn wir hier indikativisch sprechen und dann schon insgeheim zwischen einem Zeigenden, dem Zeigen und dem zu zeigenden Gezeigten trennen und zuordnen. Eher ahnen wir Praxis, daß sie sei und durch uns geschehe, aus sich selbst spreche. Doch es soll nicht gesagt sein, als ob mit einer konjunktivischen Sprache die Wirklichkeit sich einfach umkehren ließe. Stellt sich der technologische Bereich mit einschließend ausschließend

Funktionszusammenhängen und Gegenständen dar, so zeigt sich Praxis an den Dingen und Angelegenheiten ('focal things and practices', vgl. Kap. 23), die uns anziehen, indem sie sich entziehen, die uns übersteigen und so einen Horizont aufspannen, der uns orientiert. Die Intransitivität der Dinge verleiht der Praxis ihre Eigenheit. Wir können die Dinge achtlos erwerben, schonungslos verbrauchen und wegwerfen, sie besitzen, dann weigern wir uns, behutsam mit ihnen umzugehen, uns davor zu hüten, ihre Distanz und Aura zu zerschlagen. „I can never possess a matter of ultimate concern.“ (177) Der Besitz schmälert die Bedeutung, die Dinge ziehen sich zu jenem schmalen Bruchstrich zusammen, der sie in Mittel und Zweck, Funktion und Benutzung aufteilt und zuordnet.

Praxis verlangt Achtsamkeit, Behutsamkeit und Mühe, sie ist voller Entbehrungen. Gegenwändig zu ihrem Entbehrungsreichtum ergibt sich die Unentbehrlichkeit der Maschine, jenes strikte Zusammenspiel aus Distanzierung und Abhängigkeit. Stehen Zeit und Raum zur Verfügung, gibt es schon Termindruck und Platzmangel: „the annihilation of time and space has been ironically successful in creating emptiness at the center of our lives“ (191). Hier von der Besessenheit abzulassen, gelassen zu sein, ohne nachlässig und lässig zu werden, erweist sich als praktischer Weg.

Läßt man einmal Praxis und Technologie im Unterschied, so entspricht der überfordernden Unterforderung maschinaler Erfahrung die anfordernde Aufforderung der Praxis. An der extensiven Belanglosigkeit technischer Abläufe mit ihren ausreichenden und hinlänglichen Fernwirkungen spiegeln sich die intensive Reichhaltigkeit und die Nähe des Lebensverlaufs. Und dem Zustand, in der Falle zu lauern (device paradigm, vgl. Kap. 9) entspricht der Umstand, Zufall und Unfall nicht hindern zu können. Das maschinale und das lebensweltliche Erfahrungsmuster sind einander täuschend ähnlich. Es sind feine, geringfügige Unterschiede, die kaum auffallen und wohl gerade deshalb so leicht und unmerklich durch Technologie vereinnahmt werden können.

Von der Praxis mit den Dingen wendet Borgmann den Blick zur Praxis gemeinsamer Angelegenheiten. Gemeinschaft, in der die Menschen miteinander leben, sich einander blicken lassen und zusammentun, wird eingeholt von Gesellschaft, in der jeder mit jedem zu tun hat, aber alle aneinander vorbei oder gar gegeneinander leben. Öffentlichkeit besteht aus Recht und Güterproduktion, das gerechte und gute Leben spielt sich im Privaten ab und vielleicht nicht einmal dort. Es erhebt sich hier grundlegend die Frage nach der Sittlichkeit, der sinnstiftenden Umgangsweise einer vielfältigen menschlichen Gemeinschaft ('justice and culture', vgl. 91f.). Doch Borgmann gibt sich keinen Illusionen hin. Ein Lebensraum, in dem die Kathedrale Orientierungszentrum einer ganzen Epoche ist und an der sich die Gemeinschaft aufreibt und erhebt (vgl. 159), gehört unwiderruflich zur Vergangenheit. „In comparison our focal practices are humble and scattered.“ (210) Praxis ergibt sich nur noch aus bescheidenen und unauffälligen Anfängen. Der gemeinsame Festtagstisch, der die Gäste versammelt, die Mühe der Vorbereitungen mit Mahl und Konversation lohnt (vgl. 204f.), Spaziergang, Wanderung und Lauf, die Last und Lust in einem sind (vgl. 202), gehören zu solchen Anfängen. In ihnen scheinen Trefflichkeit und Vorzüglichkeit des Lebens auf, das sich vor der Maschine auf dem Rückzug befindet. Es gibt hier nicht die zuordnende Trennung von Mittel und Zweck, vielmehr fließende und gleitende Übergänge jeweiliger Tätigkeiten. Alles geschieht zu seiner Zeit, ohne von Terminen abhängig zu sein. Schlichtheit ('simplicity', vgl. 204) fügt sich den Dingen. Wir werden verwiesen an die ‚klassischen‘ Tugenden des vollen Lebens: Weltbürgerschaft, geistige und leibliche Verfeinerung, Kunstsinne und Großzügigkeit (vgl. 126), an den Ethos, die dauerhafte Lebenshaltung im Hinblick auf das Gute (vgl. 207). Reichhaltigkeit und Überfluß ('engagement and wealth', vgl. 232) erfüllen das Leben, wogegen ständiges Hin- und Herreichen und die Steigerung des Guten in den Überfluß ('consumption and affluence', vgl. ebd.) das Leben verbrauchen.

Aber leicht läßt sich das eine mit dem anderen verwechseln, für austauschbar halten und gar kein Unterschied erfahren. Großzügigkeit und Hinwendung zum Mitmenschen kommen aus der Übung, wenn Staat, Verbände und Organisationen die Existenz sichern und dem Dasein vorsorgen. Kunstsinne ergibt sich nicht aus Kulturkonsum und Weltbürgerschaft noch nicht aus Fernflügen und Satellitenübertragungen. Die größte Gefahr liegt wohl darin, daß wir die Ähnlichkeit, den feinen Unterschied des maschinalen und des praktischen Erfahrungsraums nicht sehen, sondern übersehen, die Täuschung nicht erfahren, sondern uns über sie hinwegtäuschen. Die Vorschläge zur Reform der Technologie sind dann danach einzuschätzen, inwieweit ihnen der feine Unterschied zusagt, der Maschine und Lebenswelt so aneinander hängen läßt.

4. Zur Reform der Maschine

Die Versuche zur Reform der technisch durchzogenen Lebenswelt scheitern zumeist daran, den eigentümlichen Zweck-Mittel-Zusammenhang der Maschine nicht zu beachten und so Vorschläge zu machen, die mit Rückschlägen beglichen werden (vgl. Kap. 13). Die Unterstellung, Technologie ließe sich nach Zweck und Mittel aufspalten und dann nach humanen Zwecken ausrichten, versteht weder Praxis noch das Grundmuster gegenwärtiger Maschinalität. Sie setzt den Menschen der Technik voraus und behauptet dann entweder die Unterdrückung des Menschen durch Technologie oder die Beherrschung der Technologie durch den Menschen, was allenfalls das Gleiche ist. „The substantive concept implies determinism, the instrumental concept libertarianism.“ (102) Der Freiheit wird der Zwang gegenübergestellt, sie selbst dadurch als Zwanglosigkeit, als absolute Freiheit vorausgesetzt. Wenn es diese absolute Freiheit gibt, läßt sich jedoch nicht verstehen, woher der Zwang rührt, der die Menschen unterdrückt oder mit dem die Technik beherrscht werden soll. Daran zeigt sich schon die vergebliche Mühe, bloße Mittel oder letzte Werte (*final values*), Zwecke an sich ausfindig zu machen (*the futility of value talk*, vgl. 81). Hier kreist die Logik in sich, die endlos das Gleiche sagt. Die ontologische Erfahrung zeigt jedoch, daß es weder den Zweck noch das Mittel gebe. Und dies nicht erst, seit unvorhersehbare Nebenfolgen und Kombinationswirkungen technologischer Prozesse den Instrumentalcharakter der Maschine in Verruf gebracht haben. Schon jedes noch so schlichte Werkzeug befindet sich von vornherein und nicht erst nachträglich in einem Bedeutungszusammenhang, auf den hin seine Herstellung und von dem her sein Gebrauch erfolgen. Die Maschine ist kein neutrales, unschuldiges Mittel (vgl. 64), sie bedeutet etwas, spricht ihre eigene Sprache, zeigt ihre besonderen Signaturen.

So besehen stellen die Instrumentalversionen der Technologie allesamt Versuche dar, das maschinale Muster mit einer symbollosen Sprache ohne Metaphorik und Analogie, rein logisch zu entschlüsseln. Die Wertediskussion (vgl. 80 ff.), die Messung von Bedürfnissen (vgl. 130 f.), die Umstrukturierung der Produktionsverhältnisse (vgl. 83 ff.) ändern im Grunde gar nichts. Borgmanns Argumentation wendet sich hier kritisch gegen marxistische Positionen, wie sie etwa von Herbert Marcuse (vgl. 84 f.) oder Jürgen Habermas (ebd.) vertreten werden. Diese Ansätze schwanken auffällig darin, einerseits der Technologie eine umfassende Kraft zu konzedieren, die alles in ihrem Bann hält, andererseits den Gesamtkomplex maschinaler Vorgänge wieder an praktische Entscheidungen, etwa an kommunikative Kompetenz, anbinden zu wollen (vgl. 99). Mit der Trennung von instrumentellem und kommunikativem Handeln wird der Manipulationsgedanke jedoch beibehalten. Es ergibt sich eine merkwürdige Stimmung. Eigentlich ist schon alles zu spät, aber man kann doch immer wieder ganz von vorne anfangen. Die ungeheure Absicht, ab ovo beginnen zu wollen, verleugnet jedoch Geschichte und Existenz.

Die Kritik erstreckt sich gleichfalls auf jene liberale Konzeption, die Freiheit, Gleichheit und Selbstbestimmung (*liberty, equality, and self-realization*, vgl. 86 ff.) in einem verfolgt. Der Forderung nach Gleichheit entzieht sich Freiheit. Solange auf der Grundlage der Selbstbestimmung versucht wird, Freiheit und Gleichheit einander zuzuordnen, entsteht das maschinale Muster. Freiheit wird vorausgesetzt, von vornherein ausgesetzt. Die Frage nach dem guten und bedeutsamen Leben bleibt dann nicht eröffnend, sie wird beschlossene Sache (*a definite vision of the good life*, vgl. 86) im Rahmen von Gleichsetzungen und Vergleichen. Nicht daß die Menschen gleich sind, sondern daß sie verschieden seien (*human development in its richest diversity*, vgl. ebd.) nennt den ursprünglichen Akt der Freiheit. Wird der feine Unterschied mißachtet, kann alles mit allem verglichen, also stets noch gleicher als gleich werden. Im ständigen Vergleichskampf (vgl. 110–113) wird die Anerkennung von Unterschieden übergangen, nichts bleibt mehr offen oder bahnt sich an. Im Grunde sind alle Rechnungen schon bezahlt, alle Vergleiche schon beglichen. Mit der Forderung nach Gleichheit lasten sich ‚Liberalismus‘ und freiheitliche Demokratie eine Hypothek auf, die technologisch durch Leistungsdruck und Standardwachstum eingelöst wird.

Auch die Versuche, Begrenzungen und Einschränkungen der Technologie und ihrer Auswirkungen vorzunehmen (E. F. Schumacher, I. Illich, vgl. 166–169) übersehen den Symbolcharakter von Maschine und Praxis. Ohne Beachtung der resistenten technologischen Verlaufsstruktur bleiben die Reformvorschläge einer Anthropologie verhaftet (vgl. 185), die alles vom Menschen aus auf ihn zugeschnitten sieht, sich aber dadurch über die Bedeutung gegenwärtiger Maschinalität hinwegtäuscht. Der Weg zur Reform führt bei Borgmann aus diesen Gründen in einen deiktischen Diskurs (vgl. Kap.

21), der von den harten Standards rationaler Diskussion abweicht und nicht ausschließlich unseren Vorbehalten folgt.

Der deiktische Erfahrungsgang läßt die grenzenlos beschränkte Zweck-Mittel-Setzung sein (vgl. 81), er versteht sich als praktisch orientierendes Kreisen am Sachverhalt, als Zeugenschaft eines Geschehens, das unsere Voraussetzungen schon überstiegen hat: „speakers of deictic discourse... speak essentially as witnesses“ (178). Der Diskurs läßt die Dinge in ihrem Eigenrecht, ohne sie von humanen Geltungen und Wertungen abhängig zu machen, „... pointing away from the subject to the thing in question“ (181). Er gibt keine infiniten und definiten Antworten auf die Frage nach dem guten Leben, er gewährt und bewahrt vielmehr dessen Fragwürdigkeit. Nichts läßt sich hier erzwingen, beweisen oder in eine Wenn-Dann-Beziehung einstellen. „Moral discourse is not cogent, and its insights cannot be procured.“ (174) Aber der Verzicht auf Beherrschung schließt nicht aus, die Dinge mit Nachdruck zu empfehlen, sie mit Redlichkeit zu vertreten und sie mit Begeisterung, Einvernehmen und Duldsamkeit („enthusiasm, sympathy, and tolerance“, vgl. 176) zum Ausdruck zu bringen. Eine Änderung des technologischen Grundmusters kann daher nicht mit den Kriterien der Maschine erfolgen (vgl. 155), sondern orientiert sich am feinen Unterschied von Lebensstandard, der zuordnenden Kenntnis von Maßgrößen, und Lebensqualität, der sich eröffnenden Anerkennung von Ermessensräumen (vgl. 158). „Central reform proposals within technology will always fail when they ignore the idiosyncrasy and momentum of technology.“ (163)

So zeigt sich die täuschende Ähnlichkeit von Technologie und Praxis im Unterschied von Unentbehrlichkeit und Entbehrung. Ein Automobil ist unentbehrlich, denn zum einen entlastet es von leiblicher Entbehrung, es überwindet in Grenzen Raum und Zeit, zugleich erfordert es eine ganze Reihe von Kontrolleistungen an der Maschine und in ihrem Umfeld, auf die eben nicht verzichtet werden kann: Wartung und Reparatur, Steuer, Versicherung, Straßenverkehrsordnung. Es kommt dann auf uns an, ohne großen Aufwand Abhängigkeiten zu erwerben, der Maschine nicht zu entbehren, oder mit Aufwand Zusammenhänge zu erfahren, die Maschine zu lassen und der Praxis zu entsprechen. Wenn wir verstehen, daß wir im Grunde nichts mit der Maschine anfangen können, sie der Mühe nur soweit lohnt, als störungsloser Ablauf garantiert ist, wird man auch nicht versuchen, hier mehr herauszuholen als drinsteckt, sich zur Schau stellen, ihre Leistung steigern oder sich auf einen Vergleichskampf einlassen.

Verstehen wir die Maschine als eine hinlänglich belanglose Angelegenheit, die uns alle anstößt, ohne uns etwas anzugehen, dann mag sich ein Weg zu anfänglichen Belangen ergeben. Schauen wir etwa auf das Verhältnis von Natur und Technologie. Die Technologie verwischt den anziehenden Entzugscharakter von Natur („nature in its primeval character“, vgl. 186 ff.) und schwächt daher die Bereitschaft, Natur voller Entbehrungen zu erfahren. Der maschinale Typus anstoßender Abstößigkeit macht Natur unentbehrlich und damit erfahrungsarm. Man versteht die Täuschung, wenn hier nicht das eine gegen das andere ausgespielt und ersetzt wird. Das Festmahl läßt sich genießen, auch wenn die Zutaten aus dem Einkaufszentrum stammen, jedoch nicht ohne die Mühe, Gäste einzuladen, Vorkehrungen zu treffen und selbst zuzubereiten.

Man mag hier Borgmann vorhalten, zwar die Individualpraxis im intimen Kreis zu sehen, aber wenn es um die großen Probleme geht, die Kollektivpraxis auszusparen. Praxis fängt jedoch nicht bei irgend einem System an, sondern bei Menschen, die Initiative zeigen. „If we are to challenge the rule of technology, we can do so only through the practice of engagement.“ (207) Es gibt verbindliche Anfänge. Dezentralisierte Wirtschaftsformen, die sich neben das weite Ausmaß banalisierter Produktion und Verwaltung stellen (vgl. 237–241) und gerade nicht anschicken, zum Modell einer zukünftigen Gesellschaft zu werden. Oder das Entstehen neuer Lebensräume in der Stadt, in denen das Wohnen dem Bauen seinen Sinn verleiht und nicht umgekehrt (vgl. 244). Zu bedenken bleibt nach allem zumindest eines: In die Maschine stecken wir ungeheuer viel Kraft, Zeit, Ausdauer und Wissen hinein, und es scheint immer weniger an Lebenserfahrung dabei herauszukommen, wogegen in der Praxis wahrscheinlich schon immer mehr herauskommt, als wir jemals und jeweils hineinstecken.

Detlev Langenegger (Augsburg)

E. J. Aiton, Leibniz. A Biography, Adam Hilger, Bristol und Boston 1985, XIV u. 370 S.

Nachweislich der fleißigste Philosoph der Welt und der seit Aristoteles vielseitigste, wenn vielleicht nicht produktivste, war Leibniz, ein bezahlter Berater bei Herzögen, Kurfürsten, Königen und Kaisern. Bald ist er dabei, die Infinitesimalrechnung zu erfinden, bald bemüht er sich um die Entwässerung der Harzer Bergwerke; bald diskutiert er bei Fürsten und bei Bischöfen über die Wiedervereinigung der Kirchen, bald verfaßt er eine Geschichte des Hauses Braunschweig oder eine Antwort auf Bayle oder Locke. Während manch einer Stunde und mit äußerster Konzentration fügt er (meist kurze) philosophische Schriften unter mehr als fünfzehntausend an über tausend Adressaten geschriebene Briefe ein, wovon einige an sich eben philosophische Abhandlungen ausmachen. Die erste ganze Sammlung seiner Werke, die derzeit von der von ihm gegründeten Akademie zusammengestellt wird, wird bei ihrer Vollendung irgendwann im nächsten Jahrhundert etwa achtzig Bände umfassen.

Schon seit der ersten von seinem Sekretär geschriebenen Biographie bis in die mittleren Jahre des 19. Jahrhunderts – einschließlich der Biographien Ludovics (1737) und Guhrauers (2 Bde. 1842 und 1846) – sind ihm Leibniz' Biographen, ob wegen Vorurteils, Ungenauigkeit oder Unvollkommenheit, nicht ganz gerecht geworden. Eine „Chronik“ von Müller und Krönert (1969) ist seitdem die erste Schrift gewesen, der man das Nachforschen der Hannoverschen Manuskripte ansieht. Also setzt uns E. J. Aiton, ein Wissenschaftshistoriker ersten Ranges, den Markstein einer maßgebenden Biographie, die als achtbare Nachfolgerin der von Guhrauer gilt, und sogar um ein paar tausend Wörter ausführlicher ist. Meistens gut belegt, berichtigt das Buch die Irrtümer, die behaupten, daß Leibniz nur einen Monat in Rom verbracht habe (Guhrauer II, 101; Aiton 158 ff.) und daß er tatsächlich Baron sei (252 u. 312).

Ein chronologisch-erzählerischer Stil dient zum Skizzieren seiner vielen Seiten und seiner enormen Interessenbreite. Wegen der überwiegenden Menge der Mathematik, deren Zeichen auf allen acht Seiten zu sehen sind, vermittelt Aiton den Mathematikern eine bessere Einleitung in Leibniz' Philosophie als umgekehrt. Verständlicher für den Nichtfachmann aber sind die Schriften über die Physik, und im allgemeinen werden die Philosophen wohl keinen umfangreicheren Überblick und kein besseres Beispiel seiner Schriften finden, egal in welcher Sprache. Eine Zusammenfassung, oder vielmehr eine Beschreibung von ungefähr hundert Schriften, ist eine der besten Eigenschaften des Buches. Etwa ein Drittel dieser Schriften sind philosophische Stücke, ein weiteres Drittel sind wissenschaftliche und mathematische, während sich die übrigen Stücke über Geschichte, Rechtswissenschaft und Politik verteilen. Da sein Leben ein so gehaltvolles war, war kein Platz mehr im Buch, um über bekannte Debatten – z. B. die Beziehung zwischen seiner Logik und seiner Metaphysik (Russell), oder Spinozas Einfluß auf Leibniz (Stein) – geschweige denn darüber, ob Kant die „Nouveaux essais“ gelesen, ehe er seine erste Kritik geschrieben habe (Tonelli), zu diskutieren. Weitere ein- oder zweihundert Seiten hätten dies verbessert, ohne daß dabei ein dickes, sperriges Buch entstanden wäre. So wie die Dinge liegen, muß die Auslegung vor der Tatsache weichen sowie die Tiefe vor der Breite der Darstellung.

Aiton zeigt, wie Leibniz' Wurzeln in Aristoteles und in den Scholastikern geschlagen sind, wie er sich mit den neulich Verschiedenen und mit seinen großen und weniger großen Zeitgenossen einigt. Er sagt wenig über Platons verspäteten Einfluß, und Augustin steht sogar nicht im Verzeichnis. Ein Brief an Malebranche faßt seine auf fast allen Gebieten vorhandene Gegensätzlichkeit zu Descartes zusammen, obgleich er dessen allgegenwärtigem Einfluß nicht entkommen kann (91). Kontroversen mit Cartesianern, ob mündlich oder schriftlich, verlaufen meistens zugunsten Leibniz' (z. B. 76 f., 130 f. u. 200). Ein beachtlicherer Gegner, was die prästabilierte Harmonie (200 u. 232–234) und das Böse und den freien Willen (297–299) betrifft, ist Bayle. Der Briefwechsel mit weniger bekannten doch schlaun Kritikern hat ihn dazu gezwungen, seine Substanzlehre (235 f. u. 285–287) zu klären.

Etwas kärglich behandelt das Pariser Kapitel seine Interaktion mit Arnauld und Malebranche sowie sein erstes eingehendes Studium Descartes' und Platons. Nicht erwähnt ist die „Confessio philosophi“ und nur allzu knapp das, was Tschirnhaus ihm über Spinoza hätte sagen können. Man ist enttäuscht, für diese Auskunft auf ein anderes Buch verwiesen zu werden (70 Anm. 6) – nicht Wiedeburgs vier Bände über Leibniz in Paris. Es gibt aber wenigstens eine gute Darstellung des Briefwechsels zwischen Leibniz und Arnauld (131 ff.) und eine ausreichende dessen zwischen Leibniz und Malebranche (z. B. 91), obwohl wir weiteres bezüglich deren Anerkennung des gegenseitigen Einflusses erwarten sollten. Das Zusammentreffen mit Spinoza (69 f.) und Leibniz' Reaktion auf die postum veröffentlichte „Ethica“ (81 ff.) sind gut gemacht. Über Leibniz' sogenannte „Refutation“ von Spinoza, die von Foucher de Careil (1854) laut verkündet worden war, wurde nicht diskutiert.

Leibniz hat Wolff persönlich gekannt und stand in regem Briefwechsel mit ihm. Seinen Brief an Remond (Juli 1714), der Wolff zu einer nichtphilosophischen Stellung degradiert, zitiert Aiton nicht, dann aber weist er darauf hin, daß ihre Beziehung im Grunde genommen mathematisch sei. Ihr Briefwechsel über die prästabilisierte Harmonie war nicht typisch (295f.). Wahrscheinlich hat die Knappheit an Platz Aiton verhindert, Einwände – wie z. B. den von Corr (Journal of the History of Ideas, 36) gegen die stereotype Figur von Wolff – darzustellen.

Leibniz hat Hobbes nur aus seinen Werken gekannt, und seine eigenen Schriften über die Psychologie, die Erkenntnistheorie und die Physik (20, 27 u. 33), aber nicht über die Politik, haben Hobbes früh gespiegelt. Nur über Vermittler hat er mit Locke verhandelt, und Lockes Geisteshaltung hat Leibniz sehr geärgert (281 u. 341). Aiton deutet auf eine etwas positivere Meinungsäußerung von seiten Lockes (237), übersieht aber unveröffentlichte Briefe von T. Burnet von Kemney, in denen Locke sogar darüber spricht, Leibniz dabei zu helfen, eine Pfründe in England zu bekommen (N. Jolley, Leibniz and Locke [1984] 38). Costes Schreiben über Lockes „Essay“ sind wertvoll (277–279), und Aitons Zusammenfassung von Teilen von Leibniz' „Nouveaux essais“ vermittelt die Stimmung von Buch I und II, aber nicht die von Buch III und IV.

Schon 1676 hat Newton Leibniz wegen Schriften, die dieser gesehen hatte (54f. u. 79f.) für Plagiator der Infinitesimalrechnung gehalten, obwohl Leibniz behauptet hatte, seine Erfindung davon gehe auf 1674 zurück (292). Nach gedruckten Beschuldigungen darüber verlangte Leibniz Gerechtigkeit. Vermittelt einer von Newton als Ghostwriter geschriebenen und ebenfalls von ihm rezensierten Verurteilung ging die Royal Society Leibniz' Forderung nach, ohne Leibniz darum zu bitten, Beweis vorzulegen. Er war gealtert, seine Gesundheit hatte sich verschlechtert, und er war damals mit zwei großen Projekten beschäftigt, doch gelang es ihm, darauf zu antworten mit einer in zwei europäischen Zeitschriften erscheinenden anonymen „Charta volans“, die Newton beschuldigte, ihm die Infinitesimalrechnung entnommen zu haben, und die auf einen mathematischen Fehler in „Principia“ aufmerksam machte (338f.). Die als Ergänzung zu „Principia“ bestimmte Dynamik hat Leibniz nie veröffentlicht, sondern nur Teil I von einer Zusammenfassung derselben, obwohl er Teil II entworfen hatte. Bei seiner Freundin, der Prinzessin von Wales, beschuldigte er Newton, Locke und die Religion in England verhängnisvoll beeinflusst zu haben. Dies teilte die Prinzessin Clarke mit, und ihr berühmter Briefwechsel hatte seinen Anfang. Sie teilte Leibniz mit, Newton bereite Clarkes Antworten vor (343). Die Zusammenfassung der Briefe ist gut gemacht.

Leibniz' intellektuelle Entwicklung ist ein bemerkenswerter Fall des eigenen Glaubens an die Kontinuität. Zu irgendeinem gegebenen Augenblick ist sein Geist *gros d'avenir et chargé du passé*. Abgesehen von einem kurzen Versuch bei der mechanischen Korpuskulartheorie (27) herrscht die Kontinuität. Es gibt sogar ein urverwandtes Wort für ‚monad‘ in der Einleitung seines Aufsehers zu seiner ersten akademischen Disputation (14), und schon seine Mainzer Schriften verleihen Körpern psychologische Eigenschaften. Eine gute Darstellung seiner Entwicklung bis zur Reife ergibt die Seite 135.

Im allgemeinen sind seine Metaphysik und seine Erkenntnistheorie gut behandelt, die Rechtswissenschaft, die Ethik, die Linguistik und sogar die Politik dagegen weniger gut. Trotz der Erwähnung einer ziemlich großen Sammlung seiner Linguistik (351) reicht eine einzige Seite (214f.) zu ihrer Darstellung. Viel besser dagegen ergeht es der Arbeit an einer Künstlichen Sprache (der ‚Charakteristik‘). Zum Bakkalaureus und Doktor der Rechte promoviert, war Leibniz als Revisionsrat am Oberappellationsgericht in Mainz tätig, doch nach der jugendlichen „Nova Methodus“ findet man nur geringe Erwähnung der Rechtswissenschaft. Sogar der Gehalt seines Mitarbeitens mit Lasser, die Pläne für ein Reichsgesetzbuch oder sein Überarbeiten der „Nova Methodus“ sind nicht ausreichend dargestellt. Das Völkerrecht (75), das Naturrecht (176), die Justiz (232) nehmen wir zur Kenntnis sowie Leibniz' Beschimpfen von Ludwig XIV. wegen dessen Trennens der Politik von der Moralität (121), doch ist keine Spur von einer Rechtsphilosophie oder eine Philosophie der Politik zu sehen, auch keine Spur von der Arbeit G. Gruas und H.-P. Schneiders, nichts über seine Geringschätzung S. Pufendorfs. Für Leibniz stand die Theologie in engem Zusammenhang mit dem Recht und mit der Ethik. Doch während die Theologie gut behandelt wird, steht im Verzeichnis kein Stichwort für die ‚Ethics‘ (usw.), wenn dieses Thema auch dann und wann erwähnt wird.

Meistens überläßt es Aiton dem Leser, die eigenen Schlussfolgerungen über Leibniz' Wesen zu ziehen, doch kommt mehr davon zum Vorschein, als allgemein bekannt ist. Obwohl ihn B. Russell opportunistisch und knauserig genannt hat, braucht man nur zu bedenken, wie oft Leibniz sich

geweigert hatte, seine Religion zu wechseln, um Nutzen daraus zu ziehen, oder wie er die Schuld eines Freundes heimlich aus der eigenen Tasche bezahlt hatte (349). Aber als Leibniz über eine unberechtigte Abwesenheit lügt (275), ist es offensichtlich. Die Ansicht seines Sekretärs, Leibniz empfangen das Abendmahl nicht, hätte durch Hodanns gegensätzliche Aussage ausgeglichen werden können (Isis 44, 266–272). Da Aiton nur wenig zitiert, hat der Leser keine gute Vorstellung von Leibniz' Schmeicheleien. Bei der Darstellung einer Rhein-Reise (36) kommen seine religiösen Ansichten zum Vorschein, doch werden diese durch Aitons Erzählen seines Karfreitagserlebnisses (wir entschuldigen uns bei Wagner!) in Süddeutschland (146) untertrieben sowie sein Ärger Pellison-Fontainer gegenüber wegen der unberechtigten Veröffentlichung einiger seiner Briefe über die Religion (173 u. 184).

Das Verzeichnis der Stichwörter ist im allgemeinen behelflich, doch ist es unbeständig, da die folgenden fehlen: Becher (78f.), Berkeley (331), Duns Scotus (15), Pascal (19, 56 et al.), Regis (200), Thomas von Aquino (14) und ‚poetry‘, ‚theology‘ und ‚ethics‘ (passim). Einige Einträge sind in Untertitel besser eingeteilt als andere, die ebenso verdienstvoll zu sein scheinen, wie z. B. ‚law‘. ‚Liebniz‘ (sic) kommt auf S. 78 vor und ‚philosophers‘ (sic) auf S. 135, alle beide harmlose Druckfehler.

Für diese gut ausgeführte Biographie, die uns den Ertrag einer hundertjährigen Forschung zur Verfügung stellt, können Leibnizkennner und die Gelehrtenwelt nur Dankbarkeit empfinden. Hohe Anforderungen an Fleiß und Integrität hat Aiton an jeden gestellt, der im nächsten Jahrhundert eine ‚maßgebende‘ Lebensbeschreibung von Leibniz schreiben will.

Charles L. Reid (Youngstown State University)

Andreas Wildt, Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption (= Deutscher Idealismus. Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen und Studien Bd. 7), Klett-Cotta, Stuttgart 1982, 445 S.

Studien zu Hegels moralphilosophischen Überzeugungen sind zwar nun nicht gerade Desiderata der Hegel-Forschung geblieben, sie haben aber auch zu keiner Zeit den interpretatorischen Umgang mit Hegels Werk in dem Maße dominiert, wie es beispielsweise Arbeiten zu Phänomenologie und Logik einerseits sowie zur politischen Philosophie Hegels andererseits getan haben. Die Gründe dafür sind zu einem guten Teil bei Hegel selbst zu suchen. Immerhin war er es selbst, der allzu wortreich der gängigen Meinung Vorschub geleistet hat, daß sein Interesse an ethischen Fragen sich auf die Destruktion der Leitgedanken der Kantischen praktischen Philosophie, allen voran der Vorstellung des kategorischen Imperativs, beschränkt und daß diese Destruktion vor dem Hintergrund und unter Einbeziehung von Positionen geschieht, die gedeutet werden müssen entweder als solche, die einem Normenrelativismus Tür und Tor öffnen und insofern hinter Kant und die neuzeitliche Naturrechtstradition zurückfallen, oder als solche, von denen man nicht recht sehen kann, wie sie dem Vorwurf des Irrationalismus in bezug auf die Begründung von Normen entkommen können.

Folgt man dieser durch die Selbstdarstellung Hegels nahegelegten Einschätzung von Anlaß und Zweck seiner ethischen Theorie mit dem Ziel, sich über ihre Grundlagen zu verständigen, so wird man daher eigentlich mehr von der Betrachtung der genuin Hegelschen moralphilosophischen Position weggeführt hin zu einer Untersuchung der Kant-Kritik Hegels einerseits und zu einer Diskussion der Hegelschen Theorie der Sittlichkeit andererseits. Letzteres auf Grund der berechtigten Erwartung, daß die Theorie der Sittlichkeit das eigentliche Kernstück und Fundament einer praktischen Philosophie à la Hegel darstellt. Und genau diesen Weg gehen viele Arbeiten, die sich mit Hegels Theorie der Moralität beschäftigen – vollständig zu Recht, wenn man die genannten Vorgaben berücksichtigt.

Daß auch die gelehrte und perspektivenreiche Untersuchung „Autonomie und Anerkennung; Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption“ von Andreas Wildt diesen Weg einschlägt, nimmt daher nicht wunder. Wenn seine Arbeit dennoch nicht als bloße Verfeinerung und Ergänzung traditioneller Sichtweisen der Hegelschen Theorie der Moralität gewürdigt werden darf, sondern ihr ein hohes Maß an Originalität zuerkannt werden muß, so deshalb, weil sie der Hegelschen Moralphilosophie einen ihr in dieser Schärfe, soweit ich sehe, noch nie zugeschriebenen positiven Gedanken unterstellt, der sowohl die Kritik an moralphilosophischen Modellen Kantischer Provenienz als auch die Verfassung der Moralitätstheorie Hegels selbst organisiert. Der von Wildt Hegel unterstellte positive Gedanke läßt sich als ein programmatischer Zusammenhang von zwei moralphilosophischen

Thesen und einer strategischen Überlegung auffassen. 1) Die erste These geht dahin, daß es moralische Normen gibt, die sich nicht rechtsförmig darstellen lassen, weil sie in nicht-institutionalisierbaren sittlichen Beziehungen fundiert sind. 2) Die zweite These läßt sich als die Überzeugung ausdrücken, daß ein moralischer Relativismus unakzeptabel sei, daß also die Gültigkeit wenigstens einiger moralischer Normen die Möglichkeit einer Rechtfertigung zuläßt, die über den Nachweis ihrer Gültigkeit in gegebenen Kontexten hinausgeht. 3) Die strategische Überzeugung schließlich besteht in der Annahme, daß die nichtkontextuelle Rechtfertigung der Gültigkeit (einiger) moralischer Normen dadurch gesichert werden kann, daß man die Möglichkeit der Ich-Identität an die Gültigkeit solcher Normen bindet.

Wildt entfaltet nun seine Überzeugung, daß der genannte Gedankengang Hegels moralitätstheoretischen Überlegungen wenigstens bis zum Ende seiner Jenaer Zeit zu Grunde liegt, also bis zum Abschluß der Systemkonzeption, die mit der Idee einer „Phänomenologie des Geistes“ als Einleitung verbunden ist (vgl. 370ff., 383), in drei Teilen, deren jeder als eigenständige Arbeit bestehen könnte. Der erste Teil („Revision und Rekonstruktion von Hegels Moralitätskritik“, 27–194) übernimmt die doppelte Aufgabe zu zeigen, 1) daß Hegels Kritik an der Kantischen Moralphilosophie „im wesentlichen unberechtigt ist“ (96), soweit sie auf den Vorwurf der Leerheit des kategorischen Imperativs bzw. des Kantischen Pflichtbegriffs hinausläuft, daß aber 2) Hegels Kritik an Kant insofern zuzustimmen ist, als „eine kantisch verstandene Moralität unsere moralischen Intentionen [gemeint ist wohl: Intuitionen, R.P.H.] tatsächlich inhaltlich nicht erschöpft und insofern auch mit Recht als ‚formalistisch‘ kritisiert werden kann“ (ebd.). Die erste Aufgabe bewältigt Wildt in beeindruckender Weise so, daß man nicht nur über Hegels antikantische Argumente sehr genau informiert wird, sondern darüber hinaus auch noch die in unserer Zeit entwickelte Kritik an Kants Ethik vorgestellt bekommt, soweit in ihr Einwände reformuliert werden, die auch schon bei Hegel im Ansatz zu finden sind. Zur Bewältigung der zweiten Aufgabe gehört die nähere Bestimmung dessen, was denn die kantisch verstandene Moralität inhaltlich nicht integriert. Dies läuft auf die Explikation der ersten der o. a. Hegel unterstellten Teilthesen hinaus, nämlich auf die Explikation der „Idee einer spezifisch sittlichen, nämlich nicht rechtsförmigen, nicht einklagbaren und nicht institutionalisierbaren Moralität“ (111).

Für Wildt ist dieser Bereich der Moralität bei Hegel charakterisiert durch Verpflichtungen wie die zur Versöhnung (115), zur Verzeihung (116), zur Dankbarkeit (117), zur Humanität (ebd.), zur Opferbereitschaft (117f.), zur Treue in zwischenmenschlichen Beziehungen (120) u. a. Nun ist relativ leicht verständlich, auf welche Klasse von moralischen Normen Wildt zielt, wenn er einen eigenständigen Bereich sittlicher Moralität namhaft machen will, und wenig kontrovers scheint mir auch noch das Faktum zu sein, daß derartige Normen in unseren gesellschaftlichen und sozialen Kontexten nicht einklagbar sind, weil sie eben nicht als positive Rechte kodifiziert sind. Weniger einleuchtend ist in meinen Augen allerdings die weitergehende Behauptung von Wildt, daß derartige Normen nicht institutionalisierbar sind. Ich wenigstens sehe keine prinzipiellen Schwierigkeiten in der Vorstellung einer gesellschaftlichen Verfassung, die diese spezifisch sittlich moralischen Normen ganz einfach als Rechte integriert. Der bei Wildt verwendete Schluß von der Nichtinstitutionalisierung (oder was immer das korrekte deutsche Substantiv in diesem Fall sein mag) auf die Nichtinstitutionalisierbarkeit gibt zu Fragen Anlaß, die ich von Wildt nicht zureichend aufgeklärt finde.

Von der Plausibilität dieses Schlusses hängt aber nicht nur die sachliche Überzeugungskraft der Annahme ab, es gäbe einen autonomen Bereich von sittlicher Moralität in Wildts Sinne, sondern darüber hinaus auch die Einschätzung des Wertes der kritischen Überlegung, die Wildt Hegel unterstellt. Nach Wildt nämlich soll gelten: „Es liegt also in der Konsequenz der Hegelschen Gedankenführung, den Gesetzesstandpunkt der Kantischen Moralität als den Standpunkt von in einem weiten Sinne rechtsförmigen, nämlich mindestens moralisch einklagbaren Ansprüchen und entsprechenden Pflichten zu verstehen. Zur Vervollständigung dieser Gesetzesmoralität gehört also eine andere Dimension von Moralität, nämlich die der Verpflichtungen, die moralisch nicht einklagbaren, jedoch gleichwohl legitimen Ansprüchen entsprechen.“ (184f.) Wenn aber diese andere Dimension von Moralität nur kontingenterweise von der Gesetzesmoralität zu unterscheiden ist, dann ist nicht auszuschließen, daß die andere Dimension unter bestimmten Bedingungen einfach verschwindet, Hegelisch geredet: in die Gesetzesmoralität aufgehoben werden kann. Gegen Kant kann aber dann nicht mehr der Vorwurf der Unvollständigkeit bzw. das Postulat der Vervollständigung durchgehalten werden. Kurz: Die erste Hegel von Wildt unterstellte Teilthese wird weiter ausgearbeitet werden müssen, ehe ihr sachliches und kritisches Potential voll auszumachen ist.

Nun ist das Problem der Wildtschen Unterscheidung zwischen sittlicher und Gesetzesmoralität unabhängig von der Frage nach der Begründung der Gültigkeit moralischer Normen. Man kann daher ohne Folgekosten die Wildtsche Unterscheidung bezweifeln und dennoch die von ihm Hegel zugeschriebene Überzeugung eines Zusammenhanges von Normenbegründung und Ich-Identität akzeptieren. Da Wildt diese Hegelsche Überzeugung für ein Produkt der Fichte-Rezeption Hegels hält, akzeptiert er im zweiten Teil seiner Arbeit („Fichtes subjektivitätstheoretische Grundlegung der praktischen Philosophie“, 197–283) das Fichtesche Projekt, „die Gültigkeit des Moralprinzips für ein Vernunftsubjekt aus Implikationen dessen abzuleiten, daß Vernunftsubjekte notwendigerweise ein ‚Ich‘ oder ‚Selbst‘ sind oder haben“ (199). Wildt stützt sich bei seiner Fichte-Interpretation hauptsächlich auf die „Wissenschaftslehre“ von 1794/1795 und das „System der Sittenlehre“ von 1798. Mit beeindruckender Klarheit und Gründlichkeit führt er den Leser durch das Labyrinth der Fichteschen Grundsätze und Prinzipien mit dem Ziel, sowohl das Problem zu identifizieren, auf das Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins reagiert, als auch deutlich zu machen, wie in den Zusammenhang einer solchen Theorie das Unternehmen einer Grundlegung der Ethik zu situieren ist. Auch hier, wie schon bei den Untersuchungen des ersten Teils, beschränkt sich Wildt nicht auf eine bloße historische und Fichte-immanente Entwicklung seines Themas, sondern er diskutiert es in expliziter Auseinandersetzung mit gegenwärtig bereitgestellten Positionen sowohl analytischer als auch kontinentaler Provenienz in der Philosophie des Geistes. Das Ergebnis der Wildtschen Betrachtung der Philosophie Fichtes besteht nun darin, daß es als die eigentümliche Leistung Fichtes ausgegeben wird, gezeigt zu haben, daß eine Grundlegung der Ethik des Aufwises eines notwendigen Zusammenhangs zwischen Ich-Identität und moralischer Anerkennung bedarf. Diesen notwendigen Zusammenhang beschreibt zusammenfassend Wildt wie folgt: „Da für jede Ich-Identität im sozialen Lebenszusammenhang die wechselseitige Anerkennung von Rechten und Pflichten vorausgesetzt ist, diese Anerkennung jedoch implizit die Anerkennung des Prinzips rationaler Moral bedeutet, ist die Anerkennung autonomer moralischer Normen notwendige Bedingung für jede qualitative Ich-Identität.“ (282)

Sieht man von einigen Einzelfragen ab, die sich sicher an Wildts Fichte-Deutung stellen lassen, so bleibt auch hier wieder ein Problem, so will mir scheinen, mit der Funktion, die Wildt der von ihm so sehr ins Zentrum gerückten Konzeption einer sittlichen Moralität einräumt, die in diesem Kontext unter dem Titel der ‚autonomen moralischen Normen‘ auftritt. Denn selbst wenn man sich durch Wildt davon überzeugen läßt, daß für Fichte die Möglichkeit der Ich-Identität auf Anerkennungsprozesse gegründet ist, die die Anerkennung moralischer Normen einschließen, fällt es mir schwer zu sehen, warum diese Normen jene nichteinklagbaren Normen nichtinstitutionalisierbarer Sittlichkeit sein müssen. Die Einsicht, daß Ich-Identität an Anerkennungsprozesse und *damit* an die Akzeptierung von Normen gebunden ist – diese Einsicht als genuin Fichtesche Leistung herausgearbeitet zu haben, ist ja schon verdienstvoll genug. Dieses Verdienst wird in meinen Augen nicht gesteigert dadurch, daß man die Bedingungen, unter denen Ich-Identität möglich sein soll, so sehr verschärft, daß letztlich Normen nichtinstitutionalisierbarer Sittlichkeit (sollte es sie überhaupt geben, s. o.) über die Möglichkeit von Ich-Identität entscheiden.

In gewisser Weise scheint mir Wildt der Überflüssigkeit der Verschärfung der Bedingungen, unter denen Ich-Identität möglich sein soll, auf solche der Anerkennung nicht einklagbarer Normen geradezu implizit geständig zu sein dadurch, daß er Hegel die Übernahme hauptsächlich der Fichteschen Idee der Anerkennung als Bedingung der Ich-Identität attestiert (vgl. 340, 356, 361, 370). Dies führt auf den dritten Teil der Arbeit von Wildt („Die Entwicklung von Hegels praktischer Philosophie im Lichte seiner Fichte-Rezeption“, 287–393). Auch dieser Teil zeichnet sich durch die Luzidität der Darstellung und die beeindruckende Verarbeitung sowohl des Quellenmaterials als auch der Sekundärliteratur aus. Erklärte Absicht Wildts ist es zu zeigen, „daß schon die systematischen Prämissen Hegels in Frankfurt und in den frühen Jenaer Jahren als Weiterführung von Fichteschen Thesen über die Struktur des Selbstbewußtseins verstanden werden können, die – auch wenn sie sachlich fragwürdig bleiben – durch die Kritik an der Subjekt-Objekt-Dialektik nicht schon widerlegt sind... Vor allem aber hat Hegel in den späteren Jenaer Jahren Fichtes Theorie der Anerkennung, des Willen und der Ich-Identität produktiv rezipiert.“ (289) Diese Absicht realisiert Wildt durch die minutiöse Interpretation der für sein Thema relevanten Texte aus Frankfurt und Jena, wobei besonders seine Analysen der (fragmentarisch überlieferten) Geistesphilosophien von 1803/1804 und 1805/1806 bestechen. Außerdem liefert Wildt eine sehr interessante Skizze des Schicksals der praktischen Philosophie in Hegels nachphänomenologischen Schriften. Ihr zufolge entfernt sich Hegel zunehmend von den Fichteschen moralphilosophischen

Grundlagen um den Preis der tendenziellen Auflösung der spezifischen Problematik der praktischen Philosophie (393).

Was allerdings – wenigstens im Hegel-Teil der Arbeit – ein wenig zu kurz kommt, ist die erläuternde Einbeziehung der zweiten, Hegels moralitätsphilosophischem Konzept unterstellten Teilthese in den Gang der Untersuchung. Diese These betraf Hegels moralischen Antirelativismus. Folgt man den Ausführungen des ersten Teils der Arbeit, so gewinnt Wildt die Überzeugung, Hegel sei ein Gegner des normativen moralischen Relativismus, durch die Unterscheidung zwischen einem Relativismus in bezug auf Normen und einem „Relativismus der rationalen moralischen Motivation“ (18, vgl. 146 ff.) und durch die Behauptung, Hegel habe der letzteren Form des Relativismus angehangen. So geschickt dieser Vorschlag auch ist angesichts des Umstandes, daß man schwer umhinkommen wird, irgendeiner Form des ethischen Relativismus bei Hegel Rechnung zu tragen – schließlich ist die auch die moralischen Verhältnisse fundierende Dimension die der Sittlichkeit, die wenigstens zeitweise von Hegel als das Ganze der Sitten und Gebräuche eines Volkes aufgefaßt wird –, so bleibt der Wildtsche Vorschlag wenn auch nicht unausgearbeitet, so doch unterbelegt, indem Wildt eigentlich nur auf die „Phänomenologie des Geistes“ verweist, um die in seinem Vorschlag enthaltene Unterscheidung bei Hegel zu dokumentieren.

Betrachtet man abschließend Wildts Untersuchung im Ganzen, so kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Verfasser ein Werk vorgelegt hat, welches nicht nur für die Diskussion der praktischen Philosophie Hegels, sondern für die Auseinandersetzung um die Konzeption der Ethik bei Kant und im Deutschen Idealismus einen schwer zu entbehrenden Beitrag darstellt. Darüber hinaus wird Wildts Arbeit auch für die Aneignung der Grundlagen der Fichteschen Philosophie und die Deutung der philosophischen Entwicklung von Hegel in Frankfurt und in Jena ihre Wirkung haben. Ob allerdings die Wildts Interesse an Hegels Theorie der Moralität motivierende systematische These von der nichtinstitutionalisierbaren Moralität die ihr von Wildt zugeschriebene Erklärungsleistung erbringen kann, daran scheinen mir noch einige Zweifel erlaubt zu sein, die jedoch die Anerkennung der Verdienste dieser Arbeit nicht beeinträchtigen können.

Rolf P. Horstmann (München)

Andreas Arndt, Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Germinal, Bochum 1985, 284 S.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Theorie von Karl Marx ist in den verschiedenen Teilen der Welt durch unterschiedliche politische und ideologische Voraussetzungen belastet, die eine genaue sachliche Darstellung sehr erschweren. Die Literatur über Marx, die seit 1945 erschienen ist, hat deshalb noch nicht zu einem Ansatz finden können, der diese Theorie zunächst einmal von ihren eigenen Voraussetzungen aus erfaßt und verdeutlicht, wie sie durch die gesellschaftlich-geschichtlichen Verhältnisse des vorigen Jahrhunderts und deren gedankliche Aufarbeitung im Marxschen Werk gegeben sind. Das Buch von A. Arndt bietet hierzu im deutschsprachigen Raum einen Ansatz, der über die vielfältigen direkt politisch und ideologisch verflochtenen oder von außen her an das Marxsche Werk herangehenden Interpretationen hinausführt. Es eröffnet, mehr als hundert Jahre nach Marx' Tod, eine neue Etappe der wissenschaftlichen Erschließung seiner Theorie.

Dieser Ansatz bewährt sich zunächst einmal im Blick auf die umstrittene Frage, ob die theoretischen Entwürfe des jungen Marx und die späteren stark ökonomisch ausgerichteten Arbeiten in einer Kontinuität gesehen werden müssen oder ob zwischen ihnen, wie L. Althusser mit großem Nachdruck herausgearbeitet hat, ein „epistemologischer Bruch“ liegt. Arndt löst dieses Problem durch eine entwicklungsgeschichtliche Interpretation des gesamten Werkes von Marx. Dadurch wird die „Einheit“ der Marxschen Theorie in dem Sinne ans Licht gebracht, daß innerhalb dieser Gesamtentwicklung Kontinuitäten und Diskontinuitäten aufgezeigt und die durch sie hindurch verlaufende Linie eines sich bildenden neuen Theorietyps sichtbar gemacht wird, der die traditionelle Philosophie und Wissenschaft in sich aufhebt. Dieser Interpretationsansatz bedingt einen wesentlichen Schritt der Versachlichung in diesem schwierigen Feld wissenschaftlicher Auseinandersetzung.

Daß auf diese Weise eine Gesamtdarstellung der Marxschen Theorie entsteht, verleiht der Arbeit von Arndt bereits deshalb einen besonderen Rang, weil dies in der neueren deutschsprachigen Literatur

nicht auf adäquate Weise versucht worden ist. Hierzu gehört, daß die Interpretation auf der Grundlage des gesamten bekannten Materials erstellt worden ist, die gerade in den letzten Jahren durch neue Editionen in der Marx-Engels-Gesamtausgabe und in einzelnen verstreuten Texten wesentlich erweitert worden ist. Ferner ist wichtig, daß nicht von einer philosophischen Position ausgegangen wird, die die Eigenart des Marxschen Theorietyps in ihren eigenen völlig anderen Kontext einbezieht, wie dies z. B. bei W. Becker und K. Hartmann geschieht. Auf der anderen Seite ist es bedeutsam, daß nicht von vornherein apologetisch mit den Marxschen Texten umgegangen wird, sondern ebenso umsichtig wie energisch eine immanent-kritische Deutung erarbeitet wird. Dabei werden ungelöste Probleme der Forschung durchaus als solche herausgestellt und vorläufige Thesen zu ihrer Bearbeitung entwickelt, seien dies nun die Entstehungsgeschichte des „Kapitals“, die sachlichen Schwierigkeiten seiner Weiterführung und seines Abschlusses in den Bänden 2 und 3 und in den „Theorien über den Mehrwert“ oder die systematische Bedeutung der ethnologischen Studien und das Problem der Nichtreproduzierbarkeit des Bodens, das der Agrarfrage eine neue Relevanz verleiht.

Die inhaltlichen Aspekte der Arndtschen Darstellung, die sich auf Marx' Theorie der Geschichte und des Rechts, der Ökonomie, Politik und Dialektik beziehen, können hier nicht im einzelnen gewürdigt werden. Ich möchte lediglich auf die Bedeutung und den Zusammenhang der beiden zuletzt genannten Aspekte hinweisen. Es zeigt sich, daß die dialektische Darstellung nicht ein äußeres methodisches Instrumentarium ist, mit dem Marx arbeitet, sondern die innere Bewegungsform seiner Theorie, die ihr unmittelbar ihren politischen Stellenwert gibt. Daraus leitet sich ab, daß sie weder, wie häufig behauptet wurde, von Marx in einer Auseinandersetzung mit Hegel als Modell materialistischer Dialektik entwickelt und im Bereich der politischen Ökonomie nur angewendet wurde, noch ausschließlich als die Sachlogik des „Kapitals“ ausgearbeitet wurde, die für andere Gebiete nicht in ähnlicher Weise fruchtbar gemacht werden kann. Die Herausarbeitung der Dialektik, die den kritischen und auf revolutionäre Veränderung gerichteten Charakter der Marxschen Theorie ausmacht, kann deshalb so eindeutig gelingen, weil Arndt auch selbst in seinen eigenen theoretischen Bemühungen ein solches Dialektikkonzept zur Geltung bringt.

Da von dem Arndtschen Buch erwartet werden kann, daß es die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Theorie von Marx nicht nur versachlicht und inhaltlich weiterführt, sondern in neuer Weise als ganze zur Diskussion stellt, möchte ich diese Veröffentlichung der Lektüre empfehlen. Eine solche immanent-kritische Gesamtdarstellung bildet seit längerer Zeit ein wichtiges Desiderat der Forschung. Sie kann der Marx-Diskussion neue Impulse vermitteln und von ihrer sachlich-systematischen Konzeption aus innerhalb der allgemeinen philosophischen und wissenschaftstheoretischen Arbeit einen wichtigen neuen Standpunkt und eine neue Perspektive zur Geltung bringen.

Heinz Kimmerle (Rotterdam)

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx, Alber, Freiburg/München 1984, 134 S.

Vor dem Hintergrund der modernen ökologischen Krise wird die positivistische Einengung der Naturtheorie auf Strukturuntersuchungen naturwissenschaftlicher Erklärungsmodelle in zunehmendem Maß problematisch, und ein von praktischen Motiven inspiriertes Bedürfnis nach grundsätzlicherer, philosophischer Reflexion auf das prekär gewordene Verhältnis von Mensch und Natur ist – nicht zuletzt in der außerakademischen Öffentlichkeit – allorten spürbar. Ausgehend von den zeitgenössischen Problemen und Diskussionen versucht Schmied-Kowarzik, das belastete, ja gestörte Verhältnis zwischen gesellschaftlicher Produktion und ihrer Naturbasis im Blick auf eine von Marx inspirierte „Kritik der industriellen Produktionsweise und der mit ihr verknüpften Rationalität“ zum Gegenstand einlässiger, philosophiehistorisch informierter Untersuchungen zu machen.

Im Gegenzug zur weitverbreiteten, von Anhängern und Gegnern der Marxschen Theorie gleichermaßen geäußerten Meinung, die Gesellschaftskonzeption Marxens sei im wesentlichen „eine radikale Erbin des bürgerlichen Fortschrittsglaubens“ und somit „eine der ideologischen Triebkräfte des Industrialisierungsprozesses“ (13), versucht Schmied-Kowarzik in seiner Studie aufzuzeigen, daß Marx nicht jener Propagandist ungehemmter industrieller Produktivkraftentfaltung war, als den ihn viele sehen, sondern sowohl im Frühwerk als auch im „Kapital“ aufgrund seiner dialektischen „Doppelbe-

stimmung des Verhältnisses von Mensch und Natur“ ganz im Gegenteil erstaunliche Scharfsicht bewies bezüglich der Notwendigkeit, den technologischen Expansionsimpuls kritisch zu begrenzen. „Jeder eingehenderen Lektüre der Schriften von Marx“, so schreibt der Autor, „kann nicht verborgen bleiben, daß Marx neben der gesellschaftlichen Arbeit emphatisch auch die Natur als eine Quelle unseres Reichtums hervorhebt, die durch die gegenwärtige Produktionsweise in ihrer herrschenden industriellen Form genauso ruinös ausgebeutet wird wie die lebendige Arbeitskraft der im Produktionsprozeß tätigen Menschen, und daß es auch in dieser Frage überlebensnotwendig darauf ankommt, zu einem gewandelten Verhältnis des Menschen zur Natur zu finden, das eine ‚Resurrektion der Natur‘ impliziert.“ (14)

Schmied-Kowarzik versucht, jener radikalen Marxschen Kritik an einer entfesselten Produktion, die „durch die nachfolgenden Marxismen verschüttet wurde“ (14), im Rekurs auf die naturphilosophischen Theorien bei Kant, Hegel und vor allem bei Schelling eine systematisch-philosophische Tiefendimension zu geben. „Jetzt rächt sich, daß die Philosophie über anderthalb Jahrhunderte nur im Schlepptau der Naturwissenschaften über die Natur und das Verhältnis des Menschen zu ihr zu denken wagte... Wir müssen... versuchen, die naturphilosophische Diskussion dort wiederaufzunehmen, wo sie vor 180 Jahren liegengeblieben ist, um so überhaupt erst den Problemhorizont wieder zu vergegenwärtigen, der auch der Marxschen Theorie zugrunde liegt.“ (15)

1) Im ersten Teil seines Buches untersucht Schmied-Kowarzik deshalb „Die Bestimmung der Natur bei Kant“. Er beginnt mit einer Analyse der „Mehrschichtigkeit“ der Kantischen Naturtheorie, die sich, wie der Autor zeigt, ganz und gar nicht in einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion des Naturbegriffs der Newtonschen Physik erschöpft, sondern vielmehr Natur auch betrachtet als inneren „organischen“ Zusammenhang, sowie als eine „intelligible Welt an sich“ (als Freiheits-„natur“) und als (naturischen) Sinnzusammenhang der Schöpfung, in welchen wir als sittlich Handelnde hineingestellt sind. Schmied-Kowarzik betont dabei, daß das methodisch zentrale Motiv Kants, jene vier verschiedenen Facetten seines Naturbegriffs unter einem „Primat der Praxis“ zusammenzufassen, durch Kant selbst nicht eingelöst werden konnte. Dieses Scheitern sei u. a. der Grund dafür, daß die komplexe Mehrschichtigkeit von Kants Naturbegriffen eigentlich nicht richtig zum Tragen gekommen sei, sondern überwiegend, ja nahezu ausschließlich sein erster, theoretischer Begriff der Natur (als der „Inbegriff der kausal bestimmten Erscheinungen“) rezipiert wurde, so daß Kant paradoxerweise zuletzt als einer der Ahnherren der primär naturwissenschaftsinspirierten modernen Wissenschaftstheorie in die Geschichte eingehen konnte.

Demgegenüber bemüht sich Schmied-Kowarzik in seinem Versuch, die *philosophische* Tiefendimension der Naturphilosophie wiederzugewinnen, vor allem darum, die naturbezüglichen Motive der Kantischen *praktischen* Vernunft sowie die zentralen Gehalte seiner „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ darzustellen und ihre Bedeutung für die nachkantische Theoriebildung herauszuarbeiten.

2) Es ist weniger Hegels „absolute Dialektik“ als vielmehr die Schellingsche Naturphilosophie, der unser Autor in diesem Zusammenhang größte Aufmerksamkeit widmet. Denn bei allem Interesse, das Hegel an der Konstruktion von Naturbegriffen nimmt (wie seine „Encyclopädie“ zeigt), liegt der Motor seiner „absoluten Dialektik“ ja nicht im „Verhältnis des Menschen zur Natur, sondern allein im gesellschaftlichen Verhältnis der Menschen untereinander“ (57). Schmied-Kowarzik ist sich bewußt, daß „Schelling nirgends auch nur annähernd an den Problemreichtum der Hegelschen Gesellschaftsphilosophie herankommt“, will aber dennoch „gerade in der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Natur, das Hegel allzu schnell als problemlos hinter sich läßt“... auf die Schellingschen Systementwürfe zurückgreifen (57). Im 2. und 3. Teil seiner Studie untersucht der Autor deshalb Schellings Lehre von den dialektischen „Potenzen“ der Natur, in denen einer (heute nicht zuletzt durch E. Jantschs Analysen aktuell gewordenen) Theorie der „Selbstorganisation des Universums“ vorgearbeitet wird. Schellings transzendentalphilosophisch inspiriertes, zugleich aber transzendentalphilosophiekritisches Programm, in welchem die neuzeitliche Subjektphilosophie mit der Kantischen Philosophie des Organischen dialektisch zu vermitteln versucht wird, ist für Schmied-Kowarzik, nicht zuletzt aufgrund ihrer Marxschen Wirkungsgeschichte, von größter Relevanz auch für die gegenwärtige Diskussion. Denn für Schelling wird ja „auch das Bewußtsein aus dem organischen Prozeß geboren... Trotzdem tritt mit ihm, wo es im Menschen Gestalt annimmt, eine neue Potenz des Selbstverhältnisses der Natur zu sich selbst auf, und es hebt mit ihm der Prozeß der Geschichte an“. (43f.) Diese Lehre von der „Doppelstruktur des Menschen“, der sowohl Naturprodukt ist, als auch in reflexiver Distanz zur Natur diese handelnd „kultiviert“, hat, so zeigt unser Autor, größten Einfluß auf Naturverständnis und

Entfremdungskonzeption nicht nur des jungen, sondern auch des reifen Marx. Sie verbietet es, den Menschen abstrakterweise bloß als „Schöpfer“ und technologischen „Herren“ der Natur mißzuinterpretieren und stellt somit ein dauerhaftes Korrektiv dar gegen jene Fetischisierung der industriellen Produktion, die im Rausch rasender Expansion ihre Naturbasis verdrängt und sich realiter anschiekt, diese zu zerstören.

Freilich, so werden an dieser systematischen Schlüsselstelle Kritiker gegen Schellings Versuch einer dialektischen „Versöhnung“ von Mensch und Natur einwenden, bleibt diese Lehre von der „Doppelstruktur“ Bewußtsein/Organismus – genauer besehen – nicht allzu viele der nötigen Antworten schuldig? Was heißt es denn in concreto, daß das Bewußtsein aus der Natur „entspringt“? Und wieviel Naturisches bleibt, geht man von diesem „Sich-Freispielen“ aus, in der Tiefenstruktur „humaner“ Bedürfnisse weiterhin von bestimmender Gewalt? Wie kann es Natur überhaupt bewerkstelligen, „sich von sich selbst“ freizusetzen? Enthält die These vom dialektischen Ursprung nicht unerklärte Momente eines „Selbstschaffens“, die letztlich nur „jenseits“ empirisch gedeuteter Naturprozesse zu finden wären? Das Rätsel einer Naturdialektik zu lösen bleibt somit, so werden Kritiker einwenden, erst einer künftigen Methodologie naturphilosophischer Rede überantwortet, die an Schelling und Marx zwar lernen kann, im Rekurs auf deren Denken aber das Auslangen nicht finden dürfte.

3) Schmied-Kowarzik zeigt in den Abschnitten 4 und 5 anhand von wenig bekannten Passagen aus Marx schlüssig, wie wichtig der Einfluß Schellings nicht nur auf die „Pariser Manuskripte“ war, sondern wie nachhaltig, wenngleich gebrochen, er auch das Spätwerk bestimmt. Sind doch die philosophisch-ökonomischen Studien des jungen Marx in ihrem philosophischen Zentrum stärker als oftmals vermutet von der Schellingschen Einsicht geleitet, „daß die produktive Tätigkeit, die gesellschaftliche Praxis, nicht nur, indem sie das Menschliche hervorbringt, tätige Negation der Natur ist, sondern, daß sie darin noch ein Teil der Produktivität der Natur bleibt“ (69).

Wo nun aber – wie in der *neuzeitlichen* gesellschaftlichen Produktion – diese Rückgebundenheit radikal zu zertrennen versucht wird, da resultiert „Entfremdung“, und zwar, wie Marx zeigt, in mindestens dreifacher Hinsicht: erstens gegenüber der äußeren Natur; zweitens gegenüber sich selbst (als menschlicher, leiblicher Produktivität) und drittens gegenüber der „Gattung“; d. h. in seinen eigenen Worten: „Sie entfremdet dem Menschen seinen eigenen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein menschliches Wesen.“ Die moderne Industrie erhält in diesem Kontext einen überaus ambivalenten Status: Zum einen ist sie, als organisierte Form des Handelns, „die unaufhebbare Grundlage... der Entfaltung der menschlichen Wesenskräfte“, zum andern aber erlaubt sie es – in ihrer gegenwärtigen, entfremdeten Form –, „die Menschen wie die Natur auszubeuten“. Diese gefährliche „Doppelgestalt“ gilt es, im Blick auf eine „menschliche Naturwissenschaft, die eine natürliche Wissenschaft vom Menschen ist“ (Marx), zu kritisieren und damit ihre reale Bändigung vorzubereiten. Schmied-Kowarzik zeigt in diesem Zusammenhang schlüssig, daß Marx in seinen Analysen der „großen Industrie“ manche jener kritischen Reflexionen vorwegnimmt, die im 20. Jahrhundert „Bloch im Rückbezug auf Schelling“ vorgetragen hat (84).

Freilich ist sich unser Autor zugleich auch deutlich der Grenzen der Marxschen Theorie der Natur bewußt, die er in dreierlei Hinsicht spezifiziert: Erstens habe Marx selbst nie eine (explizitere) Naturphilosophie zu entwickeln versucht (obwohl er 1843 in einem emphatischen Brief Feuerbach aufforderte, den jungen Schelling bei der Entfaltung seiner Theorie heranzuziehen), denn er deutete die „Entfremdung von der Natur“ zuletzt als bloßes „Teilmoment der entfremdeten Arbeit“; eine Tiefenanalyse der Entfremdung, das zeigt Schmied-Kowarzik zweitens, kann darin freilich nicht ihr Genügen finden, sondern bei ihrer Durchführung „ist heute sehr viel genauer der Entstehung der *neuzeitlich-naturwissenschaftlichen* Rationalität nachzugehen“, als Marx dies in seinen zwar zukunftsweisenden, in manchem aber doch noch viel zu unexpliziten Analysen der „Doppelgestalt“ moderner Industrie tat; und drittens, so zeigt unser Autor, reicht Marxens dogmatisch-atheistische, utopische „Theologie“ (d. i. seine Rede von einer theoretisch antizipierbaren, „kommunistischen“ Einheit von Natur und Mensch) „nicht annähernd an die *praktische* theologische Problemstellung von Kant und Schelling“ heran (88), ein Defizit, das u. a. die Engelseche Lesart des Marxschen Naturbegriffs als eine *szientistisch* verkürzte „Naturdialektik“ vorbereitete.

4) Die Schriften des reifen und des späten Marx, darauf verweist der Autor im 5. Teil seiner Studie, „Die Naturproblematik in der ‚Kritik der politischen Ökonomie‘“, setzen den Entfremdungsbegriff der „Pariser Manuskripte“ voraus, d. h. „die Eingebundenheit der gesellschaftlichen Praxis in die Natur kommt hier nur *negativ* zum Vorschein“ (als vom Kapital ignoriert und zugerichtet zum „Objekt“ der

Ausbeutung), Natur wird in den späteren Schriften somit nicht mehr „als Natur“ explizit thematisch (91).

Dennoch gibt es gerade im Rahmen der Ausbeutungsanalysen beim reifen Marx vieles, was der heute so aktuellen Kritik an einer entfesselten naturwissenschaftlichen Rationalität vorarbeitet. Sowohl im 1. Band des „Kapital“, wo unter dem Titel „Große Industrie und Agrikultur“ die gefährlichen Folgen der Industrialisierung für Stadt und Land skizziert werden, als auch in der „Kritik des Gothaer Programms“ (1875), in dem „Natur“ der „Arbeit“ als Quelle des Reichtums gleichwertig beigeordnet wird, und an vielen anderen Orten im Marxschen Opus, finden sich Belege für die zentrale These unseres Autors, daß Marx keineswegs jener Fortschrittsfetischist war, als welchen ihn seine Kritiker (und manche seiner dogmatischen Anhänger) gern ausgeben. Bemißt sich für ihn jegliche soziale Rationalität, wie Marx im 3. Band des „Kapital“ schreibt, doch keineswegs an der herrschaftlichen Naturverfügung, sondern u. a. am hegenden Umgang mit der Natur: „Vom Standpunkt einer höheren ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen wie das Privateigentum eines Menschen am anderen Menschen. Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sich als *boni patres familias* der nachfolgenden Generation verbessert zu hinterlassen.“

5) Im kurzen Schlußteil seines Buches verfolgt Schmied-Kowarzik die postmarxsche Entwicklung der Naturphilosophie über Engels' reduktionistisch-objektivistische „Naturdialektik“ hin zum praxisphilosophischen Marxismus des 20. Jahrhunderts (M. Adler, K. A. Wittfogel, H. Marcuse) und zeigt dabei, daß die aktuelle Diskussion des Naturbegriffs, die im Moment überwiegend an Ernst Bloch und Alfred Sohn-Rethel anschließt, „die Problemstellung zwischen Kant und Schelling – nun auf der Grundlage der Marxschen Praxisphilosophie – wieder erreicht, wenn auch noch nicht überhört hat“ (17).

Jedem, der sich einen knappen Überblick darüber verschaffen will, was in der klassischen Moderne zur Frage der Natur gedacht wurde und welche Ideen von Kant bis Marx für die zeitgenössische Ökologiedebatte Aktualität behalten, kann Schmied-Kowarziks Studie wärmstens empfohlen werden.

Ludwig Nagl (Wien)

Ram Adhar Mall, Der operative Begriff des Geistes. Locke, Berkeley, Hume. Karl Alber, Freiburg/München 1984, 352 S.

Unter dem Titel „Der operative Begriff des Geistes. Locke, Berkeley, Hume“ veröffentlichte Ram Adhar Mall im Verlag Karl Alber ein Buch, in dem sich das systematische Interesse an einer Philosophie des Geistes mit dem ideengeschichtlichen Interesse auf eine angenehme Weise verbindet. Der Autor, der mit diesem Buch seine Habilitationsschrift einem breiteren Leserkreis zugänglich machen möchte, als ihn Habilitationsschriften gewöhnlich finden, befaßt sich mit dem für ihn wichtigsten Teilgebiet des klassischen Empirismus: Mall fragt nach der Möglichkeit einer empiristisch motivierten Philosophie des Geistes. Malls Buch bietet Reflexionen über die Philosophien der drei bedeutendsten Vertreter des klassischen Empirismus; maßgebend ist dabei das systematische Interesse des Autors gewesen.

Zunächst greift Mall die vielgenannte Ansicht auf, der klassische Empirismus habe sich einseitig zum extremen Positivismus und in der angelsächsischen Welt zum Szientismus entwickelt. Diese Perspektive erscheint Mall zu Recht ungeeignet, einen positiven Geistbegriff zu gewinnen; sie tritt daher auch in den Hintergrund gegenüber der zweiten Perspektive des Buches: Husserls Beurteilung des klassischen Empirismus in Großbritannien. Husserl sprach im ersten Teil seiner „Ersten Philosophie“ (1923/1924) in einer systematisch orientierten kritischen Würdigung der Philosophien Lockes, Berkeleys und Humes wohlwollend von den Ansätzen zu einer phänomenologischen Betrachtung bei diesen Philosophen und leitete von der ideengeschichtlichen Betrachtung zu seiner eigenen phänomenologischen Bewußtseinsphilosophie über – aber der Frage, ob es im klassischen britischen Empirismus nicht doch so etwas wie einen positiven Geistbegriff gebe, ging Husserl nicht nach.

Mall hält es nicht für seine Aufgabe, „eine phänomenologische (Um-)Interpretation“ des Empirismus des 17./18. Jahrhunderts vorzulegen; er möchte „eine viel versprechende phänomenologische Interpre-

tationsperspektive des klassischen Empirismus“ (13) vorstellen. Malls Versuch, anhand der Schriften Lockes, Berkeleys und Humes einen positiven Geistbegriff des klassischen britischen Empirismus zutage zu fördern, bildet daher auch den Hauptteil des Buches. Dazu muß allerdings angemerkt werden, daß Mall auf eine rein historische Darstellung wie auch auf eine umfangreiche Begriffsstudie im Umfeld des Aufklärungszeitalters verzichtet.

Der Umstand, daß die Schriften der oben genannten Philosophen keine zureichende Grundlage für eine eindeutige terminologische Vorentscheidung bieten, kann Mall nicht davon abhalten, „eine freie terminologische Entscheidung“ (ebd.) zu treffen: Mall faßt „den ‚Geist‘ als Inbegriff seiner Operationen einschließlich der Sedimente solcher Operationen und die ‚Seele‘ als das ursprünglich gegebene und in allen Operationen – welcher Art auch immer – präsenste und ihnen Einheit verleihende identische Selbstbewußtsein“ (ebd.) auf. Auf diese Weise schafft sich Mall eine Ebene, auf der es ihm im Verlauf seiner Erörterungen gelingt, eine „deskriptive Metaphysik“ des Geistes vorzustellen, die, wie dieser Terminus anzeigt, ihre Aufgabe darin sieht, die Operationen und Strukturen des Geists zu beschreiben. Die Methode, deren sie sich dabei bedient, ist die phänomenologische. Mit der Entdeckung und Beschreibung der verschiedenen Operationen und Strukturen des Geistes ist das Tätigkeitsfeld der „deskriptiven Metaphysik“ Mall zufolge bereits umschrieben. Die Sachverhalte der „deskriptiven Metaphysik“ bieten keine Möglichkeit, den Geist zu „ontologisieren“.

Mall kommt zu dem Ergebnis: Der klassische britische Empirismus birgt eine positive Philosophie des Geistes und der Seele in sich. Die klassischen Empiristen unterschieden allerdings nicht säuberlich zwischen Geist und Seele. Den Empiristen ging es nach Mall in erster Linie um die Erarbeitung einer Philosophie des Geistes. Die Auffassung, wonach der klassische Empirismus mit einem Geistbegriff arbeite, der durch Passivität gekennzeichnet ist, erweist Mall als sachlich falsch. Die Philosophie des Geistes verweist Mall zufolge auf eine Philosophie der Seele. In der Seele erblickt Mall „das letzte nicht weiter befragbare, von keiner Reflexion überholbare und unbenennbare transzendente Bewußtsein...“, das auf der einen Seite den Endzweck aller Handlungen darstellt und auf der anderen Seite sich durch diese Handlungen zeigt...“ (265). Die ontologische Frage nach der Existenz der Seele und auch die Frage, ob die Seele unsterblich sei, bleiben in dieser Philosophie ausgeklammert. In dieser Beziehung unterscheidet sich die „deskriptive Metaphysik“ von einer spekulativ orientierten Philosophie. – Bemerkenswert ist Malls Versuch im letzten Kapitel seines Buches, die Ergebnisse seiner Erörterungen mit der Geist-Seele-Auffassung der indischen Philosophie zu vergleichen.

Wolfgang Farr (Maintal)

Alois Halder, Klaus Kienzler und Joseph Möller (Hg.), Sein und Schein der Religion (= Beiträge zur Religions-Wissenschaft und Theologie Bd. 3), Patmos, Düsseldorf 1983, 347 S.

In welchem Ausmaß die abendländische Philosophie Gottesfrage ist, hat am deutlichsten W. Weischedel dargestellt. Liegt das Thema „Gott“ so tief in der philosophischen Reflexion, daß Religion nicht einfach nur ein spezielles Problem der Philosophie bildet? Für die Herausgeber dieses Bandes steht jedenfalls zu vermuten, daß Philosophie als solche – wenn auch oft unthematisch und sogar religionsverneinend – von einer religiösen Erfahrung durchdrungen ist. Von Kant bis Heidegger wollen sie aufzeigen, daß Religion durchgängig in das philosophische Denken aufgenommen wurde, und zwar mit der Absicht, Philosophie und Theologie ins Gespräch zu bringen, damit sich die letztere, indem sie ihrer verschiedenen philosophischen Implikationen bewußt wird, nicht ohne weiteres einer bestimmten philosophischen Richtung anschließen muß.

So eröffnet A. Halder den Band mit einem Beitrag über Kants Religionsphilosophie („I. Kant: Religion im Verhältnis von Grund und Abgrund“), in dem erörtert wird, daß bei Kant Religion nicht einfach nur in Moralität aufgeht. Die religionsphilosophische Bestimmung von Religion beschreibt sie als einen Bezug des Menschen zum Unendlichen und Unverfügbaren. So gehört sie in den Bereich der „Anthropologie“. Es überrascht nicht, erklärt H., daß Kant, wenn er den eigentlich bewußten Bezug des Menschen zu sich selbst nicht in den Griff bekommt, vom unbegreiflichen „Geheimnis“ spricht (27). Daher sind nach H. Kants Scheidungen von Natur und Gnade, Sittlichkeit und Glückseligkeit, Wissen und Hoffen nicht gänzlich auseinanderzuteilen; infolgedessen sind die übersinnlich-vernünftigen Grundvorstellungen im Wissen, Handeln und Glauben eben doch nicht nur Vorstellungen. Dabei schwingt der Gedanke an das Abgründige wenigstens mit (37).

Die Gedankenbildungen der Vernunft als stets vorläufige selber erkennen zu können, charakterisiert den weiteren Schritt, den Fichte über Kants Frage nach dem Wissen-können des Menschen hinaus vollzogen hat, und zwar indem er das Übersinnliche nicht abtut, sondern das Wissen über die Schematisierungen hinaus erweitert. Darauf geht J. Möller ein („J. G. Fichte: Religion und Reflexion“). Er sieht in den Schriften Fichtes ab 1806 („Anweisung zum seligen Leben“) eine Identifizierung von Leben und Seligkeit, die Liebe heißt, und insofern eine deutliche Distanzierung Fichtes von seiner früheren kantischen moralischen Begründung der Religion (40f.), die es zu interpretieren gilt. Gottes Liebe überschreitet die Moralität und vermag sie erst zu ermöglichen. „Kant wird erstgenommen, ernster als er sich selber nahm.“ (49) Das bedeutet, daß weder von einer Wissenschaftslehre noch von einer Ethik her Religion auszuklammern ist. Daraus ergibt sich für M.: Im Gegensatz zu Hegel wird bei Fichte das Begreifen so verstanden, daß es sich nur „als Bild und im Bild halten kann, so daß die Negativität der Reflexion als Freiheit“ erscheint (60).

Die Bild-Identität von Gott und Wissen setzt Freiheit voraus. Darin sieht M. die Grundlage der Positiven Philosophie Schellings. In seinem Beitrag „Fr. W. J. Schelling: Denkende Anerkennung des freien Gottes“ wird erörtert, daß Schelling die absolute Freiheit Gottes so radikal entfaltet, daß selbst das Chaos, das Unbewußte in einen Prozeß der Theo-, Kosmo- und Anthropogonie hineingenommen ist (81). Von daher wird dargelegt, wie die späte Philosophie Schellings Ansätze beinhaltet, die jede Religionskritik (Aufklärung, Feuerbach, Nietzsche und Freud) überbieten könnten. Der Gott, der als absolute Freiheit auf die Menschen zukommt, wird nun nach M. in Hölderlins Naturverehrung und Innerwerden des Geistes lebendig („Fr. Hölderlin: Natur, Geist, Gott“). In Hölderlins Dichtung erscheint ein Gottesbegriff, der das „rein religiöse“ übersteigt. Gott wird nicht gesehen, sondern die Natur; erfahren wird auch nicht er, sondern der Geist, Gott ist die verborgene Wirklichkeit, die in der Liebe erfahrbar wird (154).

Die Vereinigung des religiösen Gefühls mit der Vernunft hat bei Hegel nach S. Müller eine „erkenntnismobilisierende Bedeutung“ („G. W. F. Hegel: Religion im Prozeß und System des absoluten Geistes“). Damit wird aber zugleich die Frage nach der Hegelschen Auslegung des Christlichen laut. S. M. kommt zu dem Ergebnis, daß sich die genuine Bedeutung zentraler christlicher Gehalte und Erfahrungen im Hegelschen System verflüchtigt. Das Christentum verliert seine Einmaligkeit in dem Maße, als der Vorgang des Geistes eine ewige Bewegung bleibt (193).

Die Reaktion auf Hegels Verflüchtigung des Zueinander von Gott und Mensch wird in weiteren Beiträgen anhand der dialogisch-systemkritischen Ansätze von Baader, Kierkegaard und Rosenzweig dargestellt. In Baaders „Lehre vom Auge“ sieht H.-J. Görtz im Gegensatz zu Hegels Universalem einen dialogischen personalen Kontext für die Religionsbegründung („Fr. v. Baader: Kreuz der Spekulation“). Die „Sucht“ nach dem Antlitz des anderen, die „Sucht“ nach Begegnung tut den Raum kund, in welchem sich das Wesen der Religion ereignen kann. So wird die „Anstrengung des Begriffs“ ins „Kreuz der Spekulation“ verwandelt (137).

Gegen die Hegelsche Verallgemeinerung bejaht Kierkegaard die Existenz des entscheidenden Menschen als beständiges Wählen und Handeln. Dadurch erweist sich für K. Kienzler das Bewußtsein im Sinne Kierkegaards als „interesse“. Es ist da, wo die doppelte Bewegung von Wahrheit und Wissen „zusammenstößt“ („S. Kierkegaard: Subjektivität und Glauben“). Nun stellt sich K. die Frage: Ist in der „Existenz“ alles „Wahrheit“ und „Gewißheit“? (204) Nach einer ausführlichen Darstellung des „Climacus“ – da in diesem Werk Kierkegaard seine Herkunft wie seine Distanz zu Hegel am deutlichsten zeigt – geht K. auf die Erörterung dieser Frage ein. Kierkegaard war in seinem ersten Moment „subjektiver Denker“. Das ist eine Synthese von Denken und Existieren. Darin liegt sein Widerspruch, ein Widerspruch von „Wahrheit“ und „Unwahrheit“, der die Wirklichkeit des Existierens kennzeichnet. So ist die Existenz inter-esse als Interesse (214). Nach einer skizzenhaften Ausfaltung des ästhetischen und ethischen Existenzverständnisses behandelt K. das Glaubensverständnis Kierkegaards. An der Gestalt Abrahams wird der absolute Gegensatz von Glauben und Ethik aufgezeigt. Das Einzige, das ihn aus diesem Paradoxon retten kann, ist die von Gott geschenkte Kraft des Absurden, das jedes telos überwindet (248).

Kierkegaards Betonung der Existenz findet in dem Beitrag von B. Casper „Fr. Rosenzweig: Die gerettete Verantwortung“ eine neue Beleuchtung. Für C. muß eine Beschäftigung mit dem Denken Rosenzweigs sich die Frage stellen: „Wie läßt sich das Ganze der Wirklichkeit so denken, daß Verantwortung dabei in ihrer unzurückführbaren Tatsächlichkeit gerettet wird, ja sogar so, daß sie in den Mittelpunkt des von dem Denkenden zu Bedenkenden tritt?“ (27f.) Durch die Beantwortung dieser

Frage wird nach C. „der Stern der Erlösung“ in seiner komplizierten Struktur leichter verständlich. Verantwortung besagt eine bestimmte Form von Erfahrung; weder die kategoriale im Sinne Kants noch die transzendente im Sinne Husserls ist hier gemeint, sondern das Hineingenommenwerden in die „absolute Tatsächlichkeit“ (290). Hier sieht C., daß im Geschehen der Verantwortung drei Konstituentien (bzw. „Tatsächlichkeiten“) zugleich zutagetreten: Menschliches, Göttliches, Weltliches, ohne daß sie aufeinander rückführbar wären, wobei aber das Göttliche als das eigentlich Verantwortungstiftende sich erweist, und zwar durch das Geschehen der Offenbarung. Sie bringt einen neuen Begriff von Gott mit sich: Gott zeigt sich nicht mehr als der Grund der Totalität wie in der abendländischen Metaphysik, vor allem im deutschen Idealismus, „sondern als die Stimme, die das erlösende Geschehen der menschlichen Verantwortung für den anderen und das andere je wieder erweckt: ‚Wie er dich liebt, so liebe Du‘“ (296).

Die Rettung der Verantwortung aus der Umklammerung der Totalität bedeutet auf der anderen Seite die Entfesselung des tragischen Kampfes der Verantwortung gegeneinander. Hier erhält nach A. Halder das Denken Nietzsches eine besondere Perspektive („F. Nietzsche: Religion auf dem Äußersten?“). H. konstatiert zunächst, daß Nietzsches Denken in gewisser Weise an sich selber scheitert. Darin ist aber zugleich seine Bedeutung zu sehen. Ergebnis: „Der Wille zur Macht, wie ihn Nietzsche sehen will, ist darin auf dem Äußersten seiner selbst, daß er mit ‚mit allem Wollen‘ zugleich seine Ohnmacht wollen muß, inmitten des Spiels der Mächte.“ (273) Damit will aber H. das Denken Nietzsches nicht für erledigt erklären. Es geht ihm vielmehr darum, „ob Nietzsche die äußerste Fraglichkeit des Lebens, die er wollte, auch konnte; eine Frage sonst nichts“ (ebd).

Aus der seinsgeschichtlichen Erfahrung Heideggers versucht S. Müller, den Band abschließend, aufzuzeigen, daß gerade im Nihilismus ein Geschick sich enthüllt, das einer neuen Heraufkunft des Göttlichen bedarf. Nach einer Darstellung der Mehrdeutigkeit des Religiösen im Denken Heideggers (297–303) geht M. in seinem Beitrag („M. Heidegger: Weltmacht und Vorläufigkeit des Denkens“) auf den Zusammenhang zwischen Daseinsanalyse und religiöser Existenz ein. Es fragt sich nun: In welchem Maße ist die existential-ontologische Struktur der humanen Existenz offen für das Geschehen der Religiosität? Die Daseinsanalyse in „Sein und Zeit“ ist, zumindest in manchen ihrer Phasen, christlich grundiert (309). Ferner verweist M. auf eine religionsphänomenologische Eigenart im Heideggerschen Denken. Heideggers Erkundung der Lichtung und Anwesenheit mündet im Letzten im Sein als „Geheimnis“, das die unüberholbare Gebundenheit des Menschen vergegenwärtigt. In welchem Sinne darf sie als Manifestation „religiöser Momente“ genommen werden? (223) Ausgehend von der Kritik Heideggers am metaphysischen Gottesverständnis stellt M. heraus, daß in seinem Denken die Frage nach dem Göttlichen, nach Gott eingebunden bleibt in die Frage nach dem Sein (331). Dadurch erhält die Gebundenheit des Menschen eine eigenartige Ambivalenz: zum einen das Sichtbarwerden ursprünglich religiöser Bezüge, zum anderen die Frage, ob diese Verwiesenheit auf originär religiöse Verhältnisse einen Blick in das Wesen des Religiösen eröffnet. Heidegger wendet die Konstellation des Seins in die „Konstellation von Sein und Mensch“ (303). Sie erwächst aus dem, „was beide einander ereignet, aus dem Er-*eignis*“ (333). „Erde“, „Himmel“, „Sterbliche“ und „Göttliche“ (das Geviert) sind, was sie sind, erst in ihrem Zueinander (335). Aus und mit ihnen wächst die Ereignisganzheit der „Welt“. M. schließt mit dem Ergebnis: Im ‚Ereignis‘ bietet H. eine letzte Bestimmung der Abgründigkeit und des Geheimnisses des Seins. Hieraus gelangt die Letztverwiesenheit des Menschen „weisend in das sagend, fragend, bildende Verharren vor dem Unzugangbaren“.

Nach der Lektüre des Bandes muß man Gründlichkeit und philosophisches Niveau unterstreichen. Das Ergebnis zu überblicken – und hier ist es, wo der Bd. zu wünschen übrig läßt –, bleibt dem jeweiligen Leser überlassen. Es wäre für die Zielsetzung dieser Arbeit mehr als angebracht gewesen, wenn man die im Vorwort angekündigte Grundintention, nämlich die religiöse Substanz philosophischen Denkens herauszustellen, nicht nur in den einzelnen Beiträgen realisiert, sondern darüber hinaus in einem Abschlußkapitel – mindestens thesenartig – als zusammenfassendes und anfragendes Resultat überschaut hätte. Da aber die Herausgeber weitere Veröffentlichungen in diese Richtung angekündigt haben, bleibt zu erhoffen, daß sie sich an diese für das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie äußerst wichtige „Bilanz“ heranmachen.

R. García-Mateo (München)

Benedetto Croce, Die Geschichte auf den allgemeinen Begriff der Kunst gebracht, aus dem Italienischen übersetzt und eingeleitet von Ferdinand Fellmann (= Philosophische Bibliothek Bd. 371), Meiner, Hamburg 1984, 76 S.

Das Interesse an Croces Philosophie war in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg bedauerlicherweise gering, und nach einer deutschen Croce-Werkausgabe sucht man auf dem Markt vergeblich. Die Ende der zwanziger Jahre vom Tübinger Mohr Verlag besorgte Ausgabe der „Gesammelten philosophischen Schriften“ ist bis auf die „Ästhetik“ vergriffen. Lediglich einzelne Schriften Croces wie „Die Dichtung“ oder „Die Geschichte Europas im 19. Jahrhundert“ erschienen verstreut bei verschiedenen Verlagen.

In Italien dagegen blieb Croce ein Klassiker und wird bis heute in die jeweilige aktuelle philosophische Diskussion miteinbezogen. So wurde z. B. im Zusammenhang mit der Rezeption des „linguistic turn“ Croces Sprachtheorie erneut thematisiert (z. B. bei Tullio De Mauro), und neuere Arbeiten diskutieren Croce im Rahmen der Psychoanalyse oder der Hermeneutik (so z. B. M. Boncompagni).

Es kann deshalb nur begrüßt werden, wenn sich der Felix Meiner Verlag, der 1923 bereits Croces philosophische Autobiographie, den „Beitrag zur Kritik meiner Selbst“, gedruckt hatte, nach langer Zeit wieder dazu entschlossen hat, einen Croce-Text in deutscher Sprache zu veröffentlichen, auch wenn damit die Politik der verstreut erscheinenden Einzelausgaben fortgesetzt wird. Der Vortrag „La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte“ von 1893 liegt nun in einer deutschen Erstübersetzung von Ferdinand Fellmann vor, der diesen Band zudem in vorzüglicher Weise eingeleitet und mit entsprechenden biographischen und bibliographischen Angaben versehen hat. Ergänzt wird der Text durch den Abdruck von „Illustrationen und Diskussionen“, von Kurzbeiträgen also, mit denen Croce in den Jahren 1893–1895 u. a. auf die Kritik an seinem Vortrag reagiert hat.

Der Text gehört nicht zu den zentralen philosophischen Arbeiten Croces. Die Legitimation seiner Publikation in deutscher Sprache erfährt er vor allem dadurch, daß Croce hier erstmals Ansätze sowohl einer Ästhetik als auch einer Geschichtstheorie entwickelt, der beiden Bereiche also, in denen er am nachhaltigsten auf die philosophische Diskussion gewirkt hat. Der Text eignet sich von daher besonders gut als Einführungsschrift in Croces Denken.

Croce begreift Geschichtsschreibung hier, kurz gesagt, als erzählende Verknüpfung von Tatsachen, d. h. für ihn, als Darstellung repräsentativer Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge. Er grenzt sie sowohl gegenüber der Geschichtsphilosophie Hegelscher Provenienz als auch gegenüber einem positivistischen Szenismus ab. *Erzählende* Verknüpfung bedeutet für Croce die Herstellung eines sinnfälligen, kohärenten Ereigniszusammenhangs in quasi exemplarischer Absicht, womit er Aspekte der antiken Konzeption der „historia“ übernimmt. Doch sind diese Abgrenzungen mit dem Blick auf Croces Gesamtwerk lediglich vorläufiger Natur und liefern keinesfalls die Geschichtsauffassung, wie sie in den späteren historischen Monographien erkennbar wird.

Zunächst ist Croces Begriff der Tatsache zu diesem Zeitpunkt noch nicht als Resultat einer elementaren Gegenstandskonstitution gefaßt, wie er sie innerhalb einer idealistischen und konstruktivistischen Erkenntnistheorie spätestens ab 1902 entwickelte. Der hier gemeinte Tatsachenbegriff ist selbst noch dem positivistischen Erbe verpflichtet.

Zum zweiten hat Croce nach 1903, gerade von Hegel beeinflusst, einen monistischen Geistbegriff übernommen und philosophische Reflexion als sich ständig aktualisierende Problemgeschichte verstanden. Der Historisierung seiner Philosophieauffassung ging eine Logisierung seiner Geschichtsauffassung parallel: Die Sinnfälligkeit von Geschichte wurde zum Ergebnis einer philosophisch-begrifflichen Rekonstruktion und gerade Croces bekannte „Geschichte Europas im 19. Jahrhundert“ von 1932 stützt sich auf Hegels Dictum von der Geschichte als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“, um, liberalistisch verkürzt, die Sinnfälligkeit des Ereigniszusammenhangs herzustellen. Der frühe Croce der hier vorliegenden Abhandlung macht diese Sinnfälligkeit noch recht vage an dem „historisch Interessanten“ (33) fest, ein Kriterium, das in Analogie der Ästhetik Köstlins entlehnt ist.

Nun scheint es für die gegenwärtige Diskussion nicht unerheblich zu sein, daß der Erzählbegriff gerade von der analytischen Philosophie für die Geschichtstheorie wieder rehabilitiert und damit gerade der frühe Croce aktualisiert wird. Zwar hält Fellmann auch den analytischen Ansatz wegen des erklärenden Anspruchs der dort gemeinten narrativen Sätze für logistisch infiziert und damit mit dem frühen Croce inkompatibel, doch können bei genauerem Hinsehen Gemeinsamkeiten nicht übersehen

werden. So wendet sich z. B. Arthur C. Danto in seiner „Analytischen Philosophie der Geschichte“ in ähnlicher Weise wie Croce gegen den Totalitätsanspruch der ontologischen Geschichtsphilosophie, gegen den Anspruch also, die Bedeutung des Ganzen der Geschichte klären zu wollen. Zum zweiten formuliert Danto als Ziel der eigenen Konzeption von Geschichtsschreibung, „umfassende Veränderungen... offenbar zu machen, die Vergangenheit zu zeitlichen Ganzheiten zu organisieren und diese Veränderungen gleichzeitig mit der Erzählung dessen, was sich zugetragen hat, zu erklären“ (Analytische Philosophie der Geschichte [Frankfurt a. M. 1980] 404 f.). Die Rede von „zeitlichen Ganzheiten“ setzt ein Verfahren zur Strukturierung des empirischen Materials voraus, das bei Croce als „Verdichtung“ und „Vertretung“ (23) thematisiert wird. Croces narrative Synthese, die auf Selektion und repräsentativer Darstellung beruht, hat einen ganz ähnlichen Ganzheits- und Selbsterklärungscharakter, wie Danto dies für die analytisch-narrative Geschichtsschreibung formuliert. Dies wird noch deutlicher, wenn man dem zweiten systematischen Aspekt des Croceschen Vortrags nachspürt, nämlich der Bedeutung der Schrift für die Genese der Croceschen Ästhetik, ein Aspekt, den Fellmann in seiner Einleitung bewußt hintanstellt.

Warum also, ist die Frage, subsumiert Croce „Geschichte“ unter den Begriff der *Kunst*? Die Antwort liegt darin, daß Croce in der Tradition der Ästhetik des 18. Jahrhunderts Kunst als Erkenntnisform bestimmt, nämlich als Erkenntnis des Besonderen, Individuellen im Gegensatz zur begrifflichen Erkenntnis, die er der Wissenschaft in einem sehr weiten Sinn zuordnet. „Kunst“ begreift Croce als ästhetische Wahrnehmung, als Konstitution individueller, keinem Schema subsumierbarer Ganzheiten. Genau diese synthetische Konstituierung individueller Ganzheiten schreibt er der Geschichtsschreibung zu mit der Spezifizierung, daß die narrative Synthese hier auf der Basis verifizierter Sachverhalte, also von Tatsachen, erfolge. Wenn Danto „die leidige Frage: ‚Ist Geschichtsschreibung Kunst oder Wissenschaft?‘“ mit „Keines von beiden“ (s. o. 232) beantwortet, so liegt dies vor allem an einem von Croce entfernten Kunstbegriff. Denn auch der von Danto postulierte „erklärende“ Charakter der narrativen Geschichtsschreibung kommt über die Darstellung von Kausalverknüpfungen und damit über Croce nicht hinaus.

Im Gegensatz zu seiner Geschichtsauffassung hat Croce die elementaren Grundlagen seiner Ästhetik, wie sie in dieser Schrift angelegt sind, nie verändert. Die Kernsätze, mit denen er seine frühe ästhetische Position beschreibt: „1. Die Kunst ist eine Form der *Erkenntnis*. 2. Diese Form der Erkenntnis gehört zur Kategorie von Erkenntnissen, die nicht die *Begriffe der Dinge* bearbeiten, sondern die *Dinge selbst* oder die *Darstellungen*“ (65) führen direkt zu den Thesen der „Ästhetik“ von 1902. Allerdings hat Croce dort elementare Gegenstandskonstitution, ästhetische Wahrnehmung und Kunst in dem Begriff der Intuition zentriert, einer Modifikation des Kantischen Anschauungsbegriffs, ein Begriff, der in der hier vorliegenden Abhandlung noch nicht vorkommt, der aber zum zentralen Begriff in Croces Ästhetik werden sollte. Mit der Entwicklung des Intuitionsbegriffs wurden dann auch die positivistischen Implikationen im Begriff der Tatsache überwunden. Zwischen 1893 und 1902 liegt somit die entscheidende Phase der systematischen Herausbildung von Croces idealistischer Epistemologie.

Es handelt sich hier somit um eine durchaus nützliche Edition, vor allem auch für Studenten, die einen Einstieg in Croces Denken gewinnen wollen. Doch kann sie nicht das ersetzen, was für eine grundsätzlichere Auseinandersetzung mit Croce in Deutschland dringend erforderlich wäre: eine neue deutsche Croce-Werkausgabe.

Robert Zimmer (Düsseldorf)

Walter Biemel, *Zeitigung und Romanstruktur. Philosophische Analysen zur Deutung des modernen Romans*, Alber, Freiburg/München 1985, 375 S.

Walter Biemel, ein Kunstphilosoph im besten Sinn, nämlich einer, der die philosophische Reflexion auf Kunst stets so übte, daß sie nicht bloßer Selbstzweck war, sondern zugleich zur präzisen Erhellung bedeutender Werke beitrug, ist bislang stärker durch Analysen zur bildenden Kunst als zur Literatur hervorgetreten. Allerdings enthielt schon der gewichtige Band „Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart“ (Den Haag 1968) einige Interpretationen von Erzählungen. Konzentriert legt Biemel nun ein Buch vor, das seinen methodischen Ansatz zur Deutung des Romans vorstellt und ihn zugleich in der Interpretation exemplarischer Werke bewährt.

Die Grundthese seiner Thematisierung des Romans besagt, daß der Roman „das Selbst- und

Weltverständnis des Menschen“ ausdrückt (11). Biemel vertritt diese These gegen eine moderne Infragestellung des Romans, derzufolge dieser seine Funktion verloren habe, weil die Welt in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Erkenntnis so kompliziert und abstrakt geworden sei, daß der Roman die Struktur der Welt nicht mehr nachvollziehen könne (11f.). Demgegenüber weist Biemel im Rückgriff auf Husserl auf die Fundamentalunterscheidung von wissenschaftlicher Welt und Lebenswelt hin. Die Wissenschaft ist nur für die erstere zuständig, der Roman aber für die letztere. Die These der Infragestellung des Romans ist also umzudrehen: Gerade weil die Lebenswelt heute von wissenschaftlicher Absorption bedroht ist, hat der Roman gegenwärtig – als genuine Weise der Artikulation der Lebenswelt – besondere Bedeutung.

Dieser Ansatz erklärt zugleich, warum der Roman für Biemel philosophisches Thema ist: Indem der Roman das Welt- und Selbstverständnis des Menschen artikuliert, bearbeitet er eine genuin philosophische Thematik (15). Der Bezug ist also weder künstlich noch liegt eine Majorisierung des Romans durch die Philosophie vor (15). Eher gilt es umgekehrt gegenüber der herrschenden Philosophie – die, anders als die Tradition, dazu neigt, philosophische Bezugnahmen auf Kunst als unseriöse Ausflüge zu betrachten (10) – ein Bewußtsein der ursprünglichen thematischen Gemeinsamkeit von Philosophie und Kunst wieder zu wecken.

Biemels spezifischer Zugang zur Deutung des Romans erfolgt anhand der Zeit-Thematik (15). Gewiß ist dieser Zugang des Heidegger-Schülers vom Lehrer inspiriert. Er kann sich aber zugleich auf große Romanciers dieses Jahrhunderts – von Proust über Mann und Joyce bis zu Woolf – berufen (17). Biemel untersucht die im Roman geschehende Zeitigung, d. h. die jeweilige Bildung von Zeit, nach drei Dimensionen. Die erste ist die Zeitigung der Personen: „Einen Menschen im Lichte der Zeit-Thematik sehen bedeutet, seine Weise des Zeitigens zu begreifen, zu verstehen, wie er Zukunft vorwegnimmt, sich zu seiner Gewesenheit verhält und damit Gegenwärtiges zugänglich macht.“ (19) Zweitens geht es um die Zeitgestaltung des Erzählens selbst. Das Erzählen ist (anders als der Bericht, der Tatsachen bloß in ihrer faktischen Reihung wiedergibt) immer zeitbildend. Große Romanciers wissen Zeit zu schaffen und zu modellieren. Die dritte Schicht von Zeitigung entfaltet sich vom Leser her. Dieser hegt auf Grund des schon Verstandenen Erwartungen, leistet Vorgriffe und bezieht Vergangenes auf Kommen-des. Gerade in den Erzählungen der Gegenwart werden an diese Zeitigungsaktivität des Lesers große Ansprüche gestellt (27). – Biemel erweist die Fruchtbarkeit seiner Perspektive am Beispiel fünf moderner Romane.

Stifter operiert im „Nachsommer“ mit zwei unterschiedlichen Erzählweisen: einer berichtenden und einer gegenwärtigenden. Während die erstere distanziert und überblickshaft ist und eine Zusammenfassung der Ereignisse vorführt, ist die letztere präsentisch und gibt die Ereignisse unverkürzt, ungedrängt und so anschaulich wieder, daß man ihnen unmittelbar beizuwohnen glaubt (38). Nun ist es im „Nachsommer“ freilich so, daß sich gerade in den gegenwärtigenden Passagen nichts ereignet (52). Eben darin liegt aber die Grundaussage des Romans: Nicht das Leidenschaftlich-Bewegte und Außerordentliche ist das Große, sondern die innere und äußere Ordnung, worin alles übereinkommt (66). Das Modell dafür ist der *Rosenhof*. Dem entspricht eine bewahrende Zeit, die das einmal Erreichte festhält und stillstellt (69ff.). Zeitlichkeit im höchsten Sinn ist die zum Stillstand gebrachte Zeit.

Die Interpretation von *Flauberts* „*Madame Bovary*“ hat in einer themabezogenen These ihren Höhepunkt: Emma Bovary geht nicht an einer äußeren Fatalität zugrunde, sondern an ihrem Zeitigen (129). Die Zeitigung hat in diesem Roman den Charakter der Fatalität. Und zwar deshalb, weil Emma Bovary ihre gelebte Gegenwart ständig am illusionären Entwurf einer Zukunft der Außerordentlichkeit mißt (91). In diesem Vergleich aber kann die Gegenwart nicht standhalten, und so ist der Konflikt mit ihr unausweichlich und schicksalhaft – und ist doch selbstgemacht, ist eben durch diese Weise des Zeitigens verursacht (129). Wiederum gelingt es Biemel nicht nur, die für diesen Roman spezifische Zeitstruktur aufzudecken, sondern auch darzulegen, wie diese Zeitstruktur den Fokus der Thematik bildet.

Nachdem in der Untersuchung von 1968 schon Prousts „*Recherche*“ behandelt wurde, wendet sich Biemel nun auch dem zweiten großen Zeit-Roman dieses Jahrhunderts zu: *Thomas Manns* „*Zauberberg*“. Dort ist Zeit nicht nur immer wieder, sondern insgesamt Thema. Der Zauber des Zauberbergs ist ein eigentümlicher Zeit-Zauber (145): der Übergang „vom tätigen Leben, das ständig mit der Zeit rechnet, zum untätigen Dahinleben, wobei man sich der Zeit ausliefert“ (159, 175). In diesem letzteren Zustand steht und bleibt die Zeit in der Art der Ewigkeit (193) – ein hermetischer Zauber, dem Hans Castorp erst durch den sich ankündigenden Weltkrieg entrissen wird (195). Biemel arbeitet zudem

heraus, wie das Zeiterleben auch die erzählerische Struktur des Romans bestimmt (166). So wie die Zeit im Erleben der Hauptfigur zusehends schrumpft, so nimmt auch im Roman die Zeitextension immer mehr ab, von der breiten Schilderung der ersten Tage (169) bis zum Episodencharakter kalendarisch unbestimmter Ereignisse aus den folgenden Jahren (176). Ein gelungener Zeitroman im eigentlichen Sinn ist der „Zauberberg“ dadurch, daß Zeit nicht bloß das Thema ist, sondern daß die Erzählstruktur die Zeiterfahrung des Protagonisten wiederholt und der Roman so auch seiner Struktur nach von der Zeiterfahrung her gestaltet ist (196). – Das hat man vor dieser glänzenden Analyse Biemels nirgendwo so eindringlich gelesen.

In Faulkners Kriegsroman „A Fable“ findet Biemel die Zeitstruktur der Polypräsenz realisiert. Die Gegenwart umfaßt hier nicht bloß – wie bei der Monopräsenz – das soeben Aktuelle (251), sondern bindet Gewesenes und Zukünftiges zusammen (250), so daß die ganze Geschichte in diesem Präsenzraum gegenwärtig ist (251). Einige Tage in einer Stadt während des Ersten Weltkriegs werden von Faulkner so dargestellt, daß durch verschiedene Rückblenden – auf römische Kriegereignisse, frühchristliche Märtyrer oder mittelalterliche Pestreiter – das geschichtlich sich durchhaltende Wesen der Stadt überhaupt erscheint. Die Gegenwart ist wiederholende Gegenwart (248). Und in ähnlicher Weise unternimmt Faulkner es, einzelne Ereignisse – die als Erzählknotenpunkte fungieren (237) – aus verschiedenen Perspektiven zu schildern (233). Jedemal gilt, daß die Gegenwart eine Vielheit von Ereignissen bzw. Perspektiven versammelt und in diesem Sinn Polypräsenz ist.

Vargas Llosas Roman „La casa verde“ schließlich entfaltet die Zeitstruktur der Gleich-Zeitigkeit (268). Verschiedene, Jahrzehnte auseinanderliegende Ereignisse werden so geschildert, daß entgegen der Chronologie von einem Ereignisstrom zum anderen übergegangen wird und der Leser keine präzisen Zeitangaben erhält (295). Auch diese Zeitform der Gleichzeitigkeit ist unmittelbar semantisch bedeutsam: Sie zeigt das Gleichbleiben der Zustände über die Jahrzehnte (307), dem die Menschen nicht zu entrinnen vermögen und an dem sie am Ende scheitern (306). Auch diese Gleichzeitigkeit ist eine Zeitigung von Fatalität (308). Dem peruanischen Dichter ist es darin gelungen, die Geschichtslosigkeit eines ganzen Kontinents auszudrücken (309).

Biemel hat die fünf Zeittypen in überzeugender Weise herausgearbeitet. Er hat dabei auch den jeweiligen Akzent der Zeitigung von den Personen über die Gestaltung des Romans bis zum Leser verfolgt. Und er hat so seine Hauptthese, daß sich in der Zeitigung im Roman ein jeweiliges Selbst- und Weltverständnis des Menschen ausspricht, bewährt.

Zugleich hat sich dabei ein eigentümlicher Primat der Gegenwart ergeben, freilich nicht einer aktualistischen, sondern einer umfassenden, ewigkeitlichen Gegenwart. Während im „Nachsommer“ die Stillstellung der Zeit Signum des Gelingens ist, scheitert Emma Bovary daran, daß ihr solche Integration von Gegenwart und Zukunft nicht gelingt. Die drei weiteren Romane lassen freilich auch erkennen, daß das nunc stans das reine Glück nicht sein muß. Für Mann ist es ein Zauber, Faulkners Polypräsenz meint eine Versammlung von Unheil, Llosas Gleich-Zeitigkeit bedeutet Unentrinnbarkeit. Die Tendenz zur Auszeichnung einer Gegenwart, welche die anderen Ekstasen der Zeit in sich befaßt, ist nicht unproblematisch. Die Tradition stand im Bann der Präsenz. Keiner hat das so deutlich gezeigt wie Biemels Lehrer Heidegger. Und keiner hat diese Metaphysik der Präsenz, welche die Philosophie ebenso wie die Literatur durchherrscht, so entschieden kritisiert wie ein anderer (indirekter) Heidegger-Schüler: Derrida. Gegenwärtiges Erfahren weiß wohl noch um das Glück der Präsenz, aber besitzt es kaum noch. Wir sind dessen, daß die ungeteilte Präsenz das Glück und die Fragmentierung das Unglück sei, nicht mehr sicher. Das gegenwärtige Empfinden zielt auf andere, fragmentarisere Glückskonstellationen. Butor ist uns darin näher als Proust. Man darf gerade auch unter diesem Gesichtspunkt auf die Fortsetzung von Biemels Analysen, die unter anderem diese beiden Autoren behandeln wird (29), gespannt sein.

Wolfgang Welsch (Würzburg/Wien)

Karl-Ernst Böhler und Heinz Weiß (Hg.), *Kommunikation und Perspektivität. Beiträge zur Anthropologie aus Medizin und Geisteswissenschaften*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, 378 S.

Mit diesem Buch erschien der erste Band einer geplanten Reihe von ‚Beiträgen zur Anthropologie aus Medizin und Geisteswissenschaften‘ im Verlag Königshausen & Neumann. Als Festschrift für Dieter Wyss zu seinem 60. Geburtstag konzipiert, ist die Thematik dieses von seinen beiden Schülern Karl-

Ernst Bühler und Heinz Weiß herausgegebenen Sammelbandes abgesteckt. Mit dem Titel des Buches „Kommunikation und Perspektivität“ wird auf zwei Grundbegriffe des Denkens von Dieter Wyss, einem der führenden Vertreter der heutigen anthropologisch-integrativen Psychotherapie, hingewiesen. Die Autoren des Bandes, die alle sein Wirken begleitet haben, zeigen in ihren Beiträgen jedoch eine durchaus große Heterogenität und methodische Vielfalt, welche, so die Herausgeber in ihrem Vorwort, in dem Gegenstand der Anthropologie selbst liegt, die als Wissenschaft eine theoretische und methodische Vielfalt erfordere (8).

Die Aufsätze wurden thematisch nach vier Schwerpunkten gegliedert. Heinrich Rombach leitet mit seinem Beitrag „Zur Hermetik des Daseins“ (13–20) den ersten Abschnitt mit Aufsätzen zur ‚Philosophischen Anthropologie‘ ein. Ausgehend von dem hermeneutischen Denkansatz, in welchem der Mensch nicht von seinen subjektiven Qualitäten her, sondern nur durch seine Weltauslegung verstanden werden müsse, entwirft Rombach seine ‚Hermetik des Daseins‘. Hier geht es „primär um die Verslossenheit des Daseins, sowohl für sich selbst wie für andere“ (14). Er weist somit auf ein Phänomen des Menschseins hin, das unvermittelbar ist, das sich nur dem Offenbart, der diese Verslossenheit teilt und dies gerade deswegen, weil hermetische Grenzen von außen nicht überwunden werden können, ja nicht einmal als Grenzen erscheinen. Rombach geht sogar soweit, daß er die Vermutung äußert, daß hierin alles Verstehen, hermetisch betrachtet, unendlich weit entfernt bleibe. „Jede Hermetik bildet eine Welt.“ (15) Der Mensch sei jedoch immer in einer Welt, „und diese ist immer eine Eigenwelt mit einer grundsätzlichen Unvermittelbarkeit, Unverwechselbarkeit, Sinnpräsenz“ (15). Nur solange man in einem nivellierten Alltagsbereich bleibe, scheine es keine differenten Welten zu geben. Auf höhere Sinnfragen oder radikalere Gründe hin angesprochen zeigen sich Differenzen zwischen den Menschen. Im tiefsten Grunde aber sieht Rombach alles Dasein als hermetisch. Menschen können deshalb nur dann wirklich zusammenkommen, wenn durch eine gemeinsame Genese ein gemeinsamer Weltaufgang, eine gemeinsame Subjektivität geschehe, was dann „Solidarität“, „Liebe“ oder „Freundschaft“ genannt werden könne (16). In Bezugnahme auf die Medizin wird die somatische Erkrankung als mögliche Auswirkung des Mißlingens der Artikulation einer solchen Weltstruktur gesehen (17). Die Erkrankung der Gesamtgesellschaft werde zur realen Ursache vieler heutiger Krankheitserscheinungen im somatischen und psychischen Bereich. Das Konzept der ‚Hermetik des Daseins‘ sei somit der Versuch einen Sinnhintergrund für eine „postmoderne“, die Verfallserscheinungen überwindende Kultur zu entwerfen (17).

Ein Aufsatz von Detlev v. Uslar über die Leib-Seele-Problematik (21–26) folgt. Mit einem Denkschema von Nikolai Hartman wird versucht auf die Frage einzugehen, inwieweit sich psychologische auf neurophysiologische Phänomene zurückführen lassen.

Lothar Eley zeigt in seinem Beitrag (27–36) Leitlinien einer „konstruktiven Phänomenologie“ auf, die sich, angeregt von Habermas, von den „transzendental-solipsistischen Anfangsbedingungen einer Husserlschen Phänomenologie“ zu befreien versucht (35).

Gion Condrau leistet mit seinem Artikel über „Zeiterfahrung und Gestimmtheit“ (37–46) einen Beitrag zur Zeitinterpretation in der Psychopathologie, einer Thematik, der sich auch die Aufsätze von Herbert Csef, Alfred Kraus und Bernhard Pauleikoff in den beiden nächsten Abschnitten widmen.

Insbesondere möchte ich den einleitenden Beitrag zum zweiten Abschnitt dieses Buches („Psychotherapie und Psychoanalyse“) von Wolfgang Blankenburg in einer ausführlichen Darstellung erwähnen. Blankenburg zeigt in seinem Aufsatz über „Geschichtlichkeit“ als Perspektive von Lebensgeschichte und Krankengeschichte“ (67–74), daß das konditional-analytische Denken und Forschen, das die Bedingungen allein im Vergangenen sucht, notwendig begrenzt bleibt. Es eröffnet nur eine bestimmte Dimension von Wirklichkeit, die aber gerade nicht die eigentlich geschichtliche sei (71). „Als ‚Entelechie‘-Geschehen erschließt sich die Geschichtlichkeit einer Biographie vielmehr in erster Linie aus der Zukunft.“ (71) Blankenburg geht somit davon aus, daß keineswegs alles in dem Leben eines Menschen in gleichem Maße Anspruch auf ‚Geschichtlichkeit‘ erheben könne, daß vielmehr über weite Strecken ungeschichtliches Geschehen vorherrsche (73). Hierunter versteht er nicht nur den Schlaf, sondern auch die ‚Alltäglichkeit‘ unseres Daseins, zu dessen Begriff es gehöre, sich der Dramatik des Geschichtlichen zu entziehen. „Die Eigentlichkeit unserer geschichtlichen Existenz tritt nur hin und wieder wie ein ‚roter Faden‘ an die Oberfläche des Lebensablaufes.“ (73) Das Problem von „Sinnggebung“ und „Sinnentnahme“ wird angeschnitten. Die Aufgabe des Arztes „so etwas wie ‚Sinn‘ im Krankheitsgeschehen“ zu entdecken, wird als „unabweisbare Aufgabe auf dem Weg zu einer anthropologischen Medizin“ gesehen (73).

Die Beiträge des dritten Abschnittes stehen unter dem zentralen Thema „Psychopathologie und Psychiatrie“. Die ‚Schwermut‘ wird von Hubertus Tellenbach (167–182) in der phänomenologischen Sicht beschrieben, während Bin Kumera die Epilepsie vom Standpunkt der Anthropologie darstellt (193–202).

Ich möchte auch den Aufsatz von Wolfgang Kretschmer erwähnen, dessen Beitrag in gewisser Weise sich von den übrigen Beiträgen absetzt (281–286). Er beschreibt in einer Art Biographie seinen Weg zur Anthropologischen Medizin, nachdem er zu Beginn behauptet, daß es keine ‚Laufbahn‘ oder ‚Ausbildung‘, die zu ihr führe, gäbe. Der Weg müsse völlig selbständig gesucht und oft entgegen großem Widerstand erkämpft werden (281). Er schildert, wie für ihn das Studium der Medizin, aber auch der Philosophie wichtig wurde. Beide Fächer könnten sich wechselseitig korrigieren. Die Philosophie helfe der Medizin, dem Handeln das richtige Denken überzuordnen, die Medizin nötige die Philosophie, die Probleme der Naturerkenntnis in ihr Denken einzubeziehen (282). Kretschmer führt aus, wie er die Wichtigkeit von phänomenologisch-qualitativer Erfassung der Natur gegenüber einer analytisch-quantitativen zu betonen lernte. Medizin dürfe nicht nur Naturwissenschaft sein. Krankheitsursachen hätten in starkem Maße mit dem inneren Erleben des Patienten zu tun. Die Haltung, nur äußere Wahrnehmungen und Messung als wirklich zu sehen, bezeichnet er als „naiven Realismus“ (283). Das Stichwort „synthetische Psychotherapie“ sei für ihn wichtig geworden. In dieser Weise half Kretschmer mit, die anthropologische Psychologie weiterzuentwickeln, die ein echter Gegenpol zur naturwissenschaftlichen Medizin bilden will, indem sie alle Tatsachen auf den Menschen als Person beziehe (285).

In dem letzten und vierten Abschnitt des Bandes sind „Beiträge zur Anthropologie der Kunst“ zusammengefaßt. Eugen Biser analysiert in einem Aufsatz das dichterische Werk von Dieter Wyss (301–308), Carina Weiß ein spätklassisches Fragment aus der Sammlung Dieter Wyss (371–374). Weiter zu erwähnen wäre der Beitrag von Wolfgang Orth über „Kunst als Provokation“ (287–300) oder von Peter Petersen über einen Versuch einer Zusammenführung von Kunst und Psychotherapie (321–348).

Das Schriftenverzeichnis von Dieter Wyss, das ein überaus umfassendes Werk aufzeigt, schließt den Band ab (373–376).

Nicht alle der 30 Beiträge dieses umfangreichen und inhaltsstarken Werkes, welche in den meisten Fällen Erstveröffentlichungen sind, konnten in der Kürze des hier zur Verfügung stehenden Raumes vorgestellt werden. Ich habe, Schwerpunkte setzend, eine Auswahl getroffen, um vor allem die Vielschichtigkeit der Aufsätze aufzuzeigen, die aber in fast allen Fällen eine enge Beziehung zwischen Philosophie, Psychotherapie und Medizin, die auch das gesamte Werk von Dieter Wyss in besonderem Maße geprägt hat, aufweisen.

Es fanden nicht nur Beiträge von Autoren Eingang in diesen Band, die zum engen Kreis der anthropologischen Medizin und Psychotherapie gezählt werden können. Durch die Aufnahme einer Vielzahl von philosophischen Aufsätzen wurde der Brückenschlag zwischen Medizin und Philosophie insbesondere gerade dieser Richtung der heutigen medizinischen Forschung in prägnanter Weise aufgezeigt und ein Beitrag zu einer weiteren Intensivierung des wechselseitigen Austausches und Lernens geleistet.

Eckard Wolz-Gottwald (Würzburg)

Walter Seitter, Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft, Boer, München 1985, 281 S.

Die Absicht des Buches verrät sich erst – sei es mit dem Ziel der Verrätselung, sei es, um die Aufmerksamkeit von Lesern und Rezensenten zu testen – auf S. 61: „Das Anliegen dieser Arbeit ist durchaus ‚theoretisch‘ im formal-üblichen Sinn des Wortes ... sie will vor Augen führen, daß Politik das Zueinander und Gegeneinander von Machenschaften ist, in denen den Menschen Schicksale gemacht werden – von Menschen.“ Bevor Seitter jedoch die „Theorie“ der „Erkenntnispolitik“ entfaltet, gibt er drei historische Lehrexempel:

- 1) Die Heraldik als Konstituierung eines Systems von „Zweit-Körpern“ für Menschen,
- 2) die Falkenbeize als Modell der Durchsetzung einer „Zweit-Natur“ in den Menschen,

- 3) die Strategien der „Polizey-Wissenschaft“: „es müssen die ... Menschen ein Wesen injiziert kriegen“ (83).

Dem „Durchblick“ der Anthropologie durch die Menschen korrespondiert der polizeiliche „Durchgriff“ auf sie. Nach den drei historischen Lehrstücken dafür, was eine „Erkenntnispolitik“ als Analyse leisten soll (in der verschmitzt-naiven Formulierung: „Es soll erkannt werden, was da los war“, 86), entfaltet Seitter den konzeptualen Rahmen einer möglichen „Erkenntnispolitik“. Zu diesem Zweck entwickelt er zunächst sehr breit den Begriff des Politischen (137–261), dann sehr kurz das Spezifische der Erkenntnispolitik (262–266). Die „Konsistenz des Feldes der Erkenntnispolitik“ faßt er schließlich in ein Zitat von Lübke und eine Formel von Luhmann zusammen: „Die Praxis der Theorie“ (266) – *c'est tout*.

Zur Erläuterung des Begriffs des Politischen entfaltet Seitter seine Gedanken und seine immer originelle Begrifflichkeit anhand von besprochener Literatur, die insbesondere folgende Namen ins Spiel bringt: Plessner, Lacan, Baudrillard, Lyotard, Deleuze. Mehr aber als allen anderen schuldet Seitter Foucault, als dessen Übersetzer ins Deutsche er ja zuvor hervorgetreten war. Mit ihm teilt er Stärken (brillierende Begrifflichkeit, neue theoretische und historische Perspektiven, wendige Argumentation) und Schwächen (haltloses argumentatives Kreisen, second-hand-Wissen, begriffliches Patchwork: „Überproduktion von Wie“. [260]: „Nur im Geschoßhagel der Signifikanten-Batterien, nur zwischen heterogenen Schußlinien kann ich die Resultante finden, die meine Linie zu sein hat.“ [211])

Was aber den von Seitter verwendeten Begriff des Politischen angeht, so meint Seitter ihn nicht anders entwickeln zu dürfen „als in einer Verkettung von Begriffen“. (173) Die Kette enthält folgende Elemente:

- 1) Das Politische ist die Seite der Akzidentien im Menschlichen;
- 2) das Ich muß sich bestimmen und *mächtig* sein;
- 3) neben Macht ist Produktion (und Metaproduktion) Grundbegriff des Politischen;
- 4) Ethos/Haltung/Verhalten und Verhaltensverhältnisse im Zwischenraum zwischen Dingen und Menschen sind wichtiger als die Substanzen;
- 5) Menschen sind keine Autoren, sondern finden sich in Institutionen;
- 6) Innen/Außen-Grenzen sind relativ, so daß es eine „Außenpolitik – auch im Innersten“ (231) gibt;
- 7) Öffentlichkeit ist ebenfalls ein relativer Begriff;
- 8) Politik ist gegenüber allem möglich: es spitzt sich alles „auf die Frage zu, wie denn Fremdheiten es miteinander aushalten können“ (259).

Diese Frage und viele andere läßt das Buch offen: Es erteilt keine Antworten, sondern will im Grunde nur eines tun: ein Thema problematisieren, das Thema der „Erkenntnispolitik“. Und das läuft auf einen einzigen und letzten Satz hinaus, den Seitter von Lübke zitiert: „Theorie ist selbst auch eine Form der Praxis und deren Gesetze prägen analog auch sie ... regiert die Logik des Politischen auch in dieser Sphäre.“ (Zit. 266) Am Ende also steht nicht eine Erkenntnis von Seitter, sondern im Zitieren von Lübke: seine Politik.

Kurt Röttgers (Hagen)

Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 6: Mo-O, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1980, IX S. u. 1396 Sp.

Das verdienstvolle große Nachschlagewerk ändert seine Proportionen im Verhältnis zu den vorangegangenen zwei, drei Bänden nicht mehr: In dem hier anzuzeigenden Band 6 ist den wichtigsten Stichwörtern wiederum viel Platz eingeräumt (das Maximum ist 63 Spalten), jedoch überwiegen Artikel mittlerer Länge. Die sprachliche Reflexion auf den Ursprung des jeweiligen Begriffs wird meist vorangestellt, wie es den anfänglichen Grundsätzen und Leitlinien des Wörterbuchs entspricht.

Zentrale Artikel gelten den Stichwörtern Modallogik, Möglichkeit, Moral(-philosophie), Mythos (und Mythologie), Natur, Naturphilosophie, Naturrecht, Nominalismus, Notwendigkeit, Objekt, Ordnung und Organismus. Besondere Beachtung verdienen die Artikel „Mythos, Mythologie“ (W. Burkert, A. Horstmann), „Naturrecht“ (R. Brandt, R. Specht, A. Hügli, R. Ruzicka, K. Kühl, mit einem Vorspann von E. Wolf) und „Ordnung“ (M. Meinhardt, W. Hübener, U. Dierse, H. G. Steiner),

allesamt enzyklopädische und gründliche Monographien zum jeweiligen Thema. (Im letzteren Artikel habe ich allerdings keinen Hinweis auf die moderne „ordo-liberale“ Schule der Nationalökonomie entdecken können.)

Ein ebenfalls besonders beachtenswerter Artikel sei hervorgehoben: H. F. Fuldas Beitrag „Negation der Negation“. Zunächst widmet sich Fulda der Darstellung der Hegelschen N. d. N. Im Unterschied zur Ontologie des 18. Jahrhunderts gilt, daß bloße Negation nicht absoluter Mangel an Bestimmung, sondern Qualität, wiewohl mit einer Verneinung, einem Mangel behaftet, ist. Wenn Spinozas bestimmungslose Substanz, die sich aus dem Dictum „omnis determinatio est negatio“ ergibt, vermieden werden soll, so muß die Unterscheidung von Realität und Negation „aufgehoben“ werden, zu einem Neuen führen. N. d. N. ist bei Hegel jeweils „Ergebnis“. Als die verschiedenen Implikate der N. d. N. bei Hegel werden aufgeführt die Vernichtung der Selbständigkeit von Verhältnisgliedern, die Negierung des Verhältnisganzen selbst zugunsten einer einfachen konkreten Einheit und weiter die N. d. N. als relative und als absolute Negativität, als einfache Beziehung auf sich. Wenn Spinozas Konsequenz vermieden werden soll, so muß auch der Gegensatz von Bestimmungen des Endlichen und Unendlichen nichtig werden; das Eine muß durch Negativität auch Differenz und Sich-Entzweien aus sich hervorgehen lassen, abstrakt Unendliches muß in verendlichender Instantiierung denkbar werden (wie Daseiendes im Verhältnis zu Dasein) als In-sich-sein und Anfang des Subjekts. Fulda betont, daß die N. d. N. nicht zum Positiven (vor der ersten Negation) zurückkehrt, also auch nicht einfach der Aussage einer doppelten Negation gleichkommt. Vielmehr ist sie einer inhaltlich bestimmten neuen Affirmation äquivalent, aus der sich das Positive nicht rückwärts erschließen läßt. Die N. d. N. hat, wie es heißt, „Ersetzungscharakter“. Fulda lehnt von seiner Sicht her die kontradiktorische (Kroner?), limitative (H. Wagner) und heteroethische (Rickert) Deutung des Gegensatzes innerhalb der N. d. N. ab.

Interessant ist zum anderen die Schilderung der Vorgeschichte der Konzeption der N. d. N. Es wird nahegelegt, daß von Wendungen mit einem alpha (oder a) privativum her auch das Vorliegen von (negativen Aussagen entsprechenden) Entitäten indiziert war; Negationen seien dann nicht nur in Reden über Seiendes, sondern auch in den entia selbst angesetzt worden. Kenntnisreich wird ein Übergang von der apophasis zur negatio geschildert, die den Gegensatz von Negativem und Positivem evoziert, so daß von Objekten gesagt werden konnte, daß sie etwas negieren. Die N. d. N. kommt dann als Identitätsdeutung von Seiendem zu stehen „...entitas, quae est forma positiva, per se formaliter negat hanc negationem sui“, (Mastrius). Weitere Hinweise auf Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus und Heinrich von Gent, auf J. Clauberg und Henry More, aber auch auf nachhegelische Autoren seien hier nur erwähnt. Der Artikel ist von großer Feinheit und regt zum Weiterforschen an. Eigenartigerweise findet sich allerdings kein Hinweis auf Sartres „L'ère et le néant“, wo die negativen entia – als „négativités“ und als Objekte – doch eine so große Rolle spielen; nur Sartres „Critique“ wird im Zusammenhang mit einer „negativen Dialektik“ genannt.

Es ist hier kaum möglich, zur Fülle der übrigen Artikel Stellung zu nehmen. Vielleicht wäre es nicht ungerecht zu bemerken, daß der Komplex „Noema“, „Noesis“, „noesis noeseos“ etwas knapp behandelt erscheint. Wäre nicht neben dem Husserlschen Noema das aristotelische „noeton“ und, zusammen mit der Husserlschen „Noesis“, die aristotelische „noesis“ allgemein, und nicht nur als „noesis noeseos“, ein reizvolles Thema gewesen? Beim Stichwort „Nexus“ vermißt man einen Rekurs auf Whitehead.

Eine auch schon durch die früheren Bände aufgeworfene, ex post angesichts der herrschenden Praxis aber nicht mehr sehr wichtige Frage ist die nach der Entbehrlichkeit so mancher kleinerer Artikel. Vielfach sind etwa stehende Wendungen wie „bürgerlicher Objektivismus“, „Name Gottes“, „trinitarische Ontologie“ usw. zum Anlaß für eigene Artikel genommen worden, was nicht immer überzeugt, manchmal aber wohl, wie im Fall „transzendentes Objekt“ neben „Objekt“. Schlicht entbehrlich sind Einträge wie „Nagualismus“, „Naherwartung“, „Nyaya“, „Objektivgebilde“ oder „Organprimitivismus“.

Solche kleinen Querelen ändern selbstverständlich nichts daran, daß hier, Band für Band, das große, aus den Quellen erarbeitete Informationswerk der Philosophie heranwächst, eine Summe der Philosophie, wie sie als historische Akkumulation in dieser Qualität noch nicht vorgelegen hat. Freunde des Historischen Wörterbuchs der Philosophie werden hoffen, daß seine Weiterführung auch ohne den 1986 verstorbenen Mitherausgeber Prof. L. Oeing-Hanhoff auf derselben Höhenlage gelingt.

Klaus Hartmann (Tübingen)