

## BUCHBESPRECHUNGEN

Reinhard Lauth, *Hegel vor der Wissenschaftslehre* (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. *Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1987, Nr. 1*), Franz Steiner, Wiesbaden/Stuttgart 1987, 182 S.

In seiner jüngsten Streitschrift gegen die herrschenden Vorurteile in der Bewertung des „deutschen Idealismus“ konfrontiert der Autor schonungslos die Hegelsche Philosophie mit der unverfälschten und unverkürzten Wissenschaftslehre Fichtes. Vor allem geht es um eine Korrektur jener Fehlbeurteilung, derzufolge die Fichtesche Wissenschaftslehre nichts anderes als eine überwundene Vorstufe zum Hegelschen System darstellen soll. Scharfe Kritik erfährt die oberflächliche Zusammenfassung der Systeme Kants, Fichtes, Schellings und Hegels unter die nichtssagende Etikettierung „Deutscher Idealismus“. An die Stelle üblichen Nachbetens abgedroschener Klischees wie „psychologische Täuschung“, „Absolutsetzung des Ich“, „subjektiver Idealismus“ etc., mit denen man seit Jacobi, Reinhold und Hegel der Wissenschaftslehre beizukommen versucht hat, setzt Lauth eine gründliche Untersuchung. Mit der Kenntnis des Gelehrten, aber auch mit buchhalterischer Genauigkeit werden die Lehrstücke der Fichteschen Transzendentalphilosophie im Einzelnen mit denen des Hegelschen Systems verglichen. Lauth nimmt damit etwas in Angriff, was ihm lange als Desiderat erschienen sein muß. So zahlreich die Untersuchungen zu Hegels Fichte-Kritik in seiner Differenzschrift,<sup>1</sup> so spärlich sind bisher kritische, von der Wissenschaftslehre aus gesehene Untersuchungen zu Hegels Position. Der Verfasser versucht erst gar nicht den Anschein zu erwecken, als handle es sich um einen Vergleich vom Standpunkt eines vermeintlich objektiven Beobachters. Lauth steht mit beiden Beinen auf dem Boden der schon von Descartes programmatisch inaugurierten und in der Kantischen Vernunftkritik und der Fichteschen Wissenschaftslehre durchgeführten Transzendentalphilosophie. Sie basiert auf dem Grundgedanken, daß die Philosophie, als Wissenschaft vom Prinzipiengefüge der Wirklichkeit, alles was sie aussagt, als wahrhaft gewußt ausweisen muß. Wir Menschen müssen uns un-

seres Erkennens erst versichern. Darum ist das Erfassen des Wesens unseres Wissens unerlässlich. Das Begreifen und Bestimmen der Welt erfolgt im be- und gewußten Wissen und dessen Formen. Aus diesem Grunde löst die Transzendentalphilosophie in ihrem Vollzuge ineins drei ineinandergreifende Probleme: „Sie vollzieht die Einsicht eben *der* Evidenz, auf der alles wirkliche Wissen beruht; sie durchdringt das Wissen als solches in seinen organisch ineinandergreifenden prinzipiellen Momenten, indem sie das-selbe einschauend werden läßt und die Einschauung begreifend nachvollzieht; und sie entfaltet mitlaufend aus der Genese der Wissensformen die grundlegenden Sachbestimmungen der Wirklichkeit.“<sup>2</sup> So gesehen kann es nicht wundernehmen, daß der Vergleich zwischen Fichte und Hegel zugunsten des ersteren ausfällt. Von anderen Positionen aus, käme man wohl in manchem zu anderen Resultaten. Folgendes ist aber zu bedenken:

Die im 19. Jh. zur Herrschaft gelangte Annahme, daß von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel ein stetiger Anstieg des philosophischen Denkens stattgefunden hätte, erlangte ihre systematische Darstellung in symptomatischer Weise in Kroners Werk „Von Kant zu Hegel“.<sup>3</sup> Die philosophische Entwicklung wurde als undramatischer Prozeß, ohne retardierende Momente oder nach dem Bilde eines Berges vorgestellt, der eine Basis, verschiedene Höhenlagen und einen Gipfel besitzt. Hegels Geschichtsphilosophie forderte diese Sichtweise mit Recht heraus, sollte doch das kantisch-fichtesche Denken durch Hegels objektiven und absoluten

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, 1. Heft (Jena 1801).

<sup>2</sup> Reinhard Lauth, *Transzendentalphilosophie in Abgrenzung gegen absoluten Idealismus*, in: *Fortschritt der Aufklärung, Klass. europ. Philosophie und materialistische Dialektik*, mit Beitr. von Shlomo Avineri u. a. (Köln 1987) 23 f.

<sup>3</sup> Vgl. R. Kroner, *Von Kant zu Hegel*, Bd. 1 (Tübingen 1921).

Idealismus überwunden und verabschiedet sein. Und es kann auch keine Frage sein, daß Hegel auf wesentlichen Gebieten zu tieferen, weiterführenden Einsichten gelangt ist. Hegel steht nicht nur zeitlich am Schluß jenes bürgerlichen Denkens, das wir die klassische deutsche Philosophie nennen. Dieses sich aus vielen Entwicklungsprozessen zusammensetzende Denken mündet mit einer gewissen logischen Folgerichtigkeit und im Zeichen des historisch auf der Tagesordnung Stehenden im Hegelschen System. Es bildete den Abschluß der großen idealistischen Systembildungen.

Dennoch bedarf das Bild des stetig ansteigenden Berges der Korrektur, nicht nur weil der historische Prozeß im statischen Bilde schlecht gefaßt ist. Auch wäre dieser Berg wohl eher als Gebirge oder Höhenzug zu denken, mit verschiedenen, wohl voneinander abgehobenen Gipfeln. Kants Kritiken, Fichtes Systementwürfe und wesentliche Momente der Philosophie Schellings sind durch Hegels Philosophie nicht in Gänze aufgehoben und als historische Gestalten des Geistes aus den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit herausgewiesen und verabschiedet worden. Aus heutiger Perspektive wird dies besonders deutlich, erscheint etwa die Schellingsche Naturphilosophie nicht nur als Kritik am zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Empirismus, sondern auch als eine eigenständige Quelle progressiver Entwicklungen in den Natur- und Geschichtswissenschaften (z. B. als zwischenzeitlich verschüttete Quelle einer „ganzheitlichen“ Medizin);<sup>4</sup> revolutionäre Ideen Fichtes, sogar der ursprünglichen Philosophie desselben,<sup>5</sup> sind von Hegel zum Teil unglücklich interpretiert, zum Teil nicht zur Kenntnis genommen worden.<sup>6</sup>

Fichtes Versuch in der Wissenschaftslehre von 1794/1795, die Totalität der Welt aus einem Grundprinzip zu denken und die Bestandteile des Kantschen anatomischen Theaters des Geistes zu einem einheitlichen, in sich geschlossenen organischen Ganzen zusammenzusetzen, gründet sich auf die unmittelbare Gewißheit des Ich. Fichte, die Teile wieder zu einem System zusammensetzend, konstruiert aus der Tiefe des Geistes, wie Heine sagte, die lebendige Gesamtheit alles dessen, was überhaupt gedacht werden kann: die Welt als gedankliche Totalität. Da uns die Welt in ihrer Gesamtheit nicht empirisch gegeben ist und also das Geschäft der Philosophie immer auch die Konstruktion der Welt als eines Gedanklich-Allgemeinen ist, war Fichtes Vorhaben ein genuin philosophisches. Um sein An-

liegen zu realisieren, führte Fichte eine systematische spekulative Konstruktion durch, die, in gewisser Weise auf Kants Metaphysik-Kritik aufbauend, die Welt methodisch konstruiert.

Fichte hat sich ganz konsequent eine eigene philosophische Methode geschaffen, die er nicht zu Unrecht eine genetische nannte. An Ideen Herders und Kants ebenso anknüpfend wie an Überlegungen bei E. Platner und K. L. Reinhold, konstruierte Fichte eine Entwicklungslogik des menschlichen Geistes, des Begreifens der Welt. Der Philosoph faßt – nach Fichte – jede gegebene Struktur eines Bewußtseins als Resultat einer Genesis auf, die natürlich dem gewöhnlichen, empirischen Bewußtsein nicht nur gleichgültig, sondern verborgen ist. Die genetische Methode geht zwar von den gegebenen Beziehungen unserer Erkenntnisse (Begriffe) aus, soll aber jeden interessierenden Begriff aus seiner gegebenen Erscheinungsweise herauslösen, um sein Werden bzw. sein Geworden-Sein abzuklären. Erst wenn wir gesehen haben, warum ein Begriff notwendig seinen bestimmten Inhalt gewonnen hat – und keinen anderen –, warum er in bestimmte notwendige Beziehungen zu anderen „Formen“ des Bewußtseins getreten ist, ist er gerechtfertigt und hat seinen Platz in Fichtes Phänomenologie des Geistes oder, wie Fichte sagt, in der pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes.

Indem die Wissenschaftslehre verfolgt, wie aus einer gemeinsamen Quelle eine ganze Reihe von Bewußtseinsformen entspringt, wie die einzelnen Momente als eine logische Folge aufeinander aufbauen, führt sie das Denken auf logisch Ursprüngliches, Basishaftes, auf vermeintlich objektive Gründe, die Fichte transzendental

<sup>4</sup> Vgl. H. J. Sandkühler, *Natur und geschichtlicher Prozeß. Von Schellings Philosophie der Natur und der Zweiten Natur zur Wissenschaft der Geschichte*, 29 ff., in: H. J. Sandkühler (Hg.), *Natur und gesellschaftlicher Prozeß* (Frankfurt a.M. 1984) 13 ff.; vgl. auch St. Dietzsch, *Geschichtsphilosophische Dimensionen der Naturphilosophie Schellings*, in: ebd. 241 ff.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Fichtes* (Berlin 1965).

<sup>6</sup> Vgl. R. Lauth, *Fichtes Wissenschaftslehre – Veränderungen in der Fichte-Rezeption und im Fichte-Bild*, in: H. H. Holz und H. J. Sandkühler (Hg.), *Realismus und die Dialektik oder Was können wir wissen?* (Köln 1984) 135 ff.

nennt. Völlig zu Recht weist Jürgen Stahl darauf hin, daß diese Denkweise in Inhalt und Methode zu einem „abstrakten Reflex der wirklichen Geschichte des philosophischen Denkens“ wird, „begriff doch Fichte die unterschiedlichen Philosophien als Momente der Entwicklung der Kategorien, die zunehmend von Zufälligkeiten des historischen Wissens befreit werden und in ihrer Allgemeinheit und Wesentlichkeit hervortreten“.<sup>7</sup> Fichtes Denken zielte allerdings auf die Entwicklungslogik des begreifenden Denkens, des Begreifens der Grundstrukturen und -gesetzmäßigkeiten dieser Welt, nicht auf die Abfolge der historischen Entwicklung des Denkens. Seine Wissenschaftslehre hatte ein anderes Problem zu lösen, als jenes, das sich Hegel stellte, mit dem Hegel 1806/1807 (!) konfrontiert war. Aus der Gewißheit und Unmittelbarkeit des Ich-Bewußtseins, aus der Identität des Bewußtseins mit sich selbst, wollte Fichte die Macht des Denkens, die unerschütterliche Logik der geistigen Entwicklung hin zur Vernunft ableiten, um zu zeigen, daß freies Handeln möglich und notwendig ist. Insofern sollte die Wissenschaftslehre die theoretische Basis des Praktischen sein.

Für Hegel bestand der Mangel der Fichteschen Philosophie vor allem darin, daß sie es nicht zu einem in sich geschlossenen spekulativen System des Wissens brachte. Die Ursache dafür, daß es bei Fichte nicht zu einem sich aus immanenter Entwicklung der Bestimmungen selbst produzierenden Ganzen kommt, welches sich auf seinen höchsten Stufen selbst begreift, sieht Hegel in Fichtes Grundprinzip, im absoluten Ich. Die Kritik des Ausgangspunktes und des Prinzips der Wissenschaftslehre von 1794/1795 basiert u. a. darauf, daß Fichte ein absolutes Ich denkt, das zugleich in Wechselwirkung steht mit einer ihm entgegengesetzten Kraft. Für Hegel sieht deshalb Fichte im „Denken“ nur den Kampf des Ich mit Objekten und nicht die Bewegung des ruhig sich entwickelnden Begriffs. Und in der Tat hat Fichte, indem er letztlich die in allem Wissen mit sich identische, transzendente Einheit des Selbstbewußtseins als das Absolute auffaßte, eine Einheit angenommen, die den Unterschied (im Sinne Hegels) nicht an sich hat. Fichte hat das Setzen als Tätigkeit des Bewußtseins und das Entgegensetzen nicht als ein und dasselbe gefaßt und sah darum im Denken den unendlichen Prozeß des Bestimmens der Objekte. Das Ziel dieses Kampfes des Ich mit den Objekten ist zwar die Totalbestimmung der „objektiven Welt“, denn nur so kön-

nen letztlich Ich und Nicht-Ich identisch gedacht werden, aber dieses Ziel ist mehr ein zielorientierendes Prinzip denn ein realer erreichbarer Zustand. Das Ziel ist nur im unendlichen Prozeß zu erreichen, also gar nicht. Ich und Nicht-Ich gelangen nicht zur Identität, bleiben Gegensätze. Fichtes Philosophie reift nicht wirklich zum Monismus, sie bleibt ausgezeichnet durch einen ewigen Widerstreit nicht nur der verschiedenen Tätigkeiten des Ich, sondern vor allem durch die von dem unendlichen Ich stets produzierte und ihm doch stets entgegengesetzte Unendlichkeit des Unbestimmten.

Der Erkenntnisprozeß als unendliches, niemals vollständig bei sich selbst ankommendes, sich selbst erkennendes Denken war Hegel ein Unding, war aber m. E. eine zu Unrecht vergessene, bedeutende Erkenntnis der Philosophie Fichtes. Das unversöhnliche, niemals in einem versöhnlichen Ganzen aufgehende System Fichtes schien Hegel dem Faktum des Geistes und seiner absoluten Selbsterkenntnis zu widersprechen. Die Hauptkritik Hegels mußte notwendig darauf zielen, daß Fichtes Denken trotz der monistischen Absicht dualistisch blieb. Von ihm aus war kein absolutes System aufzubauen, welches die Denkbestimmungen in ihrer Entwicklung als Stufen des zu sich selbst aufsteigenden, sich seiner selbst bewußt werdenden, sich schließlich wissenden Geistes begriff. Hegel sah, daß das absolute Ich die Verabsolutierung eines Gliedes eines Gegensatzes darstellte, die logisch notwendig zum Absolut-Setzen seines Gegenteils führen mußte. Letztlich verhinderte dieser Dualismus die absolute Einheit der Gegensätze, auf die es Hegel ankam. Dies sind die Hauptpunkte von Hegels Fichte-Kritik. Lauth unterzieht diese wiederum selbst einer Kritik, schreibt sozusagen eine späte Rechtfertigung der Fichteschen Philosophie vom Standpunkt Fichtes. Es werden die mangelhafte Kenntnis und eine Vielzahl von Mißverständnissen seitens Hegels aufgedeckt. Besonders überzeugend ist des Verfassers Darstellung von Hegels inadäquatem Verständnis der Wissenschaftslehre in der Schrift „Glauben und Wissen“ und von Fichtes Kritik an Hegels spekulativen Voraussetzungen im Jahre 1804.

Nun ist es kein Geheimnis, daß die Transzen-

<sup>7</sup> J. Stahl, Philosophiehistorische Auffassungen in der theoretischen Philosophie Johann Gottlieb Fichtes, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Heft 6 (1986) 531.

dentalphilosophien von Kant und Fichte zu den besonders schwer zu verstehenden klassischen Systemen gehören. Es klingt also nicht so sehr resignativ, wohl aber realistisch, wenn der Verfasser mutmaßt: „Man muß deshalb damit rechnen und wird es hinnehmen müssen, daß es ihnen wie Platon und Aristoteles ergehen wird, deren Philosophien in der Folge in der breiten Öffentlichkeit durch bequemere, weit oberflächlichere, verdrängt wurden.“ (7) Bleibt allerdings hinzuzufügen, daß sich gerade das Denken Fichtes in den letzten Jahren weit über den deutschen Sprachraum hinaus eines wachsenden Interesses erfreut. Jörg Schreiter (Berlin/Ost)

*Manfred Wetzel, Dialektik als Ontologie auf der Basis selbstreflexiver Erkenntniskritik. Neue Grundlegung einer „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ und Prolegomena zu einer Dialektik in systematischer Absicht, Alber, Freiburg/München 1986, XXXII u. 864 S.*

Das vorliegende Werk von Manfred Wetzel ist mit seinen 900 Seiten – teilweise in engezeiligem Druck – im Grunde eine Zumutung für den Leser – zumindest jedoch für einen Rezensenten, der gewissenhaft die Arbeit von der ersten bis zur letzten Seite zu lesen hat, um in seiner Besprechung sachkundig informieren und urteilen zu können. Gleichzeitig liegt jedoch in diesem monströsen Werk der ungewöhnliche Fall vor, daß hier ein Autor durchgängig systematisch philosophiert und auch dort, wo er sich mit anderen Positionen auseinandersetzt, dies von einem eigenständigen dialektischen Denkansatz unternimmt. Dies versöhnt nicht nur, sondern rechtfertigt eine ausführliche Besprechung.

Manfred Wetzels „Dialektik als Ontologie auf der Basis selbstreflexiver Erkenntniskritik“ ist nicht nur vom Autor selbst in zwei fast gleich umfangreiche Hauptteile „Neue Grundlegung einer ‚Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins‘“ und „Prolegomena zu einer Dialektik in systematischer Absicht“ unterteilt, sondern es besteht quer zu dieser Einteilung im Grunde aus zwei Gedankensträngen. Zum einen versucht Wetzel – wie bereits aus den beiden Titeln der Hauptteile ersichtlich – die Hegelsche „Phänomenologie“ und dialektische Philosophie auf heutige fundamentalphilosophische Problemstellungen hin, die er vor allem aus dem Um-

kreis der Analytischen Philosophie aufnimmt, fortzuschreiben und weiterzuentwickeln, zum anderen deckt er in ausführlichen Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Ansätzen der Analytischen Philosophie deren Aporien auf, um so systematisch herauszuarbeiten, daß nur eine dialektische Philosophie deren Unwegsamkeiten zu überwinden vermag. Ob diese Doppelstrategie die Überdimensionierung des Werks rechtfertigt und ob diese wiederum der doppelten Aufgabenstellung dienlich sein wird, ist zu bezweifeln, denn kaum ist zu vermuten, daß sich die analytische Sprach- und Wissenschaftstheorie durch noch so scharfsinnige und gründliche Argumentationen zur dialektischen Philosophie bekehren wird lassen; aber auch für die dialektische Philosophie stellt die allzu große Einengung auf die Themen der analytischen Sprach- und Wissenschaftstheorie eine an ihrer Substanz zehrende Gefährdung dar.

Als Einstieg in das dialektische Denken wählt Manfred Wetzel die „drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität“ aus Hegels „Vorbegriff“ zur kleinen „Wissenschaft der Logik“ innerhalb der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“. Allerdings unterzieht Wetzel die dreifache Stellung „des Gedankens zur Objektivität“ einer Uminterpretation; was bei Hegel eine aporetische Heranführung an die Dialektik des Systems ist, wird bei Wetzel zur dialektischen Problementfaltung selbst. Ein Problem entspringt – vereinfacht gesagt – aus der „Alltags- und Lebenspraxis“, wird davon losgetrennt in „Wissenschaft und Forschung“ konstruktiv bearbeitet, aber erst die selbstreflexive „Philosophie“ vermag den dadurch entfachten Widerstreit zwischen Alltagspraxis und Wissenschaft versöhnend aufzuheben. Nun wird dies bei Wetzel weit komplexer vermittelt, da jede dieser „drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität“ selbst nochmals eine dreifache systematische Problemdifferenzierung aufweist, die selbst wiederum dreifach differenziert werden muß. Es ist bewundernswert, wie Wetzel nicht nur im Einleitungskapitel zu immer filigraneren Problemdifferenzierungen fortschreitet, die in immer grundlegenden Selbstklärungen des eigenen Denkens gipfeln, sondern wie methodisch und systematisch konsequent er diese dialektische Explikationsstruktur durch das gesamte Werk hindurch aufrechterhält.

Besonders eindrucksvoll gelingt Wetzel dies gleich im weiteren Argumentationsgang des Eingangskapitels, wo er die dreifache Stellung „des Gedankens zur Objektivität“ erfolgreich

und anregend an der aporetischen Differenzierung der Gegenwartsphilosophie demonstriert. Die dreifache Stellung „des Gedankens zur Objektivität“ tritt in der Philosophie des 20. Jahrhunderts in den Richtungen der „phänomenologischen Ontologie“, der „neukantianischen Reflexionsphilosophie“ sowie der „Dialektik als Einheit von Phänomenologie und Reflexionsphilosophie“ hervor, wobei bei genauerer Analyse sich in diesen Richtungen jene dreifache Differenzierung selbst nochmals aufweisen läßt. So kann die „Realgewißheit des Subjekts und ihre ontologische Selbstvergegenwärtigung“ bei Nicolai Hartmann als die „Phänomenologie in der ersten Stellung des Gedankens der Objektivität“ gedeutet werden, demgegenüber die „transzendental-phänomenologische Reflexion und die Gegenstandskonstitution“ bei Edmund Husserl sich klar als „Phänomenologie in der zweiten Stellung“ abgrenzen läßt. Schließlich erweist sich Martin Heideggers „phänomenologische Ontologie“ in ihrer doppelten Abgrenzung von Hartmann und Husserl als die wahrhaft dialektisch-selbstreflexive „dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität“ auf dem Boden der Phänomenologie.

Aber selbst bei Heidegger bleibt die philosophische Selbstreflexion in einem unmittelbaren (ersten) phänomenologischen Sinnbezug befangen, den die reflexionsphilosophischen Ansätze des Neukantianismus radikal aufgeben. Doch auch hier entfaltet sich der von der Gegenstandskonstitution des erkennenden Subjekts her reflektierte Gedanke der Objektivität dreifach. In ausgezeichnet scharfsinnigen Analysen arbeitet Manfred Wetzel die Unterschiede des südwestdeutschen Neukantianismus mit seiner Differenzierung der Gegenstandsgegebenheit (erste Stellung) – vor allem dargestellt an Emil Lask – und dem Marburger Neukantianismus mit seiner idealistischen „Gegenstandserzeugung“ (zweite Stellung) – vor allem dargestellt an Paul Natortp – heraus. Nun ist auch hier eine dritte Position gefordert, die diese beiden „jeweils legitimen Anliegen“ des „Südwestdeutschen und des Marburger Neukantianismus“ vermittelt: „Es muß eine Reflexionsphilosophie in der dritten Stellung des Gedankens zur Objektivität sein; d. h. der Standpunkt eines *Philosophen*, im besonderen auch eines Erkenntnis- oder Wissenschaftstheoretikers, der den Anspruch erhebt, in einer Reflexion auf die Gegenstandsbeziehung des erkennend-tätigen und erlebend-handelnden Subjekts zu erkennen, daß und wie dieses Subjekt seinerseits selbstreflexiv-

kritisch seinen Gegenstand als Anderes seiner selbst weiß, erkennt, bearbeitet und verändert.“ (129) Einen solchen Philosophen, wie er hier gefordert wird, gibt es, aber Manfred Wetzel kennt ihn nicht, er weiß nichts von der Existenz einer dritten neukantianischen Schule, deren Begründer, Richard Höningwald, nicht nur den einzig angemessenen reflexionsphilosophischen Widerpart zu Heidegger darstellt, sondern dessen fundamentalphilosophische Dialektik von gegenstandstheoretischer Geltungstheorie und selbstreflexiver Monadologie genau jene Vermittlungslücke schließt, die Wetzel aufgewiesen hat.

Ich bringe diese Bemerkung nicht, um Manfred Wetzel die Unkenntnis eines der bedeutendsten Denker unseres Jahrhunderts anzukreiden; denn wer kennt heute noch oder schon Richard Höningwald, der zwar 1939 aus dem KZ Dachau gerettet werden konnte (er starb 1947 in New York), aber dessen große Schriften – so seine 1937 in der Schweiz veröffentlichte „Philosophie der Sprache“ – und seine bedeutenden nachgelassenen Werke – wie „Die Systematik der Philosophie aus individueller Problemgestaltung entwickelt“ (2 Bde., Bonn 1976) – im modischen Philosophiebetrieb der letzten Jahrzehnte völlig verdrängt worden sind. Mir geht es mit diesem Hinweis vielmehr darum, die systematische Fruchtbarkeit von Manfred Wetzels dialektisch-aporetischer Analyse der Gegenwartsphilosophie zu unterstreichen. Natürlich kann die dialektische Systematik keinen Denker erzwingen, wo dieser geschichtlich einfach nicht aufgetreten ist, sie kann nur aufweisen, daß die aporetische Gedankenentwicklung in der südwestdeutschen und der Marburger-Schule des Neukantianismus auf eine dialektische selbstreflexive Vermittlung hindrängt. Genau diese überhöhende Weiterentwicklung des Neukantianismus hat Richard Höningwald vollzogen, von dessen geschichtlicher Existenz Wetzel – wie die meisten Philosophielehrenden in unserem Lande – zufälligerweise nichts weiß. Gibt es eine eindrucksvollere Bestätigung für die dialektische Entwicklung des systematischen Gedankens zur Objektivität wie sie uns hier vorliegt?

Nun läßt Manfred Wetzel, psychologisch durchaus verständlich, aber systematisch völlig unhaltbar, sich dazu hinreißen, da er Höningwald nicht kennt, aber doch irgendwie die dritte „Stellung des Gedankens zur Objektivität“ innerhalb der Reflexionsphilosophie besetzen will, in die klaffende Lücke die Universalpragmatik von Jürgen Habermas hineinzuwängen. Und

da ihm wohl selbst die Absurdität einer solchen reflexionsphilosophischen Umstilisierung der Universalpragmatik bewußt ist, versucht Wetzelscher der neukantianischen Reflexionsphilosophie eine zweite Entwicklungslinie: die Analytische Wissenschaftstheorie, die normativistische Sprachkonstruktion (Erlanger Schule) und die Universalpragmatik von Habermas ergänzt durch Piaget und Apel parallel unterzulegen. Zwar betont er mehrfach und völlig zu Recht, daß vom fundamentalphilosophischen Niveau der erkenntnistheoretischen Problemstellungen her weder die Analytische Wissenschaftstheorie an den Südwestdeutschen Kantianismus noch die normativistische Sprachkonstruktion an die Marburger-Schule heranreicht – und Entsprechendes gilt auch für die Universalpragmatik im Hinblick auf Richard Höningwald –, aber – so betont Wetzelscher – es bestehe doch eine gewisse Analogie, die diese Parallelsetzung rechtfertige – allerdings mit weitreichenden systematischen Folgen.

Doch gehen wir zunächst noch einen Schritt weiter zur „Dialektik als Einheit von Phänomenologie und Reflexionsphilosophie“. Vom ganzen Aufbau des bisherigen Einführungskapitels würde man hier nun eine Auseinandersetzung mit der dialektischen, an Hegel orientierten Philosophie erwarten. Und in Gedanken geht man nun selbst schon, von Manfred Wetzelscher angeregt, die großen Dialektiker durch und versucht sie nach der dreifachen Stellung „des Gedankens zur Objektivität“ systematisch zu strukturieren: Hermann Glockner – Richard Kroner – Bruno Liebrucks fallen einem sofort als Problemerschließungsstufen ein. Kein einziger dieser Namen sowie der vielen anderen bedeutenden Dialektiker aus der Hegel-Nachfolge oder Hegel-Kritik tauchen auch nur im Literaturverzeichnis auf. Stattdessen kündigt Manfred Wetzelscher auf Seite 137 unter der Überschrift „Dialektik als Einheit von Phänomenologie und Reflexionsphilosophie“ einzig und allein seinen eigenen nachfolgenden Ansatz einer an Hegels Phänomenologie anknüpfenden und sie weiterführenden „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ an. Warum auch nicht – wenn er es einzulösen vermag.

Bevor wir nun zur Besprechung des eigenen dialektischen Neuansatzes von Manfred Wetzelscher kommen, können wir jetzt schon die systematischen Folgen der Eigentümlichkeiten und Brüche aus dem aporetischen Einführungskapitel skizzieren. Da ich von Wetzelscher starkem systematischen Anfang der ersten 120 Seiten faszi-

niert bin, enttäuscht die weitere Durchführung umso mehr: Die Phänomenologie – sieht man von einigen Gelegenheitsverweisen auf Heidegger und Merleau-Ponty ab – taucht in den folgenden 800 Seiten überhaupt nicht mehr auf. Die Reflexionsphilosophie wird ebenfalls nicht in ihrer stärkeren neukantianischen Richtung weiterverfolgt oder zum Gegner gewählt, sondern ausschließlich und fast unerträglich ausführlich wird ihr kleinerer Ersatzpartner, die Analytische Wissenschaftstheorie und sprachanalytische Philosophie, zum alleinigen Widerpart auserkoren. Da nun auch eine Auseinandersetzung mit den eigentlichen Dialektikern fehlt und nur solche Hegelianer diskutiert werden, die selber von der Analytischen Philosophie affiziert sind – ob alle hier von Wetzelscher Genannten sich richtig eingeordnet fühlen dürfen, will ich nicht entscheiden –, tritt nun folgendes ein: 1) wird die Hegelsche oder Wetzelscher Dialektik nur gegenüber der Sprachanalytik und Wissenschaftstheorie erprobt, so daß sie selbst von deren Problemniveau geprägt wird. Dies passiert Wetzelscher nicht ungewollt, sondern er selbst betrachtet die Sprachanalytik und Wissenschaftstheorie als die einzig ernstzunehmenden Richtungen der Gegenwartsphilosophie, die es lediglich dialektisch zu überhöhen gilt. Und dies gelingt Wetzelscher zweifellos gekonnt und eindrucksvoll; hier liegt sicherlich die Stärke seines Neuansatzes. 2) zeigt sich dabei aber, wenn wir die von Wetzelscher eingeführte dialektische Aporetik der dreifachen Stellung „des Gedankens zur Objektivität“ auf seinen eigenen Ansatz anwenden, daß er lediglich eine selbstreflexiv-dialektische Position auf der Ebene der Reflexionsphilosophie (zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität) auf dem Problemniveau der Analytischen Philosophie zu beziehen vermag. Wie Manfred Wetzelscher angesichts dieses Sachverhalts sein Werk eine „Dialektik als *Ontologie* ...“ zu nennen vermag, ist mir unergründlich; allenfalls scheint mir der Titel „Dialektik als *Pragmatik*“ auf der Basis selbstreflexiver Erkenntnis-kritik“ gerechtfertigt und würde somit den bekundeten Parallelen zu Jürgen Habermas auch voll entsprechen. Wollte man das von Manfred Wetzelscher in der aporetischen Einführung anvisierte faszinierende Ziel einer „Dialektik als Einheit von Phänomenologie und Reflexionsphilosophie“ erreichen, das zugleich den Titel einer „Dialektik als *Ontologie* ...“ erfüllen würde, so müßte 1) die phänomenologische *Ontologie* in einem ganz anderen Maße auch in ihren inhaltlichen Problemstellungen zur Sprache gebracht und bis

zu ihrer kritischen Auseinandersetzung mit Hegel – etwa bei Eugen Fink – weiterverfolgt werden, 2) müßte die Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie auf ihr einstiges neukantianisches Niveau – etwa heute vertreten durch Hans Wagner – gehoben werden und schließlich 3) dürfte eine Auseinandersetzung mit jenen Dialektikern nicht fehlen, die – wie vor allem Bruno Liebrucks – nicht nur Hegel wissenschaftstheoretisch rezipieren, sondern denen es mit Hegel um die fundamentalphilosophische „Aufhebung“ von „griechischer Ontologie“ und „Kantischer Transzendentalphilosophie“ zu tun ist – wie auch Manfred Wetzel die Aufgabenstellung der Hegelschen Dialektik in Kapitel 4 charakterisiert.

Kehren wir nach dieser vorweggenommenen Einschätzung und Eingrenzung zur Besprechung der Entfaltung des dialektischen Ansatzes durch Manfred Wetzel zurück. Den Einstieg wählt Manfred Wetzel in einer Reinterpretation des ersten Kapitels der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ als der Grundlegung einer „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“: „Wir‘ beginnen jetzt in eigener systematischer Absicht, die Philosophie in theoretischer Einstellung ... im Wissen unserer selbst als ursprünglicher Einheit von Bei-sich-selbst-sein und Bei-Anderem-seiner-selbst-sein. In diesem Anfang steckt sogleich eine zweifache Doppelheit: *zum einen* ist dieses Wissen, dieses Wissen-seiner-selbst als ursprüngliche Einheit von Bei-sich-selbst-sein und Bei-Anderem-seiner-selbst-sein eine Möglichkeit, ein Modus dieser Einheit der Subjektivität selbst, aber eben damit auch eine bloße Möglichkeit und deshalb nicht notwendig – das Subjekt bedarf, um solche Einheit zu sein, selbst keines nochmaligen Wissens darum. *Zum anderen* aber setzt bereits die Thematisierung, genauer: die Selbstthematisierung dieser Einheit ein Heraustreten dieser Einheit aus sich selbst voraus – die Selbstthematisierung dieser Einheit *ist* selbst nochmal solches Wissen, wie es dieser Einheit schon von Haus aus zukommt, und damit zugleich über diese Einheit selbst hinaus: Sie ist Reflexion dieser Einheit auf sich selbst, Darstellung derselben und als solche unterschieden vom ursprünglichen Charakter derselben, wiewohl sie allein unter den Bedingungen derselben möglich ist; läßt sich diese ursprüngliche Einheit von Bei-sich-selbst-sein und Bei-Anderem-seiner-selbst-sein als *Erschlossenheit und Erfahrung* charakterisieren, so kommt dem Wissen ihrer selbst der Modus der *Selbstreflexion* und *Darstellung* zu.“ (148)

Dies ist ein starker Anfang. Hier spricht einer, der Hegel nicht nur nachzubuchstabieren versteht, sondern einer, der von Hegels Dialektik der Selbstreflexion durchdrungen die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ zu erneuern und zur Dialektik einer systematischen Philosophie fortzuführen vermag. Anders als Hegel, der die Erfahrung des Bewußtseins in der „Phänomenologie des Geistes“ als einen einzigen dialektischen Prozeß darstellt, der Stufe für Stufe über zwei Momente der Bewußtwerdung dialektisch voranschreitet, stellt Manfred Wetzel – ohne dabei von Hegel substantiell abzuweichen – die beiden Momentreihen als dialektisch aufeinander bezogene zwei Wege der Selbsterfahrung dar: 1) als den Weg der (unmittelbaren) Gegenstands- und Handlungsbeziehung des Subjekts und 2) als den Weg der (reflektierten) Gegenstandskonstitution und -aneignung des Subjekts. Der erste Weg expliziert die ursprüngliche Selbsterfahrung des „Ich bin mir meiner selbst als denkend-tätig und erlebend-handelnd gewiß“, während der zweite Weg die sich gegenständlichende Selbsterfahrung und Selbstbestimmung des Menschen in Natur und Geschichte differenziert.

Beide Wege werden in den nachfolgenden Kapiteln 2 und 3 ausführlich der Sprachanalytik und Wissenschaftstheorie konfrontiert. In ihrer Prägnanz der Darstellung und Kritik von Sprachanalytik und Wissenschaftstheorie sind diese Kapitel sicherlich hervorragend, gleichzeitig aber – wie schon angedeutet – wird dadurch der Problemhorizont der „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ auf den eingeschränkten Fragenkreis der Analytischen Philosophie reduziert – wir wollen darauf hier nicht weiter eingehen.

Mit den beiden Wegen der Selbsterfahrung haben wir aber erst die eine Seite des Gesamtproblems skizziert, der den ersten Hauptteil des Werkes von Wetzel einnimmt. Denn bisher hat Wetzel – parallel zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ – das Bewußtsein auf zwei Wegen Erfahrungen machen lassen, bzw. er hat die Grundvoraussetzungen von dessen doppelter Selbsterfahrung aufgezeigt, nun gilt es darüber hinaus – wie im obigen Zitat bereits angekündigt – uns selbst als Philosophierende zu thematisieren, *daß wir es sind*, die die Einheit jener doppelten Selbsterfahrung vollziehen, zugleich aber in unserem philosophischen Begreifen in ein systematisches Wissen dieser Einheit eintreten.

Mit dieser philosophischen Selbstreflexion er-

reichen wir jenen Standort, den Hegel am Ende der „Phänomenologie des Geistes“ das „absolute Wissen“ nennt, und der zugleich den Eintritt in die „Logik“ und das philosophische System Hegels ermöglicht. Ohne dies eigens hermeneutisch aus den Texten Hegels herauszuholen, gelingt Wetzel hier eine der prägnantesten Interpretationen des Zusammenhangs von „Phänomenologie des Geistes“ und „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, oder genauer, da es ja gar nicht um eine Interpretation Hegels geht, sondern um ein dialektisches Philosophieren, können wir sagen: es gelingt Wetzel hier den Übergang von der „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ zur „Dialektik in systematischer Absicht“ (2. Hauptteil) argumentativ zu vollziehen; daß er dabei trotzdem gerade der ontologischen Dimension des Denkens Hegels nicht ganz gerecht wird, hängt wiederum mit der bereits vorweg angemerkten Reduktion auf die Analytische Philosophie als alleinigen Gesprächspartner zusammen – wir kommen darauf nochmals zurück.

Manfred Wetzel beginnt den 2. Hauptteil mit einer Abgrenzung von „vier schlechten Komplementaritäten/Gegensätzen in der Auffassung von Dialektik“, daß er dabei keinen der großen dialektischen Hegel-Nachfolger (Richard Kroner, Hermann Glockner, Theodor Litt, Erich Heintel, Bruno Liebrucks) oder der großen dialektischen Hegel-Kritiker (Georg Lukács, Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno) – von den großen Dialektik-Kritikern ganz zu schweigen – auch nur erwähnt oder wenigstens im Literaturverzeichnis angibt, demonstriert bereits die Eingeschränktheit seines Auseinandersetzungshorizonts. Auch hierin liegt eine Wurzel für das Fehlen der ontologischen Dimension.

Eindrucksvoller ist dagegen das Kapitel 4.2 „Griechische Ontologie und Kantsche Transzendentalphilosophie als die beiden Hauptwurzeln der Dialektik in Hegels Wissenschaft der Logik“. Wetzels pointierte Darstellung und Diskussion von Platon – Aristoteles und Kant – Fichte sowie die daran anschließende (4.3) Charakterisierung der Dialektik Hegels stellen mit ihren ca. 120 Seiten allein für sich schon eine hervorragende Studie dar. Daß dabei der Akzent auf erkenntnistheoretische Fragen gelegt wird, ist durchaus legitim –; dies geht auf die Grundsatzentscheidung Wetzels zu Beginn seines Werkes zurück, allein „Philosophie in theoretischer Einstellung“ zu betreiben (22). Die darin implizierte Abwertung der „Philosophie in praktischer Einstellung“ oder „Weltanschauung“ ist

jedoch mit ein Grund dafür, daß er die von ihm intendierte ontologische Dimension und das – wie er sagt – „wirkliche Philosophieren“ niemals erreicht – jedenfalls bleibt die aufhebende Vermittlung von Platon und Kant halbiert, wenn man übergeht, daß beide aus dem Primat der Praxis philosophierten.

In den beiden folgenden Kapiteln „5. Unendliches oder sich selbst bestimmendes Denken / unendliche Gegenstandsbeziehung“ (150 Seiten) und „6. Endliches oder auf gegebenes Mannigfaltiges angewiesenes Denken / endliche Gegenstandsbeziehung“ (100 Seiten) entwirft Manfred Wetzel die „Prolegomena zur Dialektik in systematischer Absicht“, die parallel zu Hegels „Wissenschaft der Logik“ (Kapitel 5) und zu den realphilosophischen Systemteilen (Kapitel 6) konzipiert sind.

So bewundernswert souverän Manfred Wetzel der Übergang von der „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ zur „Dialektik in systematischer Absicht“ gelingt, jetzt in der Durchführung der „Dialektik in systematischer Absicht“ erreicht er Hegels System nicht mehr – will es vermutlich auch nicht mehr erreichen. Dadurch daß bei Wetzel das „unendliche oder sich selbst bestimmende Denken / unendliche Gegenstandsbeziehung“ an das sich selbst thematisierende philosophierende Subjekt zurückgebunden bleibt, wird die Wetzelsche Parallele zu Hegels Logik zwangsläufig auf eine – gehobene – Stufe der „Phänomenologie des Geistes“ zurückgestuft. Natürlich kann man Hegels „subjektloses“ Denken des Denkens der Logik als Hybris zurückweisen, dann muß man aber dies auch ausdrücklich und in Auseinandersetzung mit den Hegel-Verteidigern tun. Keinesfalls ist es jedoch statthaft, ausdrücklich gegen Hegels Ausführungen zur Selbstaufopferung des Subjekts in der Phänomenologie, die Logik Hegels als das Projekt der Selbstreflexion des Denkens philosophierender Subjekte zu deuten. Schon hier wird der ontologische oder metaphysische Anspruch der Hegelschen Logik aufgegeben, und es fällt Wetzel daher leicht, das „unendliche oder sich selbst bestimmende Denken“ als die dialektisch potentere Sprachanalytik darzulegen. Auch hier sind die Ausführungen Wetzels beispielsweise zum „Seinsdenken“, dem ontologischen Relikt, das Wetzel treffsicher gegen die Sprachanalytik einzusetzen weiß, argumentativ von bestechender Brillanz; noch gewichtiger und eindrucksvoller erscheint mir, daß Wetzel seine Logik – in der logischen Strenge Michael Theunissen noch überbietend – in der Proble-



matik der Intersubjektivität gipfeln läßt. Aber es hätte meines Erachtens zur wissenschaftlichen Redlichkeit hinzugehört, einzugestehen, daß dies alles nur aus einer Hegel-Kritik oder radikalen Umdeutung der Hegelschen Logik zu gewinnen ist.

Noch deutlicher wird es im letzten Kapitel, daß es sich hier nicht um eine Hegel-Erneuerung, sondern um eine Hegel-Revision handelt, denn mit einer Naturphilosophie im Sinne Schellings und Hegels kann Manfred Wetzel erklärtermaßen (siehe seine Bemerkung zu Schelling, 577f.) genausowenig anfangen wie mit einer Gesellschaftsphilosophie im Sinne Hegels und Marxens (wenn Wetzel meint, mit seiner berechtigten Kritik an Engels' Dialektik [482] auch Marx überwunden zu haben, so zeigt er nur, wie weit er noch von einer Bewältigung der Dialektik von Theorie und Praxis und damit von einer [ontologischen] praxisphilosophischen Thematisierung von Gesellschaft entfernt ist). Stattdessen stellt Wetzel diese Systemteile, sie damit ebenfalls wieder auf die „Phänomenologie des Geistes“ zurückstufend, als Aufgabestellungen der wissenschaftlichen und eingreifenden Vernunft dar. Besonders an der von Manfred Wetzel hier gewählten – von Hegel gänzlich abweichenden – systematischen Gliederung: Natur – Gesellschaft – Subjektivität zeigt sich, wie der beständige kritische Bezug auf die Analytische Wissenschaftstheorie Wetzel nötigt, nicht die Dialektik der Natur oder die der Gesellschaft begreifen aufzuhellen – was selbstverständlich weder bei Schelling noch Hegel oder Marx je ontisch gemeint ist –, sondern allein die wissenschaftliche Thematisierung der Natur und der Gesellschaft zu erörtern sowie unter dem Titel der „Subjektivität“ deren wissenschaftliche Begründung zu bedenken. Dies eine „Dialektik als *Ontologie* ...“ zu nennen, scheint mir völlig verfehlt zu sein. Vielmehr zeigt sich gerade an diesen letzten Kapiteln besonders deutlich, daß sich Manfred Wetzels Erneuerung der Dialektik auf der zweiten „Stellung des Gedankens zur Objektivität“, der Reflexionsphilosophie, bewegt, die eine phänomenologische Ontologie außer sich hat, und die erst mit dieser zusammen zur erneuerten Dialektik des Hegelschen Systems aufgehoben zu werden vermag.

Nach soviel herber Kritik scheint eine klarstellende Schlußbemerkung angebracht. Das vorliegende Werk von Manfred Wetzel „Dialektik als Ontologie auf der Basis selbstreflexiver Erkenntnistheorie“ gehört sicherlich zu den wichtigsten und eindrucksvollsten Veröffentli-

chungen systematischen Philosophierens der letzten Jahrzehnte. Auch denjenigen, der mit Wetzels Schlußfolgerungen nicht einverstanden sein kann, fordert es zu einer gründlichen Auseinandersetzung heraus, an seiner reflexionsphilosophischen Deutung der Dialektik wird systematisches Philosophieren nicht mehr vorbeikommen. Sein Hauptverdienst – darauf ging diese Besprechung fast gar nicht ein – liegt darin, den Aporien der Sprachanalytik und Wissenschaftstheorie eine dialektische Überhöhung aufgewiesen zu haben. Langfristig könnte darin die Chance liegen, daß über Wetzels Werk die Analytische Philosophie wirklich zur Philosophie werden könnte – allerdings spricht der monströse Umfang hier eher gegen allzu rasche Erfolge. Aber auch für die traditionelle Philosophie bringt Manfred Wetzels Werk nach Jahren der Lethargie und der Nabelschau einen erneuernden Impuls zum systematischen Philosophieren, der zur Nachfolge – wenn auch in minder monströsen Wälzern – anregen sollte.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel)

Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, C. H. Beck, München 1985, 465 S.

Die Grundthese seines Buches „Die Wahrheit des Mythos“<sup>1</sup> hat Kurt Hübner schon früher vorgetragen. Zuerst in einem Kapitel seines vielbeachteten Werkes „Kritik der wissenschaftlichen Vernunft“<sup>2</sup>, dann in den Beiträgen „Mythische und wissenschaftliche Denkform“<sup>3</sup> und „Rationalität im mythischen Denken“<sup>4</sup>. Zum Zwecke kritischer Abgrenzung von anderen Mythosdeutungen aus neuerer Zeit, die im Buch nicht oder nur marginal erwähnt werden, insbesondere denen von Horkheimer/Adorno in der „Dialektik der Aufklärung“<sup>5</sup> und von Hans

<sup>1</sup> Abk. WM.

<sup>2</sup> (Freiburg/München 1978, <sup>3</sup>1986); Abk. KWV.

<sup>3</sup> In: Philosophie und Mythos, hg. von H. Poser (Berlin 1979) 75–92.

<sup>4</sup> In: Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität. Ein deutsch-französisches Kolloquium, hg. von K. Hübner und J. Vuillemin (Stuttgart-Bad Cannstatt 1983) 49–68. Diesen Beitrag hat Hübner weitgehend wörtlich in sein Mythos-Buch übernommen; Abk. RMD.

<sup>5</sup> (Amsterdam 1947, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1969, u. öfter).

Blumenberg in dessen „Arbeit am Mythos“,<sup>6</sup> hat Hübner seine These nochmals verdeutlicht in dem Aufsatz „Die nicht endende Geschichte des Mythischen“.<sup>7</sup> Weil Kritisches auch gegen Hübners Buch einzuwenden sein wird, sei vorweg gesagt, daß es gewiß zu den gewichtigsten philosophischen Veröffentlichungen zählt, die in den letzten Jahren zum Thema Mythos erschienen sind.

Die Grundthese lautet: Der rechte Zugang zum Mythos – gemeint ist stets der Mythos der griechischen Antike – kann nicht über die Psychologie oder die Anthropologie,<sup>8</sup> sondern einzig über die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie gefunden werden, denn sie allein, die philosophisch für das Wahrheitsproblem zuständig ist, hat auch die Befugnis, den Wahrheitsanspruch des Mythos zu prüfen (vgl. GM 22). Nun wird aber die „Wahrheit des Mythos“ nicht sogleich vor dem vermeintlich unerschütterlichen Richterstuhl der wissenschaftlichen Vernunft bewiesen, sondern dieser wird zunächst selbst der Prozeß gemacht. Erfahrung nämlich, worauf sie ihren Wahrheitsanspruch gründet, ist kein letztes Fundament der Erkenntnis, vielmehr erfolgt sie immer schon in einer vorweg gedeuteten Welt. Versucht man nun mangels empirischer Begründung, solche Grundannahmen über die Welt, ein solches A priori, das Hübner wie in der analytischen Philosophie üblich „Ontologie“ nennt, aus reiner Vernunft auszuweisen, so gerät man unversehens in einen vitiösen Zirkel. „Wer nämlich eine Ontologie für den Ausdruck der Vernunft hält, der nimmt an, daß die Vernunft auf dem A priori dieser Ontologie beruht.“ (Ebd.) Das heißt: Der Vernunftbegriff ist selbst nach dem Wirklichkeitsverständnis entworfen, das als einzig mögliches auf ihn gegründet werden soll. In dieser theoretisch bodenlosen Situation könnte sich der Verteidiger der wissenschaftlichen Position auf die empirische Bestätigung von Theorien und den durch sie möglich gewordenen Fortschritt berufen; doch dem hält Hübner entgegen, daß einerseits wahre Konklusionen (ein durch Messung bestätigter Basissatz) keinen Rückschluß auf die Wahrheit der Prämissen (der Axiome einer Theorie, aus der der Basissatz folgt) erlauben (vgl. ebd. u. KWV 63), und daß andererseits die Zwecke, die der Fortschritt voraussetzt, der Mythos aber nicht kennt, keine letzte Gültigkeit haben. Das Gesamtergebnis lautet: Wer einer bestimmten Ontologie folgt, tut dies letztlich nicht aufgrund „einer theoretischen Entscheidung“, sondern er „legt ein Be-

kenntnis ab“ (GM 22f.). Das ist ein klares Wort; und man möchte mit P. Feyerabend hinzufügen: „Anything goes.“ Die Strategie der Verteidigung des Mythos ist klar: Wenn die Wissenschaft nicht so wahr ist, wie es schien, wird die Wahrheit des Mythos um so wahrscheinlicher. Jetzt kommt es nur noch darauf an, den rechten Wahrheitsbegriff zu etablieren, um aus der Wahrscheinlichkeit Gewißheit werden zu lassen. „Wahrheit“ bedeutet für Hübner Rationalität. Was aber soll Rationalität heißen, wenn der erwähnte Zirkel einwand gegen ein A priori der reinen Vernunft als stichhaltig vorausgesetzt wird? Rationalität ist nichts anderes als Legitimation eines Aussagensystems durch den Nachweis, daß es bestimmten, intuitiv anerkannten Rationalitätskriterien genügt. Die „Wahrheit des Mythos“ wird also dann erwiesen sein, wenn sich zeigen läßt, daß er zwar auf einer von der wissenschaftlichen abweichenden Ontologie basiert, daß es aber auf dieser Grundlage zu Aussagen kommt (die poetische oder narrative Form des Mythos wird völlig außer acht gelassen), die sich nach den gleichen Rationalitätskriterien rechtfertigen lassen wie die wissenschaftlichen. Dieser doppelten Aufgabe, der Herausarbeitung der mythischen Ontologie und der Rationalitätsprüfung mythischer „Aussagen“, unterzieht sich Hübner in den beiden mittleren Teilen, den Hauptteilen seines Buches.

Es werden also zunächst die ontologischen Grundlagen der Naturwissenschaften, der Psychologie und der Sozialwissenschaften ermittelt (WM 95–108), um dann im Mythos nach Strukturen zu suchen, die eine ihnen analoge Funktion haben. Während z. B. für die Wissenschaft

<sup>6</sup> (Frankfurt a. M. 1979).

<sup>7</sup> In: Scheidewege 16 (1986/1987) 16–29; Abk. GM.

<sup>8</sup> Eine psychologische, die Sache verstellende Sicht liegt nach Hübner bei Horkheimer/Adorno und bei Blumenberg vor, weil sie im Mythos nur ein Mittel sehen, archaische Angst zu bewältigen (vgl. GM 17, 19–20). Für die Anthropologen (M. Mauss, R. Archè, D. Morris, K. Meuli u. a.) ist das rituelle Opfer der „Brennpunkt des mythischen Lebens“ (GM 18); sie kommen aber nicht nah genug an das heran, was im sacrificium das Heilige ist oder sie können nicht verständlich machen, warum gerade der Mythos, der ein Schuldproblem verarbeitet, der „Ursprung aller anderen gewesen sein soll“ (GM 20).

die Trennung von Subjekt und Objekt, von Ideellem und Materiellem konstitutiv ist, ist im Mythos das Materielle immer zugleich auch ideell, das Objektive immer auch subjektiv, die Natur ein numinoses Wesen (vgl. WM 109 bis 134). An der Stelle allgemeiner Naturgesetze oder historischer Regeln stehen im Mythos Archai als singuläre Prototypen bestimmter Ereignisabläufe in der Natur und im Leben der Menschen. Von ihnen wird in Ursprungsgeschichten zwar in temporalen Ausdrücken erzählt, sie können sich aber gleichsam quer zu Zeit und Raum jederzeit und überall manifestieren und in Riten vergegenwärtigt werden. Das logisch-allgemeine und zugleich ontologisch-singuläre Sein der Ideen Platons und ihre sowohl prädikative wie kausal-konstitutive Beziehung zur sichtbaren Welt weisen noch manche Analogien mit diesen von Grønbech zuerst so genannten Archai auf. Hübner untersucht ferner die unterschiedlichen Auffassungen über das Verhältnis von Ganzem und Teil sowie über die Modalitäten Wirklichkeit, Notwendigkeit und Kontingenzen in Wissenschaft und Mythos. Insgesamt sind neun Vergleichspunkte leitend (WM 106f. aufgelistet), die hier nicht alle im einzelnen vorgestellt werden können. Die zahlreich erbrachten Belege aus der griechischen Literatur reichen von Homer, Hesiod und Pindar bis zu den Tragikern, Herodot und Platon.<sup>9</sup> Und es finden nun auch jene „Mythologen“ positive Berücksichtigung (E. Cassirer, Kerényi, R. Otto, W. F. Otto, Grønbech, Eliade, W. Burkert u. a.), die in der „Geschichte der Mythos-Deutung“ im ersten Teil des Buches ihres Interpretationsansatzes wegen abgetan worden waren. Nicht zuletzt auch dank ihrer kommt schließlich ein deutlich konturiertes Bild mythischen Wirklichkeitsverständnisses zum Vorschein (vgl. WM 109–185). Aber über seine Wahrheit ist damit noch nichts entschieden.

Deshalb ist in einem zweiten systematischen Schritt der Mythos an jenen Kriterien der Rationalität zu messen, auf deren Erfüllung auch Wissenschaft allein ihren Wahrheitsanspruch gründen kann. Dabei verfolgt Hübner wiederum eine Doppelstrategie: Einerseits wird Rationalität als ein Ideal bestimmt, dem Wissenschaft selbst nur in Grenzen genügt, und andererseits die Rechtmäßigkeit seiner Anwendung auf den Mythos genau dort überhaupt in Frage gestellt, wo die explizierten ontologischen Voraussetzungen tangiert würden. Rationalität bedeutet nun für Hübner genauer empirische, logische, logisch-operative und normative Intersubjektivität.

Daß der Mythos z. B. dem Kriterium empirischer Intersubjektivität entspricht, sieht man an seiner Erklärung eines psychischen Ereignisses (WM 258): „1. Dem in blinder Wut das Schwert ziehenden Achill erscheint Athene. 2. Wem immer Athene erscheint, den leitet besonnene Überlegung. 3. Also beherrscht sich Achilles und steckt sein Schwert in die Scheide.“ Da die Präzision von Ausdrücken relativ ist auf das Bezugssystem, in dem sie gebraucht werden, läßt sich nach dem Kriterium semantischer Intersubjektivität nicht sagen, mythische Ausdrücke seien vager als wissenschaftliche. Sie sind hierin vergleichbar den in der Lebenswelt gebrauchten, wo es geradezu absurd wäre, den Treffpunkt für einen Kinobesuch nach Maßsystem und Sprache des Geometers festlegen zu wollen. Im Mythos herrschen zwar andere operative Muster und Normen, aber die Begründung von Handlungen nach ihnen erfolgt nicht anders als in den Wissenschaften. Resultat: Der Mythos genügt den Rationalitätskriterien eines „Denk- und Erfahrungssystems“ (WM 239). Seine Wahrheit ist damit erwiesen; und nichts berechtigt dazu, ihn als Aberglauben oder Unwissenheit zu verwerfen (vgl. GM 22). Daß die Rechnung so glatt aufgeht, liegt an Hübners Restriktion des Wahrheitsbegriffs. Sie ist selbst Antwort auf die behauptete theoretische Unentscheidbarkeit jener sogenannten Ontologien, zu denen man ein Bekenntnis ablegt.

Bezogen auf Hübners Ansatz ist daher letztlich der Relativismusvorwurf unvermeidbar.<sup>10</sup> Ist das nicht unberechtigt gegenüber einer Position, der es nur darum geht, durch Kritik eines wissenschaftlichen Dogmatismus der Wahrheit

<sup>9</sup> Nebenbei: Die Zitate Hölderlins, Cassirers u. a., aber insbesondere die griechischen in den Anmerkungen bedürften bei einer zweiten Auflage einer gründlichen Überarbeitung. Allein in Anm. 144, S. 428, gibt es nicht weniger als 12 Spiritus-, Akzent- und Buchstabenfehler.

<sup>10</sup> In der „Kritik der wissenschaftlichen Vernunft“ hat Hübner seine „historistische Wissenschaftstheorie“ (vgl. insbes. Kap. VIII, 189–220) schon einmal gegen den erwarteten Relativismusvorwurf verteidigt. Selbst wenn ihm dies gelungen sein sollte, würde das im vorliegenden Zusammenhang wenig helfen, denn dort ging es nur um die geschichtlichen „Mutationen“ der wissenschaftlichen Systeme nacheinander, nicht um das Verhältnis der Wissenschaft zum Mythos.

ein weiteres Feld zu eröffnen, als dieser es zulassen möchte? Wie sollte man auch in Relativismus geraten, wenn man doch deutlich macht, daß Mythos und Wissenschaft gar nicht vom selben reden, es vielmehr, wie Hübner früher schrieb (RMD 66), mit verschiedenen Gegenständen und Zwecken zu tun haben? Doch so einfach liegen die Verhältnisse nicht. Wissenschaft und Mythos haben es nämlich nicht mit verschiedenen Gegenständen ein und derselben Wirklichkeit zu tun (wie man nach WM 239 meinen könnte), sondern mit verschiedenen Gegenständen, weil ihnen ein unterschiedliches Wirklichkeitsverständnis zugrunde liegt. Es bleibt also dabei: Wirklichkeit ist jeweils nur „Wirklichkeit für ...“ Mythos oder Wissenschaft. Wer Wahrheit im Rahmen solcher Ontologien für möglich hält, ist zwar kein absoluter Relativist, was, wie Hübner selbst hervorhebt (vgl. KWV 283), einen Widerspruch in sich bedeutete und damit schnell erledigt wäre; aber warum sollte er nicht wie Protagoras in der Sicht Platons (vgl. Theaitetos) ein relativer Relativist sein?<sup>11</sup> Es hieß doch schon in der „Kritik der wissenschaftlichen Vernunft“ (424): „Mythische und wissenschaftliche Erfahrung, mythische und wissenschaftliche Vernunft, sind in gewissem Sinne inkommensurabel. In gewissem Sinne, das bedeutet: Wir können sie zwar vergleichen, ..., wir können sie als Alternativen verstehen; aber wir haben keinen übergreifenden Maßstab, an dem wir sie beurteilen könnten. Jede Beurteilung ginge immer schon von dem mythischen oder dem wissenschaftlichen Standpunkte aus.“ Doch schon für das vergleichende Verstehen setzt Hübner mehr voraus, als er nach dem erwähnten Zirkeleinwand zulassen kann, nämlich so etwas wie die Einheit der Vernunft, die Kant die transzendente Apperzeption genannt hat. Durch sie gehen wir über unsere jeweiligen psychischen, kulturellen und geschichtlichen Zuständlichkeiten hinaus und sind damit rückläufig in die Lage versetzt, sogar unsere privaten, nicht verifikationsfähigen Zustände in prinzipiell intersubjektiv verständlichen Bedeutungen zu artikulieren. Bedeutungen sind, das wäre dem semantischen Rationalitätskriterium entgegenzuhalten, nicht deswegen rational, weil sie intersubjektiv sind, sondern sie sind intersubjektiv, weil sie als von Vernunft erzeugte Bedeutungen, auch wenn sie Irrationales meinen, überhaupt verstehbar sind. Wenn aber die Einheit der Vernunft vorausgesetzt werden muß, weil sonst selbst die Verstehbarkeit von Mythos und Wissenschaft in Frage steht, dann

könnte Vernunft auch die Bedingungen enthalten, durch die wir über unsere unmittelbaren Empfindungen oder subjektiven Deutungen, seien sie individuell oder kollektiv, hinausgelangen zu dem, was dann allein als Wirklichkeit gelten kann, d. h. zu dem, von welchem dann nicht so sehr unsere „Denk- und Erfahrungssysteme“ (WM 239), sondern zunächst und basal unsere Aussagen wahr sein können. Unter dieser Voraussetzung würde sich eine Ontologie ergeben, die theoretisch entscheidbar und rational, weil aus der Vernunft entwickelt wäre.

Fällt dieser Vernunftbegriff nicht wieder dem zitierten Zirkeleinwand zum Opfer? Der Einwand selbst war offensichtlich gegen Kant und damit gegen jede Möglichkeit einer transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie gerichtet. Aber welche Voraussetzungen macht er selbst? Für Hübner ist Kants „Kritik der reinen Vernunft“ nichts anderes als eine Theorie, die das Wirklichkeitsverständnis der Newtonschen Physik gegenüber den skeptischen Einwänden eines Hume aus allgemeinen Vernunftprinzipien absichern wollte (vgl. KWV 25–28). Da sich aber gezeigt hat, daß eine andere als die Newtonsche Physik möglich ist, ist auch an Kants vermeintlich allgemeingültiger Theorie ihr geschichtlicher Charakter hervorgetreten. Daraus folgt nicht, daß wir keine Theorien mehr entwickeln sollten, sie sind vielmehr zu Orientierungszwecken nach wie vor unentbehrlich, aber, so Hübners eigene Position „einer allgemeinen historischen Theorie empirischer Wissenschaften“,<sup>12</sup> wir haben stets dessen eingedenk zu sein, daß sie nur ein geschichtliches, immer wieder neu zu korrigierendes Wirklichkeitsverständnis ausdrücken. Obwohl nun nicht bestritten werden kann, daß Kant auch der Newtonschen Physik ihre philosophischen Grundlagen verschaffen wollte und daß insofern manches in seiner Theorie durchaus nicht „ohne Unterschied des Zustands des Subjekts“ (Kant, KrV B 142), des geschichtlichen, gilt, ist damit nicht gesagt, daß sein transzendentalphilosophischer Ansatz insgesamt von diesen Bedingtheiten betroffen ist. Ist dies nicht der Fall, dann wird er auch von Hübners Zirkeleinwand nicht außer Kraft gesetzt. Ohne ein gewisses Vorverständnis käme er allerdings trotzdem nicht aus, nämlich dies,

<sup>11</sup> Vgl. dazu H. Putnam, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, übers. von J. Schulte (Frankfurt a. M. 1982) 163–168.

<sup>12</sup> Vgl. Anm. 10.

daß es bei der Wahrheitsfrage um Aussagen geht, die wahr oder falsch sein können. Indem Einsichten Freges insbesondere in dessen Schrift „Der Gedanke“ mit dem Ansatz Kants zusammengebracht wurden, sind eindrucksvolle Beispiele transzendentalphilosophischer Erkenntnistheorie entstanden,<sup>13</sup> die, weil sie sich überhaupt auf die Wahrheitsfrage einlassen und nicht nur die Frage der Wahrheit dieser oder jener physikalischen Theorie zum Ausgangspunkt nehmen, zirkelfrei und mit Vernunft die Möglichkeit wahrer Erkenntnis wenigstens aufrechterhalten. Der geschichtliche Wandel faktischer empirischer Theorien kann die transzendente Möglichkeit von Wahrheit nicht in Frage stellen, vielmehr wird unter ihrer Voraussetzung der Wandel erst verständlich, weil er zeigt, daß die Subjekte das, was an Zuständigkeit nun doch in ihre vermeintliche wahre Erkenntnis eingegangen ist, kraft der Spontaneität transzendentaler Subjektivität stets neu transzendieren können. Und nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, daß die Ontologien ihren privatsprachlichen *ídiós kósmos* überschreiten und in den *koinòs kósmos* (Heraklit, Frag. 89) eines vernünftigen Gesprächs untereinander eintreten. Selbst wenn man also zugibt, daß Erfahrung immer schon in einer vorweg gedeuteten Welt erfolgt, besteht kein Grund, sich in einen Relativismus von Ontologien zu stürzen.

Soweit zur Grundthese Hübners, die er in den beiden mittleren Teilen seines Buches entfaltet. Ihnen zur Seite stehen zwei weitere, einleitender über „Mythos und Wissenschaft: Ein Zwiespalt unserer Kultur“ und ein abschließender, der die am griechischen Mythos aufgezeigten Strukturen unter dem Titel „Die Gegenwart des Mythischen“ in anderen Feldern nachzuweisen versucht; so in der modernen Malerei (vom Impressionismus bis zu René Magritte und Paul Klee), in der christlichen Religion (an der Lehre von der Erbsünde, von der Inkarnation und dem Erlösungstod Christi, am Sakramentenverständnis; die Kritik an Bultmanns Entmythologisierungsthese kann nicht fehlen), in der Politik. Schließlich kehrt Hübner zu jenem Dichter zurück, mit dem er schon einleitend (wie in RDM 49–54) dem Leser den Zugang zum Mythos zu verschaffen strebte, zu Hölderlin. Er ist für ihn derjenige, der zu seiner Zeit wie kein anderer „die dichterische Erfahrung als mythische begriff und diese in ihrer reinen, durch nichts vermengten Weise suchte und fand“ (WM 21). Nun fragt man sich: Wenn die dichterische Erfahrung gerade bei Hölderlin, der

als Hörer und Kritiker Fichtes und als Theoretiker der Dichtung sehr wohl mit dem philosophischen Begriff umzugehen wußte, direkt zur Vergegenwärtigung der mythischen Ontologie führt, warum ist dann Hübner nicht dabei geblieben, die Wahrheit des Mythos von der „Wahrheit“ der Dichtung oder überhaupt vom Symbolsinn her aufzuschlüsseln, statt ihn nach dem Wahrheitsbegriff einer historistischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie zu legitimieren? Kann denn unberücksichtigt bleiben, daß in Mythos und Dichtung einerseits und in der Wissenschaft andererseits nicht nur unterschiedliche Denkformen, sondern unterschiedliche Sprachformen vorliegen, ein Unterschied, den gerade Hölderlin reflektiert und zugleich schmerzlich empfunden hat?<sup>14</sup> Soll schließlich die „Wahrheit“ der Dichtung Hölderlins, wenn sie schon den Mythos gegenwärtig macht, ebenfalls nur darauf beruhen, daß sie den aufgestellten Rationalitätskriterien genügt? Diese Fragen betreffen wiederum die Grundthese Hübners. Glücklicherweise ist von ihr nicht abhängig, was man im einzelnen zu mythenrächtigen Phänomenen erfährt. Dazu gehört der Abschnitt über Richard Wagner (WM 386–402), der hinsichtlich der Nähe zum Mythos als einziger den Vergleich mit Hölderlin aushält. Worauf beruht aber ihr Unterschied?

Hier gibt Hübner eine Erklärung, in der der Freund des Mythos den Logiker überlistet. Unversehens wird nämlich die Art, wie *im* Mythos eine Arché gegenwärtig werden kann, auf *den* Mythos selbst übertragen. Der Mythos selbst wird zu einer Arché, die als identische in verschiedenen Mythen zur Epiphanie kommen kann. Die Antwort lautet (WM 405): „Die Arché der Demeter in Eleusis hat eine andere Gestalt als in Athen oder sonstwo, weil sie nicht etwas Abstraktes ist, sondern weil ihre mythische Substanz immer ein bestimmtes Individuelles und Sterbliches durchdringt. Der Hölderlinsche Mythos kann daher (sic! F.G.) als die gleiche

<sup>13</sup> Trotz sachlicher Differenzen sind hier zusammen zu nennen Peter Rohs, *Die Vernunft der Erfahrung* (Meisenheim 1979), und Gerold Prauss, *Einführung in die Erkenntnistheorie* (Darmstadt 1980).

<sup>14</sup> Vgl. dazu Hölderlins Briefe vom 24. Februar 1796 an Niethammer, vom 12. November 1798 an Neuffer, vom Januar 1799 an seine Mutter.

Geschichte wie der Wagnersche aufgefaßt werden, nur einmal am Anfang, das andere Mal Mitte des 19. Jahrhunderts erfahren.“ Hölderlin und Wagner sind für Hübner die „beiden radikalsten und offensten Bekenner des Mythos, herausragende Beispiele für seine immer noch lebendige Gegenwart unter uns, und selbst der Zwiespalt, mit dem man ihnen begegnet, ist noch ein Zeichen für seine, wenn auch gebrochen fortwirkende Kraft“ (WM 408). Sogleich erfolgt wiederum eine Mythisierung der Mythen selbst, die jetzt deutlich aus Hübners Grundkonzeption folgt. Es mag zwar aus unterschiedlichen Gründen richtig sein, daß Mythen sich mit theoretischen Argumenten „weder bekräftigen noch widerlegen“ (ebd.) lassen. Muß man aber so weit gehen, von den Mythen Hölderlins und Wagners zu sagen: „Ihre Verbindlichkeit wie ihre Unverbindlichkeit erfahren wir vielmehr gleicherweise als ein geschichtliches Schicksal, als das Wirken einer mythischen Macht, und dasselbe gilt für die wissenschaftliche Ontologie, die ihnen entgegensteht.“ (Ebd.) Ist Hübner selbst Exponent dieser Schicksalsmacht, wenn er mit seinem Buch das Verständnis für den Mythos fördern will? Er vermutet, mit dem Bewußtwerden der Gefahren der Atomenergie und der Umweltzerstörung habe „die Epoche einseitiger wissenschaftlicher Prägung ihren Höhepunkt bereits überschritten“ (WM 410). Aber vom Versuch, den Mythos unvermittelt wiederherstellen zu wollen, ist trotzdem nichts zu halten. Das wäre wegen der Abhängigkeit der Lebensbedingungen der Menschen von Wissenschaft und Technik ebenso gefährlich wie es sachlich unmöglich ist, „weil wir nicht in eine Welt zurückschlüpfen können, der unsere Erfahrungen vollständig unbekannt waren“ (WM 409). Müßten wir denn überhaupt in etwas zurückschlüpfen, was nach Hübner trotz Überlagerung durch Wissenschaft und Technik gegenwärtig ist? Für die Zukunft kann er sich „eine Kulturform vorstellen, in der Wissenschaft und Mythos weder einander unterdrücken noch unverbunden nebeneinanderher bestehen, sondern in eine durch das Leben und Denken vermittelte Beziehung zueinander treten. Wie das aber möglich sein soll, davon wissen wir heute noch nichts.“ (WM 410) Und man muß hinzufügen: Unter Voraussetzung des Hübnerschen Grundkonzepts können wir sogar niemals etwas davon wissen. Es besteht kein Zweifel, daß aus diesem Buch im einzelnen über die Wissenschaft, über Struktur, Vergangenheit und Gegenwart des Mythos viel zu lernen ist,

aber eines ist damit sicher nicht erledigt: die Frage nach der „Wahrheit des Mythos“.

*Franz Gniffke (Münster)*

*Günter Seubold, Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik, Alber, Freiburg/München 1986, 343 S.*

Dem – in Frankreich Sensation machenden – Buch von Victor Farias über „Heidegger et le nazisme“ (Paris 1987) hat der Freiburger Historiker Hugo Ott, dessen Forschungsergebnisse Farias zum überwiegenden Teil benutzt, zu Recht den Vorwurf gemacht, daß es ihm nicht gelinge, den „Zusammenhang von politischer Praxis und dem Denken Heideggers“ zu erhellen (Neue Zürcher Zeitung Fernausg. Nr. 275 [27. November 1987] 39). Für diesen Zusammenhang aber ist, wie auch das „Spiegel“-Gespräch zeigt, die von Heidegger vor allem in den Jahren zwischen 1953 und 1966 entwickelte Kritik der Technik entscheidend. Angesichts der „Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen“ sei es durchaus ungewiß, so Heidegger noch 1966 gegenüber Rudolf Augstein, welches politische System der allumfassenden Technik angemessen sei; die Demokratie sei es jedenfalls nicht. Dieses Mißtrauen gegenüber der Demokratie ist ohne Zweifel eines jener Motive, die Heidegger 1933 bewegen haben, sich aktiv (und länger, als er nach 1945 die Öffentlichkeit glauben machen wollte) für den Nationalsozialismus, genauer: für Hitler zu engagieren. Will man also die Ursachen für den Faktor des Antidemokratismus zu erhellen suchen, so braucht man nicht, wie Farias dies tut, an dem Beitrag des Theologiestudenten Heidegger über die Einweihung des Abraham-a-Santa-Clara-Denkmal in Kreenheinstätten 1910 anzusetzen, sondern muß sich auf seine philosophische Deutung der Technik einlassen. (Als einer der wenigen betont diesen Zusammenhang jetzt Philippe Lacoue-Labarthe: *La fiction du politique* [Paris 1987] 41 f.)

Heideggers Technik-Kritik läßt sich in der These resümieren, daß die Technik in ihrem Wesen etwas sei, was der Mensch von sich aus nicht bewältigt. Dies liegt im Wesen der neuzeitlichen Technik selbst begründet, „worin der Wandel des Seins von der Gegenständlichkeit zur durchgängigen Bestellbarkeit von allem waltet“ (gegenüber E. Kästner am 30. Juli 1973).

Bisher gab es noch keine geschlossene Studie zu diesem Komplex (vgl. allerdings jetzt E.W. Orth, *Die Bedeutung der Technik bei Cassirer und Heidegger*, in: *Handlungssinn und Lebenssinn*, hg. von Orth [Freiburg/München 1987]); Schirmachers Studie „Technik und Gelassenheit“ von 1983 war ja mehr der Versuch gewesen, Heideggers Metaphysikkritik weiterzuentwickeln, die um die aktuelle ethische Bedeutung der Gelassenheit zentriert war. Die ‚dichotomische‘ Welt der modernen Wissenschaften – der Heidegger ja bereits in den §§ 69b ff von „Sein und Zeit“ in dem vorwissenschaftlich-lebensweltlichen Umgang mit Zeug einen existentialen Begriff der Wissenschaft kontrastiert hatte (vgl. hierzu jetzt C.-F. Gethmann, *Der existentielle Begriff der Wissenschaft*, in: *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Konstruktiver Wissenschaftstheorie*, hg. von C.-F. Gethmann [Bonn 1989]) – und die Instrumentalisierung der Welt sollte mittels einer der Ganzheit unserer Lebenswelt genügenden „Lebenstechnik“ überwunden werden, wobei Schirmacher auf Hans Jonas verweisen konnte (Technik und Gelassenheit [Freiburg/München 1983] 231 ff., bes. 236). Auch von anderer Seite hat man Heidegger, besonders seine Spätphilosophie, für die aktuelle ökologische Diskussion fruchtbar zu machen gesucht. So handelt das zweite Kapitel von Kah Kyung Chos *Kritik der Bewußtseinsstellung der Europäer „Bewußtsein und Natursein“* (Freiburg/München 1987) von der „ökologischen Suggestibilität in der Spätphilosophie Heideggers“ (auch separat ersch., in: *Allg. Zs. für Philosophie* 11 [1986] 53–77), wobei er darauf hinwies, daß die von Heidegger propagierte „Hut des Seins“ ungleich umfassender sei als der bloße „Schutz der Umwelt“. Die heutige Ansicht, die Technik sei eo ipso etwas Negatives, weil die heile Natur Vergewaltigendes, greife zu kurz. In der Tat ist für Heidegger die Technik auch ein Wahrheitsgeschehen (was ihn etwa von Adorno unterscheidet, zu dem es sonst viele Parallelen gibt, wie auch Seubold bemerkt; vgl. 251 f. Anm. 8), weshalb er oft auf den gemeinsamen Ursprung von Technik und Kunst verwiesen hat.

Alle diese Versuche eines Anschlusses an Heidegger krankten daran, daß Heidegger zwar die moderne technische Welt vehement kritisiert, jedoch bewußt keine Ethik für die moderne seinsvergessene Welt entwickelt (allerdings etwas, was der traditionellen Ethik vergleichbar ist, nämlich eine Begründung lebensweltlicher Orientierung). Seubolds Würzburger Disserta-

tion (bei Rombach und Welsch) geht aus von dem unlösbaren Zusammenhang zwischen der Seinsfrage und der Kritik der neuzeitlichen Technik im Denken Heideggers. Heidegger könne man nur dann zureichend verstehen, wenn man sich von „der gängig-naiven Vorstellung von der modernen Technik“ löse (15). Heidegger selbst hat diese Auffassung in seinem Vortrag „Die Frage nach der Technik“ (in: *Die Technik und die Kehre* [Pfullingen 1976]; auch in: *Vorträge und Aufsätze* [Pfullingen 1978] 9 ff.) zu widerlegen gesucht, weshalb Seubold auch diese Schrift in den Mittelpunkt seiner Analyse stellt. Exemplarisch für die „gängige Vorstellung“ von der neuzeitlichen Technik behandelt er Karl Jaspers (22 ff.). Heidegger verwirft dessen instrumental-anthropologische Interpretation der Technik; er glaubt, eine wesentlichere Dimension gefunden zu haben: Technik ist Wahrheit, ist Entbergen, und zwar in der Form des herausfordernden Entbergens (im Unterschied zur Kunst als dem hervorbringenden Entbergen). Die Wirklichkeitskonstitution generell ist betroffen. Dies betrifft insbesondere die *neuzeitliche* Technik: mit der Bearbeitung des Bodens durch Maschinen hat sich das Verhältnis des Menschen zur Natur tiefgreifend gewandelt (35 f., 38 ff.). Was bedeutet das materialisierende Entbergen? (52 ff.) Das Seiende wird zu einem bloßen Stoff degradiert und uniformiert (etwa durch das Vergleichsmittel Geld), auf seine Funktion reduziert. Dieses Interesse der „Funktionalisierung“ (68 ff.) führt zur Nivellierung alles begehrenden Seienden (Natur wird zum Energielieferanten). Damit einher geht zu Beginn der Neuzeit die Subjekt/Objekt-Polarisierung (82 ff.). Komplementäre Überlegungen Heideggers finden sich in „Wissenschaft und Besinnung“: die Wissenschaft ist nicht ein Sektor unseres Kulturbetriebs, sondern eingreifende Bearbeitung des Wirklichen. Ihr Kennzeichen ist die Berechenbarkeit (87 ff.), hervorgegangen aus dem Willen zur Herrschaft über die Natur (pervertierter „Wille zur Macht“ Nietzsches [89]). Die Welt erreicht uns nur in einer Kanalisierung, die die menschlichen Entwurfsmöglichkeiten restringiert; das Berechenbare wird zum Sein des Seienden und damit unerkennbar und irreversibel. An die Stelle der Natur tritt die vorsätzlich *hergestellte* Welt. Sehr gut zeigt Seubold, daß nach Heidegger unser technisches Gemächte das Resultat eines Seinsentwurfs ist, Folge des Entbergens von Seiendem (Handeln, um den Menschen gegen die Natur zu sichern).

Nach einer Auflistung der wesentlichen Züge neuzeitlicher Technik erläutert Seubold dann Heideggers Charakterisierung des modern-technischen Entbergens als „Ge-stell“ (105 ff.) und die dahinter sichtbar werdende Geschichtskonzeption (128 ff.): der Mensch verknechtet sich selber unter diese Weise des Verständnisses von Seiendem. Die Technik ist nicht mehr Setzung des Menschen, sondern erscheint selber als Gesetzsein, Geworfenheit – durch ein „Geschick“. Dieses Geschick charakterisiert Heidegger dann als das „Ge-stell“, das sowohl den Weltentwurf meint wie die Nötigung des neuzeitlichen Subjekts zu dieser Art des Weltentwurfs. In einem eigenen Kapitel (151 ff.) behandelt Seubold auch die schwierige Frage der Maßstäbe der Heideggerschen Technik-Kritik (die im Falle etwa der Kritik neuzeitlicher Naturbeherrschung durch die Kritische Theorie kaum zu beantworten ist). Hier nennt er einmal die – von Rilke übernommene – Welt- und Dingkonzeption – zu verweisen wäre auch auf Heideggers wie Rilkes Affinität zu Cézanne (leider entgeht ihm hier die exzellente Studie von Ch. Asendorf, *Batterien der Lebenskraft* [Gießen 1984]). Als Modell eines nichtvergewaltigenden Umgangs mit Ding und Welt fungiert bei Heidegger die Vorstellung der Welt als „Geviert“ (wobei er Hölderlin folgt). Ein weiteres Kapitel fragt nach den Grundlegungen und Voraussetzungen des Zeitalters der modernen Technik in der Antike und im christlichen Mittelalter (166 ff.). Hier geht es um die Interpretation Platons, mit dem Heidegger ja die Metaphysik beginnen läßt (wegen des Anspruchs des Begründens und Rechenschaft-Ablegens im  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$  und in der Wandlung des Seins als  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  zum Sein als  $\iota\delta\epsilon\alpha$ ). Nach der Diskussion weiterer Problemfelder wie des Verhältnisses von Kraftmaschinentechnik und technischem Entbergen (192 ff.), der Beziehung von neuzeitlicher Naturwissenschaft und neuzeitlicher Technik (und Heideggers Zurückweisung der geläufigen Erklärungen der neuzeitlichen Naturwissenschaften) (207 ff.) (wobei leider ein Seitenblick auf Husserls „Krisis“ fehlt) und der Universalität des Wesens moderner Technik (die alle Gebiete der Kultur – einschließlich Kunst und Religion – erfaßt) (228 ff.) behandelt Seubold zum Schluß Heideggers Vorschläge zur „Überwindung der modernen Technik“ (283 ff.). Wie soll eine Gefahr bewältigt werden, die nicht der Macht des menschlichen Weltentwurfs entspringt (119 ff.)? Dies ist Heidegger zufolge nur möglich, indem der Mensch – wie es mit Hölderlin heißt –

„dichterisch“ auf der Erde wohnt, d. h. gefordert ist ein *anderes Ethos*. Dieses Ethos der Bewältigung der Technik charakterisiert Heidegger als „Kehre“ (vgl. „Die Technik und die Kehre“): die Gefahr ist *als* die Gefahr das Rettende, „kehrt“ die Haltung des Menschen. Heidegger bezeichnet diesen Ausweg näher als „Gelassenheit“ (319 ff.) – ein Denken, das sich außerhalb der Unterscheidung rational/irrational bewegt, ein Denken, das sich auf den Sinn einläßt. Der dann offenbare Sinn wird allerdings nicht weiter bestimmt. Eine Ethik wird so verunmöglicht – es ist ein „Ethos ohne Ethik“ (A. Gethmann-Siefert).

Die Arbeit von Seubold ist eine schöne Paraphrase mit deutlich apologetischer Tendenz; ihre These faßt der Autor selbst so zusammen: „Weder Maschinenbauer noch Technikhistoriker, denen doch eigentlich die Technik anvertraut ist, und die sich – wie man sagt – auf diesem Gebiet ‚auskennen‘, gelingt die zureichende Einsicht in das Wesen der Technik; sondern allein *dem* Denker, der das *Fragen* als die ‚Frömmigkeit des Denkens‘ bezeichnet, ist ein wesentlicher Schritt in diese Richtung geglückt.“ (16) Gut an der Arbeit ist – neben dem Aufweis der wichtigsten Quellen für Heideggers Technik-Begriff wie Nietzsche oder vor allem Ernst Jüngers „Der Arbeiter“ (99) – besonders die Nachzeichnung der Lösung der Natur aus religiös-kultischen Horizonten (vgl. das Bergbau-Beispiel 55–57). Aber die wirklichen Probleme werden nicht berührt. So z. B. nicht der Widerspruch Oskar Beckers, nicht seine Frage, wann eine „Herausforderung“ vorliegt. Worauf Seubold ebenfalls nicht eingeht, ist Heisenbergs schneidende Absage an Heideggers religiöse Auffassung der sog. „Weltformel“ (wodurch die methodische Abstraktion der Physik mißachtet werde). Auch von der kontroversen Beurteilung Platons (etwa von Gadamer und Riedel ganz anders als von Heidegger) wird keine Notiz genommen. W. Kamlah (Martin Heidegger und die Technik, in: Dt. Universitätszeitung 11 [1954] 10–13) hatte bemängelt, daß Heidegger den Umschwung in der Lehre von den vier Ursachen (Ausscheidung der Teleologie) unbeachtet lasse. Problematisch sind auch kleinere Details: so meint der „Phaidros“ mit dem Schönen nicht das Kunstschöne und nicht den Dichter; Hölderlins Rede von der „Gefahr“, in der „das Rettende [wächst]“, sagt das Gegenteil vom Unterstellten (325), nämlich die Gefahr durch zu große Nähe des Göttlichen (vgl. meinen Aufsatz, in: Zeitschr. f. philos. Forschung 38 [1984]



212 ff.). Diese Beispiele ließen sich beliebig vermehren; wichtiger jedoch sind zwei andere Punkte. Einmal fehlt (bis auf eine Randbemerkung zu F. Bacon, vgl. 94 Anm. 34) eine Einordnung der Heideggerschen Technik-Deutung in die Geschichte der Idee der Naturbeherrschung und ihrer Kritik. Zum zweiten ist die Behandlung der ökologischen Ethik völlig unzureichend (286–288); Heideggers Argumente gegen eine Ethik der Technik (etwa C. F. v. Weizsäcker) können nicht zur Gänze überzeugen (296 ff.). Hier wäre auch ein Blick auf die Weiterführung der Heideggerschen Ansätze innerhalb der aktuellen französischen Diskussion von Interesse gewesen, etwa auf C. Castoriadis (vgl. *Durchs Labyrinth* [Frankfurt a. M. 1983] 195 ff.). Man kann Heidegger heute nur aneignen, wenn man die genannten Fragen stellt.

*Christoph Jamme (Bochum)*

*Alexander Schubert, Der Strukturgedanke in Hegels „Wissenschaft der Logik“ (= Monographien zur philosoph. Forschung Bd. 232), Hain, Königstein/Ts. 1985, 286 S.*

I. Die vorliegende Studie, eine Dissertation der Universität Frankfurt a. M., stellt einen originellen und anregend zu lesenden Versuch der Hegel-Interpretation dar. Im Gegensatz zur historischen Hegel-Philologie geht es in ihr darum, die ungebrochene Aktualität der Hegelschen Dialektik inmitten der metaphysikkritischen Diskussion der sogenannten Moderne nachzuweisen (vgl. 2–4). Für dieses Unternehmen bedeutet die „grundsätzliche Ambivalenz der Hegelschen Philosophie“ (4) keinen Hinderungsgrund. Im Gegenteil, diese Ambivalenz macht gerade das erstaunlich „Moderne“ in Hegels Denkansatz aus (vgl. 6f.).

Systematisch gesehen, knüpft Schubert zwar „an Adornos Programm der ‚Negativen Dialektik‘ an, dem Idealismus seine eigene Melodie vorzuspielen und die immanente konstitutive Negativität und Nichtidentität gegen die am Ende hypostasierte Identität zu kehren“ (9). Doch versucht er noch gründlicher als dieser zu verfahren. Während nämlich Adorno die Negativität ‚immer noch‘ an eine „absolute Subjektivität“ (10f.) gebunden sieht und durch sein „Ideal der versöhnten Menschheit jenem Hegelschen absoluten Geist verpflichtet“ ist (11), dem er sonst „die Hypostase des Identitätsprinzips“ (11) vorhält, will Schubert derartige „Inkonse-

quenzen“ vermeiden und die Negative Dialektik auf sich selbst stellen. Bundesgenossenschaft für dieses verwegene Unterfangen findet er im französischen Strukturalismus und insbesondere in Jacques Derridas „Konzept der strukturalen Dekonstruktion des metaphysischen Diskurses“ (6f.), insofern es in diesem Konzept um „das Negative als Negatives“ (11) geht.

Das damit skizzierte Programm wird in vier Abschnitten ausgegliedert. Der *erste* („Präsenz und Negativität“, 16–38) exponiert im Eingehen auf die „Anfangs“-Problematik der Hegelschen ‚Logik‘ deren „Doppelbödigkeit“ (26), die vor allem darin besteht, daß Ontologie zugleich kritisiert und restauriert werden soll. Der *zweite* Abschnitt („Exposition des Strukturgedankens im spekulativen Begriff der Reflexion“, 39–121) versucht diese Zwiespältigkeit des Hegelschen Ansatzes durch strukturalistische ‚Logik‘-Interpretation zu bereinigen: Die durch „Internalisierung der Andersheit“ sich ergebende „Einheit von Setzen und Voraussetzen“ (59) wird als „substratfreie relationale Negativität“ (117) ausgelegt, (mit Hegels eigenen Worten:) als eine „Bewegung von Nichts zu Nichts“ (72). Die solchermaßen von jedweder Seinsbezogenheit „befreite“ Reflexion erläutert Schubert noch näher im *dritten* Abschnitt („Die ‚Strukturalität der Struktur‘ und die Dekonstruktion des transzendentalen Signifikats“, 122–238). Hier werden (in nicht zu überhörender Anspielung auf den Neukantianer Ernst Cassirer) die „alten Substanzbegriffe gleichsam in Funktionsbegriffe verwandelt“ (14). Insbesondere aber kommen frappante Analogien zwischen der „Derridaschen Radikalisierung des Saussureschen Strukturbegriffs“ (14) und „Hegels Methode der objektiven Logik“ (138) zur Darstellung. Derridas ‚différance‘ bezeichnet hierbei als „selbstbezügliche Negativität nichts anderes als das, was Hegel den ‚absoluten Gegenstoß‘ nennt“ (135). Beide Male wird der (temporale) Akt der Sinnkonstitution als rein funktionaler Vollzug angesehen, welcher dem unerschöpflichen (Selbst-) „Widerspruch“ (185/187) vorausgesetzter Sinnlosigkeit entspringt. Der abschließende *vierte* Abschnitt („... Zur Kritik des absoluten Idealismus“, 239–281) vertieft diese Auffassungsweise. Es soll nun deutlich werden, daß Hegels „unendliche Selbstpräsenz der absoluten Wahrheit, die rein affirmative Immanenz des absoluten Subjekts, selbst ein bloßer *Schein* ist, den die logische Systemstruktur allerdings mit Notwendigkeit hervorbringt“ (248).

II. Schuberts facettenreiche Studie hat ihren Wert sicherlich darin, daß sie die sogenannte Moderne im Problem ihrer Selbstkonstitution nachzeichnet. Die Parallelisierung zwischen Hegel und Derrida ist überzeugend ausgearbeitet und mag geeignet sein, eine gewisse Spezies von Hegel-Forschern aus ihrem „dogmatischen Schlummer“ zu wecken. Doch sind auch erhebliche Bedenken konzeptioneller Art gegenüber der vorgestellten Studie anzumelden. Wenn Schubert nämlich Platon, Aristoteles, Kant und Fichte in einer Linie und in einem Atemzug nennen kann (vgl. 65), zeigt er damit, daß er die Cartesianische Zäsur, welche einen für neuzeitliches Philosophieren charakteristischen „seinsvergessenen“ subjektozentrischen Rationalismus einleitet, nicht zur Kenntnis genommen hat. Von daher aber rührt es, daß er zwischen dem *einen*, der legitimen und notwendigen Kritik des absoluten Idealismus, und dem *anderen*, der Ontologiekritik, in welcher die Hybris eines inkurvativen Autonomismus zum Ausdruck kommt, nicht zu unterscheiden vermag.

Da Schubert die landläufig proklamierte Elimination von Ontologie wie selbstverständlich rezipiert hat, muß er bei der aporetischen Analyse „voraussetzungshafter Voraussetzungslosigkeit“ (109) stehen bleiben. Die durch subjektozentrische Denkungsart „verdrängte“ Einsicht, daß im Erkennen immer nur *etwas* und nicht nichts erkannt werden kann (daß m. a. W. das ‚Sein‘ unerläßliche „Voraussetzung“ für das erkennende „Bewußt-sein“ ist und nicht umgekehrt), blieb offensichtlich auch bei ihm ausgeblendet.

Von daher aber kommt es, daß Schubert kein kommunizierbares Kriterium für die von ihm erstrebte Überwindung des Hegelschen ‚absoluten Subjekts‘ zu eruieren vermag. In seiner emphatischen Rede von der „Sprengung der identifizierenden Logik“ (87) legt er vielmehr getreue Gefolgschaft zur relativierenden „Seins“-Lehre der Hegelschen Dialektik an den Tag. Aber auch sein Bezug auf Derrida vermag hierbei nichts zu ändern. Denn der dabei vollzogene Rekurs auf die „absolute Negativität“ (183) gibt zu erkennen, daß der vorgeblich subjektfreie Strukturalismus nichts anderes als eine Verallgemeinerung der „seinsvergessenen“ Indifferenzbedingungen des zeitbetroffenen endlichen Subjektes darstellt.

Was Schuberts Darlegungen charakterisiert, ist ein artistisches „Kokettieren“ mit nihilistischer Terminologie (wobei die bekannte Mehrdeutigkeit Hegelscher Termini, wie z. B. ‚Set-

zen‘ oder ‚Aufheben‘, unkritisiert gelassen wird). In „bacchantischem Taumel“, in launisch-dekonstruierendem „Spiel“ – in dem es im buchstäblichen Sinne um ‚Nichts‘ geht – wird die metaphysische Begründungsfrage – streckenweise freilich auf brillante Weise – „überspielt“. Schubert verschleiert damit die Bodenlosigkeit des Strukturalismus als eines Spätlings dialektischer Wirklichkeitsauffassung. Er erweckt den Eindruck, als stellten die dadurch (bes. im nihilistischen Existenzialismus) hervorgerufenen Angst- und Absurditätserfahrungen eine Belanglosigkeit dar. Vergegenwärtigt man sich schließlich auch, wieviel Unheil in unserem Jahrhundert von „Funktionären“ totalitärer politischer „Systeme“ initiiert wurde, so fragt es sich, ob Schubert allen Ernstes, wie er es tut, für den individualismverachtenden strukturalistischen Funktionalismus als *der* philosophischen Denkmethode plädieren kann? Schubert selbst stellt mit Recht heraus, daß in der strukturalistischen Semiose die „Arbitrarität“ (136) als Notwendigkeitsbedingung anzunehmen ist. Denn wie und woher sollte auch ein willkürfreier Akt „plötzlich“ möglich sein, wenn die „absolute Negativität“ (183) zur Prinzipienwirklichkeit erklärt und die Erfahrung vorgängig seiender Sinnhaftigkeit prinzipiell und methodisch ausgeschlossen ist? Von daher aber ist zu resümieren, daß Schubert im Versuch seiner Hegelkritik den Bannkreis des Hegelschen Denkansatzes nicht überwindet; er kann deshalb auch keine konstruktive Kritik des vorgenommenen Problems darbieten (so wie sie etwa vorliegt in der von ihm unbeachteten Studie: Heinrich Beck, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels* [München 1965]).

Erwin Schadel (Bamberg)

*Arthur Schopenhauer, Philosophische Vorlesungen. Aus dem handschriftlichen Nachlaß. Herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling, 4 Bände (I: Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, 1986 – II: Metaphysik der Natur, 1984 – III: Metaphysik des Schönen, 1985 – IV: Metaphysik der Sitten, 1985), Piper, München–Zürich 1984–1986, zus. 1289 S.*

I. Die Vorlesungstätigkeit des jungen Berliner Dozenten Schopenhauer beschränkte sich auf das Jahr 1820. Später (bis 1832) wurden Vorle-

sungen zwar noch angekündigt, aber nicht mehr gehalten. Die erste und letzte Edition dieser Manuskripte – sie stellen eine didaktische Fassung der „Welt als Wille und Vorstellung“ dar und versuchen demgemäß, dem Hörer die Leitgedanken des Hauptwerkes plastisch und mit erweitertem Illustrationsmaterial nahezubringen – erfolgte 1913, bearbeitet von Franz Mockrauer, im Rahmen der Schopenhauer-Ausgabe von Paul Deussen. Mit ihrer nunmehrigen Neuauflage schließt der Tübinger Philosoph Volker Spierling hinsichtlich der rezenten Zugänglichkeit des vollständigen Schopenhauerschen Opus eine wichtige Lücke, da diese Vorlesungen in der von Arthur Hübscher besorgten Nachlaßedition<sup>1</sup> unberücksichtigt geblieben waren.

Es handelt sich hier einmal um die umfangreiche „Vorlesung über Die gesammte Philosophie d.i. Die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste. In vier Theilen“, die analog zum Hauptwerk nach den Disziplinen Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Ästhetik und Ethik angeordnet ist, welcher Einteilung auch die vier von Spierling jeweils gesondert eingeleiteten Bände entsprechen. Neben dem erkenntnistheoretischen ersten Teil der genannten Vorlesung enthält Band I aber auch noch die „Probevorlesung über die vier verschiedenen Arten der Ursachen“ (I, 37–53), mit der Schopenhauer die *venia legendi* erwarb, und die (nicht mehr gehaltene, bloß angekündigte) „Vorlesung über die Grundlegung zur Philosophie oder die Theorie der gesamten Erkenntnis“ (I, 61–83), die abgekürzt als „Dianoilogie“ bezeichnet wird und großteils in den ersten Part der anfangs genannten Vorlesung eingearbeitet wurde.

Letztendlich enthält Band I noch die (von M. Friedrich neu übersetzte) „Declamatio in laudem philosophiae“ (I, 54–60), die in der Ausgabe von 1913 fehlt, da sie erst Jahrzehnte später von Hübscher entdeckt und in einem der Schopenhauer-Jahrbücher veröffentlicht wurde.<sup>2</sup> Hier kritisiert Schopenhauer die Spekulation der nachkantischen Idealisten und warnt vor deren „barbarischen und dunklen Sprache“. Aufgrund der zahlreichen Fehler des Hübscherschen Textes ließ Spierling die „Declamatio“ neu übersetzen. Im übrigen wurde jedoch Mockrauers philologisch einwandfreier Text übernommen und nur der umfangreiche Anmerkungsapparat (was ohne wesentliche Informationsverluste möglich schien) vereinfacht sowie in eckigen Klammern in den Vorlesungstext eingearbeitet.

Abgesehen von den Briefen und Gesprächen,

liegt derzeit nun im Buchhandel das Gesamtwerk Schopenhauers – veröffentlichte Schriften wie Nachlaß – in insgesamt vier Taschenbuchausgaben vor: die Editionen von Hübscher und Löhneysen bei Diogenes und Suhrkamp,<sup>3</sup> der Nachlaß bei dtv und, von Spierling komplettiert, bei Piper (wo übrigens auch schon die Mockrauer-Ausgabe erschienen war).

II. Im Zusammenhang mit vorliegender Edition verdienen besonderes Augenmerk die *Einfleitungen* des Herausgebers, die – zuweilen mit plakativen Zwischentiteln wie „Der sechste Sinn der Fledermäuse“ (II, 19 ff.), „Die Wirkung einer Klistierspritze bei einer Feuersbrunst“ (IV, 19 ff.) oder „Im Innern des unsichtbaren Unendlichfüßlers“ (IV, 28 ff.) – in ihrer Synopsis wahrscheinlich die lebendigste und anschaulichste Einführung in Schopenhauers Denken darstellen, die je in so knapper Form geschrieben wurde. Darin gelingt es Spierling in einer unpräntösen und didaktisch hervorragenden Weise, den Leser sowohl in Schopenhauers Grundgedanken – besser gesagt: in die systematischen Aspekte des *einen* Grundgedankens von der als Wille und Vorstellung doppelerspektivisch existierenden Welt – einzuführen, als auch gängige, aber anfechtbare Rezeptionstopoi zurückzuweisen.

Überblickt man die Schopenhauer-Rezeption seit ihren Anfängen, fällt auf, daß dieser Denker zwar viel gelobt und getadelt, aber kaum je sachentsprechend – in der rechten hermeneutischen Einheit von Nähe und Distanz – kritisch rekonstruiert und schon gar nicht in fruchtbarer Weise je ‚weitergedacht‘ wurde. Dies dürfte sowohl mit Schopenhauers dogmatischer Selbstrepräsentation, aber auch mit den – dadurch zweifellos begünstigten – unangemessenen Rezeptionen zusammenhängen, die „der systematischen Komplexität von Schopenhauers philosophischem Werk nicht gerecht werden“ und die Spierling dreifach typisiert: Entweder handle es sich um „Widerlegung und Denunziation der Philosophie Schopenhauers durch Nachweis

<sup>1</sup> A. Schopenhauer, Der handschriftliche Nachlaß, 5 Bände, hg. von A. Hübscher (Frankfurt a. M. 1966–1975, Neudruck bei dtv 1985).

<sup>2</sup> 32. Jb. (1945–1948) 3–14.

<sup>3</sup> Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden (Zürich: Diogenes 1977); Sämtliche Werke, 5 Bände (Stuttgart-Frankfurt a. M. 1960–1965, Taschenbuchausgabe bei Suhrkamp 1986).

von Widersprüchen“ oder um „Herausbrechen und Verabsolutieren eines partiellen Aspektes, das Belassen eines Standpunktes in seiner Einseitigkeit“ (IV, 36) oder aber um „Apologie und gläubiges Nacherzählen... durch Leugnung und Herunterspielen der Widersprüche“ (IV, 37). Der letztgenannte Vorwurf wird u. a. gegen die Arbeiten Hübschers erhoben, auf die Spierlings Forderung anspielt, daß der selbstdenkende Schopenhauer-Leser zuweilen „auch gegen den Strom seines eigenen Denkens denken“ müsse (I, 18). Spierlings eigene Interpretation – deren Herzstück die These der *Kopernikanischen Drehwende*<sup>4</sup> Schopenhauers ist, die dessen genuine Beschäftigung mit dem Problem der Dialektik thematisiert – zeigt, daß die drei genannten Rezeptionsweisen nicht die einzig denkbaren und die Möglichkeiten der Schopenhauer-Rezeption insgesamt noch keineswegs erschöpft sind.

Spierlings Ausgang ist Schopenhauers teils scheinbare, teils wirkliche Widersprüchlichkeit, insbesondere die zwischen einem transzendentalidealistischen (an Kant anknüpfenden) und einem materialistischen (die zeitgenössische Physiologie affirmativ berücksichtigenden) Denkansatz. Gegen die Meinung, dies sei Ausdruck eben schlechten, inkonsistenten Denkens, wird ebenso Stellung bezogen wie gegen Schopenhauers – durch den Rekurs auf die Dichotomie von Erscheinung und Ding an sich – versuchte Glättung seines systematischen Entwurfs. Der Philosoph sei hier vielmehr selbst einem – vom Leser sachentsprechend-hermeneutisch zu rekonstruierenden – ‚transzendentalidealistischen Selbstmißverständnis‘ zum Opfer gefallen. Durch eine sinnvolle Rekonstruktion erhalten aber „die Schopenhauer vorschnell vorgeworfenen Widersprüche seiner Philosophie einen konstitutiven systematischen Stellenwert und markieren zugleich die wissenschaftstheoretische Aktualität seines Denkens“ (I, 26). Diese ließe sich beispielsweise für die Diskussion um die Evolutionäre Erkenntnistheorie fruchtbar machen und bestehe in der aus Schopenhauer selbst entwickelbaren, durch seinen Systemwillen jedoch zum Teil verdeckten und gebrochenen „Philosophie der Balance zwischen Dogmatismus und Skeptizismus“ (I, 29), die „weder dogmatische Ursprungsphilosophie noch Transzendentalphilosophie“ (III, 16) darstelle und in einer mehrfach variierten „komplizierten, alles andere als bequemen Denkschleife“ (II, 37) zentriere.

Einer der Schlüsseltexte hierzu findet sich im

§ 7 des Hauptwerkes (Die Welt als Wille und Vorstellung I, S. 61 der Zürcher Ausgabe), wo Schopenhauer von der „Antinomie in unserm Erkenntnißvermögen“ spricht. Diese besagt, es gebe zwei parallel notwendige, aber divergente Betrachtungsweisen von Geist und Realität: eine subjektive, transzendente, dergemäß die Materie Produkt des Geistes, und eine objektive, realistische, dergemäß der Geist Produkt der Materie sei. Da es kein voraussetzungsloses Denken geben könne, heißt es ergänzend in den „Parenga und Paralipomena“ II (§ 27, S. 41 der Zürcher Ausgabe), müsse man immer „irgend etwas als gegeben ansehen, um davon auszugehen... Ein solcher Ausgangspunkt des Philosophirens, ein solches einstweilen als gegeben Genommenes muß aber nochmals wieder kompensiert und gerechtfertigt werden... Um nun also die hierin begangene Willkürlichkeit wieder auszugleichen und die Voraussetzungen zu rektifizieren, muß man nachher den Standpunkt wechseln, und auf den entgegengesetzten treten, von welchem aus man nun das Anfangs als gegeben Genommene, in einem ergänzenden Philosophem, wieder ableitet...“ Spierling leitet hieraus die These eines „gezielten Perspektivenwechsel(s)“ in Schopenhauers Denken ab, das eine unhintergehbare „Doppelperspektive des Intellekts“ (IV, 33f.) veranschlage.

In ihrer Einheit bedeuten nun die „zwei möglichen, sich wechselseitig relativierenden und berichtigenden Betrachtungsweisen“ (IV, 32), die sich nicht aufeinander reduzieren lassen, „ein offenes erkenntnistheoretisches Modell zur Vermeidung metaphysischer Letztaussagen wie zur Ermöglichung einer Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen“ (I, 26). Es ist eine quasi-dialektische Denkfigur („Kopernikanische Drehwende“), die es ausschließt, Schopenhauer als Monisten und Ursprungsphilosophen anzusehen. Wird sie als „der systematische Dreh- und Angelpunkt... seiner Philosophie“ (IV, 33) verstanden, gewinnen jene Textstellen an Gewicht, in denen Schopenhauer den Willen – den

<sup>4</sup> Vgl. dazu Spierlings Dissertation: Schopenhauers transzendentalidealistisches Selbstmißverständnis. Prolegomena zu einer vergessenen Dialektik (München 1977); weiters den Aufsatz „Die Drehwende der Moderne“ in dem von Spierling herausgegebenen Band „Materialien zu Schopenhauers ‚Die Welt als Wille und Vorstellung“ (Frankfurt a. M. 1984).

er stets „doppelt betrachtet, einmal aus der Perspektive kritischer phänomenalistischer Einschränkungen, zum anderen aus der Perspektive eines metaphysischen Urprinzips“ (III, 28) – keineswegs mit dem Ding an sich gleichsetzt, sondern ihn als „Ding an sich *blo relatio*“ (IV, 36) und damit als der Erscheinungswelt zugehörig bezeichnet.

Die Kopernikanische Drehwende vollziehe Schopenhauer aber nicht nur auf dem Feld der Erkenntnistheorie (Dichotomie Subjekt und Objekt), sondern auch auf dem Feld der Metaphysik (Dichotomie subjektiver und objektiver Wille) und der Ethik (Dichotomie principium individuationis und dessen Entgrenzung in der Erfahrung der All-Einheit des Lebendigen). Diese dritte Ebene führt nun allerdings aus dem Reich der Theorie hinaus ins Reich der reflexiv nicht mehr gänzlich einholbaren ethischen Praxis. Hier stößt die Philosophie – und demgemäß auch die sie leitende Denkfigur – an ihre Grenzen. So konstatiert Spierling hier das notwendige Scheitern der Kopernikanischen Drehwende. Die transgegenständliche Dimension unseres Denkens – von Schopenhauer als *Tat-twam-asi*, ‚anderer Zustand‘ und ‚relatives Nichts‘ umschrieben –, die sich punktuell in der Kunst und als angeblich homogener Zustand in der Verneinungsethik manifestiert, stellt alle Bestimmungen des Denkens wieder in Frage und stiftet für den Menschen wieder eine neue, unabschließbare Offenheit. Diese Infragestellung gilt auch für Schopenhauers zentrales Postulat der Willensverneinung.

Spierlings ebenso provokative wie persuasive Interpretation müßte nach Meinung des Rez. dafür sorgen, die eher verschlafenen und selbstgenügsam anmutenden bislang herrschenden Richtungen der Schopenhauer-Rezeption aus ihrem dogmatischen Schlummer zu reißen. Denn hier wird der dynamische Grundcharakter des Schopenhauerschen Denkens – in teilweiser Frontstellung gegen den Systematiker und Dogmatiker Schopenhauer selbst – aufgezeigt, zugleich aber auch der existenzielle *Abgrund*, an dem dieses Denken ständig entlanggeht, und die Fragwürdigkeit und Vorläufigkeit seiner Problemlösungen. Schopenhauer wird nicht nur ernstgenommen und kritisch rekonstruiert, es wird darüber hinaus auch produktiv über ihn hinausgedacht, und das ist – abgesehen vielleicht von den historisch weit zurückliegenden Entwürfen von Nietzsche und Freud – sicherlich ein *Novum* in der Schopenhauer-Rezeption. Auf alle Fälle sprengt die Thematik den Rahmen

einer Einleitung, so daß es nützlich schiene, wenn Spierling seine Interpretation nicht nur, wie bisher, in verstreuten Aufsätzen publizieren, sondern umfassend und zusammenfassend in einem eigenen Werk vorlegen würde.

*Reinhard Margreiter (Innsbruck)*

*Ludger Lütkehaus, Schopenhauer – Metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage“, Geleitwort von Arthur Hübscher, Bouvier, Bonn 1980, 66 S.*

*Alfred Schaefer, Die Schopenhauer-Welt, Berlin-Verlag, Berlin 1981, 344 S.*

In Deutschland gibt es keine Tradition von Pessimismus und sozialem Engagement, die ineins gedacht, die schlechte Alternative von einer Affirmation ungerechter Verhältnisse, die auf einem fatalistischen Menschenbilde beruht, und einem Perfektibilitätsglauben, der sich auf ein um so blauäugigeres Vertrauen in die „gute“ Natur des Menschen stützt, überwinden könnte. Max Horkheimer, der selber eine solche Tradition in den Blick rückte und umgekehrt erst begründen wollte, steht weitgehend allein da. Er hat oft genug auf Schopenhauer hingewiesen als auf einen Lehrer solcher Verbindung von Mitleid mit den Erniedrigten und Beleidigten und dem Wissen, daß uns insgesamt gar nicht zu helfen ist. Ludger Lütkehaus hat anlässlich eines Preisausschreibens der Schopenhauer-Gesellschaft eine Schrift verfaßt, die sich des Verhältnisses von Pessimismus und sozialer Frage widmet. Er belegt überzeugend die gesellschaftskritische Schlagkraft und Relevanz der Einsichten Schopenhauers in die Arbeitsteilung, ihre Wiederkehr in der interessegeleiteten Erkenntnispraxis innerhalb antagonistischer Verhältnisse und zur systematisch erzeugten Verelendung großer Massen der Bevölkerung zugunsten des Reichtums weniger. Gleichzeitig zementiert Schopenhauers Leidensmetaphysik, die Lütkehaus treffend eine „*Pathodizee*“ nennt, diese Verhältnisse. Sein Aristokratismus und die Apologie des Eigentums drohen, den explosiven Gehalt seiner unbestechlichen Einsicht in das „schlecht Bestehende“ (Horkheimer) wieder zu relativieren. Sie kamen einem überkommenen, bloß affirmativen Verständnis dieser kritischen Haltung denkbar gut entgegen. Lütkehaus zeigt aber, daß Schopenhauers Idee der Aufhebung des partikularen Lebenswillens über die Rechtfertigung von Leiden hinaustreibt. Verbunden

mit der Sprengung des bornierten individuellen Interesses zugunsten eines Gattungsempfindens, wie es Schopenhauer in seiner Ethik entwickelt, läuft diese Idee auf eine das „principium individuationis“ transzendierende „mystische Praxis“ hinaus. Als Praxisphilosophie des „Als-Ob“ (Vaihinger) ermöglicht sie einen Übergang zu einem Zustand jenseits der Herrschaft des losgelassenen „Willens“ gerade dadurch, daß alles abänderliche Leiden, d.h. gesellschaftlich produzierte, seine Aufhebung erfährt. Für eine weitere Arbeit an der Idee einer „mystischen Praxis“ wäre die Aufarbeitung der Bedeutung des „Heiligen“ in Schopenhauers Ethik von großer Wichtigkeit. Lütkehaus' Studie schließt mit einem reizvollen Dialog zwischen „Demopheles“ und „Philatheles“, der die angeschlagene Thematik noch einmal durchspielt.

Adorno war ein Meister immanenter Reflexion eines philosophischen Gedankens hinsichtlich seines gesellschaftlichen Gehaltes. Dort, wo Philosophie sich am weitesten entfernt von der Empirie dünkte, reproduzierte sie Besitzverhältnisse, wie Adorno an der Genese der formalen Logik zeigte. Alfred Schaefer bemüht sich in seiner Darstellung des Schopenhauerschen Systems im Kontext seiner Zeit um eine Einführung in das Denken Schopenhauers, die in spürbarer Nachfolge Adornos in den Überlegungen des Philosophen ihren geschichtlichen Index rekonstruiert. Das geschickt thematisch geordnete Buch, das sichtlich eine populäre Darstellung von Schopenhauers Denken anstrebt, schließt jedoch oft den Übergang von systematischer Argumentation zur darin enthaltenen geschichtlichen Dimension zu kurz, der Gedankengang wird immer wieder unterbrochen, ohne daß einem letztlich aufgeht, ob die Selbständigkeit Schopenhauers oder seine Zeitgebundenheit im Vordergrund steht. Wie Lütkehaus betont Schaefer die reaktionären Gehalte der Philosophie wie auch ihr fortschrittliches Potential und zeigt sich an einer pessimistisch gebrochenen Gesellschaftsveränderung interessiert, um dementwillen er die Beschäftigung mit Schopenhauer empfiehlt. Aber diese Intentionen bleiben dunkel. Am Ende des ersten, separat schon einmal veröffentlichten Kapitels schreibt Schaefer im Zusammenhang mit Schopenhauers Geschichtstheorie: „Was philosophisch zählte, paßte in das apriori-Schema der Unseligkeit des Menschen, wozu der Historiker nur die Zufälligkeiten beibringen konnte, deren Abfolge in ironischer Harmonie immer die gleiche Disharmonie ergaben. Schopenhauer nannte die Ge-

schichte das Kaleidoskop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer dasselbe vor Augen haben. Die Geschichte erklärte ihm nicht die Gegenwart, sondern die Gegenwart die Geschichte; so wie die Welt nicht den Menschen erklärt, sondern der Mensch die Welt. Diese Umkehrung charakterisierte seine Position in einer Zeit, die in ihren Repräsentanten anders dachte.“ (40f.) Kein Wort verrät, wie denn nun der Verfasser selber denkt. Der Ausdruck „apriori-Schema“ läßt vermuten, daß Schaefer nicht von der Unseligkeit des Menschen überzeugt ist, dann wieder paraphrasiert er Schopenhauers Gedanken, daß wir etwas sind, das besser nicht sein sollte, so überzeugend und kommentarlos, daß man meint, er denke – mit gutem Grund – wohl ähnlich. Findet sich im Kapitel „Mühen der Nachfahren“ die kluge Bemerkung, daß in Schopenhauers „Wertphilosophie“ das Leben als Ganzes abgeurteilt wird, als ob „die Welt schon abgeschlossen vor uns läge und nicht nach der Zukunft hin offen sei“ (255), so wird wenige Zeilen später die schopenhauersche positive Bewertung des Todes, die aus der Einschätzung des Lebens als perennierende Qual folgt, als bloßer Ausdruck des Sterbens einer Epoche (der Klassik) verstanden. Schopenhauers Philosophie des Todes rückt aber unter einem teilweise wertend-ideologischen Gesichtspunkt die Endlichkeitsverfassung des menschlichen Lebens *und* Bewußtseins ins Zentrum, lange bevor dies Heidegger in voller Konsequenz entfaltete. Die kluge Einsicht in die metaphysische Verkennung des Lebens unter dem Blick, der es wertend „als Ganzes“ festschreiben will, sieht nicht, daß gerade die radikal zeitgebunden erscheinenden Elemente wie die einer „Todesphilosophie“ den stärksten Einspruch gegen die illusionistischen Herrschaftsstrukturen des deutschen Idealismus und die bürgerliche Fortschrittsgläubigkeit darstellen. Die in vielen Einzelheiten gelungene Arbeit Schaefers überzeugt insgesamt nicht.

*Martin Hielscher (Hamburg)*

Heinz Paetzold, *Ästhetik des deutschen Idealismus*, F. Steiner, Wiesbaden 1983, 288 S.

Annemarie Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik (= Hegel-Studien, Beiheft 25)*, Bouvier, Bonn 1984, 445 S.

I. Als ein Resultat des tiefgreifenden Auflösungsprozesses von Formen normativer Geschlossenheit gilt seit geraumer Zeit die ‚Offenheit‘ im Bereich des Ästhetischen.<sup>1</sup> Sie wird als Konstituens hinsichtlich der Produktionsbedingungen, des Werkgefüges und der interpretierenden Aneignung erfahren: hinter sie zurückzufallen evoziert den Verdacht des Akademischen, Unlebendigen und Ideologischen. Aber: die Werke selbst, die Kommentare ihrer Autoren und auch die an ihnen zu gewinnende Erfahrung scheinen immer noch in der Weise etwas von ‚Geschlossenheit‘ zu vermitteln, daß wir ohne deren Implikationen (Vollendung, Ganzheit, Einheit, durchgängige Formbestimmtheit)<sup>2</sup> schwerlich zu genuin ästhetischen Urteilen motiviert werden. Gerade die Evidenz der ästhetischen Attraktivität bzw. das Ausbleiben derselben vor einem als ‚Kunst‘ annoncierten Gegenstand verweisen in ihren gegensätzlichen Konsequenzen auf den selben Sachverhalt: daß die stimulierende, ‚steigernde‘ Wirkung eines Kunstwerks in der nach bestimmten und begrenzten Gesetzmäßigkeiten fortlaufenden Alltäglichkeit einen gleichsam exterritorialis Bereich ausgrenzt,<sup>3</sup> dessen sinnlich unauslotbare, durchgestaltete Komplexität als zentraler ‚Gegenstand‘ approximierender Theorieleistung vorgestellt werden kann. Sofern der ‚Kern‘ des Werkes sich als eine über allen simpliziter ablesbaren Sinnes- und Bedeutungsschichten stehende integrierende *Einheit* herausstellt, kann Philosophie in ihm ein ‚Gegenbild‘ ihrer eigenen Bemühungen festzuhalten suchen. Die äußerst heterogenen Analysen des ästhetischen Befundes teilen nun aber selbst wieder eine Weise von ‚Offenheit‘ derart, daß sie ihre Resultate zum Charakter von Kunst, Rezeption und semantischen Implikationen nicht mehr auf einen übergreifenden ganzheitlichen Ansatz hin befragen.<sup>4</sup> Moderne Skepsis blickt dabei häufig nicht ohne Wehmut auf paradigmatische Konzepte von ‚Philosophie der Kunst‘, die sich noch als vollwertigen Bestandteil der Einheit eines Systems begreifen durften. Insbesondere die genuinen ‚Ästhetiken‘, die sich im Anschluß an Baumgarten und Kant im deutschen Idealismus und dessen Wirkfeld entfalteten, bilden immer wieder

den Reibungs- und Abstoßungspunkt für heutige Ansätze. Zwei neuerdings von Heinz Paetzold und Annemarie Gethmann-Siefert vorgelegte umfangreiche Untersuchungen zur Ästhe-

<sup>1</sup> Vgl. dazu Ch. W. Morris, *Zeichen, Sprache und Verhalten* (1946) (Stuttgart-Berlin 1981); ders. *Ästhetik und Zeichentheorie* (1939), in: *Theorien der Kunst*, hg. von Henrich und Iser (Frankfurt a.M. 1982); U. Eco, *Das offene Kunstwerk* (1962) (Frankfurt a.M. 1977); Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt a.M. 1972) 262 ff., 441, 525 ff.; G. Boehm, *Zu einer Hermeneutik des Bildes*, in: *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, hg. von Gadamer und Boehm (Frankfurt a.M. 1978) 465.

<sup>2</sup> Z. B. J. Dewey, *Kunst als Erfahrung* (1934) (Frankfurt a.M. 1980) 217 ff., 226 (Ganzheit); G. H. Mead, *Ästhetische Erfahrung* (1926), in: *Theorien der Kunst* (Anm. 1) 345 (Vollendung); G. Lukacs, *Kunst und objektive Wahrheit* (1954), ebd. 260 ff., 275 f. (Totalität, Steigerung), 286 (Ganzes), 290 (Form); R. Arnheim, *Gestaltpsychologie und künstlerische Form* (1951), ebd. 138 (Einheit, Gesetz); R. Ingarden, *Prinzipien einer erkenntnistheoretischen Betrachtung der ästhetischen Erfahrung* (1960), ebd. 75 (Vollendungswerte); Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, ebd. 455 (Einheit); G. Boehm, *Zu einer Hermeneutik des Bildes*, ebd. 458 (stehende Potentialität: B. bindet die ‚Offenheit‘ an den irreduziblen, aber auch nicht erweiterbaren Bestand des Werkes zurück).

<sup>3</sup> G. Kubler, *Die Form der Zeit* (1962) (Frankfurt a.M. 1982) 51: „Kunstwerke sind so einzigartig und unersetzbar, wie Werkzeuge weitverbreitet und abnutzbar sind.“ Zur Komplexität ebd. 44.

<sup>4</sup> Vgl. orientierend den Sammelband *Theorien der Kunst* (Anm. 1). Dazu die zurückhaltende Rez. von O. Pöggeler, in: *Hegel-Studien* 19 (1984) 375–377. – Wer die ‚Offenheit‘ philosophisch auf den Begriff bringen will, muß die bindende und bestimmende Kraft des Begriffs mit reflektieren, muß – wenn hier nicht nur Nominales verhandelt werden soll – versuchen, den Sachverhalt zu erfassen, daß wir anscheinend nur eine ‚gebundene Offenheit‘ überhaupt denken können. Ein unendlich offener Rezeptionsvorgang bedarf des Skopus des einheitlichen, sich in seinen verschiedenen Aspekten durchhaltenden Werkes; ein in sich gebrochenes, ungeschlossenes Werk der Einheit und eines Konzepts des rezipierenden Subjekts.

tik des deutschen Idealismus stehen, obwohl von Philosophiehistorikern vorgelegt, in genau diesem prekären Modus von Rezeption, der sich einerseits ganz in den Skopus unumgänglicher Pluralität von Sache und Theorie<sup>5</sup> stellt, andererseits aber die ordnende Kraft eines einheitlichen systematischen Durchdenkens der Sache goutieren will. Solche Auseinandersetzungen mit klassischen Autoren gehen entweder nur auf Teilaspekte ein oder lassen, sofern sie das Ganze in den Blick nehmen, keinen Zweifel, daß die systematisch vorgelegte Legitimation solcher Ganzheit, Einheit und Abgeschlossenheit als das eigentlich Historische und Vergangene dieser Systeme zu gelten habe. Die Arbeiten von Paetzold und Gethmann-Siefert reflektieren schon im Zugriff auf ihre Autoren zwei Grundoptionen der Orientierung am Sachbereich des Ästhetischen, die unlängst von R. Bubner<sup>6</sup> wieder klar herausgestellt wurden: Philosophie der Kunst im Anschluß an Hegel als ‚Inhaltsästhetik‘, orientiert am Werkbegriff und an metaphysisch-ontologischen Voraussetzungen oder im Anschluß an Kant als ‚Rezeptionsästhetik‘, orientiert an ‚ästhetischer Erfahrung‘ und erkenntnistheoretischen Prinzipien. Beiden Verfassern geht es zudem nicht nur um eine möglichst präzise Aufarbeitung und Darstellung ihres historischen Materials, sondern vor allem um eine (mehrfach herausgestellte) Aktualisierung des Topos systematischer, auf plausible Kriterien verpflichteter Ästhetik. Jedoch: die erstrebte Restitution des Philosophischen hat nicht wirklich die Philosophie selbst im Sinn, die *vor* der Ästhetik anzusetzen wäre. Erstere gilt, zumal in ihren metaphysischen Ansprüchen, als obsolet, das Philosophische dagegen soll ohne Verlust aus ihr herauszupräparieren sein. So will Paetzold den Nachweis einer „universalen Logizität von Kunstwirklichkeit“ (z. B. 216, 344) im Zuge einer diachron angelegten Untersuchung der Ästhetik-Konzeptionen von G. A. Baumgarten bis A. Schopenhauer führen, Gethmann-Siefert in ihrer auf Hegel konzentrierten Darstellung die Aspekte seiner kunsttheoretischen Reflexionen herausarbeiten, die „systemsparend“ seien, so daß die „Lebendigkeit und Zukunft der Kunst mit Hegel gegen Hegel behauptet werden“ könne (23). Die Möglichkeit solcher Zugriffe besteht anscheinend darin, daß, was an ‚Geschlossenheit‘ den metaphysischen Systemen nicht mehr konzediert wird, jetzt durch einen nicht näher erläuterten Akt der Übertragung die irritierende ‚Offenheit‘ der ästhetischen Debatte korrigieren helfen soll.

Es bleibt also zu prüfen, ob einerseits die Interpretation die Gedanken der Autoren selbst im Blick auf die Standards historischer Forschung mit ‚neuen‘ plausiblen Kriterien erhellen kann und andererseits der eigene Anspruch der Vf. auf ‚Aktualisierung‘ kommunikabel wird.

II. Paetzolds Arbeit ist in Argumentation und Methode durchgehend getragen von der Überzeugung, daß Kunstwerk und Begriff nicht voneinander gelöst werden dürften (410), daß ‚Theorie‘ überhaupt erst den eigentümlichen historischen Standort sowie die Leistungsdimension von Kunst aufzuzeigen habe: „Eine Antwort auf die Frage, was die Künste prinzipiell leisten können, ist nicht im Bereich der Historie allein zu finden – diese liefert nur Belege für diesen und jenen Stil –, sondern zugleich in einer auf Prinzipien dringenden theoretischen Reflexion.“ (274f.) Die systematische Grundlage für diese Position bildet die Grundthese, „dem Ästhetischen selber komme eine eigentümliche Wahrheit und Vernünftigkeit zu“ (6). Ein Hauptkriterium der Untersuchungen P.s bildet daher die „ästhetische Rationalität“ bzw. „Logizität“;<sup>7</sup> in ihr bilde sich die Wahrheit der Kunst

<sup>5</sup> D. Henrich konstatiert wohl mit Recht, „daß es schwerfällt, im Blick auf diese Disparität (sc. moderner Kunsttheorie) überhaupt im Singular von so etwas wie einer gegenwärtigen Kunsttheorie zu sprechen“ (Theorieformen moderner Kunsttheorie, in: Theorien der Kunst [Anm. 1] 17). Daß Theorie sich prinzipiell der erscheinenden Pluralität der Sache (Kunst) in der Weise anzugleichen habe, daß sie selbst deren Vielfalt nicht unterschreite, ist immer wieder zwischen den Zeilen zu lesen, vgl. z. B. U. Eco, Die ästhetische Botschaft (1972), in: Theorien der Kunst, ebd. 415: „die falschen normativen Ästhetiken“ schränken die prinzipielle Offenheit der ästhetischen Botschaft ein. Adorno stellt einen möglichen sachhaltigen Zugriff des Denkens auf Kunst überhaupt in Frage, in begriffliche Konturen gefaßtes Denken verstellt eher die aufschließende Potenz von Kunst. Vgl. seine Ästhetische Theorie, ebd.

<sup>6</sup> R. Bubner, Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik, in: Neue Hefte für Philosophie 5 (1979).

<sup>7</sup> Vgl. Bildende Kunst und das Problem der Erfahrung in der Gegenwart, in: Z. f. Ästh. u. allg. Kunstwiss. 27/1 (1982) 87: bildende Kunst evolviere ein „Paradigma an Logizität“; auch ebd. 108.



auf der Ebene philosophischer Begrifflichkeit ab, zeige sich, „was an gemeinsamer Vernünftigkeit der Vielfalt des Ästhetischen inhärent“ (6). Das Programm von P.s sehr materialreich angelegtem Oeuvre läßt sich kurz so zusammenfassen: Wiedergewinnung „philosophischer Standards für die Ästhetik“ (2), um der in philosophicis ungenügenden zeitgenössischen Diskussion Prinzipien ihrer Argumentation und Selbstlegitimation liefern zu können. Was P. „Rekonstruktion“ nennt (z. B. 5, 28, 138 u. ö.) hat genau diesen Inhalt, der über eine hermeneutische Wiederaufarbeitung der Sache um ihrer selbst willen entschieden hinausgeht (dieser Terminus prägt interessanterweise auch die methodischen Anmerkungen bei G.-S., s. u.). Der Leser wird des weiteren im Fortgang der Lektüre immer wieder mit Relikten einer an der ‚kritischen Theorie‘ geschulten Begrifflichkeit konfrontiert, die nicht in einen homogenen Zusammenhang mit der behandelten Sache gestellt werden,<sup>8</sup> so z. B. S. 48–54: „Tyranis des Verstandes“ (48) erinnert an Adornos ‚Herrschaft des Begriffes‘, ebenso deutlich sind die Konnotationen, die eine ‚rehabilitierte‘ Kunst auf gesellschaftliche Emanzipationsrelevanz fixieren (12, 25, 89, 95 u. ö.). Vf. versteht die von ihm thematisierte historische Epoche der Ausbildung von ‚Ästhetik‘ als einem eigentümlichen Genus von Philosophie sowie deren schnell erfolgende Systematisierung und Eingliederung in universale erkenntnistheoretische bzw. metaphysische Entwürfe als gleichsam ‚Drama‘ über Entstehung und Auflösung des von ihm selbst favorisierten Konzeptes philosophischer Kunstbetrachtung: einer transzendentalphilosophisch am ‚Werk‘ orientierten ‚Rationalität vor der Rationalität‘, einer Wissenschaft von der Sinnlichkeit und den individuierten Sinnengebilden etwa im Sinne von Baumgartens ‚analogon rationis‘ (vgl. dazu 434: ein theoretischer zeitgenössischer Ansatz sollte „im Rahmen einer Transzendentalphilosophie ausgeführt werden“; zur Werkästhetik an Hegel orientiert z. B. 403 f., 409 f.). Diese vom Vf. in der Art eines bewußten Vorurteiles eingebrachten Ansätze konturieren sich nun an den behandelten Autoren und bestimmen die Haltung des Vf. ihnen gegenüber:

Der Abschnitt zu *Baumgarten* (8–54) arbeitet eindringlich die von ihm geleistete Rationalisierung des Ästhetischen heraus, in der neben die *veritas metaphysica* und *logica* eine spezifische ‚*veritas aethetica*‘ als Garant einer *der ratio* prinzipiell verwandten Struktur der Sensitivität eingeführt wird (*Aesthetica*, §§ 423–440).

‚Ästhetik‘ als ‚*scientia cognitionis sensitivae*‘ (*Aesthetica*, § 1) arbeite eine „Logik des Individuellen“ (19) heraus, die als ‚Rationalitätsparadigma‘ neben die aristotelische „Abstraktionslogik des Gattungsbegriffes“ (im Anschluß an A. Baeumler)<sup>9</sup> gestellt werde (ebd., hauptsächlich orientiert an ‚*Meditationes...*‘, §§ 17–20). „Der ästhetischen Sphäre im Ganzen kommt logisch der Charakter von Individualität zu“ (20), woraus folge, daß Metaphern, Raum- und Zeitbestimmungen, Eigennamen, Beispiele, Vergleiche zu ausgezeichneten Kriterien von ästhetischer Urteilsbildung werden (21 f.). P. konzentriert seine Ausführungen dabei auf *den* Aspekt der Baumgartenschen Texte, der die erkenntnistheoretische Diskussion, insbesondere in der Aufnahme durch Kant, beeinflusst hat. Die ‚Rehabilitierung der Sinnlichkeit‘, die differenzierte Diskussion der ‚*gnoseologia inferior*‘ (z. B. in *Met.* §§ 520 ff., insbes. 531 ff.) seien progressive Momente bei Baumgarten, denen gegenüber alle Bindung an Leibniz-Wolffsche Ontologie oder Metaphysik gleichsam als Verrat an der Sache aufgefaßt wird. Während z. B. schon Baeumler auf den ‚metaphysischen Objektivismus‘ als eine Voraussetzung für den logischen Objektivismus der Definitionen der ‚*Aesthetica*‘ hinwies<sup>10</sup> und die Definition der Schönheit als ‚*perfectio phaenomenon*‘ im Sinne einer „inneren metaphysisch-ontologischen Struktur des Gegenstandes“ (des Werkes) deutete,<sup>11</sup> sieht P.: „die progressive Konzeption ästhetischer Rationalität, in der die Sinnlichkeit rehabilitiert und von der Tyranis des Verstandes befreit sein sollte, (...) durch den metaphysischen Rahmen restringiert und eingedämmt“ (48). Im Metaphysischen wird ein ‚geheimer Platonismus‘ geortet, der gegen die Autonomie des Sinnlichen gerichtet sei; dagegen werde beim ‚progressiven‘ Baumgarten<sup>12</sup> der

<sup>8</sup> Dazu vom Vf.: Neomarxistische Ästhetik, 2 Bde. (Düsseldorf 1974).

<sup>9</sup> A. Baeumler, Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft (Halle 1923, Darmstadt 1981) 207 ff., bes. 220; der Terminus ‚Logik des Individuellen‘ ebenfalls bei Baeumler, 212 vorgeprägt.

<sup>10</sup> A. Baeumler, ebd. 229.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Eine solche Differenzierung wird auch durch die Arbeit von U. Franke (vgl. Anm. 13) nahegelegt, ebd. 44:

Sinnlichkeit ein Maß an Vollkommenheit attestiert, wodurch „der durch Platon konstituierte Topos in der Philosophie, demzufolge Sinnliches bloße ‚Trübung‘ und ‚Verwirrung‘ der rationalen Erkenntnis sei, obsolet“ werde (34). Für eine mehr den eigentümlichen historischen Möglichkeiten gerecht werdende, die metaphysischen Aspekte der Ästhetik Baumgartens sinnvoll integrierende Stellungnahme möchte ich auf die Arbeit von U. Franke<sup>13</sup> verweisen: der wesentlich komplementäre Zusammenhang von Verstand und Sinnlichkeit, logischer und ästhetischer Wahrheit, die innerhalb eines metaphysisch begründeten Weltentwurfes sich unabhängig voneinander auf *dieselbe Sache*, die *veritas*, beziehen, solche und andere Ergebnisse von Franke klären die Dinge mehr und sind vor allem nicht von einem inkompetenten antiplatonischen Vorurteil infiziert. P.s Einsichten und Thesen zu Baumgarten gehen im wesentlichen auf die schon genannten Arbeiten von Baumler und Franke zurück, über sie hinaus weisen sie nicht.

Der Abschnitt zu *Kant* (55–118) wird im Sinne einer Fortführung und philosophisch differenzierteren Ausarbeitung der bei Baumgarten angelegten ‚Subjektivierung‘ der Ästhetik verstanden: ‚vorbegriffliche Vollzugsform‘ der ästhetischen Erfahrung (62), Bindung an eine ‚singuläre Anschauung‘ (66), Einordnung der ästhetischen Rationalität zwischen Wissenschaft und Sinnlichkeit (71, 80), alle diese Strukturelemente Kantscher Ästhetik (wie P. sie versteht) haben bei Baumgarten wichtige Voraussetzungen. Als eigentümliche Leistung Kants wird von P. hervorgehoben, daß er die ästhetische Rationalität konsequent „am Subjekt orientiert“ (70) und sie damit auf das wesentlich *offene*, grenzenlose Reflexionsgeschehen der Erkenntnisvermögen gründe (80). Damit hänge zusammen, daß Kant die Tradition der ‚Formästhetik‘ inauguriere (96), die alles an der Wirkung des Gegenstandes im Subjekt entfalte (97). Die ‚Form‘ ist für P. hierbei der „Garant des Synthesishafte in einem Anschauungsbild“ (97), was wohl heißen soll, daß „das Sinnliche immer schon über Synthesis vermittelt“ (80) sei, die die Einbildungskraft leiste. Die Rationalität der ästhetischen Idee transzendiere „den durch die Kategorien des Verstandes festgelegten Bereich gegenständlicher, d.h. empirischer Erkenntnis“ (68) und sei dadurch der ‚Vernunftidee‘ kompatibel; ebenso gelte dies für den Sachverhalt, daß nach Kant ästhetische Erfahrung nur im „dynamischen Zustand“ der Harmonie der Erkennt-

niskräfte zu finden sei (63). P. bezeichnet die ästhetische Idee als das „Horizont eröffnende selbst“ (72), als ursprüngliche Horizontöffnung, die „prinzipiell nicht vom Begriff einholbar“ sei (80) und dadurch entschieden im Gegensatz etwa zu Hegels Vernunftidee stehe. Das Erkenntnisinteresse P.s läßt es bei diesen Analysen nicht zu, die Versuche Kants zu berücksichtigen, in denen der Idee des Schönen ein Substrat im Bereich von vernünftigen Prinzipien verliehen werden soll (z.B. wird der schwierige Passus zum Schönen als einem ‚Symbol des Sittlichen‘ KdU § 59 nicht untersucht, ebensowenig andere vergleichbare Abschnitte, § 58 A 248f.). An der ästhetischen Idee bzw. am ästhetischen Reflexionsakt interessieren P. nur die a-logischen, a-rationalen Momente, die Dimension also, vor der der Begriff sich als unzuständig greifen muß. Die Probleme, vor denen Kant steht (z.B. das freie Spiel der Erkenntnisvermögen noch philosophisch einzugrenzen etc.), sind auf jeden Fall auch die Grenzen von P.s Argumentation. Was denn z.B. der durchs ‚Horizont eröffnende‘ eröffnete Horizont des Näheren sei, ob er etwa die bekannte innersubjektive Harmonie der Erkenntnisvermögen auf ein Objektives hin überschreite, deutet der Vf. nur an: neben den negativen Auskünften – ästhetische Schönheit sei „nicht positivierbar“ (72), es werde durch die Einbildungskraft ein „neues Universum, das von dem durch Kategorien festgelegten *differiert*“ konstituiert (79, nach KdU 193: eine Natur anderer Art) – klingen positivere an, z.B. daß die Befreiung von einer objektiven Zweckmäßigkeit die Möglichkeit einer ‚gesellschaftskritischen Ästhetik‘ impliziere (89), daß die strukturelle Analogie zwischen ästhetischer und moralischer Logizität im Bereich des Ästhetischen die Bedingungen der Möglichkeit von Praxis, von vernünftiger Subjektivität umfasse (ebd.). Es gelingt P. aber nicht, innerhalb der Argumentation Kants neben die von ihm selbst öfter hervorgehobene „prinzipielle Begriffslosigkeit“ der Kunst (106) und die rein formale, von allem begrifflichen Inhalt absehende innersubjektive Reflexionsleistung ein verortbares Positivum zu stellen; die von ihm konstatierte „Ortlosigkeit“ der ästhetischen Idee findet keinen Ort außer in dem, was P. ein „prinzipiell offenes Reflexionsgeschehen“

<sup>13</sup> U. Franke, Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik bei G. A. Baumgarten (Wiesbaden 1972).

(116f.) nennt<sup>14</sup> und worin er die allen nachfolgenden Theorien überlegene Einsicht Kants sieht (117).<sup>15</sup>

Die Texte Schellings zur Kunst markieren die nächste Station in P.s Abhandlung (119–173). In Schellings Ästhetik wird ein durchgehender Bezug auf das ‚Absolute‘ konstatiert, der eine „extreme Möglichkeit philosophischer Ästhetik überhaupt“ darstelle (119).<sup>16</sup> Zum ‚System des transzendentalen Idealismus‘ äußert sich P. folgendermaßen: es stelle eine „universale Theorie der Logizität der Kunst“ dar, d.h. an Kunst könne paradigmatisch die Struktur jeden Wissens erfahren werden (125, 137f.), der Vernunft inhärenter selbst ein ästhetisches Moment (140): „Das heißt nicht, daß die Kunst mit Philosophie schlechthin identisch ist, wohl aber, daß an der Kunst der philosophisch zentrale Sachverhalt aufgehen kann, wie Denken und Sein, Anschauung und Begriff vor jeder gegenständlichen Erkenntnis aufeinander beziehbar sind. Diese These nimmt aber streng genommen die Form an, daß die Kunst zu ihrem adäquaten Verständnis der philosophischen Reflexion bedarf. Die Kunst erfüllt sich gewissermaßen erst in der Philosophie, oder genauer: indem sie philosophisch begriffen wird.“ (125) P. will hier die schwierigen Passagen des 6. Hauptabschnittes (SW III, 625ff.) interpretieren, führt aber mit seiner eher an Hegel erinnernden Deutung von der eigentümlichen Lösung des ‚Systems‘ weg zur Identitätsphilosophie: die Abschlusssätze des ‚Systems‘ lassen gerade die Deutung nicht zu, daß Kunst sich in Philosophie und ihrem Begriff erfülle, sondern setzen umgekehrt die Erfüllung der Transzendentalphilosophie in die Kunst, deren Modalität allerdings systematisch präzise bestimmt wird als Restitution ursprünglicher Identität, die, jenseits der Spaltung in Subjekt und Objekt liegend, auch einer korrespondierenden nicht-begrifflichen Zugangsweise bedarf, der ‚intellektuellen Anschauung‘, deren objektiver Gegenwurf sie ist. Philosophisches ‚Begreifen‘ von Kunst fällt im Sinne des ‚Systems‘ aus dieser Einheit heraus, sofern es seinen eigenen Ausgangspunkt, die absolute Identität, verläßt und in die „unendliche Entzweiung entgegengesetzter Tätigkeiten“ (SW III, 626) eintritt. Es ist auch falsch, daß eine „transästhetische“ Thematisierung von Kunst „die Absolutheitsfunktion von Kunst spezifisch einschränkt“ (137), sofern dies im Blick auf das ‚System‘ gesagt wird; denn dort wird durch solche ‚transästhetische‘, d. h. philosophische Deduktion von Kunst gerade deren nicht be-

grifflich ersetzbare Substanz erwiesen (SW III, 625).<sup>17</sup> Richtig dagegen sieht P. die Differenz, die durch die identitätsphilosophische Konzeption der für die Kunst relevanten Äußerungen in den ‚Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums‘ (1803, Vorl. 14) und als umfassender Entwurf in der ‚Philosophie der Kunst‘ (1802ff.) von Schelling gegenüber der transzendentalphilosophischen Bestimmung vorgelegt wird: die Philosophie selbst werde jetzt „umfassende und übergeordnete Erkenntnisinstanz“ (154). P. sieht in der Identitätsphilosophie mit z.B. W. Biemel<sup>18</sup> ein Überschreiten der Wirkungsästhetik (150) und die Etablierung einer „spekulativen Gehaltsästhetik: durch die Kunst wird das Absolute erfahren“ (151). Des weiteren konstatiert er als wesentlich die Reaktivierung traditioneller Topoi (152: Kunst sei vollkommen

<sup>14</sup> P. umschreibt damit KdU § 12, 28–32; vgl. zu den aporetischen Strukturen der ‚Analytik des Schönen‘ hilfreicher J. Kulenkampff, Kants Logik des ästhetischen Urteils (Frankfurt a.M. 1978) 134f.

<sup>15</sup> W. Bartschat, Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft (Frankfurt a.M. 1972). Mir scheint die vom Vf. aus der Kantischen Analytik des Schönen herausgearbeitete ‚Offenheit‘ des Reflexionsgeschehens ein (uneingestandener) Rückgriff auf eine These der Untersuchung Bartschats zu sein (ebd. 157 bis 159): Bartschat erarbeitet hier die philosophischen Implikationen einer „nicht fixierbaren Offenheit“ der mit dem Verstand synthetisierten Tätigkeit der Einbildungskraft. Ebenso macht er die Vergleichbarkeit von ästhetischer Idee und Vernunftidee plausibel (ebd. 159–163), die P. nur behauptet.

<sup>16</sup> P. bezeichnet Schellings Ästhetik daher im Anschluß an B. Lypp, Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft (Frankfurt a.M. 1972) als „ästhetischen Absolutismus“.

<sup>17</sup> Dies macht z. B. auch der funktional an einen ‚Gottesbeweis‘ erinnernde Offenbarungscharakter von Kunst deutlich (vgl. W. Beierwaltes, Einleitung in: Schelling, Texte zur Philosophie der Kunst [Stuttgart 1982] 14; SW III, 618): die bezugte „absolute Realität“ des Absoluten würde durch jeden im Gegensatz dialektischer Konstitution befangenen Begriff auf eine ‚relative Realität‘ eingeschränkt.

<sup>18</sup> W. Biemel, Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst (= Kant-Stud. Erght. 77) (Köln 1959).

objektiver Reflex der Philosophie im Sinne eines kosmologischen Grundmodells). Diese und ähnliche Äußerungen etwa zur ‚Mythologie‘ als einem „exoterischen Modus, in dem vom Absoluten gewußt wird“ (163 Anm.), sind zwar häufig zutreffend, für einen neuen Blick auf Schelling aber kaum aufschlußreich (die Arbeiten von W. Schulz, D. Jähnig, X. Tilliette, W. Beierwaltes bleiben maßgebend). Die das Kapitel abschließenden Auslassungen zur Relevanz von Schellings Kunstbegriff für die Gegenwart (170 bis 173) scheitern völlig: Es gelingt P. weder die „Zentrierung der Idee ästhetischer Rationalität um das Absolute“ (171) noch die „geschichtsphilosophische Orientierung der Ästhetik“ (172, vgl. 164f.) wirklich in ihrer möglichen Bedeutung auf die gegenwärtige Diskussion hin transparent zu machen. Was von ihm als applikabel nahegelegt wird, ist im Blick auf die Spätphilosophie Schellings und auf die Intention des Vf. selbst gesagt.<sup>19</sup> Daß „ästhetische Rationalität in außerästhetische Bereiche ‚hinabreicht“ (172) und daß solche Bereiche des Hinabreichens nach P. eine Konnotation auf das ‚Materiale‘ haben, bleibt für den Leser unverständlich, solange nicht geklärt wird, ob solche Materialität sich z. B. auf den ‚Stoff‘ der Mythologie beziehe, somit auch für die Kunst der Gegenwart eine Verpflichtung auf mythologische Inhalte – im Gefolge Schellings – intendiert sei. Auch der von Schelling durchgehaltene Gedanke, daß das ‚Absolute‘ Prinzip von Kunst sei, müßte in irgendeiner plausiblen Weise entweder weiterhin tragfähig gehalten oder mit Gründen zurückgewiesen werden, die *nicht* die Konsequenzen, die aus diesem Prinzip resultierten, mit hinfällig werden ließen. Ernsthaft geht P. auf diese Diskussion jedenfalls nicht ein.

Das zentrale Kapitel in quantitativer wie auch methodischer Hinsicht bildet die Diskussion der Ästhetik *Hegels* (174–411). Leider steht der Umfang dieses Abschnittes in einem sehr unausgewogenen Verhältnis zu den in ihm gewonnenen Einsichten. Es fällt spätestens hier auf, was oben schon kritisch angedeutet wurde: ein merkwürdiges Auseinanderklaffen von kritischen, kompakten Bemerkungen und Thesen<sup>20</sup> und der Breite einer aufzählenden ‚gelehrten‘ Darstellung. Ich werde daher nur die wichtig erscheinenden, mit der bisher ausgeführten Gesamtintention der Arbeit wesentlich verbundenen Argumente anführen. Zuvor sei – gerade im Blick auf die noch zu besprechende Arbeit von Gethmann-Siefert – angemerkt, daß P. völlig auf Hinweise geschweige eine Stellungnahme zur

editionskritischen Diskussion verzichtet. Die Grundlage seiner Ausführungen bleibt eine der bisher gängigen ‚Ästhetik‘-Ausgaben (die an Hotho orientierte von Bassenge).

Was P. an Hegel interessiert, sind die Spuren der von ihm an Baumgarten – Kant explizierten ‚Logizität‘ von ästhetischer Wirklichkeit (z. B. 344, 347), also mithin auch alles, was das Wesen des konkreten, individuellen ‚Werkes‘ (346, 362, 403 f.), seine historische Bestimmung (176, 223 ff.) und die Bedingungen von Rezeption (346) und Herstellen (403 f.) betrifft: „Der die Werkeinheit aufschließende Begriff schwebt nicht bloß über dem resultathaften Abschluß im vorliegenden Werk, sondern sucht sich ganz dem produktiven Werkgeschehen einzusenken.“ Die von Baumgarten eruierte ‚Singularität‘ taucht wieder auf: „Die ästhetische Sphäre basiert auf dem principium individuationis. Daher kann sie nur den in sich besondern Geist – Volksgeist als das Besondere des Weltgeistes – erfassen. Das (...) geht von der ästhetischen Perception selbst aus, der Anschauung. Dieser haftet das Moment der Singularität an.“ (362, 357) Konsequenter wird auf der Habenseite von Hegels Einsichten die Theorie des ‚Ideales‘ verbucht als einer unmittelbaren Einheit von Allgemeinem und Individuellem und als „Beitrag zur Logizität der Kunstwirklichkeit“ (216), die eben für P. nur eine transzendente Theorie der Wirklichkeit des Kunstwerkes sein kann. P. deutet daher (gegen z. B. Croce, Bubner) Kunst als eine „ausgezeichnete Wirklichkeit“ (200), als eine nicht durch den Begriff oder durch Philosophie ersetzbare ‚gestaltete Wirklichkeit‘ (201). Hegel habe der ästhetischen Sphäre ein „Eigenrecht“ eingeräumt. Das durch Kunst (Poesie) „individualisierte Vernünftige“ (357, nach ‚Ästhetik‘ Bassenge II, 343) könne so nicht dem Gesetz der historischen Selbstexplikation des Absoluten verfallen, wie es die vieldiskutierte ‚Vergangenheitsthese‘ nahelege: nur die Zeit der höchsten Bestimmung sei zu Ende, nicht eine Zukunft von Kunst verneint (392f.). Dieser neuralgische Punkt der Hegel-Interpretation verlangte immer grundsätzliche Stellungnah-

<sup>19</sup> Vgl. z. B. S. 148: „... daß gerade beim späteren Schelling Gedanken auftreten, die für eine kritische Theorie von besonderem Interesse sind... Kritische Beerbung der Kunstphilosophie aus der Zeit der Identitätsphilosophie...“

<sup>20</sup> Z. B. S. 344.

men,<sup>21</sup> die das Verhältnis der ‚Ästhetik‘ zum ganzen System betreffen. P. orientiert sich diesbezüglich ganz im Sinne der gegenwärtigen Metaphysik- und Systemkritik: „Hegels Theorie ästhetischer Logizität zielt generell darauf ab, die Sinnlichkeit bloß zu einem Moment der Kunst zu depotenzieren.“ (184) Die Bestimmung vom Begriff her sei eine unerträgliche ‚Hypothek‘ für die Ästhetik (182), der Bezug auf die ‚Logik‘ (den P. richtig anmerkt, 179) problematisch, da hierdurch Kunst identisch gesetzt werde mit einer Darstellung von Geistigem in der Sphäre der Sinnlichkeit (181). Was P. im Blick auf seinen Autor richtig herausstellt, z. B. daß der sich explizierende Geist das leitende Prinzip ästhetischer Konstruktion sei (228), daß es „Grundbestand“ von Hegels Philosophie sei, „daß im Schönen positiv die Idee erfahren“ werde (200), wird im Blick auf die Gegenwart zur Minus-Seite der Hegelschen Leistung geschlagen: Sinnlichkeit soll nicht mehr nur ein ‚Mittel‘ sein, um die Idee zu gestalten, eine autonome ‚Theorie und Geschichte der Sinne‘ wird nahegelegt (229). Die Philosophie Hegels, als deren Bestandteil die ‚Ästhetik‘ zu begreifen ist, wird als Philosophie nur ernst genommen, sofern sie für den heute Philosophierenden Hinweise zur Möglichkeit einer auf Prinzipien und einheitlichen Gesichtspunkten basierenden Theorie, insbesondere Kunsttheorie, gibt: die Durchdringung von systematischem und historischem Aspekt, die aus einem einheitlichen Gesichtspunkt konstruierte Theorie des Schönen, der Kunst, der Kunstgeschichte und der Künste (272), die reflexiv-wissenschaftliche Einstellung gegenüber Kunst, die aus ihrem genetischen Kontext befreite Entsubstantialisierung und Pluralisierung ästhetischer Gegenstände und Formen, die Bedeutung des ‚Wie‘ der Gestaltung, bilden für P. die aus Hegel subtrahierbaren Kriterien einer „neue(n) Gestalt genuin moderner Kunst“ nach Hegel (396f.). Einerseits wird verlangt, daß es eine „auf Prinzipien dringende theoretische Reflexion“ geben müsse (274f.), daß eben die Verpflichtung auf ‚Theorie‘ der „positive Ertrag der Hegelschen Ästhetik“ sei (ebd.), andererseits ist aber gerade die Fixierung auf die „Fassungskraft des Begriffes“ (406) dasjenige, dessen adäquate Philosophie zu entzagen hätte, eine philosophische Ästhetik post Hegel zumal, die sich am konkreten Deuten von Werken einzig zu bewähren hätte (410). Um zu solchen ‚Einsichten‘ zu gelangen, ist es nach Ansicht des Rez. nicht nötig, sich auf mehreren hundert Seiten nacherzählend mit einem, was

die Substanz seines Gedankens betrifft, eigentlich abgelehnten Autor auseinanderzusetzen. Dies kann nur Sinn machen, wenn man unterstellt, daß hier genuine Philosophie mit ihrem Anspruch und ihrer – wie immer sich manifestierenden – Überzeugungskraft instrumentalisiert werden soll als Aushängeschild vor dem Eingang zu Unternehmungen, die in eine ganz andere, nicht-Hegelsche Richtung führen werden.

Das Kapitel zu *Schopenhauer* (412–424) wirkt neben dem Buch (im Buche) über Hegel wie ein unglücklicher Nachschub. ‚Ästhetische Rationalität‘ werde von Schopenhauer „aus dem Kontext einer Metaphysik des Willens“ entfaltet (412), dabei sei ein „Verlust an Problembewußtsein“ gegenüber Hegel festzustellen (ebd.). P. zeichnet in einem kurzen Gang die transzendentalphilosophischen Voraussetzungen der Wissenschaftslehre Schopenhauers nach (Welt als Wille und Vorstellung I, §§ 1 ff.). Die Beibehaltung der Kantischen Unterscheidung ‚Ding an sich‘ und ‚Erscheinung‘ bewahre auch dessen kritische Motive (415). Als Resultat des spezifisch Schopenhauerschen Ansatzes ist für P. wichtig: 1) daß der Wille zum ‚irrationalen Grund‘ des Verstandes gemacht und 2) der Wille zum Wesen, der Verstand zum Akzidenz erklärt werde, somit die „idealistische Hypostasierung der Vernunft“ „korrigiert“ werde (416). Als Ergebnis dieser ‚Korrektur‘ gilt P. die Begrifflosigkeit der ästhetischen Rationalität, deren Objekt (als modifizierte platonische) Idee absolut, relationslos, durchgängig bestimmt und von ihr selbst her anschaulich sei (417f.; vgl. W. u. V. I, § 49). „Das Ästhetische emanzipiert das Subjekt vom Imperativ des Willens. Indem das ästhetische Subjekt die Beziehungen zum Willen durchschneidet, befreit es sich nicht nur von seinen schlecht individuellen Zügen, sondern es öffnet sich zugleich der unverfälschten Erkenntnis der Welt.“ (419; dazu W. u. V. I, § 38) Es ist klar, daß P. diesen Gedanken eines nicht vom Verstand oder Begriff bestimmten ‚unverfälschten‘ Zugriffes auf das Sein der Dinge nicht ungerne anführt, paßt er doch sowohl in seine transzendentalphilosophischen als auch gesellschaftskritischen Prämissen: „Kunst

<sup>21</sup> Mit der im Augenblick stattfindenden Revision der Textgrundlagen der ‚Ästhetik‘ könnte hier neuer Boden geschaffen werden, der andere Lösungen zuließe. Dazu vgl. die Ausführungen zu Gethmann-Siefert.

durchbricht den gesellschaftlich etablierten Zusammenhang von Begriff und Sache, von Begriff und Anschauung. Sie revolutioniert die verdinglichten Wahrnehmungs- und Erfahrungsmuster.“ (424; hier steht wieder deutlich Adorno Pate)

Der Leser erwartet sich vom Schluß der Untersuchung, der die Summe der erarbeiteten Ergebnisse auflistet (425–429) und einen Ausblick auf Probleme und Erfordernisse einer sogenannten ‚nachklassischen‘ Ästhetik geben will (423 ff.), Aufschluß über ungelöste Fragen. Z. B. wie das von seinen ‚schlecht individuellen Zügen‘ befreite Subjekt denn beschaffen sei, oder was den Charakter der anscheinend von P. intendierten ‚positiven‘ ‚guten‘ Individualität ausmache (viele Stellen der Abhandlung setzen ja die ungeklärte Konzeption einer solchen sowohl das Werk wie den Rezipienten betreffenden Individualität neben den Begriff der ‚Vernunft‘ oder der ‚Idee‘). Den von P. am Ende gegebenen Ausblick auf eine zu erstellende ‚neue‘ Ästhetik halte ich für sehr aufschlußreich. Er gibt zwar nicht Antwort auf offen gebliebene Interpretationsfragen oder Grundprobleme eben angeführter Natur (solches bleibt ein Manko der Arbeit), dafür aber um so klarer Auskunft über die eigentlichen Motive und Ziele des Vf. Die ‚neue‘ Ästhetik soll aus der Perspektive einer ‚neuformulierten Transzendentalphilosophie‘ (432; die eine Option nach Bubner, s. o.) die Synthesis der Logik sinnlicher Erkenntnismodi der Werk-ästhetik leisten. P. schließt sich dabei an die Ergebnisse von Phänomenologie, Gestaltpsychologie und philosophischer Anthropologie an, die aufgewiesen hätten: „Daß wir auf der Ebene sinnlicher Wahrnehmungen Synthesisleistungen vollbringen, denen eine eigene Evidenz zukommt und die nicht der Kraft des Begriffes geschuldet sind.“ (432) Etwas den Sinnen im strengen Sinne Eigentümliches an Leistung, das „über die kategoriale Synthesis durch den Begriff“ hinausgehe, sei Gegenstand einer solchen Ästhetik. Worauf P. abzielt, eine der ästhetischen Erfahrung immanente Reflexivität, der eine ebensolche im Objekt korrespondierende (434), ist von ihm schon teilweise in anderen Publikationen ausgeführt worden,<sup>22</sup> deren Intention z. B. den Bemühungen G. Boehms von seiten der philosophisch inspirierten Kunstgeschichte in einigen Punkten nahekommen.<sup>23</sup> Solche Überlegungen zu einer ‚Hermeneutik des Bildes‘ (Boehm) bzw. des Kunstwerkes überhaupt finden aber, dies wird in den Ausführungen P.s ganz deutlich, das Maß und die Struktur

ihrer aufs ‚Vorbegriffliche‘ zielenden Argumentation im Wesen des Begriffes selbst: Reflexivität, Synthesis, Selbstgegenwart etc. sind aus der Analogie zu einer genuin intellektuellen Tätigkeit gewonnen. An einem Punkt, wo das Interesse des Lesers erst eigentlich wach zu werden beginnt, wird er allerdings mit seinen Problemen (die auch die des Vf. sind) vor der zugeschlagenen Tür stehen gelassen. Die ‚transzendente Logizität‘ ist weder als Einheitskriterium der historischen Urteile plausibel (die durch seine Anwendung nur allzu häufig fehlgehen) noch wird sie in ihrer Produktivität für heutige ‚Ästhetik‘ philosophisch dargestellt.

III. Die umfangreiche Arbeit von A. Gethmann-Siefert zu Hegels Kunstbegriff kann durch ihre Konzentration auf einen Autor sowie durch die einschlägigen Voraussetzungen der Vf. in Sachen Hegel<sup>24</sup> vermeiden, daß die Pflicht der Darstellung gegenüber der wissenschaftlichen Innovationsleistung unangenehm in den Vordergrund tritt. Das Ziel, das G.-S. sich setzt, ist ein gleichsam reformulierter Hegel, der die zeitgenössische Diskussion von dem „unfrucht-

<sup>22</sup> Vgl. z. B.: Bildende Kunst und das Problem der Erfahrung in der Gegenwart, in: Z. f. Ästh. u. allg. Kunstwiss. 27 (1982) bes. 90 ff.

<sup>23</sup> G. Boehm, Die Dialektik der ästhetischen Grenze, in: Neue Hefte für Philosophie 5 (1973); ders., Zu einer Hermeneutik des Bildes, in: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, hg. von Gadamer und Boehm (Frankfurt a. M. 1978) 477 ff.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. Die Ästhetik in Hegels System der Philosophie, in: Hegel, hg. von Pöggeler (Freiburg/München 1977); die Abschnitte in: Hegel in Berlin, hg. von Pöggeler (Berlin 1981); Die systematische Ästhetik und das Problem der Geschichtlichkeit der Kunst, in: Zeitschrift für katholische Theologie 102 (1980); Vergessene Dimensionen des Utopiebegriffs. Der ‚Klassizismus‘ der idealistischen Ästhetik und die gesellschaftskritische Funktion des ‚schönen Scheins‘, in: Hegel-Studien 17 (1982); Die geschichtliche Funktion der ‚Mythologie der Vernunft‘ und die Bestimmung des Kunstwerks in der Ästhetik, in: Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm‘ des deutschen Idealismus, hg. von Jamme und Schneider (Frankfurt a. M. 1984); Hegels These vom Ende der Kunst und der Klassizismus der Ästhetik, in: Hegel-Studien 19 (1984).

baren Zwang“ befreie, sich entweder kritisch oder affirmativ auf ihn berufen zu müssen; zudem sollen durch die in der Untersuchung gewonnenen Kriterien sinnvolle Versionen der Berufung auf Hegel von unsinnigen unterscheidbar werden (410). Mit der „Rekonstruktion“ der Ästhetik (z. B. 4, 6, 7 u. ö.), die sich auf der Basis detaillierter Kenntnisse der bisher unveröffentlichten Manuskripte zu Hegels Vorlesungen sowie der neuesten Publikationen der Jenaer Schriften entwickelt (276 ff.) und die Auseinandersetzung mit Schiller (38 ff., 87) sowie des späteren Hegel mit seinen eigenen frühen Entwürfen (25 ff.) zu Schwerpunkten macht, verbindet sich ein gezieltes, allerdings mit hohem Problembewußtsein gekoppeltes Eliminationsprogramm der an Hegel kritisierbaren und nicht mehr rezipierbaren Momente, die fast übereinstimmend eben auch in der Arbeit Paetzolds auftauchen: des Systembegriffes (8, 10 f.), dem die Vergangenheitstheese beigeordnet wird, der metaphysischen Grundlagen (13 f.), der ‚Inhaltsästhetik‘, des Philosophiebegriffes überhaupt (22). Mit P. teilt sich G.-S. auch in die anderen Sorgepunkte: die – für sie – zentrale Darlegung der geschichtlichen (und gesellschaftlichen) Funktion von Kunst, die ‚Zukunft‘ derselben (12, 23, 368) und die Vorstellung, es müsse ein (unplatonisches)  $\sigma\phi\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$   $\tau\grave{\alpha}$   $\phi\alpha\upsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\upsilon\alpha$  gegen den die Sinnlichkeit verzehrenden Begriff eingeübt werden: Kunst sei als ‚Phänomen‘ nicht ersetzbar (285). Dies ist entweder trivial oder eben dezidiert gegen einen traditionellen (falsch ausgelegten) Anspruch von Philosophie gerichtet. Jedenfalls legen Äußerungen wie die, daß der metaphysische Sinn von Schönheit als Erscheinungenlassen von Wahrheit und Gutem (nach G.-S. für Hegel bestimmend) „zu einer Kategorie der Geschichtstheorie“ umformuliert werden soll (407), daß eine Reduktion Hegelscher Argumente auf die ihnen inhärierende Schillersche Position (welche von der Vf. in vielem überzeugend nachgewiesen wird) ohne unakzeptable Prämissen des Hegelschen Denkens auskomme (362 ff., 375) und somit ein radikaler Verzicht auf Hegels systematische Konzeption der Philosophie zu empfehlen sei (306), ein solches Verständnis nahe. Doch nun zur Durchführung der Untersuchung, die sich ganz an der Genese des Hegelschen Gedankens selbst entlangbewegt und für sich gewissermaßen das Motto beanspruchen könnte: „Nur mit dem Sinken der Kunst kann die Ausbildung des Systems steigen“ (163):

G.-S. bemüht sich, die ihr sympathischere

Konzeption der Kunst als universaler Vermittlungs- und Versöhnungsinstanz aus der frühen Berner und Frankfurter Zeit,<sup>25</sup> ihre geschichtlich-politische Bedeutung, auch als Kern der späteren Ausführungen Hegels nachzuweisen (z. B. 131: die Bestimmung von Kunst als ‚mythologisierend‘ sei „lediglich eine materiale Erweiterung dieser frühen formalen Festlegung der geschichtlich-politischen Bedeutung von Kunst“. Auch 164: Kunst als prinzipiell ‚vernunftkonform‘). Grundsätzlich will G.-S. die ‚Ästhetik‘ gegen die Hothosche Redaktion als wesentlich unabgeschlossenes ‚work in progress‘ verstehen, wobei die Erweiterungen und Veränderungen von den Heidelberger (1818) zu den Berliner Vorlesungen (1820/1821, 1823, 1826, 1828/1829) hauptsächlich den ‚materialen‘, inhaltlichen Aspekt betreffen.

G.-S. kann in ihrem ersten größeren Abschnitt zur *Schiller*-Rezeption und Umdeutung (17–141) das Entstehen einer frühen Position Hegels in Sachen Kunst mit Gewinn nachzeichnen. Nach Wissen des Rez. ist auf diese Weise bisher noch nicht aufgewiesen worden,<sup>26</sup> wieviel der junge Hegel Schiller verdankt, wie durchgehend sich die Auseinandersetzung über die Jenaer, Nürnberger, Heidelberger Zeit verfolgen läßt und woher sich letztlich die positive Wertung (bei aller sonstigen Distanzierung) noch in der Berliner Ästhetik verstehen läßt. Es zeigt sich, daß der frühe Hegel durchgehend Gedanken ausformuliert, die Schiller sehr nahekommen. G.-S. liest die Jugendschriften gegenüber der traditionellen Hegel-Deutung nicht nur als aufklärerische Religionskritik, sondern auch als „Auseinandersetzung mit Schiller“, in der sehr früh Bestimmungen der Kunst erkennbar werden (87).<sup>27</sup> Neben die eigentümlich Schiller-

<sup>25</sup> Vgl. z. B. S. 23: die „vorsystematische Position (soll) gegen die systematischen Grundlagen“ ins Feld geführt werden. Die Termini ‚Vermittlung‘, ‚Versöhnung‘ etc. weisen deutlich auf ein nicht primär philosophisches, sondern lebenspraktisch und historisch-gesellschaftlich motiviertes Interesse; das Resultat, wenn von ‚Versöhnung‘ der theologisch-metaphysische Hintergrund abgelöst wird.

<sup>26</sup> Vgl. z. B. die Aufsätze in der jüngst erschienenen Ausgabe der „Briefe über die ästhetische Erziehung“, hg. von J. Bolten (Frankfurt a. M. 1984).

<sup>27</sup> Für die Zeit des ‚Systemprogramms‘ (1797) stellt G.-S. folgende Parameter als Indizien einer

schen Grundansätze etwa einer universalen ästhetischen Erziehung und Bildung, der geschichtlichen Dimension von Kunst, der Darstellung schöner Sittlichkeit, der Konzeption einer ‚elysischen Idylle‘, in der eine neue Form der Idyllik vergangene Zustände der Harmonie von Natur und Mensch (beispielhaft in der griechischen Kultur) als letztes Ziel und letzten Zweck aller Kultur thematisieren; neben das Bewußtsein der ‚Zerrissenheit‘ der Gegenwart, ihrem Dilemma zwischen Ideal und Wirklichkeit, Naivität und Sentimentalität, Sein und Schein (vgl. 38 ff., 57 f., 66 f., 74, 78), deren Rezeption und Modifikation durch Hegel von der Vf. differenziert dargestellt wird, tritt eine „Erweiterung“ von „Schillers Konzeption der geschichtlichen Wirkung in der Bestimmung der Vernunftreligion um die Dimension des Institutionsgedankens, er (Hegel) ergänzt die Konzeption einer Ästhetik in politischer Absicht, sc. in Absicht auf eine Theorie geschichtlichen Handelns, um die bei Schiller verspielte historische Dimension“ (99, 92). Die Paralleltät von Schillers ‚Briefe über die ästhetische Erziehung‘ und Hegels Programm der Kritik und Erneuerung der Religion lasse in letzteres ‚ästhetische‘ Momente eindringen. Dabei lege Hegel wesentlich mehr Gewicht auf die Analyse einer ‚Realisierung‘ der philosophisch erarbeiteten Programme; die Konstatierung des „Versagens der Kunst“ (97; vgl. Nohl, 71, 217 u. ö.) habe dabei zentrale Bedeutung für die folgenden Reflexionen: Da gegen die Positivität der bestimmten Verhältnisse das ‚Reich Gottes‘ nicht durchgesetzt werden könne, da die Revolution der Geisterwelt, die Innerlichkeit der Individuen und die Weltlosigkeit des ‚Tugendlehrers‘ (Jesus) keine Garantie auf Veränderung geben können (108 f.), entwerfe Hegel einen zwar von Schiller und der zeitgenössischen Diskussion angestoßenen, in den Binnenstrukturen und Konsequenzen jedoch eigentümlichen ‚Griechenland-Begriff‘ als Explication des Ideales der ‚schönen Religion‘, „unter Gelingensbedingungen“ (112). Dies impliziere eine Aufhebung der bloß individuellen Versöhnung (im Sinne Schillers, vgl. 159–163) durch die Konstitution der Sittlichkeit des Volkes. Solche Auffassung der Antike distanzieren sich von Schiller u. a. dadurch, daß sie als ‚Sehnsucht‘ nach der Vergangenheit zugleich „Zukunftsperspektive“ liefere (119, 123): „Diese Dimension der Griechenrezeption wird für die Entwicklung der ‚Ästhetik‘ relevant, denn Hegel greift in der philosophischen Bestimmung der Kunst auf dieselbe Konstruktion zurück (...)

Die utopische Funktion des Traditionsverweises impliziert eine Bestimmung der utopischen Funktion der Kunst.“ (125 f.) Im Zusammenhang dieser Reflexionen konzipiere Hegel zudem die für die spätere Ästhetik wichtigen Gedanken des Werkcharakters (133) und der gesellschaftlichen Bedeutung (Polis!) von Kunst (124, 134). Für G.-S. ist das Resultat dieser bis ans Ende der Frankfurter Zeit reichenden Ausführungen im Sinne ihrer eigenen Zielsetzung von erheblicher Bedeutung: *Vernunftkonformität* und *Funktionalität* von Kunst sind Kriterien, die sich gleichsam vom systematischen metaphysischen Hintergrund ablösen lassen. Um die Arbeit von G.-S. mit Gewinn lesen zu können, muß sich der Leser jedoch nicht auf diesen un-Hegelschen Begleitton der Vf. einlassen; was an Einzelinterpretationen geboten wird, wiegt jedenfalls manchen Mißmut auf. Etwas zu versteckt und verspätet wird – um auf einen kleinen methodischen Makel hinzuweisen – dem Leser erst S. 134 der weitgehend hypothetische Charakter des 1. Teiles der Arbeit eröffnet: „Da sich in den religionskritischen Schriften nur wenige und versteckte Äußerungen zu Kunstwerken finden, kann man Hegels Konzeption aus dem gedanklichen Stellenwert des Griechenverweises nur erschließen.“ Allerdings sieht G.-S. in den Jenaer Schriften ihre Resultate dann bestätigt. Dies leitet über zum zweiten größeren Abschnitt „Die Entwicklung des Systems der Philosophie als Grundlage der Ästhetik“ (142–274). Für die Jenaer Zeit konstatiert G.-S. eine entscheidende Wendung in Hegels Bewußtsein von Kunst: in ihr vereinigen sich die um 1803 ff. zunehmende Abwendung von Schelling, die schon Ende der Frankfurter Zeit im ‚Wallenstein-Aufsatz‘ formulierte Schiller-Kritik<sup>28</sup> und deren

---

frühen Bestimmung der Kunst heraus: 1) aus der ‚Volksphantasie‘ als Grundlage von Religion erwache eine Bildungsfunktion der Kunst; 2) das Ideal der Volkserziehung sei formal analog dem der ästhetischen Erziehung; 3) der programmatische Charakter des Griechenverweises führe auf eine Mythologie der Vernunft und zur geschichtlichen Funktion der Kunst. Eine Konfrontation ihrer erarbeiteten Kriterien mit den theologisch-christlichen Voraussetzungen und Implikationen Hegels bleibt allerdings Desiderat.

<sup>28</sup> G.-S. markiert hier eine Relativierung der Bedeutung von Kunst, die in Jena sich voll ausprägte; dabei gelte, daß Hegel das faktische Lei-



Konsequenzen mit einer Wendung gegen die eigenen frühen Entwürfe (143). Es kommt zu der eigentümlichen Konstellation, daß Hegel einerseits eine ‚negative‘ Wendung gegen Kunst vollziehe, in der ihr Vorläufigkeit und vorbegriffliche Vergegenwärtigung von Wahrheit (167) sowie ein „bloß instinkthafes Arbeiten des Geistes“ nachgewiesen werden (222).<sup>29</sup> Andererseits bewirke der Gedanke, daß Kunst Bedeutung nur im System der Philosophie erhalte (164), zugleich eine positive, für alle spätere Ästhetik wichtige Ausdifferenzierung der Kunstformen und ihrer geschichtlichen Dimension (161). Als implikationsreichstes Resultat der Auseinandersetzung mit Schelling, insbesondere mit dessen Begriff des ‚Ideals‘ (213) und der systematisch formulierten Relation ‚Kunst-Religion-Philosophie‘ dürfe gelten, „daß die Kunst ihre geschichtliche Funktion, die sich im Blick auf die Antike ermitteln ließ, unter den Bedingungen des Vernunftzeitalters (nicht) wiederholen kann“ (215). G.-S. stellt eine überzeugende Beziehung zwischen der These vom Vergangenheitscharakter des Griechentums und dem Vergangenheitscharakter der Kunst „hinsichtlich ihrer geschichtlichen Funktion“ her (231).<sup>30</sup> Konsequent lasse sich in den Nürnberger Schriften eine Reduktion der Griechenvorstellung auf ein Bildungsideal und historisches Paradigma feststellen (236–240), eine Zurückstufung auf eine Epoche der Individualentwicklung – als historische Metapher würde von daher das ‚Jünglingsalter der Menschheit‘ zu einem anthropologischen Topos (240) –, die Wahrheit der Kunst falle jetzt endgültig in die Religion (251).<sup>31</sup> Das System der Philosophie als Geschichte des Geistes terminiere in einer nur noch durch Philosophie selber adäquat einholbaren Weise von Gegenwart des Geistes als absolutem Wissen. Die Einbindung in das ‚System‘ sichere die Ästhetik im Sinne einer Ortsbestimmung und relativiere sie zugleich hinsichtlich der höheren Konkrektionsform des Geistes. Die Enzyklopädie von 1817 (§§ 457 ff.) betrachte Schönheit, Ideal, Kunst nur als sinnlich anschauliche endliche Manifestation der Idee, die von 1827 (§§ 556 ff.) als „aus dem Geist geborene konkrete Gestalt“, der als ‚Werk‘ die Zweideutigkeiten von Dinglichkeit und endlich Materielem eigneten. Für die ‚Ästhetik‘ als eigentümlicher Disziplin von Philosophie werde die ‚Existenz‘ der Idee, ihre Realisation als Ideal und Schönheit zum Gegenstand. G.-S. untersucht im Folgenden den in diesem Zusammenhang zentralen Begriff des ‚Scheines‘ bzw. ‚Scheinens‘. Das Phänomen des

‚Scheines‘ werde von Hegel zu einer Dimension der Erfahrbarkeit von Wahrheit gemacht, zu einer „Zwitterfunktion“, da er „weder bloße Sinnlichkeit noch schon Gedanke sein kann“ (261). Die Vorlesungen zur ‚Ästhetik‘ von 1823, so wird ausgeführt, betrachteten ihn als „vermittelnde Mitte“ (Kunst erhebt das Sinnliche zum Schein und setzt das Geistige zu ihm herab), die von 1826 als eine potenzierte Realität, die über die bloße Abschilderung von Konkretem hinausgehe (262 f.). Diese Bestimmungen – Ideal, Schein – stünden immer vor dem Hintergrund der Selbstentfaltung des Absoluten im Spannungsfeld ‚sinnliche Unmittelbarkeit – geistige Vermitteltheit‘ und im Kontext von Mythologie und Religion.

Was die Systemkonzeption betrifft, so erweist sich für G.-S. als „grundlegendes Defizit der systematischen Philosophie“: „Letztlich ist Hegels systematischer Dogmatismus (!) ein religiöser, denn die Auszeichnung einer bestimmten Religion und die Konzeption des Systems der Philosophie stützen sich in einer für die vorurteilsfreie Entwicklung der Gedanken zur geschichtlichen Bedeutung der Kunst unzuträglichen Weise.“ (273) G.-S. meint dabei nicht so sehr die schon von anderen Interpreten bemerkte unvereinbare Diskrepanz von ‚progressivem‘ Kunsturteil<sup>32</sup> und ‚konservativer‘ Systemkonzeption, die die neueste Forschung in ihrer bisherigen Gestalt wohl zu Lasten Hothos wird rechnen

---

stungsdefizit der Kunst der Moderne zu einem prinzipiellen Defizit von Kunst erkläre (147).

<sup>29</sup> Vgl. Jenaer Schriften GW 4, 461 ff.

<sup>30</sup> Dazu jetzt von der Vf., Hegels These vom Ende der Kunst und der Klassizismus in der Ästhetik. Vgl. Anm. 25. Hier wird Hegels Ästhetik explizit als ‚Modell‘ „für eine Bestimmung der Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit – i. e. der geschichtlichen Funktion –“ vorgeschlagen (258).

<sup>31</sup> Dies auch schon in den Jenaer Systementwürfen, GW 8, 280: „Die Kunst ist in ihrer Wahrheit vielmehr Religion.“

<sup>32</sup> Z. B. die Bemühungen um Verbreitung der Kenntnisse der mittelalterlichen Malerei im Gefolge der Bekanntschaft mit den Brüdern Boisserée; die Urteile zur Düsseldorfer Malerschule, das Engagement bezüglich der Berliner Museumsgründung etc. Vgl. von der Vf., Galerien und Ausstellungen. Von Boisserée zur Düsseldorfer Schule, in: Hegel in Berlin, hg. von Pöggeler (Berlin 1981) 97 ff.

müssen (270), sondern vielmehr die im Zuge der Entwicklung der ‚Ästhetik‘ auffallende Tatsache, daß Revisionen einer bestimmten Ausfaltung von Religion immer auch Revisionen der Kunst bzw. Mythologie korrespondieren, daß dagegen keine umfassende Revision der ‚Ästhetik‘ unter ästhetischen Gesichtspunkten stattharte (ein Vorwurf, der auch bei Paetzold immer wieder die idealistischen Entwürfe betraf).

Es bleibt leider unklar, was dagegen die von G.-S. postulierte ‚vorurteilsfreie‘ Gedankenbildung für philosophische Voraussetzungen haben könnte (soll man hier an eine Spielart reflektierter Hermeneutik denken?) und welchen Anteil unter ‚solchen‘ Voraussetzungen eine ästhetische Revision von Ästhetik an welcher Form von Philosophie noch haben könnte.

Der dritte Teil der Arbeit behandelt die „Ansätze zur Bestimmung der Geschichtlichkeit der Kunst“ (275–370). Hierbei stützt sich G.-S. auf die Manuskripte verschiedener Hörernachschriften der Ästhetik-Vorlesung, die die Hothosche – in der Folgezeit zum alleinigen Maßstab erhobene – Ausgabe<sup>33</sup> kritisch ergänzen. Es ergibt sich aus dem Vergleich und den Äußerungen Hothos selbst zu seiner Ausgabe Folgendes (275–280): 1) die Ästhetik Hegels sei ein wesentlich un abgeschlossener Entwurf, der in den Vorlesungen immer wieder modifiziert und experimentell erweitert werde; 2) die durch Hothos Edition ins Leserbewußtsein eingegangene dreiteilige Gliederung der ‚Ästhetik‘ sei von Hegel selbst erst in der letzten Vorlesung entwickelt worden (1828/1829) „während er vorher nur zwischen Allgemeinem und Besonderem Teil unterschied“ (277). Die Geschlossenheit der Hotho-Edition suggeriere also einen sehr problematischen Eindruck von Vollendetheit, der vielleicht im Systembezug von Rechts-, Religions- und Geschichtsphilosophie angebracht sein möge, für die ‚Ästhetik‘ aus dem Textbefund aber nicht zutrefte; 3) Hegel beschäftigten bis zur letzten Vorlesung immer wieder „die im Sinne der Systemkonzeption problematischen Teile der Ästhetik, die Hinführung zur klassischen Kunst (die symbolische Kunstform) und die romantische Kunst bis hin zur Gegenwartskunst“ (278). Dagegen finde kaum eine Erweiterung der Behandlung der klassischen Kunstform statt, der Kenntnisstand sei hauptsächlich am Winkelmann orientiert; 4) die immanente Entwicklung der ‚Ästhetik‘ sei kein Eingeständnis der Revisionsbedürftigkeit ihrer systematischen Grundlage und Gestalt: „Sie kann aber als Hinweis darauf interpretiert werden, daß Hegel dar-

an gelegen war, die systematische Konzeption am geschichtlichen Phänomen selbst ständig neu zu bewähren.“ (280, vgl. auch 318ff.)

Auf der Grundlage dieser Erkenntnisse analysiert G.-S. im Folgenden die wesentlichen Aspekte der ‚Ästhetik‘-Vorlesungen (den ‚Werk‘-Begriff, die Wahrheitsfunktion, die Geschichtlichkeit von Kunst, den Bezug auf die ‚Moderne‘, die Integration der frühen Konzeption in die Vorlesungen) im Sinne einer Hegel-Kritik: „Ziel dieser Kritik ist die Ausbildung einer philosophischen Ästhetik, die Kunst als Moment des geschichtlichen Handelns und der Orientierung bestimmt und von daher ihre Beurteilung im einzelnen wie ihre Unverzichtbarkeit und die Universalität ihrer Deutung im Sinne der frühen Überlegungen Hegels und Schillers entwickelt.“ (285) Wie schon oben angemerkt, geht es G.-S. dabei hauptsächlich um die von Hegel geleistete Analyse der geschichtlichen Funktion von Kunst, und zwar sofern sie nicht kontaminiert sei mit der philosophischen Strenge des systematischen Begriffes. Ideologie-Freiheit und Vorreflexivität sollen sein. Zugleich sei aber durch die Rezeption Hegels nicht mehr von einer philosophischen Auseinandersetzung mit Kunst abzusehen, d.h. die ‚Funktion‘ von Kunst als „einer in sich unmittelbar-anschaulichen Vermittlung von Sinngehalten und Selbstverständigung“ sei „nicht mehr von der Reflexion auf die Vernunft des freien Handelns“ lösbar (285). Kunst könne zwar durch die Reflexion in ihrem Anspruch gerechtfertigt werden (dies steht pro Hegel), nicht aber durch Reflexion als ‚Phänomen‘ – was wohl Hegel nicht ernsthaft zu unterstellen ist – ersetzt werden (dies contra Hegel): „Ihre Funktion ist nicht in der Reflexion – und sei sie als Spekulation dogmatisch überfrachtet – aufzuheben.“ (285, 281) Die Position von G.-S. wird auch darin deutlich, daß es für sie möglich ist, von Hegels substantieller Bestimmung der Kunst und des einzelnen Werkes abzusehen<sup>34</sup> und an der

<sup>33</sup> Hierzu von der Vf. angekündigt: Die Kritik an der Düsseldorfer Malerschule bei Hegel und den Hegelianern, in: Düsseldorf in der deutschen Geistesgeschichte, hg. von P. K. Kurz (im Erscheinen).

<sup>34</sup> Z. B. daß das ‚Innere‘ des Kunstwerkes wesentlich ‚Geist‘ sei, daß „es als Sinnliches zugleich wesentlich für den Geist ist“ (SW Suhrkamp 13, 37), daß es als ein konkretes ‚Objekt‘ „nur für die theoretische Seite des Geistes“ ist

‚Wahrheit‘ der Kunst nur das zu betrachten, „wie diese ‚Wahrheit‘, die die Kunst vermittelt, formal weiter bestimmt wird. Denn diese Bestimmung läßt sich von Hegels systematischer Grundlage lösen und als Definition der Wahrheit der Kunst bzw. der Gründe für ihre Wahrheitsfähigkeit beibehalten.“ (289) Es ist genau dies, was dem Leser als die Crux der ganzen Arbeit erscheint: die selbst gesetzte Notwendigkeit, einen ‚Hegel für uns‘, gegen die vermeintliche Konzeptionslosigkeit der neueren Ästhetik, aus dem alten Hegel herauslösen zu müssen. Es ist nicht das Problem, daß hier Anstöße produktiver Natur aus der genauen Lektüre eines systematischen philosophischen Entwurfes gewonnen werden sollen, vielmehr wird nach den oben zitierten Äußerungen nicht mehr plausibel, wie G.-S. ihren Ertrag nach Hause bringen will. Denn was ihr als akzeptabel an Hegelschen Zwischenergebnissen, Einzelanalysen etc. erscheint, löst sie nicht eigentlich ab von den Voraussetzungen des ganzen Systems: z. B. zeige sich – nach dem angezeigten Ablöseverfahren – im Hegelschen Diktum, daß der Kunstgehalt in seiner höchsten Manifestation „der freie Begriff, der Begriff als substantielle Subjektivität“ sei (nach Hotho Ms. 1823), „in dieser Charakteristik eine sinnvolle Bestimmung von Kunst überhaupt“ (289). Weder führt G.-S. diese Hegelsche Begrifflichkeit auf ihre eigentümlichen Voraussetzungen zurück, um dann in einer Art ‚Übersetzung‘ die Distanz zum System deutlich werden zu lassen, noch zeigen die folgenden anknüpfenden Äußerungen (z. B. „Kunst setzt die Anschauung selbst als ein Zwitterwesen, als eine sinnliche Existenz des geistigen Weltvollzuges“ 290), wie sie denn ‚loskomme‘ vom umfassenden Systemkonzept. ‚Ergebnisse‘ wie: Kunst sei ein „Reflexionsphänomen“ in der Form „spekulativen Aufscheinens“ (290) oder die Wahrheitsvermittlung von Kunst betreffe mit die „Kulturvarianz möglicher Inhalte der Kunst“ (292) oder etwa daß das Ideal die geschichtliche Dimension der ‚Lebendigkeit der Idee‘ umfasse (293), bringen kein ‚systemsprengendes‘ Surplus. Der Leser fragt sich auch, was in diesem Kontext ‚Wahrheit‘ für einen philosophisch abgesicherten Sinngehalt hat. G.-S. klärt auch nicht, was denn, wenn von allen anderen Voraussetzungen, insbesondere auch der ‚Logik‘ (z. B. 292) abgesehen werden soll, der Terminus ‚Idee‘, den sie ungebrochen weiter verwendet, noch wirklich zu bedeuten habe. Ebenso wenig wird deutlich, was der in dieser Abhandlung durchgehend thematisierte Bezug von Kunst

und „Handlungsorientierung“ an inhaltlicher Relevanz aufweise (vgl. 310 ff.)<sup>35</sup> Es empfiehlt sich daher, die Ausführungen von G.-S. lieber ohne deren eigenen ‚Rekonstruktionsansatz‘ als erhellende Erläuterungen zu dem ‚alten‘ Hegel selbst zu lesen, im letzteren liegt auch die Stärke von G.-S.s Arbeit begründet.

Die Abschnitte zu ‚Geschichtlichkeit‘ und ‚Werkbegriff‘ gehen ganz analog vor: das Zusammenspiel von Epochen des Geistes und verschiedenen Kunstformen soll auf seine Tragfähigkeit für heute überprüft werden („ohne die Prämissen des Systems des absoluten Idealismus“ 296 ff., bes. 304). Die Bestimmungen z. B. von ‚Epos‘, ‚Mythologie‘ (woran der Hinweis auf Rückbezüge zur Jenaer Zeit wichtig ist, 300, 303), Skulptur bleiben ganz im Rahmen von Hegels System. Die Erwägung von G.-S., daß es Hegels Charakterisierung der Kunstgattungen in ihrem Verhältnis zu bestimmten Epochen primär nicht um ein ‚nur ästhetisches‘ Maß aller Kunst gehe, vielmehr „Schönheit (...) stets auch ausschließlich als Indiz für die Erfüllung der geschichtlichen Funktion der Wahrheitsvermittlung“ gelte (303), sind wichtig und korrekt. Es ist auch richtig, daß mehrfach darauf hingewiesen (und auch nachgewiesen) wird, daß Hegels ‚Inhaltsästhetik‘ immer in der Diskrepanz von geschichtsphilosophischen Urteilen über die Möglichkeit von Wahrheitsvermittlung und dem rezeptionstheoretisch motivierten ‚ästhetischen Urteil‘ bezüglich der formalen Vollendung eines Werkes stehe (305 f., 320, 371 ff.). Aufschlußreich ist des weiteren die aus der Analyse der Nachschriften gewonnene Feststellung, daß Hegel „im Laufe der Jahre (...) immer mehr von der Erörterung der Systematik zur Demonstration ihrer Trifügigkeit in der Analyse einzelner Kunstgattungen und Werke“ übergehe (317 f.). Dies jedoch ohne Verzicht auf den Systemgedanken, der als Standpunkt in der ‚Einleitung‘

(ebd. 58). Oder auch (ebd.) die umfassende Dimension, in die die Kunst gestellt ist: „Nur der Geist erfährt die Endlichkeit als das Negative seiner und erzeugt sich dadurch seine Unendlichkeit. Diese Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist.“ Und: „Das Reich der schönen Kunst ist das Reich des absoluten Geistes.“

<sup>35</sup> Vgl. hierzu die anders garteten und gegenüber G.-S. kritischen Versuche von C. Peres, Die Struktur der Kunst in Hegels Ästhetik (Bonn 1983) 25 ff., 30 ff.; zur ‚Handlung‘ 54 ff., 153 ff.

dargelegt werde, konsequent entwickelt aber in der Enzyklopädie-Überarbeitung vorliege (318).

Die Ausführungen zur Stellung der Kunst in der (in Hegels Sinne) ‚Moderne‘ orientieren sich an drei Beispielen: 1) Malerei (niederländische Genremalerei), 2) Goethes ‚Divan‘ und 3) Schillers Dramen (319 ff.). Vf. versucht, diese ‚Vollendungspunkte‘ moderner Kunst als einerseits systemimmanente Überprüfungfelder von Hegels eigenem Kunstbegriff nachzuweisen, andererseits sucht sie in ihnen (insbesondere im ‚Divan‘ und bei Schiller) Konzepte für einen heutigen Ansatz zu gewinnen. Der neue ‚Humanus‘ und die „revolutionierende Funktion“ von Kunst (369), das durch Kunst erreichbare Beleuchten der gesellschaftlichen Situation des Menschen (362) indizierten eine begründbare ‚Zukunft‘ von Kunst aus der Sicht eines ‚endogmatisierten‘, ‚entsystematisierten‘ Hegel (vgl. z. B. 339, 365). Für G.-S. wird die Dichtung Schillers zum Paradigma ästhetisch vermittelter, konkreter Utopie gesellschaftlicher Wirklichkeit (369). Ziel der Hegel-Interpretation wird (oder war), so stellt sich heraus, Schiller bzw. das, was an Hegel – auch und gerade im späten – Schiller geblieben ist (375: „Reduktion der Hegelschen Position auf die Schillers“, 389 f.). Neben dem radikalen Verzicht auf Hegels systematische Konzeption, auf Philosophie als absolute Letztbegründung (386) erscheint so als Ergebnis der ‚Rekonstruktion‘ (vgl. insbes. den letzten Teil der Arbeit: ‚Die Aktualität der Hegelschen Ästhetik‘, 371–410) das Palimpsest von Schillers Ästhetik und Dramen hinter Hegels Texten, in welchem alles Wesentliche schon gesagt sei: daß der utopische Charakter von Wahrheitsvermittlung „allein Sache der Kunst“ sei (378, 396 f.), daß die Humanisierung der Welt ihr Anliegen und Zweck bleibe (372, 402), daß Wahrheitsfähigkeit Grundlage einer Philosophie der Kunst sei (380) und die Einheit von Form und Inhalt notwendig sei (391). Zwar würde Hegel dadurch nicht überflüssig, es sei vielmehr „Hegels eigene ‚produktive Umdeutung‘ Schillers im Sinne einer Geschichtskonzeption, einer philosophischen Reflexion auf das menschliche geschichtliche Handeln“ (376), die rekonstruiert werde; aber dies unter der Arbeitshypothese der Vf., „daß Hegels Entwurf einer Geschichtsphilosophie in pragmatischer Absicht eine hinreichende Grundlage für die philosophische Ästhetik abgibt“ (376). Nachdem nun soviel Verzicht geübt wurde, was Hegels genuines Philosophieren betrifft (metaphysischer Ansatz, systematische Explikation der

Sache), scheint es mehr als zweifelhaft, ob die ‚Umformulierungen‘ noch wirklich Hegel gehören oder nicht vielmehr der Vf. Es wird denn insbesondere im letzten Teil deutlich, daß von Hegel mehr als Ausgangspunkt und Vermittlungsinstanz denn von ihm selbst als ganzheitlicher philosophisch-historischer Erscheinung die Rede ist. Die intelligenten Einzelanalysen und die systematische Absicht der Vf., die Bereicherung der neueren Ästhetik betreffend, vor allem ein ‚inhaltsästhetisches‘ Gegengewicht zu an Kant orientierten Autoren zu schaffen (die zweite Option nach Bubner), sind plausibel und legitim.<sup>36</sup> Aber: „Es ist symptomatisch, daß der alles organisierende Grundbegriff der Hegelschen Ästhetik, der Begriff des absoluten Geistes, mit allen zur Verfügung stehenden methodologischen und konzeptuellen Möglichkeiten eskamotiert wird.“ Diese Feststellung W. Henckmanns<sup>37</sup> wird durch die Arbeit von G.-S. nicht widerlegt, sondern eher bestätigt. Die Strukturen Hegelscher Argumentation zur Substanz der Kunst können wohl nur dann auf plausible Weise aus dem Systemganzen herausgelöst werden, wenn zumindest die spekulativen Implikationen, deren Derivat die begriffliche Organisation der einzelnen Wissensform ist, in ihrer ‚Geltung‘ bestehen bleiben. Der Modus der sich in Kunst exponierenden Selbstvermittlung des ‚Begriffs‘ bzw. ihre Substanz als Be-

<sup>36</sup> Als Beispiel sei folgende Passage abschließend angeführt: „Hegels Überlegungen zeigen, daß man eine Autonomie des Kunstwerkes behaupten kann, ohne die Unterordnung unter einen letzten Zweck, den der Humanisierung der de facto alles andere als humanen Welt, leugnen zu müssen. Damit wird eine falsche Alternative der gegenwärtigen Ästhetikdiskussion aufgehoben. Das Kunstwerk, die ‚freie Produktion‘ im Sinne der Gestaltung der natürlichen Mittel in Abzweckung auf einen menschlichen Inhalt (...), unterliegt nicht ‚technisch-praktischen‘ Zwecken, sondern ist im Sinne Kants in der Welt der Bedürfnisse ‚interesselos‘, nicht aber in der Welt der humanen Zwecke. Hier unterliegt die freie Gestaltung dem Interesse am Menschen, an der Gestaltung einer gemeinsamen Welt, die den Postulaten der Vernunft und Freiheit genügen soll.“ (379 f.)

<sup>37</sup> Was besagt die These von der Aktualität der Ästhetik Hegels? in: Hegel-Bilanz, hg. von Heede und Ritter (Frankfurt a. M. 1973) 101 ff., 144.

reich des ‚sinnlichen Scheines der *Idee*‘ müßten dabei in der Weise grundlegend bleiben, daß die Asymmetrie des Gewichtes von ‚*Idee*‘ und ‚*Werk*‘ mit den Standards heutiger Diskussion einen kritischen Vergleich aushält.

IV. Die Untersuchungen von Paetzold und Gethmann-Siefert treffen sich in dem Versuch, die grundlegenden Formulierungen der klassischen Ästhetik des deutschen Idealismus im Blick auf Konsequenzen für die Gegenwart zu befragen. Dabei vertritt P. eine an Baumgarten-Kant orientierte Vorstellung von ‚ästhetischer Rationalität‘, die die erkenntnis- und rezeptionstheoretischen Aspekte betrifft.<sup>38</sup> G.-S. dagegen will unter bestimmten Kontextveränderungen den inhaltsästhetischen Ansatz Hegels (und dahinter den Schillers) wieder fruchtbar machen. Neben den Differenzen des Gesamtansatzes und der methodischen Durchführung zeigt sich eine unübersehbare Gemeinsamkeit der Vf. in der Instrumentalisierung der behandelten Texte, im Skeptizismus gegenüber Metaphysik, universalen systematischen Deduktionen und der eigentümlichen Leistungsmöglichkeit des philosophischen Begriffs überhaupt. Gemeinsam ist auch die, wenn man so sagen darf, Methode der ‚Subtraktion‘ des Verwertbaren aus komplexen voraussetzungsreichen Kontexten<sup>39</sup> und die Hoffnung, solchen ‚Rest‘ mit den Erfordernissen unserer Zeit versöhnen zu können. „Sich aus einer gewissen Freizügigkeit den originären Entwürfen gegenüber die innere Dynamik klassischer Theorienansätze vor Augen zu führen“ (so P. 429) und aus ihnen dann bestimmte Aspekte herauszulösen, langt bei weitem nicht hin, die Probleme unserer ästhetischen Diskussion zu lösen, wenn nicht ein eigenständiger, auf selbstentwickelten Prinzipien basierender Ansatz die philosophiehistorischen ‚Brocken‘ folgenreich zu integrieren versteht.

Thomas Leinkauf (Berlin)

Günter Wohlfart, *Der Punkt. Ästhetische Meditationen*, Alber, Freiburg/München 1986, 207 S.

Günter Wohlfart hat sein jüngstes Buch mit dem ebenso schlichten wie bedeutungsschweren Titel „Der Punkt“ überschrieben, man könnte auch sagen: gekürt. Denn diesen Titel verdient nur ein Buch, das das, was mit dem Punkt gemeint ist, ‚auf den Punkt bringt‘. Und gemeint

ist mit diesem Wort nicht nur eine Nominaldefinition, seine Verwendung in der Umgangssprache und im Jargon etwa des Sports oder der Börse, sondern terminologisch auch ein Grundbegriff der Geometrie und der Grammatik, schließlich seine vielfältige Abwandlung im Bereich der Metaphorik. Es ist dieser Bereich, in dem W. auf den ‚zentralen Punkt‘ stößt. Schon deshalb nennt er sein Buch im Untertitel „Ästhetische Meditationen“. Die Meditation wendet sich von alters her vom Gegebenen – und das heißt für den nachplatonischen Denker: von Büchern – ab und dem Selbst, dem eigenen Denken zu. Das Beiwort ‚ästhetisch‘ aber stellt W. ihr zur Seite nicht alleine deshalb, weil sie bei ihm vornehmlich Ästhetik und Kunst zum Thema hat, sondern nach einer ästhetischen, d.h. „metaphorischen Methode“ verfährt (17). Sie vertraut auf den zwanglosen Zwang von „Hinweisen“ statt von „Beweisen“ (14) und bemüht sich um die Herstellung von „Eindeutigkeit der Zweideutigkeit“ (20).

Das erste Kapitel beginnt in seinem ersten Teil mit der für jede Ästhetik kardinalen Bestimmung dessen, was ‚ästhetische Bedeutung‘ sei. W. betont zwei Aspekte. Zum einen die subjektiv-objektive Zwischenstellung (vgl. 43 f.), zum anderen die Korrespondenz mit der Zeitstruktur des Augenblicks. Das ästhetisch Bedeutende wird instantan konstituiert oder, mit Joyce, in einer „Epiphanie“ (44). Der Punkt ist dafür die große Metapher, „Der Punkt“ – so gesehen und für die Kenner von W.s Schriften nicht überraschend – „Der Augenblick“ (Freiburg/München 1982).

Der zweite Teil des ersten Kapitels entwickelt in Kürze drei Thesen: Ästhetische Epiphanie ist

<sup>38</sup> Auf was P. letztlich aus sein könnte, spiegelt sich vielleicht in dem mit Pathos ausgesprochenen Resumée eines Rez. (M. Damjanovic, in: Z. f. ph. Forschg. 38 [1984] 690) seiner Ausgabe der ‚Meditationen‘ von Baumgarten (Hamburg: Meiner 1983): „Es geht um unsern Rückgang auf das Sinnliche als das Ursprüngliche, als Zeichen einer neu aufbrechenden Epoche in unserer Zeit der großen weltgeschichtlichen Umwälzung.“

<sup>39</sup> Von der Struktur her durchaus im Skopus der alten Forderung von K. Marx hinsichtlich der Dialektik Hegels: „Man muß sie umstülpen, um den rationalen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.“ (Kapital, 2. Aufl. Nachwort, MEW 23, 27)

„natürlicher“, d.h. an der Natur erfahrbare „Vorschein einer Geschichte“ (61 ff.), sie ist „Sich-Präsentieren einer Welt“ (66 ff.) und schließlich „Hervorleuchten von Sinn“, d.h. mit Hegel von Bedeutung und Sinnlichkeit, welche letztere wiederum Wahrnehmung und Lust heißen kann (69 ff.).

Das folgende Kapitel wendet sich dem zweiten großen Thema W.s, der Sprache, zu. In ihm soll die Affinität der im vorherigen entwickelten ästhetischen Sinnzusammenhänge mit den sprachlichen aufgezeigt werden. Es gliedert sich in seinem ersten Teil daher wiederum in drei kleinere Kapitel. Sprache wird zunächst als „Sinnbildung“, als Werk der Einbildungskraft gefaßt und als Erfinderin von Analogien (74 ff.). Sie wird zum zweiten als quasi „natürliches Vorkommen von Geschichte“ (80 ff.) und zuletzt als „Präsenz von Welt“ behauptet (86 ff.). Humboldts Satz, daß die Sprache oft an die Kunst erinnere, gibt in diesem Zusammenhang den letzten Anstoß zu der These, daß die „Grammatik“ der ästhetischen Epiphanie die ‚Tiefengrammatik‘ des Phänomens Sprache“ sei (90).

Das dritte Kapitel kehrt zurück zur Thematik von Kunst und Ästhetik. Seine Ausgangsfrage ist die „Frage an die Moderne“ (113): Kunst oder Nicht-Kunst? W. teilt sie in drei Fragen auf: Muß Kunst heute noch Werk sein? Muß Kunst heute noch schön sein? Muß Kunst heute noch Kunst sein? Für alle drei gibt er eine Antwort nach dem Schema: sie *kann*, aber sie *muß* nicht (118, 123). Den ersten beiden gilt aber auch der „mehr oder weniger unzulängliche“ Versuch (121), „anstelle der Begriffe ‚Werk‘ und ‚schön‘ die umfangsgrößerer Begriffe ‚Gebilde‘ bzw. ‚Stück‘ und ‚frei‘“ zu setzen (122). Und für den Begriff der Kunst steht nicht zuletzt fest, „daß das, was Kunst ist, nicht feststeht“ (126). Die naheliegende Folgerung aber, daß Kunst dann „zu einer ganz allein subjektiven Angelegenheit“ werde (129), verneint W. Auch sie ist, wie die Sprache, „weder etwas bloß Subjektiv-Zuständliches, noch etwas allein Objektiv-Gegenständliches“, sie kann also „stummes Gespräch“ genannt werden (133).

Eine Interpretation von Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage...“ schließt das Buch ab. W. lenkt das Augenmerk auf die „Zwischenräume“ (156), die „Räume der Stille“ (155) zwischen den Worten. Darin – so könnte der selber ästhetisch Urteilende einsetzen –, in der akuraten Betrachtung liegt W.s Schwäche nicht. Aber ob die Beschreibung, wie sie selbst beansprucht,

etwas vom Hölderlinschen Ton übernimmt (vgl. 154)? Alle zentralen Begriffe aus den vorhergehenden Kapiteln finden sich hier wieder, und wie – fast – immer, wenn ein Philosoph ein Kunstwerk interpretiert, wird man den Eindruck nicht los, daß sie hineininterpretiert statt herausentwickelt werden.

Entscheidend aber sind die philosophischen Einwände gegen W.s Buch. Sein Grundirrtum liegt darin, daß er gegen einen falschen Gegner anschreibt. *Die Philosophie ist heute eben nicht die Analytische Philosophie* (vgl. 18); das meinen nur ihre blinden Verfechter – und ihre fixierten Opponenten. Die Situation der Philosophie heute ist vielmehr durch das Aufbrechen aller Orthodoxien charakterisierbar, eine Offenheit für die Rezeption verschiedenster Denkrichtungen. Trotzdem verteilt der Zeitgeist Präferenzen und wechselt die Nationalitäten. Seine Verlautbarungen ergehen (noch immer) aktuell aus Paris, aber von Szientismus ist darin, ironischerweise, nichts zu hören, wohl allerdings von einem Irrationalismus, dessen Beifall W. in der Tat als „drohender Gefahr“ eingedenk sein muß (38).

W.s Grundproblem ist das Problem der Philosophie überhaupt seit Hegels Tod (vgl. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland* [Frankfurt a. M. 1983]), die Frage nämlich: Wie halte ich es mit den Wissenschaften? Die Philosophie kann sich als Antwort darauf historisierend und philologisierend an die Geisteswissenschaften assimilieren, sie kann sich mit dem Angreifer identifizieren und zur Naturwissenschaft oder mathematischen Logik überlaufen, sie kann sich in der Hegel-Marx'schen oder Kierkegaard'schen Tradition als Kritik etablieren, und sie kann sich schließlich durch die Selbstzuweisung eines von den Einzelwissenschaften unabhängigen Bereichs rehabilitieren. Eine Variante dieser Rehabilitierung (genannt sei Heidegger, aber auch Adorno) versteht die Arbeitsteilung mit den Wissenschaften irrationalistisch und läßt die Philosophie in der Folge mit der Kunst konkurrieren. Dieser Variante hält auch W. die Treue, mitsamt ihrer alten Schwächen.

Will Philosophie darüber sprechen, worüber man nicht sprechen kann, *ohne* sich in Literatur zu transformieren (und Adorno zumindest war kein schlechter Schriftsteller), so bleibt ihr zum einen nur die prekäre Balance einer ‚Ästhetischen Theorie‘, die es sich zu ihrer heroischen Aufgabe macht, Aporien bewußt auszuhalten. Das Herstellen zum anderen von Äquivalenzen, deren sich auch Hegel schon bedient (die

berühmt-berüchtigtste ist die des ‚Aufhebens‘), verführt leicht dazu, Emphase und Gewalttätigkeit an die Stelle eines Arguments zu setzen. Dabei bedarf es doch eines Arguments, um überhaupt zu inaugurieren, daß eine sprachliche Verwandtschaft auch eine der Sache andeute. Das Gelingen des doppelten Anspruchs jedenfalls, etwas sprachlich ‚aufleuchten‘ zu lassen und doch auch nicht reine Dichtung zu werden, kann man letztlich nur pragmatisch beurteilen: Was ‚fruchtbar‘ ist, ist dann (zumindest vorerst) solange keine Theorie zur Verfügung steht) wahr.

Die Variante von Philosophie, die W. auch heute rehabilitiert sehen will, ist eine ästhetisierende und totalisierende Vernunftkonzeption mit privilegierendem Erkenntnisanspruch. Der höchste Akt der Vernunft umfaßt, nach dem ‚ältesten Systemprogramm‘, alle Ideen und ist ein ästhetischer Akt (vgl. 30). Das Ästhetische liegt demgemäß nicht apart neben dem Logischen und Ethischen bzw. Religiösen (vgl. 47, 142). Die Gefahr dieser Position besteht offensichtlich darin, den Kant der dritten ‚Kritik‘ in seiner fundamentalen Einsicht nicht ernst genug zu nehmen. Während dieser auf der Differenz der Vernunftmomente insistiert, um *nur und gerade darin indirekt* einen Übergang zu ermöglichen, zieht W. frühidealistisch die Differenzen zugunsten der Einheit ein und verwischt so das jeweils Spezifische. Auffällig ist das besonders in der Behauptung der Affinität von Kunst und Sprache. Wenn man sich dazu schon immer wieder auch auf den späten Wittgenstein beruft, dann sollte man zunächst nicht (wieder einmal) versuchen, ihn der intentionalistischen Semantik einzugliedern, und sodann anerkennen, daß er eine Variationsbreite unserer Rede von ‚verstehen‘ aufzeigt, die sich zwischen den Polen eines rein propositionalen, in anderen Worten reproduzierbaren und eines ästhetischen, kontextgebundenen Verstehens bewegt (vgl. PhU § 531). Zu zeigen, daß man einen der beiden Pole auf den anderen reduzieren kann, dürfte äußerst schwerfallen. Das Verstehen eines gesprochenen Satzes mag mit dem eines Tonsatzes die notwendige Kraft der Erinnerung gemeinsam haben (vgl. 92 ff.) – der wesentliche, von Wittgenstein aufgespannte Unterschied bleibt.

Kantisch ist auch ein anderer Einwand, der gegen W.s Sprachbegriff zu erheben wäre. Wenn „auch die *Winke* der in Gebäuden figürlich zu uns sprechenden Natur“ es verdienen sollen, Sprache genannt zu werden (88), bleibt die Frage, ob diese theoretische Aufgabe eher mit der

kantischen Urteilstheorie anzugehen oder die Metaphorik in das Stollenwerk einer Metaphysik i. S. Hamanns einzutreiben sei. W. bevorzugt auch hier den zweiten Weg. Er führt ihn ebenfalls zu der von seinem Lehrer Liebrucks vorbereiteten ‚tiefengrammatischen‘ These, die Kunst reiche „hinab in den dunklen Grund, aus dem etwas zur Sprache und... zur Welt kommt“ (112). W. will sich auf dieser Traditionslinie also nicht damit zufriedengeben, Wort-Sprache und propositionale Aussage in ihrem Erkenntnisanspruch *einzuschränken*, sondern alleine damit, beide als derivative Modi zu unterminieren und das ästhetische Verstehen zu *privilegieren*. Diese ästhetisch gewendete Evidenztheorie der Wahrheit (vgl. 73), als deren Urtexte Platons „Symposion“ und der „Phaidros“ gelten (vgl. 33, 168), kann sich so wieder der vorkritischen „Gunstbezeugungen“ (Kant) der Metaphysik erfreuen. In ihren Einsichten ist die Welt der raum-zeitlichen Erscheinung „aufgehoben“ (54) zur Betrachtung der Dinge an sich selbst.

Hier erhält auch der Begriff der Epiphanie seine erkenntnistheoretisch zentrale Funktion. W. übernimmt ihn zwar von Joyce, biegt ihn aber auf Thomas von Aquin zurück (vgl. 130). Das fügt sich sowohl in die Tendenz auf eine – wie er auch selbst anmerkt – „riskante“ Retheologisierung des Ästhetischen und Ethischen (130), die von der politisiert-wahrnehmungs-ästhetischen Deutung der ‚Epiphanie‘ keine Notiz nimmt (vgl. Bohrer, Plötzlichkeit [Frankfurt a. M. 1981]), als auch in die auf ein puristisches Ideal, dem Philosophie und Kunst eine beinahe heilige, in der Regel jedenfalls „todernst(e)“ Sache sind (111), so daß W. auch, wie Joyce über C. G. Jung spöttelte, den Ulysses von Anfang bis Ende ohne ein Lächeln zu lesen scheint. An die Konzeption der Epiphanie lassen sich zudem dieselben unabweislichen Fragen stellen wie gegen jegliche Ästhetik der Plötzlichkeit: Ist die Plötzlichkeitsreaktion *generell* ästhetisch zu nennen? Wie verhält es sich dann mit Schockerfahrungen des Alltags? Wird das Ästhetische *allein* durch das Plötzliche oder auch durch seine ‚Verarbeitung‘ konstituiert? Gibt es noch einen Unterschied zwischen ästhetischer Erfahrung von Kunst und von Natur, zwischen einer Beethoven-Sonate und einer Weißdornhecke, oder ist am Ende (auch hier) alles eins?

Eine Bemerkung sei zum Schluß zu einem heiklen Thema gestattet. Der Nach-Platoniker W. läßt griechisch-wörtlich wieder all unsere Weisheit sich um die Liebe drehen (vgl. 29). Aber welche Romantisierung, welch eingefrie-

deter kulturdiagnostischer Blick steckt in einer Behauptung wie: Die Professionellen, also die Philosophen auf der einen und die Prostituierten auf der anderen Seite, seien diejenigen, die am wenigsten von der Liebe wüßten (vgl. 33)? Wo, so möchte man eingeschüchtert und mit Karl Heinz Bohrer als Beistand anmelden, bleibt der Haß? Und wäre es schließlich nicht besser, dieses Thema der Religion oder – noch besser – der Kunst zu überlassen, von wo aus die Philosophie sich inspirieren lassen kann, auch ohne sich in Pseudomorphose dorthin zurückzuverwandeln? Die Warnung des frühen Horkheimer, in einer solchen Philosophie stecke das Motiv des falschen Trostes, sollte nicht schon wieder vergessen sein.

Josef Früchtl (Frankfurt)

*Der Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche, hg. u. eingel. von Lorenz Bruno Puntel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, XII. u. 395 S.*

L. B. Puntel ist durch sein sehr klar formuliertes Buch „Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung“ (Darmstadt <sup>2</sup>1983) hervorgetreten. Dieses Buch zeigt, daß die wahrheitstheoretische Problematik auf fünf Grundansätze zurückgeführt werden kann: 1) Korrespondenztheorien der Wahrheit; 2) Tarskis semantische Theorie; 3) Sprachanalytische Wahrheitstheorien; 4) Intersubjektivitätstheorien der Wahrheit; 5) Kohärenztheorien der Wahrheit. Der jetzt vorliegende Sammelband bringt in erster Hinsicht übersetzte englischsprachige Arbeiten des letzten Jahrzehnts zum Wahrheitsbegriff. Es findet sich eine interessante Einleitung des Herausgebers: Probleme und Aufgaben einer explikativ-definitionalen Theorie der Wahrheit (1 bis 33). Es wird in dieser Einleitung die Frage erörtert, aus welchen Teilen bzw. Teiltheorien eine Theorie der Wahrheit (= TW) besteht. Puntel unterscheidet fünf Teile: 1) explikativ-definitorische TW; 2) kriteriologische TW; 3) typologische TW; 4) paradoxologische TW; 5) wissenschaftstheoretische TW.

Der Herausgeber erörtert die explikativ-definitorische TW. Hierbei geht es um eine „Erklärung“, „Explikation“ und „Definition“ des Wahrheitsbegriffs. Es soll die Bedeutung dieses Begriffs angegeben werden, so daß die TW auch zu einer semantischen Fragestellung führt. Im Zusammenhang mit der Erklärung des Wahr-

heitsbegriffs spricht Puntel von einer „rational-systematischen Rekonstruktion“ als einem idealisierten Verfahren (12). Die erklärende Rekonstruktion des Wahrheitsbegriffs kann sich auf das intuitive Verständnis der Bedeutung dieses Begriffs beziehen. Dieses Verständnis hat nach Auffassung Puntels mindestens vier Momente (13): 1) Wahrheit hat es in irgendeiner Weise mit „Wirklichkeit“ oder „Welt“ zu tun. 2) Der Gebrauch des Wahrheitsbegriffs impliziert eine Differenz zwischen zwei Ebenen, die man Denken und Wirklichkeit, Sprache und Welt, Aussage und Sachverhalt nennen kann. Die Annahme einer Übereinstimmungsbeziehung zwischen diesen beiden Bereichen führt allerdings zu Schwierigkeiten. Denn welcher Art soll die Beziehung der Übereinstimmung zwischen Aussage und Sachverhalt sein? 3) Der Wahrheitsanspruch ist ein mit rationalen Mitteln einlösbarer Geltungsanspruch. 4) Die Bestimmungsbedürftigkeit und Bestimmungsfähigkeit einer wahren Aussage führt zu dem Moment der maximalen Bestimmtheit. Eine angemessene Erklärung bzw. Rekonstruktion des Wahrheitsbegriffs muß diesen Momenten gerecht werden.

Es folgt in der Einleitung der interessante Punkt: Der Zusammenhang von TW, Logik, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie und Ontologie (16–18). Die Definition des Wahrheitsbegriffs führt zu Folgeproblemen. Nimmt man eine Beziehung zwischen Sprache und Welt an, so ergeben sich aus dieser Annahme sprachphilosophische und ontologische Probleme. Die Verschränktheit dieser Fragestellungen zeigt, daß der Wahrheitsbegriff nur im Rahmen des Programms einer systematischen Philosophie umfassend definiert werden kann. Hierbei wäre auch der Systembegriff zu klären.

Nach den Ausführungen zu dem Ansatz der explikativ-definitorischen TW folgen Bemerkungen zu den in dem Sammelband veröffentlichten Arbeiten. *Scott Soames* legt eine Neueinschätzung dessen vor, was Tarski wirklich gewollt und geleistet hat. Ein Versuch einer genaueren Darstellung des Tarskischen Wahrheitsbegriffs findet sich in dem Beitrag von *Tyler Burge*. *Roland Hausser* ist im Zusammenhang mit dem Wahrheitsbegriff an einer Theorie der natürlichen Sprache interessiert. *Charles B. Daniels* und *James B. Freeman* erarbeiten einen doppelten Begriff der Wahrheit, und zwar sowohl auf der ontologischen als auch auf der syntaktischen Ebene. Die Ontologie der Wahrheit ist Gegenstand des Beitrags von *Kevin Mulligan*, *Peter Simons* und *Barry Smith*. *Ulrich Blaus* Beitrag



kreist um das Problem der Wahrheitsparadoxie. Die Arbeit von *Dorothy L. Grover*, *Joseph L. Camp* und *Nuel D. Belnap* stellt ihrem Selbstverständnis nach einen radikal neuen Ansatz dar. Es findet sich bei diesen Autoren folgende These: „Wahr(heit) kann und muß in allen Verwendungsfällen als unselbständiger Teil einer Prozentzahl aufgefaßt werden.“ (29) Ein weiterer Beitrag von *Freeman* und *Daniels* gehört zu der Gruppe jener Untersuchungen, die die Kohärenztheorie der Wahrheit wiederaufgreifen und exakt zu formulieren versuchen. Dies will auch die Arbeit von *Nicholas Rescher*, der durch sein Buch „*The Coherence Theory of Truth*“ (Oxford 1973) bekannt wurde. In der Arbeit des zu besprechenden Sammelbandes definiert *Rescher* Wahrheit als ideale Kohärenz. Dieser kohärenztheoretische Ansatz ist in seinem Verhältnis zu der Korrespondenztheorie der Wahrheit zu klären. Eine Synthese von Korrespondenztheorie und Kohärenztheorie gehört zu den wichtigen Aufgaben einer TW. Abschließend findet sich eine umfassende Bibliographie über Veröffentlichungen zum Wahrheitsbegriff aus den Jahren 1970–1985, die *Johanna Seibt* zusammengestellt hat.

Der zu besprechende Sammelband ist detailliert und informativ. Er zeigt, welcher erstaunlichen Differenziertheitsgrad die wahrheitstheoretische Diskussion in den letzten zehn Jahren erreicht hat. *Rüdiger Brauch (Tübingen)*

*Winfried Weier, Phänomene und Bilder des Menschseins. Grundlegung einer dimensionalen Anthropologie (= Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, hg. von R. Berlinger und W. Schrader, Bd. 44), Rodopi, Amsterdam 1986, 337 S.*

Das vorliegende Werk ist zu verstehen als konsequente Weiterführung des originär augustinisch-existenzphilosophischen Ansatzes des Verfassers, wobei er stets die phänomenologische Methode mit ideengeschichtlicher und ideologiekritischer Reflexion verbindet. In seiner früheren Schrift: „Sinn und Teilhabe. Das Grundthema abendländischer Geistesentwicklung“ (Salzburg–München 1970, 636 S.) ging es ihm zunächst darum, „in den Einzelsystemen der gesamten Philosophiegeschichte... die sie hintergründig leitenden Grundkategorien zu erfassen“ und „darin das eigentliche Wesen der

Sinnkategorien zu erschauen...“ (10; vgl. auch die einschlägige Buchbesprechung des Rez. in: *Salzb. Jahrb. f. Phil.* XV/XVI [1971/72] 375 bis 377). Ähnlich sollten in seiner folgenden Schrift: „Strukturen menschlicher Existenz. Grenzen heutigen Philosophierens“ (Paderborn 1977, 317 S.) „diese Strukturen ebenso in den einzelnen Urphänomenen der existentiellen Erfahrung wie in den hierzu eingenommenen Positionen... aufgehellt werden“. Daraufhin war es das Ziel seiner Schrift: „Nihilismus. Geschichte, System, Kritik“ (Paderborn 1980, 387 S.), „den Nihilismus in all seinen Positionen... als Ausdruck...“ von im Wesensphänomen des Menschseins wurzelnden „Wertpostulaten verstehen zu lernen“. Noch allgemeiner suchte die Schrift: „Geistesgeschichte im Systemvergleich. Zur Problematik des historischen Denkens“ (Salzburg–München 1984, 282 S.) „durch einen Vergleich unter den Systemen der Geistesgeschichte die in ihnen gemeinsamen... und sie ursprünglich leitenden Strukturen und Urfragen... des Geistes als die übergeschichtliche Dimension der Geistesgeschichte“ herauszuheben. Diese Ziele münden konsequent in „die Intention der vorliegenden Schrift, ... die in allen Einzelphänomenen des Menschseins anwesenden Grundstrukturen und Wesensprinzipien... zu erschauen und... in diesen... die anthropologischen Implikationen aller philosophischen Disziplinen zusammenzuführen“, was eine ideologie- und menschenbildkritische Aufgabe einschließt.

Die Abfolge der Schriften *W.s* ist somit Ausdruck einer problemumkreisend-spiralig voranschreitenden Denkbewegung, in der stets zwei methodische Ansätze interferieren: Einerseits soll im Ausgang von der menschlichen Selbsterfahrung eine Einsicht in die wesenhafte Sinnstruktur des ‚Menschseins‘ und ‚Überhauptseins‘ vermittelt werden: ein empirisch verwurzelter Ansatz ‚phänomenologischer Wesenschau‘. Andererseits sind im Überblick und Vergleich philosophischer Systeme und Menschenbilder die in ihnen durchgängig enthaltenen und sich auswirkenden Grundkategorien und Grundaussagen zu ermitteln, die zwar in ihrem tiefsten Ursprung irgendwie aus der Erfahrung geschöpft, aber sodann durch hinzukommende Absichten des Denkens oftmals vorzeitig abgeschlossen und in sich selbst verhärtet wurden: die ideengeschichtliche und ideologiekritische Begleitreflexion des erstgenannten methodischen Ansatzes. Durch sie wird dieser auf die breitere Basis einer umfassenden philosophischen Kommunikation gestellt und so vor der

permanenten Versuchung einer tendenziösen Einseitigkeit bewahrt.

Gemäß diesem doppelten methodischen Prinzip gliedert sich das vorliegende Werk in zwei Hauptteile: „Die Theorie im Widerspruch zum Phänomen“ (35–264) und: „Die Theorie im Selbstwiderspruch“ (265–327). Im ersten wird versucht, das in der Selbsterfahrung gegebene ‚Urphänomen des Menschseins‘ im kritischen Dialog mit theoretischen Positionen und ‚Menschenbildern‘ in seiner inneren Sinnstruktur herauszuschälen. Dabei können sich einerseits die Menschenbilder der philosophischen Theorien als Verabsolutierungen von Teilaspekten des Gesamtphänomens erfahrbaren Menschseins erweisen – was zur Aufspaltung und Reinigung der Theorie führt; andererseits aber kann durch die theoretische Ausarbeitung von Menschenbildern der Blick für das Phänomen neu geöffnet werden – was zur Ausweitung und Vertiefung des Erfahrungshorizonts führt. Theorien neigen dazu, jeweils nur eine einzige Art von Erfahrung (z. B. die sinnliche und rational beherrschbare, in ihren Bedingungen beliebig reproduzierbare) oder eine begrenzte Ebene der Erfahrung (z. B. die materiell-biologische oder die geistig-historische) als legitime Grundlage ihres Menschenbildes und Aussagensystems zuzulassen; sie sind dann monistisch und ‚eindimensional‘ (oder überhaupt ‚undimensional‘). Das Gesamtphänomen der Erfahrung aber ist ‚mehrdimensional‘ und fordert so zu einer vielschichtig-dimensionierten Anthropologie heraus.

Im zweiten Hauptteil wird die (undimensionale) Theorie nicht nur durch ihren Widerspruch gegen das Phänomen kritisiert, wie im ersten Hauptteil, sondern vielmehr durch ihren Widerspruch gegen sich selbst, d. h. gegen ihre eigenen Voraussetzungen. So sind im marxistischen Dialektischen Materialismus das un-dimensionale Universalitätsprinzip der Materie und das zwei-dimensionale (weil die Gegensätze sowohl auseinandertreibende als auch verbindende) Prinzip der Dialektik unvereinbar (z. B. 288), der Empirismus macht nicht-empirische und der Rationalismus nicht-rationale Voraussetzungen, womit ganz bestimmte neuzeitliche Wissenschafts- und Erkenntnistheorien und entsprechende Menschenbilder betroffen sind (289–310); insbesondere aber die Leugnung der rationalen Erkennbarkeit einer transzendenten Sinn dimension im immanentistischen Skeptizismus (z. B. bei Kant) macht damit über eben diese eine (freilich unreflektierte) rationale Aussage

(310–327). – So zeigt sich, daß Theorie nicht nur in ihren Einzelaussagen fortlaufend am Phänomen zu messen, zu ergänzen und zu korrigieren ist, sondern vielmehr die gesamte theoretische Ebene auf die phänomenale verweist: als auf ihren immanenten Ursprung, dem sie sich uneingeschränkt zu öffnen und den sie als Ganzes zu erschließen, auszulegen und auszusagen hat. Durch den Aufweis der Selbstwidersprüchlichkeit phänomenverschlossener Theorie wird die theoretische Sphäre überhaupt in eine radikale und universale Bewegung versetzt und zur Wirklichkeit hin sensibilisiert – womit sowohl ihr selbst als auch dem Phänomen maximal gedient ist.

Was beinhaltet nun die wesenhafte Grundstruktur des Menschseins, die sich in solcher onto-phänomenologischer Analyse und ideologiekritischer Reflexion heraushebt? Der Urgehalt des Menschseins ist „darin zu erkennen, ... jedem seiner Akte und Vollzüge, jeder Weise seiner Selbst- und Daseinsverwirklichung immer wieder von neuem gegenüberzutreten, begegnen zu können, ... um solchermaßen zu seinem gesamten Sein Stellung nehmen, ein Verhältnis gewinnen zu können“ (18). Menschlicher Seins- und Selbstvollzug zeigt sich so wesenhaft als zweigliedrig: 1) als Re-flexion, d. h. stetes „Sich-darüber-beugen auf jede Weise der Seins- und Selbstverwirklichung“ (19) – wobei grundsätzlich *jede* Weise, Ebene und Dimension des Seins und Menschseins tangiert und transzienter werden kann, und 2) als „Stellungnahme“ (ebd.), die durch die vorausgehende Reflexion ermöglicht (und ontologisch intendiert) ist – und die so dem jeweils erreichten Volumen der Reflexion entspricht, womit sich die ‚Mehrdimensionalität‘ des menschlichen Seinsvollzugs vollendet. ‚Urdistanz und Beziehung‘ (M. Buber – oder auch, wie O. Spann sagt, ‚Gezweigung und Rückbindung‘) erscheinen gewissermaßen als die beiden ‚Schwingsphasen‘ menschlicher Wirk-lichkeit, in denen diese sich schrittweise ver-wirklicht und kreisend-spiralig voranbewegt. Eine solche Auffassung des Seinsvollzugs als erkennendes Heraus- und Gegenüber-treten und stellungnehmendes Sich-Hineinneigen und Hineingehen weist – augustinisch – zu tiefst in die metaphysische Dimension einer ‚Analogia Trinitatis‘ – was der phänomenologische Ansatz W.s zwar zunächst noch nicht thematisiert, wohl aber durchspüren läßt (im Sinne einer ‚Annäherung durch Abstand‘ an das Mysterium, H. André; vgl. auch die Schrift des Rez.: Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative

lative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels [München 1965].

Also: Dem Menschen ist Re-flexion und Selbstausslegung wesentlich. „Erst ... in seinem Selbstentwurf ... gelangt ... das Phänomen zu seiner Integrität und Ganzheit.“ (17) Indem der menschliche Seinsvollzug durch den Selbstentwurf „aber wesentlich auf die Stellungnahme und das Verhältnis des Menschen zu sich selbst angelegt ist, ist er in radikaler Grundsätzlichkeit ausgerichtet auf das Selbst-Verstehen und somit auf den Sinn, ohne welchen kein Verstehen möglich ist“ (19). Wie weit sich aber solches „konspiratives Selbstverständnis“ (ebd.) einem vorgängigen und zugrunde liegenden, an-rufenden Sinn ver-antwortlich antwortend öffnet und so den ‚Seinsdialog der menschlichen Per-son‘ realisiert, hängt wesentlich an der Aus-ein-ander-setzung mit der „projektiven Bildhaftigkeit“ (ebd.) einseitig verfügbarer Ideologien, die auf diesem Wege begegnen. Als solche werden behandelt z. B. materialistische, biologistisch-evolutionistische, psychologistisch-soziologistische und idealistische Reduktionsversuche des Menschen. Indem der Mensch aber ‚die materiellen, biologischen, psychologischen und soziologischen Konditionen seines Daseins‘ sich bewußt macht, gewinnt er ihnen gegenüber ‚Abstand und Freiheit‘ und indem er selbst ‚über das Denken nachdenkt‘ und so ihm gegenübertritt, erreicht er eine noch weitere Stufe der Reflexion und Transzendenz, bis er zutiefst ‚im Gegenüber zu allem bedingten Sein‘ zur Rückbindung an einen un-bedingten Sinngrund motiviert wird. So erscheint in der Bewegungsfolge von ‚Reflexion und Rückbindung‘ bzw. ‚Urdistanz und Beziehung‘ die „religiöse Existenz als Kul-minationspunkt des Menschseins“ (116–119).

Im Zentrum dieses großangelegten, gleichermaßen onto-phänomenologisch wie ideologie-kritisch voranschreitenden Versuchs einer ‚mehrdimensionalen Anthropologie‘ stehen somit in besonderer Weise die Phänomene der ‚individuellen Per-sonalität‘ und der ‚Freiheit‘ (161–188), wobei insbesondere das ethische Sol-len in seiner anthropologischen Bedeutung in den Blick kommt (188–264). Er bedeutet zugleich eine kreative Weiterführung traditioneller existentieller Ansätze, u. a. von A. Augustinus, E. Husserl, M. Scheler, N. Hartmann, M. Buber, P. Wust, und steht im kritischen Dialog mit empiristischen und rationalistischen wie materialistischen und idealistischen Positionen der Neuzeit und Gegenwart. Indem er im Voran-

schreiten immer wieder neu auf das schon Erarbeitete nochmals zurückgeht, also durch eine ausfaltend-rückeinfaltende Denkbewegung, führt er an seiner Denkform das Erkannte und Gedachte selbst vor und kann so einen in methodischer und inhaltlicher Hinsicht wertvollen philosophischen Impuls vermitteln.

Heinrich Beck (Bamberg)

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Objektivierungen des Geistigen. Beiträge zu einer Kulturphilosophie*, Dietrich Reimer, Berlin 1985, 425 S.

Dieses schwierige Buch versucht, als Würdigung zum 100. Geburtstag des österreichischen Philosophen Walther Schmied-Kowarzik, sehr weite Themengruppen zu vereinen. Der Herausgeber ist Sohn des Philosophen. Er hat Beiträge eines 1985 in Wien veranstalteten Gedenksymposiums von so großer Verschiedenheit zusammengefaßt, daß der Rezensent oft Mühe hatte, den roten Faden zu finden. Es werden hier dreißig Abhandlungen unter die Rubrik einer Disziplin gebracht, die selbst in Europa noch keinen eigentlichen Namen hat. Vielleicht könnte man sie anthropologische Philosophie nennen. Eine solche „philosophische Anthropologie“ wird allerdings im britisch-amerikanischen Raum weder als Philosophie noch als Anthropologie anerkannt. Die britisch-amerikanische Philosophie und Anthropologie sind ihrerseits in diesem Band nicht vertreten.

Die Hauptgliederung ist vierfach. Erkenntnis und Bewußtsein, Kultur und Geschichte, Sittlichkeit und Humanität, Mythos und Kunst. Walther Schmied-Kowarziks Denken kristallisierte sich in der transzendentalen Analyse des subjektiven Geistes und seiner objektivierten Formen. Es gab da starke Parallelen zu Husserl; Dilthey war einer von Schmied-Kowarziks Lehrern. Seine Psychologie ist ganz und gar keine Psychologie in irgendeinem heute im britisch-amerikanischen Raum akademisch akzeptierten Sinne. Sie ist keine empirische Psychologie – sie ist eben eine Philosophie. Er sah sich als Philosoph, nicht als Psychologe – und die meisten Teilnehmer des Symposiums stellten sich auf diese Position und Selbsteinschätzung ein. Seine Hauptthese war wohl, daß der subjektive Geist das produktive Zentrum aller kulturellen Vorgänge, d. h. aller kulturellen Objektivierungen ist. Hier stand er in schroffem Gegensatz zu al-

len späteren Ansätzen der Kulturanthropologie, die ja gerade den subjektiven Geist als Instanz eines kulturellen Seins postulierten. Die neue Zuwendung der Kulturanthropologie zur Hermeneutik mag dann eines Tages als eine Konvergenz, eine Rechtfertigung von Schmied-Kowarzik angesehen werden! Richard Meister („Hofrat Meister“ – Lehrer des Rezensenten Anno 1947) hat das Verhältnis des Subjekts zum Bildungsprozeß dann noch viel intensiver ausgearbeitet. Zentral war aber bei beiden, daß Bildung nicht eine objektive Form, sondern vielmehr die Form des subjektiven Geistes – über den objektiven Geist vermittelt – ist, der immer das produktive Zentrum bleibt.

Man könnte diesen ganzen Band als eine Reihe von Variationen über ein Thema ansehen; wie in der Musik, sind auch hier die einzelnen Variationen so eigenständig, daß man das variierte Original kaum mehr erkennt – Felsmalereien in Spanien (H. Melichar, 297 ff.) und Kants materiale Wertethik (M. Benedikt, 247 ff.) sind dann freilich Kapitel der kulturellen Objektivierung. Die stirnrundelnde Frage des Rezensenten ist aber: welches Kulturgeschehen ist dann *keine* Objektivierung? Ohne Mühe ließe sich hier jede kulturanthropologische Studie rechtmäßig einfügen.

All dessen ungeachtet, ist die Einleitung des Herausgebers dennoch nicht als eine *apologia pro patre defuncto* zu sehen, sondern als eine synoptisch-kritische Setzung des hier illustrierten Themenkreises.

Unter den sonst schwer zugänglichen Schriften Walther Schmied-Kowarzik findet sich hier eine sehr gediegende Abhandlung über Wundts „Völkerpsychologie“ aus dem Jahre 1924, die uns an längst vergessene und überholte, bzw. an nicht mehr gefragte Themen erinnert. Sowohl bei Wundt als auch bei Schmied-Kowarzik finden wir hier erstaunliche Einsichten, z. B.: „die moderne Soziologie ist von Comte und Spencer an bis auf ihre neuesten Vertreter eine echt romantische Geistesschöpfung“ (51). Wir sehen hier terminologische Ursprünge – das „Nomothetische“ und „Idiographische“, die heute in der amerikanischen Anthropologie (z. B. bei Marvin Harris) so präsentiert werden, als seien sie kürzlich erst entstanden.

Kurt R. Fischers Skizze „Die Philosophie in Wien zu Beginn des 20. Jahrhunderts“ ist ein wichtiger Beitrag zur Ideengeschichte. Hier zitiert er R. Haller, der den Begriff „österreichische Philosophie“ prägte (dem Rezensenten bislang unbekannt) und als ihr Merkmal Sprachkri-

tik, Wissenschaftlichkeit und Empirie erklärte. Die hier aufgezeigten Stammbäume (Brentano – Husserl – Heidegger) und die horizontalen und vertikalen Beziehungen zu Wittgenstein und der späteren analytischen Philosophie sind faszinierend und aufschlußreich.

In „Kulturanthropologie und Eurozentrismus“ (145 ff.) scheint *Justin Stagl* eine Lanze für letzteren zu brechen, und zwar mit einer aus gutem ethnologischen Werkstoff geschaffenen: „alle Völker sind ethnozentrisch, das ist allen Kulturen gemein. Es ist ein Ethnozentrismus höherer Ordnung.“ (147) Dann spricht er über die „Koketterie mit dem eigenen Schuldgefühl“ (156). Mit Fanon und Sartre als krassen Beispielen hierfür zieht er recht elegant weitere Schlüsse, durch die er die Rede vom Eurozentrismus als moralisches Übel aufzuheben oder doch abzuschwächen versucht.

In einem hervorragenden Beitrag über „nature und nurture“ fragt *Ludwig Nagl*, ob dies eine politisierte (im Sinne des Englischen „politicized“) Kontroverse ist, „leben doch die erschlichenen Parallelen zwischen tierischem Verhalten und menschlichen Institutionen, in denen Ethnologen... so gern schwelgen, einerseits von der anthropomorphen Interpretation tierischen Interagierens... und gleichzeitig von der Diskreditierung einer die Freiheit ermöglichenden Handlungssprache durch deren entlarvende Rückübersetzung in stammesgeschichtliche Entwicklungsdeterminanten!“ (177). Diese ironische, sehr präzise Feststellung trifft den Nagel auf den Kopf.

*Jürgen Krefl* schreibt über „Ethnologie und Evolution“ (189 ff.) und bewegt sich hier teils auf veraltetem, teils gegenwärtigem, aber gefährlichem Boden. Über gesellschaftliche Institutionen sagt er „(sie werden) unter dem Gesichtspunkt sehr allgemeiner Strukturen betrachtet, die über einzelne Institutionen hinausgehen und einen kognitiven Charakter haben und insofern auch innere Strukturen der Individuen sind“ (196). Die Gefahr liegt hier beim „insofern“, denn ob die Ausdehnung oder Übertragung irgendeines evolutionistischen Ansatzes metonymisch, metaphorisch, oder ironisch gesehen wird, davon hängt die Behandlung dieses Themas ganz und gar ab, aber es handelt sich dabei niemals um eine wissenschaftlich entdeckte Seinswahrheit.

Für moderne Philosophen im englischen Sprachraum interessant sind *Herta Nagl-Docekal's* „Kritische Bemerkungen zur Annäherung analytischer Philosophie und dem Strukturalis-

mus“ (201 ff.). Sie spricht u. a. von den hier in Amerika sehr wohl bekannten Philosophen Hayden White und Arthur C. Danto. Daß die Wahl der analytischen Tropen auf ästhetische und moralische Gründe zurückzuführen ist, da jene nicht dem Forschungsobjekt inhärent sind, wurde allerdings schon vor zwei Jahrzehnten von dem viel weniger bekannten Alfred L. Louch festgestellt (in: *Experience and Human Action* [1969]).

*Dietrich Benmers* „Ethik und Pädagogik“ leitet den dritten Teil des Bandes ein (217 ff.). Dies ist eine sehr konservative Abhandlung. Auch die anderen Beiträge zur pädagogischen Ethik weisen einen starken Traditionalismus auf, und sie setzen sich recht radikal von den anderen Teilen des Buches ab. Viele der hier gesammelten Beiträge nehmen von ihren verschiedenen Gesichtspunkten her zu Kant Stellung. Warum auch nicht? *Michael Benedikts* schon erwähnter Beitrag „Kant und die Wertethik des 20. Jahrhunderts“ (252 ff.) beklagt „das Auseinanderbrechen formaler Gesinnungsethik“ und materialer Wertethik. Hier kommen auch Nicolai Hartmann und Max Scheler zu Wort. Schließlich sieht dieser Autor dann bei Walther Schmied-Kowarzik eine phänomenologische Synthese von Handlungen und Gewissen und den instrumentalen Grundlagen von „Erfolgshandlungen“ (264).

*Helmut Fleischer* untersucht Schmied-Kowarzik's Ethikentwurf mit der Eingangsfrage „Ethischer Idealismus – was denn sonst?“ (269 ff.). *Peter Heintels* „Wertwandel in der Gesellschaft“ (281) ist für Sozialwissenschaftler von Belang; freilich liest dieser – und *implicit* die ethnologisch nicht interessierten anderen Symposiasten – die abendländische Gesellschaft als paradigmatisch für *alle* Gesellschaften, also für *die* menschliche Gesellschaft schlechthin. Dem können freilich Kulturanthropologen nicht zustimmen.

Schroffst gehen hier dem in britisch-amerikanischen Denken wirkenden Leser die Unkenntnis, der Interessenmangel oder das absichtliche Ignorieren der ethischen Sprachanalyse ab. Wenn diese auch nicht mit der – akademisch einzig möglichen – Ethik ineingesetzt wird, so ist sie doch für alles ethische Denken des ausgehenden 20. Jahrhunderts grundlegend. Diese Lücke ist für den Rezensenten der enttäuschendste Aspekt dieses Bandes.

Der vierte Abschnitt „Mythos und Kunst“ (297 ff.) bzw. seine Einordnung in den Rahmen des Bandes war dem Rezensenten schwierig, fast

peinlich. Freilich kommen hier Völkerkundler und Museologen zu Wort, und was sie sagen, gehört ohne weiteres in die Kulturanthropologie – westlich gesehen. Doch die Titel scheinen manchmal prokrustisch hinzugefügt, z. B. *Walter Hirschbergs* „Vergegenständlichungen des Geistigen im Bereich der Sachkultur“ (313 ff.). *Herbert Melichars* „Manifestationen des Religiösen in der Urzeit“ (297 ff.) ist gute Archäologie, aber auch nur das; ohne das Fragezeichen am Ende ist gegen seinen Titel nichts einzuwenden – das Fragezeichen aber ist ein ärgerlicher Kompromiß, eben ein prokrustisches Denkverbot.

Der letzte Abschnitt ist biographisch und wertend. Hier wird Walther Schmied-Kowarzik von seinen Studenten, Freunden und Kritikern in seinem Werdegang verfolgt. Wie bei Heidegger könnte man auch hier die nazistische Präsenz während seiner Wirkungsjahre als eine Nemesis im Leben dieser Gelehrten sehen. Man reflektiert hier über ein wissensreich-suchendes, wenn auch nicht ein heilattvoll-wissendes, sicherlich jedoch tragisches Gelehrtenleben.

M. E. fußt der Band auf einer bewußten Ambivalenz, die von mindestens zwei nebeneinander existierenden Bedeutungen von „Anthropologie“ herrührt. Der Herausgeber sieht Anthropologie vornehmlich wie der Rezensent im Sinne einer Kultur- und Sozialanthropologie, wie sie in England und Amerika doziert und betrieben wird. Zu dieser Richtung von „Anthropologie“ gehören etwa ein Viertel der hier versammelten Schriften. Versteht man Anthropologie aber nach der auf dem Kontinent bevorzugten Art in humanistischer Valenz, dann freilich passen alle anderen Beiträge gut hierher. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik ist sowohl Philosoph als auch Kulturanthropologe. Vielleicht beabsichtigte er, daß diese leider noch seltene Kombination gerade in dieser heterogenen Anthologie zunächst noch versuchsmäßig dargeboten wird.

*Agebananda Bharati (Syracuse/USA)*

*Mathias Schüz, Die Einheit des Wirklichen. Carl Friedrich von Weizsäckers Denkweg, Günther Neske, Pfullingen 1986, 308 S.*

Unter dem Titel „Die Einheit der Natur“ veröffentlichte Carl Friedrich v. Weizsäcker 1971 einige seiner Aufsätze und Vorträge, die mit einer Ausnahme in den Jahren 1959 bis 1970 ent-

standen waren und „der Darstellung *eines* philosophischen Gedankens, des Gedankens der Einheit der Natur“ (Die Einheit der Natur, 11) dienten. In der Einleitung zu diesem Buch bemerkte v. Weizsäcker, daß die philosophische Tradition zur Darstellung des Gedankens der Einheit die Gestalt des Systems anbiete. Die Darstellung des Gedankens der Einheit der Natur in systematischer Form sei ihm indessen nicht gelungen.

Mathias Schüz ist in seinem Buch „Die Einheit des Wirklichen“ eine systematische Sichtung der vielfältigen Aspekte des Denkens Carl Friedrich v. Weizsäckers gelungen. Schüz hatte während seines Physikstudiums erkannt, daß die Physik nur *einen* Aspekt des Wirklichen darstellt. Da seine akademischen Lehrer ihre Aufgabe nicht darin sahen, der Frage nach der Reichweite der Grenzen naturwissenschaftlichen Erkennens nachzugehen, suchte sich Schüz beim Studium philosophischer Schriften Aufschluß über diese Frage zu verschaffen. Dabei war die Lektüre des Buches „Die Einheit der Natur“ für Schüz ein Schlüsselerlebnis. 1986 legte Schüz das Ergebnis seiner jahrelangen Beschäftigung mit dem Werk dieses Gelehrten vor.

Schüz befaßt sich in seinem Buch primär mit dem Philosophen Carl Friedrich v. Weizsäcker. Ein in einem einzigen Entwurf entstandenes, systematisches Werk v. Weizsäckers, das über die philosophischen Gedanken zur einheitlichen Erfassung des Weltganzen Aufschluß gäbe, liegt bis heute nicht vor. Dieser Umstand erhöht den Reiz, der von dem vorliegenden Buch von Mathias Schüz ausgeht.

Im Einleitungskapitel stellt Schüz die Frage nach der Einheit und dem Zusammenhang des Wirklichen. Diese Frage ist gewiß nicht leicht zu beantworten. Eine Philosophie der Paradigmen, eine Paradigmatologie, die die Paradigmen der Ontologie, Erkenntnistheorie und Methodologie ebenso erfährt wie die der Kulturphilosophie, Theologie, Geschichte und Anthropologie, soll Schüz zufolge „eine unabschließbare Systematisierung dieses Zusammenhangs“ (20) ermöglichen. Das Paradigmenmodell vermag nicht den Besitz der Wahrheit zu garantieren, mit dem Paradigmenmodell glaubt Schüz aber so etwas wie eine Gewissensinstanz für alle Erkenntnismethoden vorweisen zu können. Im Werk v. Weizsäckers entdeckt Schüz ein „Auslegungsprinzip der paradigmatischen Naturphilosophie“ (22).

Carl Friedrich v. Weizsäckers Denk-Weg stellt sich Schüz als eine „Verschränkung zweier

einander entgegengesetzter Bewegungsrichtungen“ (23) dar. Schüz denkt dabei an die Bewegungen eines Bergsteigers und spricht in diesem Zusammenhang von einem „Aufstieg“ und einem „Abstieg“.

Der erste Teil des vorliegenden Buches ist dem „Aufstieg“ zur Einheit des Wirklichen gewidmet. In diesem Teil sucht Schüz einen systematischen Zugang zum Werk v. Weizsäckers. Dabei kann sich Schüz auf Untersuchungen Richard Wissers stützen. Wisser, der wohl als erster eine systematische Deutung des zirkulären Vorgehens v. Weizsäckers vorlegte, unterstützte Schüz auch mit persönlichem Engagement bei der Entstehung des vorliegenden Buches.

Der Philosoph v. Weizsäcker hat seinem zirkulären Denken eine „Richtung“ gegeben. Er mußte das Kreisgangverfahren und die Bewegungsrichtung des Aufstieges miteinander verbinden. In Anlehnung an Wissers Deutung erklärt Schüz die spiralförmige Bewegung beim „universalen Gedanken-Gang“ v. Weizsäckers: „Die Spirale verjüngt sich entsprechend dem Aufstieg nach oben, bis die Bewegung gleichsam mit der Achse der Spirale zusammenfällt.“ (35) Schüz stellt die „Idee“ der Einheit oder des Einens als den „Urgrund“ der Philosophie v. Weizsäckers heraus und weist auf die Grenzen hin, die dem logisch-begrifflichen Denken auf dem Weg von der sinnlich gegebenen Erscheinung zu diesem „Urgrund“ gesetzt sind. Den Weg zum Einen vermag am Ende nur noch eine nichtbegriffliche Erfahrungsweise zu ebnen. Die Idee des Einens kann nur in der mystischen Erfahrung „geschaut“ werden.

Im zweiten Teil des vorliegenden Buches verdeutlicht Schüz die gegenläufige Denkbewegung: den „Abstieg“. Beim „Abstieg“ sieht sich v. Weizsäcker vor die Aufgabe gestellt, „eine empirisch mögliche Einheit im Bereich der objektiv erkennbaren Wirklichkeit vorzuzeichnen“ (73). Schüz betont, beim „Abstieg“ böten die beim „Aufstieg“ gesammelten Erfahrungen einen Halt. Im Paradigma besitze v. Weizsäcker einen Ordnungsbegriff für die Strukturen aller möglichen Erfahrungen. Zirkuläres Denken, das durch fortwährendes Rückfragen auf die Voraussetzungen seiner Ergebnisse ständig in Bewegung bleibe, führe beim „Abstieg“ zu „empirischen“ Einheiten.

Der Verfasser erinnert daran, daß schon der vierundzwanzigjährige Carl Friedrich v. Weizsäcker in einem Vortrag der Frage nachging, ob eine systematische Einheit möglich sei. Bis heute vertrete der Gelehrte die These, „eine wohlver-

standene Physik“ könne „eine einheitliche Theorie zum objektiv erfassbaren Wirklichen... liefern“ (ebd.). Eindrucksvoll klärt Schüz, inwieweit sich v. Weizsäcker der „Einheit der Physik“ nähert.

In den Kapiteln I–III des zweiten Teils stellt Schüz v. Weizsäckers Konzept einer einheitlichen Physik vor. Die drei unterschiedlich langen Kapitel tragen folgende Überschriften: „Wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungsweise bezüglich der Entwicklung der Physik zu einer Einheit hin“, „Die Ermöglichungsbedingungen der physikalischen Wirklichkeit“, „Informationstheoretische Analyse einer einheitlichen Physik“. Diesen Analysen läßt Schüz einen Exkurs über v. Weizsäckers Denken in Abgrenzung zur dualistischen Naturphilosophie Aloys Wenzls folgen. In diesem Zusammenhang äußert sich Schüz auch zu einigen Aspekten der Relativitätstheorie, der Quantentheorie und des Vitalismus.

Nach der systematischen Erörterung des Geistunionismus im Werk v. Weizsäckers fragt Schüz im dritten Teil seines Buches nach den Konsequenzen des beschriebenen Denkweges für das konkrete Handeln der Menschen. Mit guten Argumenten legt Schüz dar, daß die Erfahrung der Einheit des Wirklichen als das Fundament eines universalen Verantwortungsbewußtseins gelten könne. Von Weizsäcker verlange nicht nur eine Erziehung zur Einsicht in die paradigmatische Bedingtheit des menschlichen Wissens, der Philosoph fordere überdies eine „moralische Anstrengung“, die sich an Inhalten des Neuen Testaments, insbesondere am

Gebot der Nächstenliebe, wie auch an Kants „kategorischem Imperativ“ orientiere.

Schüz hatte es sich vorgenommen, den Zusammenhang von Physik, Philosophie und Religion anhand der bis 1985 veröffentlichten Schriften Carl Friedrich v. Weizsäckers zu verdeutlichen. Diese Aufgabe hat Schüz in seinem Buch gut gelöst. Er bemüht sich auch um eine philosophiegeschichtliche Einordnung des von ihm beschriebenen Denkweges.

Die Ausführungen von Mathias Schüz ruhen auf einer Voraussetzung: Die wichtigsten Grundgedanken v. Weizsäckers finden sich „ihrer Struktur nach schon in seinen frühesten Schriften...“ (10). Schüz unterscheidet bei seinen Darlegungen nicht zwischen den frühen und späten Schriften des Physikers und Philosophen. Dem Autor des vorliegenden Buches geht es um eine systematische Sichtung der mannigfaltigen Aspekte des Denkens v. Weizsäckers. Inwieweit v. Weizsäcker die in dem Buch zitierten Formulierungen aus seinen frühen Arbeiten heute noch gebraucht, bleibt ungeklärt.

Carl Friedrich v. Weizsäcker hat wiederholt betont, Philosophie sei „Weiterfragen“. In seinem Buch „Aufbau der Physik“ findet sich die Ankündigung eines zweiten Teiles, der den Titel „Zeit und Wissen“ tragen soll. Wenigstens bis zum Erscheinen dieses zweiten Teiles dürfte das kenntnisreiche Buch von Mathias Schüz vielen Lesern, die einen Zugang zum Werk des Physikers und Philosophen Carl Friedrich v. Weizsäcker suchen, ein wertvoller Wegweiser sein.

*Wolfgang Farr (Maintal)*