

## BUCHBESPRECHUNGEN

Wolfgang Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, 512 S.

Wolfgang Bernard, *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles*, Valentin Körner, Baden-Baden 1988, 272 S.

Wolfgang Welsch hat ein aufregendes Buch geschrieben. Er geriert sich gewissermaßen als der Märchenprinz, der die aristotelische Wahrnehmungslehre durch eine Fülle von Neuentdeckungen aus dem Dornröschenschlaf jahrtausendlang bornierter Auslegung zu postmoderner Frische und Lebendigkeit erwecken will. „Die Untersuchung ist aus einem größeren Projekt hervorgegangen. Ursprünglich wollte ich eine Geschichte der Sinnlichkeit schreiben. Dabei erwies sich Aristoteles als der Schlüsseldenkender dieser Geschichte.“ (Vorwort) In dieser „schreibt sich seit der frühen philosophischen Verwerfung des Sinnlichen dessen auch moralische und lebenspraktische Diskreditierung den Grundachsen abendländischer Kultur aufs Nachhaltigste ein. Nur einer machte früh schon diese ursprünglich philosophische und bleibend philosophie-bezogene Verdammung nicht mit...: Aristoteles.“ (S. 26) Über ihn sagt das aus Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie bezogene zweite Motto des Buches: „Ein Grund, von Aristoteles weitläufig zu werden, liegt darin, daß keinem Philosophen so viel Unrecht getan worden ist durch ganz gedankenlose Traditionen, die sich über seine Philosophie erhalten haben und noch an der Tagesordnung sind...“ Wenn Aristoteles und die Sinnlichkeit dies gemein haben, daß sie durch Verkehren in der europäischen Tradition mißhandelt worden sind und nun endlich zu gerechter Würdigung befreit werden sollen, ist das ein so faszinierendes und vielversprechendes Unternehmen, daß es sich wohl lohnt, über diese 1982 in Würzburg angenommene und bis 1985 umgearbeitete Habilitationsschrift so weitläufig zu werden, wie es sich nach Hegel ziemt, wenn es um Aristoteles geht. Das Buch hat neun Kapitel: I. Aisthesis und Logos; II. Der Sinn der Aisthesis (S. 60–75; Unterkapitel: Vitalsinn, Erkenntnis-sinn, Eigensinn der Aisthesis); III. Wahrnehmung, ontologisch verstanden, als Vollendung des Seinsvollzugs des Sinnlichen; IV. Der Sin-

nesvollzug; V. Typologie der αἰσθητά, d. h. des Sinnlichen auf der Gegenstandsseite; VI. Aristoteles' Gedanke der Sinneseinheit (im Unterschied zu einer Lehre vom „Gemeinsinn“); VII. Aisthesis und Phantasia; VIII: Aisthesis und Lust (ἡδονή); IX. Der Sinn der Aisthesis. Ich werde die farbrosener Kapitel II und VII sowie das dem zusammenfassenden Rückblick dienende Kapitel IX nicht besonders besprechen, die Titel der übrigen Kapitel aber zur Gliederung meiner Erörterung heranziehen, wobei ich vor dem betreffenden Titel die Kapitel, aus denen ich schöpfte, mit ihren römischen Ziffern angebe, da Welsch zum jeweiligen Thema auch außerhalb des diesem reservierten Kapitels manchmal Wichtiges beibringt. Ich verwende von nun an folgende Abkürzungen: W. = Welsch. Ar. = Aristoteles. De an. = Ar., De anima. De iuv. = Ar., De iuventute et senectute, vita et morte. De part. anim. = Ar., De partibus animalium. IdA = Hermann Schmitz, Die Ideenlehre des Aristoteles, Bonn 1985, Band I: Aristoteles, 1. Teil: Kommentar zum siebenten Buch der Metaphysik, 2. Teil (IdA I 2): Ontologie Noologie Theologie, Band II (IdA II): Platon und Aristoteles. (Nach Komma folgt sofort Seitenzahlangebe.) S. = Seite; wenn dazu kein Buch eigens bezeichnet wird, ist das zu besprechende Buch von W. gemeint. Z. = Zeile. Anm. = Anmerkung.

I – IV – V *Aisthesis und Logos*: W. nützt die ganze Bandbreite der Konnotationen des Wortes „Logos“ aus, um der These Gewicht zu geben, „daß Aristoteles... – genau gegenzüglich zu Platon – die αἰσθησις geradezu als λόγος bestimmt hat“ (S. 26). Das erste Motto seines Buches, übernommen aus De an. (426 b 7), lautet demgemäß: ἡ δ' αἰσθησις ὁ λόγος. Diese Subsumtion beurteilt er zwiespältig. Dem Ar. hält er zugute, daß dieser durch Anerkennung des Sinnlichen als logisch es gegen den Verdacht der Un-logik i. S. v. Unvernunft usw. rehabilitiert habe; andererseits belastet er ihn mit Vorwürfen, weil Ar. an der Sinnlichkeit „eine doppelte Logifizierung vorgenommen“ habe: „Zum einen – wie in Kap. I dargelegt – eine externe Logifizierung, indem er das Sinnliche dem Komplement-Bedürfnis des λόγος gemäß schematisierte, nämlich divisionistisch es ansetzte und auf Simplität (punktuelle Bestimmtheit) es festleg-

te. Und zum anderen – wie in Kap. IV dargelegt – eine interne Logifizierung, indem er den so zugeschnittenen ästhetischen Gebieten und Prädikaten nun auch noch intern je logische Binnenstruktur zuschrieb.“ (S. 247) Jene externe Logifizierung könnte man als reduktionistische Abschleifung, diese interne als logifizierende Aufladung des Sinnlichen charakterisieren. Ich diskutiere beide Thesen in umgekehrter Reihenfolge.

*Logifizierende Aufladung des Sinnlichen:* W. bezieht sich in erster Linie auf die allgemeine Wesensbestimmung der Wahrnehmung in De an. II 12, 424a 17–b3 (S. 137–174 und andere Stellen). Danach ist Wahrnehmung (αἴσθησις) rezeptiv für die sinnlichen Ideen ohne Stoff, wie das Wachs für den Abdruck des Siegelrings, und erleidet in diesem Sinn, nämlich dem Logos nach, etwas von dem Substrat der als Reiz fungierenden spezifischen Sinnesqualität; sie sei aber keine Größe, sondern ein gewisser Logos und Fähigkeit (Dynamis) für jenes. Hieraus sei auch klar, warum allzu heftige Sinnesreize die Sinnesorgane schädigen: Wenn nämlich die Bewegung des Organs abnorm heftig sei, werde der Logos – das sei die Wahrnehmung – aufgelöst wie die Konsonanz und die Spannung zu heftig erschütterter Saiten. Nach W. S. 130 ist mit „Logos“ hier „das εἶδος des Organs“ gemeint, mit „jenem“ (ἐκείνου 424 a28) aber, wofür die Wahrnehmung als der Logos Dynamis sein soll, das Wahrnehmende (αἰσθανόμενον 424 a 26) im Sinne des Organs, das körperliches Substrat der betreffenden Wahrnehmungsweise ist. Nun heißt dieses bei Ar. sonst aber nicht „das Wahrnehmende“ und die Idee (εἶδος) nicht Dynamis für es. Folglich dürfte sich ἐκείνου Z. 28 nicht auf Z. 26 beziehen, sondern auf den Z. 21–24 beschriebenen Sinnesgegenstand in dem Sinn, daß die Wahrnehmung als Logos Vermögen für diesen Gegenstand und seine sinnesspezifischen Qualitäten ist, nämlich das Z. 17–24 mit der Wahrnehmung identifizierte Vermögen zur Rezeption dieser Qualitäten dem Logos nach. Dieser Logos ist nicht (mit W.) schlechthin die Idee (der sinnlichen Objekte, schon gar nicht – wie W. will – der Sinnesorgane), sondern Idee als Logos in dem besonderen Sinn von Proportion, Zahl- und Maßverhältnis gemäß der früharistotelischen Definition der Idee 194b 26–29 = 1013a 26–29, s. IdA I 2, 511f. Das ergibt sich zunächst aus dem Vergleich mit der Konsonanz, der als offenkundige Folge aus dem Gesagten (παρεπὸν δ' ἐκ τούτων 424 a 28) eingeführt wird, so daß vom Logos in

Z. 31 im selben Sinn wie in Z. 27f. die Rede ist; ferner kann nur vom Logos im Sinn der Proportion gesagt werden, daß er bei zu heftiger Einwirkung gelöst werde wie die Spannung der Saiten. Es handelt sich also um einen Fall der noch beim reifen Aristoteles stark wirksamen Übernahme eines Erbstücks aus dem 2. Exkurs in Platons Philebos, nämlich um die wie ein erraticher Block im aristotelischen Kontext verbliebene Deutung der Idee als Zahlenverhältnis (IdA II 446–452, hier 449), und die allgemeine Wesensbestimmung der Aisthesis in De an. II 12 will sagen: Wahrnehmung ist Empfang der Zahlenverhältnisse, die die idealen Wesen der sinnesspezifischen Qualitäten sind. Mit einer „Logos-Verfaßtheit“ des Wahrnehmungsorgans (W. 139f.) hat das nichts zu tun und mit solcher Verfaßtheit der Wahrnehmung (S. 150–152) nur, wenn „Logos“ im speziellen Sinn von „Proportion“ verstanden wird; zur Auszeichnung vor Platon (W. 26) ist das Motiv schon deshalb nicht geeignet, weil Ar. es von diesem (aus dem Philebos) übernommen hat. W. wuchert zu eifrig mit dem Pfund des unspezifisch verstandenen Wortes „Logos“: Auf S. 334 stellt er die Wesensbestimmung der Wahrnehmung als Logos in De an. II 12 mit der integralistischen These in De sensu 7, die Einzelsinne seien bloß dem Logos und nicht der Sache nach verschieden (449a 19f.), zum Zeugnis für λόγος „als Grundwort der Sinnesverfassung“ bei Aristoteles zusammen, obwohl die formelhafte Verwendung 449a 20 mit der Spezialbedeutung in De an. II 12 (Logos als Proportion) nichts als den Wortlaut gemein hat.

Noch von einer anderen Seite faßt W. die angeblich für Ar. fundamentale „Logomorphie des Ästhetischen“ (S. 45) ins Auge, mit mehr Kritik als Gunst. Er knüpft an die Einwände gegen Relativismus und Subjektivismus an, die Ar. im 5. Kapitel des 4. Buches (Γ) der Metaphysik seiner Aufstellung des Satzes vom Widerspruch (Kapitel 3–4) anhängt. Diesen Satz benennt W. um in „Satz der Bestimmtheit“ – kaum nachahmenswert schon deshalb, weil dazu auch der Satz des ausgeschlossenen Dritten, den Ar. erst in Γ7 einführt, gehören würde. Aus Γ5 zieht W. auf S. 233–241 zum Zeugnis für angebliche Übererfüllung jenes Satzes der Bestimmtheit die Stelle 1010b 19–26 heran. Ar. weist dort gegen den Relativismus auf die untrügliche Evidenz und unzweideutige Gegebenheit der spezifischen Sinnesqualitäten für den zuständigen Sinn hin. W. hat ganz recht, daß Ar. damit den Gegenständen sinnlicher Wahrnehmung feste Punkte

eindeutiger Bestimmtheit abgewinnt, entgegen dem Vorwurf radikaler Zweideutigkeit, den Platon (z. B. Staat 479b. c) und dessen Epigonen den sinnfälligen Merkmalen machen, und die Korrektur entgegengesetzter Ansichten von Held durch W. (S. 236f. Anm. 41) ist insofern berechtigt. Dann aber (S. 247) nimmt W. die Untrüglichkeitsthese von 1010b 19–26 zum Anlaß eines Vorwurfs gegen Ar., dieser habe „das Sinnliche... nach Kriterien traktiert und buchstabiert, die nicht eigentlich sinnlicher Erfahrung entnommen sind... Aristoteles' schier emphatische Anerkennung der Authentizität und Irreduzibilität des Aisthetischen ist doch zugleich nur die Kehrseite einer prinzipiellen Logifizierung des Sinnlichen.“ Das soll ein „Einspruch der Phänomene“ (Überschrift S. 241) gegen jene Überfüllung sein. Der Vorwurf ist insoweit wohl nur durch die schon bei Ar. fast zufällige Einbindung von 1010b 19–26 in einen Kontext mit dem Satz vom Widerspruch und durch dessen irreführende Umbenennung durch W. motiviert. Der Satz vom Widerspruch betrifft nach Ar. bloß das Zukommen von etwas zu etwas (1005b 19f.), also die Komplexwahrheit der prädikativen Sachverhalte, die in Metaphysik  $\theta$  10 der bloß intuitiv (Ar.: „berührend“) faßbaren Wahrheit des Einfachen entgegengesetzt wird; eine solche Wahrheit des Einfachen ist die untrügliche Wahrheit der Wahrnehmung spezifischer Sinnesqualitäten durch den zuständigen Sinn, der insofern gleiche Evidenz wie der Nous besitzt (De an. 430a 27–30). Auf diese Weise dürfte sich die viel umrätselte Doppelung der Diskussion über die Asyntheta und dann nochmals und parallel über die  $\mu\eta$  συνθετά οὐσία in  $\theta$  10 (1051b 17–26 bzw. 26–30) aufklären lassen: Bei den Asyntheta, die keine Wesen (οὐσία) sind, handelt es sich in erster Linie um die spezifischen Sinnesqualitäten. Solche Wahrheit des Einfachen hat mit Bestimmtheit nichts zu tun, denn diese impliziert eine Teilung des Themenbereiches in Bestimmungsgehalt und das, was dadurch bestimmt wird, während im Fall des einfachen Asyntheton der Gehalt einfach da ist, bei Qualitäten und Quantitäten so gut wie beim Diesda, dem Wesen (1045a 36–b7, s. IdA II, 528–530). Diese intuitive Prägnanz wird durch Ar. von der logischen und begrifflichen Bestimmtheit gemäß dem Satz vom Widerspruch also säuberlich unterschieden, und W. hat kein Recht, ihm deswegen den Vorwurf der Logifizierung des Sinnlichen zu machen.

*Reduktionistische Abschleifung des Sinnlichen:* Den bewegten Klagen, die W. mit diesem

Vorwurf gegen Ar. vorbringt – dieser habe die Wahrnehmung „auf Punktualität, Elementarität, Vermittlungslosigkeit“ festgelegt, damit sie „die Komplement-Funktion zum Logischen übernehmen kann“ (S. 58); mit der „Festlegung auf Simplizität“ (vgl. das vorstehende Zitat von S. 247) werde „dem Sinnhaften jede reflexive Potenz abgesprochen“, so „daß es zu einer Sphäre lichtloser Borniertheit degradiert wird“ (S. 47 mit Anm. 24) – kann ich mich weitgehend anschließen; ich habe die verhängnisvolle Geschichte des schon in der 2. Hälfte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts zum entscheidenden Durchbruch gelangten erkenntnistheoretischen Reduktionismus in der europäischen Wahrnehmungslehre und die große Rolle des Aristoteles darin mehrfach analysiert (Hermann Schmitz, Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Demokrit [Bonn 1988]; System der Philosophie Band III Teil 5 [Bonn 1978] 188–196; Phänomenologie der Leiblichkeit, in: Leiblichkeit, hg. von H. Petzold [Paderborn 1985] 71–106, hier 72–75, u. a.). Allerdings schert W. die Dinge zu sehr über einen Kamm und verkennt die Vielgesichtigkeit der aristotelischen Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie, wenn er diese auf ein einheitliches Konzept im Sinne des letzten Kapitels der 2. Analytiken festlegen zu können glaubt: auf eine „ästhetisch-epagogische Konstruktion“, die „als Folge der genuinen Wissensleere zu begreifen ist. Diese Wissensleere ist das organisierende Zentrum der aristotelischen Wissenslehre.“ (S. 40) Ausgehend von der für Allgemeines blinden Wahrnehmung des durch Divisionismus und Elementarismus (S. 49) zur Simplizität (S. 46–48) abgeschliffenen Einzelnen, soll die Induktion sprunghaft (S. 40), nicht durch Verallgemeinerung (S. 38 Anm. 17), dem Geist das Allgemeine liefern, so daß „das ganze Wissensgebäude epagogisch konstruiert“ und Wahrnehmung (in diesem Sinn) „das unentbehrliche und unersetzliche Fundament allen Erkennens“ sei (S. 37). Man braucht nur am Anfang des 6. Buches der Metaphysik (1025b 3–16, s. IdA I 2, 487f.) nachzusehen, um sich zu überzeugen, daß diese Charakteristik auf die aristotelische Erkenntnistheorie nicht allgemein zutrifft; die dort Z. 15f. postulierte Alternative zum Raisonement aus Induktion wird 1006a 18 durch die Methode der Überführung (ἐλεγχος) im Gegensatz zur Demonstration wenigstens beispielsweise gefüllt. Vollends abwegig ist der Versuch von W., auch die Behandlung der Wahrnehmung in der aristotelischen Ethik und Politik in das Korsett der

aisthetisch-epagogischen Konstruktion zu präsentieren. Dort hat die Aisthesis noch die unreduzierte Breite des νοεῖν, des Bemerkens und Beachtens von vielsagenden Eindrücken, Situationen und Sachverhalten wie bei Homer, Parmenides und Empedokles (vgl. Herrmann Schmitz, *Der Ursprung des Gegenstandes*. Von Parmenides bis Demokrit [Bonn 1988] 64–67, 309–311); sie ist insofern selber Nous (1143b 5) und praktische Klugheit (φρόνησις, 1142a 23–30), der die Wahrnehmung von Sachverhalten, die sie (die Aisthesis) nach *De an.* (418a 20–23) nur indirekt und per accidens vollbringt, in erster Linie zusteht, und keineswegs, wie W. S. 55 meint, „nichts anderes als“ eines von den „nicht-logischen“, aber logos-not-wendigen Komplementen“ des Logos im Sinne der „Wiederaufnahme des uns längst geläufigen Schemas“. Ganz sophistisch ist S. 53 die Übertragung dieses Schemas mit denselben Worten in die „Sphäre des Politischen“, wo die Aisthesis dem Logos die „gebietseröffnenden Originärterme“ liefern müsse, durch Berufung auf 1253a 7–18 im 1. Buch der *Politik*; denn da handelt es sich nicht um irgendeine logische oder diskursive Verarbeitung von Termen, sondern um den Gegensatz von menschlicher Rede und tierischem Schrei: Die Rede offenbart Aisthesis, d. h. Sinn und Verständnis, für das Gute und Schlechte, Gerechte und Ungerechte, worauf die Polis beruht; das Tier hat es dagegen nur bis zum Lust- und Schmerzschrei gebracht. Als Tugend ist diese politische Aisthesis die eben charakterisierte φρόνησις (1141b 23f.), also keineswegs nur Lieferant für den Logos, sondern Vermögen zur Erfassung von Sachverhalten aus eigener Kraft.

*III – IV – V Wahrnehmung ontologisch als Vollendung des Seinsvollzugs des Sinnlichen:* W. romantisiert den Ar.: „Das Wahrnehmungsphänomen rührt vielmehr daher, daß das Sinnliche als solches ein Aufgehendes ist und seine entsprechende Einlösung im Wahrnehmen intendiert und betreibt ... Das wirkliche Wahrnehmen ... stellt zu allererst die Erfüllung des seinhaften Aufgangs des Wahrnehmbaren dar. Seine Grundbedeutung ist eine ontologische, keine kognitive.“ (S. 76, ähnliche Formulierungen etwa S. 82, 100, 184 Z. 6f.) Es kann offen bleiben, ob die Rede vom „seinhaften Aufgang“ von etwas faßbaren Sinn hat oder Wortnebel im Stil einer Heidegger-Imitation ist. Jedenfalls läßt sich bei Aristoteles nichts dergleichen finden; näher an das vermutlich Ge-

meinte kommt Goethe in der Einleitung zur *Farbenlehre*: „Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seines Gleichen werde; und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete.“ Ausgeschlossen wird die romantisierende Aristoteles-Auffassung durch die Stelle 1010b 30–1011a 2 in *Metaphysik Γ*; in einer wortreichen Anmerkung S. 96–98 bemüht W. sich umsonst, diese Instanz abzuwehren. Der Fehler seiner Auffassung der Stelle zeichnet sich S. 255 ab, wo behauptet wird, daß hier mit „ὑποκειµενον der dem Sinnesgeschehen und seinem Aufgehen in diesem zugrundeliegende Sinnesgegenstand gemeint ist“, während doch in der Tat die Substrate (ὑποκειµενα 1010b 34) als etwas Verschiedenes neben der Wahrnehmung (ἔτερον παρὰ τὴν αἰσθησιν 1010b 36) bezeichnet werden, also sicher nicht als etwas, das im Sinnesgeschehen aufgeht, ausgegeben werden sollen. W. erstreckt seine Aristoteles-Romantik sogar über die Sinneslehre hinaus auf das Ganze der Weltanschauung des Ar., wenn er diesem S. 159 Anm. 61 die Überzeugung zuschreibt, „daß das Erkennen des Menschen als des höchsten Naturwesens nicht bloß auf alles bezogen zu sein vermag, sondern daß darin auch das Ganze der Natur seine Einlösung finden kann“. Aber für Ar. sind die höchsten Naturwesen nicht die Menschen, sondern die Gestirne, s. 292b 1–23, vgl. 196a 33f. und 1026a 16–18. W. macht aus Ar. einen verfrühten Schelling, aber das war der so wenig wie ein präfigurierter Paulus im Sinn von Römer 8, 19. Vollkommen zutreffend betont W. in seinen Ausführungen zu *De an.* 425b 26–426a 26 auf S. 83–98 die Bedeutung der These, daß im Vollzug der Wahrnehmung subjektive und objektive Seite zusammenfallen, als „ein Kernstück von Aristoteles' Ausführungen“ (S. 82), aber es handelt sich nicht, wie er meint, um ein Beweisstück für die Aufgängigkeitsthese, sondern um einen Aspekt des die ausgereifte Philosophie des Aristoteles beherrschenden anti-elementaristischen (und damit anti-akademischen) Einheitskonzepts, das ich in *IdA* herausgearbeitet habe und das auch W. in der langen Anmerkung 31 auf S. 131–133 gut zum Vorschein bringt.

*IV Der Sinnesvollzug* (S. 101–206): W. stützt seine These, daß das Wahrnehmen nach Ar. kein Empfangen des Wahrnomenen und kein Erleiden, sondern spontane „Rekonstitution“ (S. 178 u. ö.) auf bloße Anregung durch einen

Reiz hin sei, hauptsächlich auf eine Interpretation des Kapitels *De an.* II 5, wo Aristoteles in Verfolg der Frage, in welchem Sinn das Wahrnehmen ein Erleiden ist, zwei Bedeutungen dieses Wortes unterscheidet: Erleiden ist im Normalfall Zerstörung des vorigen qualitativen Zustandes durch Import eines (mehr oder weniger) konträren, im Ausnahmefall aber eher Erhaltung und Zuwachs, nämlich Überführung einer Disposition aus bloßer Bereitschaft in die Ausübung unter dem Einfluß eines äußeren Reizes. Ar. schwankt in *De an.* II 5, ob man diese fördernde Umwandlung „Erleiden“ nennen soll, da ihm dieses Verbum (wie auch das zugehörige Substantiv, s. 1022 b 19f.) offenbar zunächst den Gedanken an Leid und Schaden aufdrängt, entscheidet sich aber dafür, in beiden Fällen von den geläufigen (κρυότις 418 a 3, s. 1457 b 3f.) Namen „Erleiden“ und „Veränderung“ Gebrauch zu machen und sich mit Klarstellung des (anonymen) Unterschiedes zu begnügen. Das Wahrnehmen faßt er demnach als Erleiden im besonderen Sinn auf; daher behauptet er im Folgenden bei Erörterung des Tastsinns, daß Wahrnehmen überhaupt ein gewisses Erleiden sei (424 a 1), andererseits aber in einer der abgerissenen Bemerkungen, die ein Redaktor zum Kapitel III 7 zusammengestellt zu haben scheint (s. *IdA* I 2, 249), das Wahrnehmungsvermögen erleide nichts, sondern werde vom Wahrnehmbaren aus dem Fähigkeitszustand in den Vollzug überführt (431 a 4f.). Nirgends deutet er an, daß er diese besondere Art von Leiden für eine Art von Tätigkeit – eine spontane und nicht rezeptive Funktion im Sinne von Kant – hielte. Im Gegenteil: Die Aktualisierung der Bereitschaft gilt ihm als auf der subjektiven Seite der Wahrnehmung bloß passives Ereignis, als Hinnehmen der Anregung durch den Reiz ohne Eigentätigkeit. Das ergibt sich aus der Art, wie er in den Kapiteln *De an.* III 3–4 die Geistlehre an die Wahrnehmungslehre anschließt. Er beginnt mit der etwas verblüffenden Behauptung, das Intelligieren (νοεῖν) müsse, sofern es so etwas wie das Wahrnehmen sei, entweder ein Erleiden vom Intelligiblen oder etwas anderes dergleichen und der Intellekt (Geist) also erleidnisfrei, aber aufnahmefähig für die Idee sein, und daher müsse er sich zum Intelligiblen wie das Wahrnehmungsvermögen zum Sensiblen verhalten (429 a 13–18). Der scheinbare Widerspruch bezüglich des Erleidens wird durch Rückblick auf II 5 gehoben: Das Wahrnehmen, und dementsprechend das Intelligieren des Geistes, von dem hier die Rede ist – des Geistes der Seele (429 a

22) –, ist ein Erleiden in dem dort abgegrenzten besonderen Sinn der Weckung einer Disposition aus der Latenz zum Geschehen ohne Zerstörung durch Import des Konträren. Der Verdrängungseffekt des gewöhnlichen Erleidens kommt beim Geist der Seele nach 429 a 20–24 einfach deshalb nicht in Frage, weil er keine eigene Natur hat, die verdrängt werden könnte, sondern lautere, für alles (429 a 18, vgl. 430 a 14f., 431 b 17) aufgeschlossene Empfänglichkeit ist, mit derselben, nur generalisierten Neutralität, die dem einzelnen Wahrnehmungssinn nach den zwei Seiten seiner spezifischen Qualitätsdimension als einer neutralen Mitte in dieser zukommt (424 a 2–10). Dieser selbe in III 4 besprochene Geist der Seele (ὁ τοιοῦτος = der besagte 430 a 14, s. *IdA* I 2, 219) kommt in III 5 als der erleidnisfähige (430 a 24) wieder vor, was seiner Erleidnisfreiheit nach 429 a 15 wegen des Doppelsinns von „Erleiden“ gemäß II 5 nicht widerspricht, und erweist sich nun erst recht als bloß passives Prinzip nach Art des Stoffes (430 a 19) im Verhältnis zu dem aktiven Geist, der auf ihn einwirkt wie das Licht auf die Farben, wenn es diese aus potentiellen in aktuelle überführt (430 a 15–17), also genau in dem für die Wahrnehmung in II 5 vorgesehenen besonderen Sinn des Erleidens, das Aktualisierung ohne zerstörenden Eingriff ist. Damit ist klar, in welcher Hinsicht Aristoteles das Intelligieren dem Wahrnehmen vergleicht und beide unter einen speziellen Begriff von Erleiden subsumiert, der ihm immer noch Grund genug ist, auch das in diesem Sinn Erleidende als passiven Stoff gegenüber dem Machenden herabzusetzen (430 a 18f.). Das Gleichnis vom Licht und den Farben läßt an unsere Erleuchtungsmetaphorik denken; so, wie wir sagen, daß uns eine Erleuchtung kommt, sind der Geist und das Wahrnehmungsvermögen der Seele nach Ar. passiv und rezeptiv.

W. irrt demnach mit seiner Umdeutung der rezeptionistischen Wahrnehmungslehre des Ar. in eine Theorie spontaner Rekonstitution, nachschaffender Tätigkeit auf Grund einer Anregung von außen. Ar. gibt keinen Hinweis in diese Richtung. Daß W. anderer Meinung ist, beruht größtenteils auf seinem Mißverständnis des aristotelischen Kernworts „Energiea“, als ob damit *eo ipso* eine Aktivität und Tätigkeit gemeint sei, mindestens etwas anderes als Rezeption. Auf diese Weise verkennt er die Stellen aus *De sensu* 438 b 21–23 und 441 b 19–23 (S. 123, 124, vgl. 117 Anm. 14 und 174 Anm. 68), ebenso S. 194 die Bedeutung des Partizips „ἐνεργούσης“ 1174 b 14, und dieselbe Verwechslung unterläuft

auf S. 422. *Energeia* ist aber ihrem aristotelischen Sinn nach nicht schon Aktivität, sondern erst Aktualität, d. h. das einer Disposition entsprechende Geschehen im Gegensatz zum Latenzzustand der Disposition; sie kann aktiv, passiv oder – wie das Wachen als *Energeia* (1072b 17) – medial sein. Wahrnehmen und Intelligieren sind für Ar. Weisen des Empfangens ( $\delta\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ ,  $\delta\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  424 a 18, 424 b 2, 425 b 23, 429 a 15–18) vom Typ der passiven *Energeia* ohne Erleiden im Sinn der Affektion durch einen partiell zerstörerischen Eingriff von außen. Verkehrt oder mindestens – da der Sinn des Ausdrucks nicht genügend klar wird – fragwürdig ist auch die Kennzeichnung der nach Ar. im Wahrnehmen aktualisierten Disposition als „das ästhetische Vorwissen“ (S. 117–137, 164) – ein Begriff, der bei Ar. nicht seinesgleichen hat. In seinem Sinn ist die betreffende Disposition wohl kein Vorwissen, sondern eine spezifische Eignung zur Aufnahme eintreffender Informationen, für das dem Wahrnehmen verglichene Intelligieren 430 a 1 dargestellt in dem berühmten Bild der unbeschriebenen Schreibtafel, das W. S. 122 im Interesse seiner Deutung des Sinnesvollzugs „herunterspielt“.

V *Die Typologie der αἰσθητά* (S. 207–306): Hier beschäftigt sich W. mit der objektiven Seite der Wahrnehmung an Hand der bekannten triadischen Gliederung des Wahrnehmbaren durch Ar. in *propria* (ἴδια, spezifische Sinnesqualitäten), *communia* (κοινά, mehreren Sinnen zugängliche Qualitäten: Größe, Gestalt, Zahl, Ruhe, Bewegung) und *per accidens* Wahrgenommenes (Sachverhalte, die den *propria* Gegenstandsbedeutung vermitteln, in der Art, daß das Weiße da Sohn des N. N. ist). Seine Tendenz geht dahin, die aristotelische Wahrnehmungstheorie so darzustellen, als sei ihr gemäß die genuin sinnliche Sphäre des Wahrgenommenen auf die *propria* beschränkt und dicht abgeschottet gegen die Gegenstandswelt der aristotelischen Ontologie, der die *communia* zugewiesen werden, so daß gewissermaßen ein umfriedeter Garten des rein Sinnlichen ausgegrenzt wäre. Dieser Tendenz zuliebe wagt er paradoxe Behauptungen. So läuft nach S. 202 die Aisthesis-Definition in *De an.* II 12 (424 a 17–24) darauf hinaus, „daß das Wahrnehmungsbewußtsein ein Bewußtsein allein der ästhetischen Qualität, nicht aber auch der materiellen und substantiellen Verwicklungen, Fundierungen etc. derselben einschließt, daß es vielmehr strikt nur das erstere enthält und das letztere nicht

einmal kennt“ (S. 202, ebenso S. 206 und 209). „Es bleibt dabei, daß es die ästhetische Bestimmtheit nicht als Eigenschaft eines Gegenstandes versteht.“ (S. 303) Das ist für Ar. nicht richtig; dieser lehrt, daß die Wahrnehmung (425 a 31) glaubt (425 b 3), daß etwas Galle ist, bloß weil es gelb aussieht. Ferner bestimmt er die Wahrnehmung gemäß der in den *Codices* überlieferten (nicht konjunktural-kritisch ergänzten), völlig vertrauenswürdigen Fassung von 428 b 19f. (gemäß der von W. 264 Anm. 71 gebilligten Auffassung von Hicks) auch als Wahrnehmung des Zukommens der spezifischen Sinnesqualitäten zu Substraten. Die *communia* drängt W. auf die Seite der *Substrate*, indem er aus 428 b 18–25 – einer ausführlich und z. T. verdienstlich von ihm auf S. 262–272 behandelten Stelle – entnimmt, „daß die κοινά prinzipiell als Bestimmungen der Gegenstände als Körper – und somit unmöglich einfachhin als Weiterbestimmungen der ἴδια – gemeint und verstanden sind“ (S. 273). Entscheidend für dieses Urteil ist die Auffassung des von W. mit Recht 428 b 24 belassenden – und nicht mit Bywater, Ross und Theiler nach Z. 20 versetzten – Relativsatzes „ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς“. Nach W. dient er „der Klarstellung des Gemeinten gegenüber einem nachher Folgenden, dient nämlich der ausdrücklichen Kennzeichnung der jetzigen Rede von κίνησις und μέγεθος als einer sich auf die ästhetische Gegenstandssphäre beziehenden im Unterschied zu der nachher, 428 b 25 einsetzenden und von der vorausgegangenen natürlich unterschieden zu haltenden Rede von κίνησις im Sinn der von der wirklichen Wahrnehmung im Vorstellungsvermögen hervorgerufenen Bewegung“ (S. 270). Aber dann dürfte sich Ar. auch in dem Relativsatz nur auf Bewegung beziehen, während er doch mit der pluralischen Relativkonjunktion „ἃ“ an Bewegung und Größe zugleich anknüpft. Daher ist die von W. verworfene Auffassung vorzuziehen, daß Ar. mit dem Relativsatz sagen will: Bewegung und Größe, als Beispiele für *communia*, kommen den sinnlichen Gehalten (speziell den *propria*) zu. Ein solcher Hinweis ist hier motiviert, da es nahe liegt, für die *communia* nach der Abhängigkeit von den Substraten (428 b 22f. mit der richtigen Auffassung der Worte „τοῖς συμβέβηκόςιν“ durch W. 265–268) auch ihr Zukommen zu den *propria* hervorzuheben. Ferner schwindet bei dieser Auffassung der für W. sich ergebende Gegensatz dieser Behandlung der Triade (428 b 18–25) zu ihren Vorgängern 418 a 7–24 und 425 b 24–28; an diesen beiden Stellen wer-

den nämlich die *propria* und *communia* als *sensibilia per se* dem Bezug *per accidens* auf die Substrate entgegengesetzt. Von dem Wahrgenommenen dieses dritten Typs von Wahrnehmung schreibt W. S. 301: „Der Gegenstand ist nicht primärer und eigentlicher Wahrnehmungsgegenstand, sagt Aristoteles, sondern er ist nur hinzukommend zu einem solchen primären und eigentlichen Gegenstand präsent; und sofern er nur hinzukommender ist, kann er eben auch nicht auf das Wahrnehmen wirken.“ Was bis zum Semikolon steht, kann man gelten lassen, aber das Folgende ist falsch, s. 1010b 34, und wird auch durch den Hinweis auf fehlendes Erleiden vom Wahrgenommenen dieser Art (418a 23f.) nicht gerechtfertigt. W. hat übersehen, daß Ar. als das Wahrgenommene der Wahrnehmung *per accidens* nicht die auf die Sinnesorgane einwirkenden Substrate der sinnlichen Qualitäten geradezu angibt, sondern Sachverhalte, die eine relationale Kennzeichnung dieser Substrate betreffen (418a 21–23, 425a 25–27). Ausdrücke der Art „Sohn des N. N.“ bezeichnen in seinem ontologischen Konzept kein Wesen (*οὐσία*) oder Substrat (*ὑποκείμενον*), sondern ein Substrat-Akzidens-Kompositum i. S. v. 1028a 24–29 und 1029b 26–1030a 2, wobei das komponierte Akzidens obendrein ein Referens (*πρός τι*) ist, „am Wenigsten ein Wesen und etwas Seiendes“ (1088a 29f.). Die Frage, ob die Sachen auf das Wahrnehmen wirken, würde sich für ihn an Beispielen wie der Galle (425b 1) stellen; er umgeht sie im Fall der Wahrnehmung *per accidens*, indem er zur Bezeichnung so wahrgenommener Sachen statt schlichter Sachtitel relationale Kennzeichnungen verwendet.

V – VI *Sinneseinheit statt Gemeinsinn* (S. 282–294. 307–380): Mit besonderem Eifer wendet sich W. gegen den traditionellen Glauben an eine aristotelische Lehre vom Gemeinsinn, der den 5 Spezialsinnen übergeordnet sei, und schreibt dem Ar. statt dessen ein ganzheitliches Konzept zu, demgemäß diese Sinne sozusagen miteinander den Gemeinsinn bilden, der nicht mehr so, sondern als Sinneseinheit bezeichnet werden soll: „Sinneseinheit statt Gemeinsinn, und genauer: Sinneseinheit statt Einzelsinne plus Gemeinsinn, so lautet das Ergebnis dieser Konfrontation Aristotelischer und Aristotelischer Sinneslehre.“ (S. 377) Im Nachzeichnen dieser Sinneseinheit geht W. nicht einmal so weit wie der Vorzeichner Ar., indem er empfiehlt, „die Einzelsinne als im Sinnesvermögen einander gleichsam kreuzende und überlagernde

Schichten vorzustellen“ (S. 323). Das Schichtenbild impliziert noch zu viel dingliche Zusammensetzung für das aristotelische Modell der integralen Wahrnehmung als einer einzigen Sache mit verschiedenen Seinsweisen, die nach Art der Akzidentien zu verstehen sind (De an. 431a 17–20; De sensu 449a 13–19, s. IdA I 2, 169. 254), denn die Akzidentien haben für Ar. – scholastisch gesprochen – nicht einmal akzidentelle, sondern nur modale Realität und sind ihm kaum mehr als ein Name, nichts eigentlich Seiendes (1002a 13f., 1026b 13f. 21, 1030a 25–27, 1069a 21f.). Besser als von Schichten sollte man von Rollen sprechen: Ein und dasselbe Wahrnehmen spielt die Rolle des Sehens und zugleich des Hörens, Tastens, Riechens, Schmeckens nebst der Rolle der sinnlichen Urteilskraft, die (426b 12–14) die Unterschiedlichkeit der sinnlichen Qualitäten konstatiert. Das ist die Lehre des Ar. aber nur, wo er als Wahrnehmungsintegralist spricht; daneben vertritt er andere Standpunkte. Freilich nicht in De an. III 1. Vollkommen einleuchtend weist W. auf S. 287–294 nach, daß hier kein aparter Gemeinsinn für die 5 *communia* neben die 5 Spezialsinne gesetzt wird und 425a 27 vielmehr von einer diesen sämtlich eigenen Erfassungsweise (*αἴσθησις κοινή*) die Rede ist. Freilich ist das nicht so originell, wie die Vehemenz des Vorstoßes von W. vermuten läßt; er selbst verweist S. 295 Anm. 104 auf Simplicios, Philoponos und Block, S. 373 auf de Corte als Vorläufer, und sehr sauber (mit ausführlichen Belegen) dokumentiert Bernard im o. a. Buch S. 126f. Anm. 33 die Dogmengeschichte der Auslegung von De an. III 1 bezüglich des Gemeinsinns, wobei sich herausstellt, daß Philoponos, Simplicios, Thomas von Aquino und (nach Änderung einer früher vorgetragenen Meinung) 1968 Hamlyn, wozu auch Bernard selber kommt, in dieser Beziehung das Richtige lehren, während allerdings viele neuere Erklärer dem Irrtum anhängen, Ar. behaupte in De an. III 1 die Existenz eines Gemeinsinns. Aber mit Bereinigung dieses Irrtums ist das letzte Wort über den Gemeinsinn bei Ar. noch nicht gesprochen. Außer der integralistischen Theorie, nach der es nur ein einziges Wahrnehmen mit verschiedenen Rollen als Einzelsinne und sinnliche Urteilskraft gibt, kommt bei Ar. nämlich auch die Hypostasierung eines Gemeinsinns oder Zentralsinns vor, der die Zeugnisse der von ihm verschiedenen Einzelsinne bloß zusammenfaßt. Auf die dafür einschlägigen Stellen kommt W. 341–351 und 358–360 Anm. 48 zu sprechen; da er aber den Triumph über das vermeintliche Ge-

spenst des Gemeinsinns im Aristoteles zu früh schon an De an. III 1 gefeiert (S. 287–294) und inzwischen die integralistische „Lehre von der Sinneseinheit“ gegen die Vorstellung eines Gemeinsinns neben den Einzelsinnen bei Ar. ausgespielt hat, gefällt er sich nun darin, das Gewicht dieser Stellen apologetisch „herunterzuspielen“, und verirrt sich in Künsteleien. Folgendes sind die wichtigen Stellen, die dazu nötigen, dem Ar. außer der Lehre von der Sinneseinheit i. S. v. W. auch die damit unverträgliche Hypostasierung eines Gemeinsinns neben den Einzelsinnen – sogar mit eigenem, an einem aparten Platz im Körper lokalisiertem Organ – zuzuschreiben:

1. De somno 455a 12–27. Im Verlauf dieser Passage scheint sich das Konzept des Ar., als ob er seiner Sache nicht sicher sei, in der Weise zu verschieben, daß er von einer mehr integralistischen Auffassung des Gemeinsinns zu einer mehr hypostatistischen übergeht. Zunächst ist nur von einer gemeinsamen Dynamis die Rede, die alle Einzelsinne begleitet; das könnte man noch mit W. als Formulierung der Sinneseinheit verstehen. Daraus wird nach einigen Zeilen ein gemeinsamer Teil aller Sinnesorgane. Das Wort „Teil“ allein würde noch nicht für Hypostasierung entscheiden (soweit richtig W. 347), wohl aber, daß es sich nicht um einen Funktionsteil (dasselbe Wahrnehmen in verschiedenen Rollen), sondern um einen Teil aller körperlichen Sinnesorgane handeln soll. Die Ausgrenzung des Gemeinsinns geht innerhalb der Stelle noch weiter, indem auf den Hauptsitz dieses dominanten (κύριον), ihm reservierten Sinnesorgans im Bereich des Tastsinns geschlossen wird, da dieser als das unabhängige Fundament aller übrigen Sinnesorgane diesen gleichfalls gemeinsam sei. Die Stelle schließt 455a 24f. mit einem Rückverweis auf De an., darunter vielleicht auch auf das S. 311 Anm. 2 von W. selbstsicher, aber m. E. unzulänglich behandelte „Zwischenstück“ 426b 15–17 in der Erörterung der sinnlichen Urteilskraft, wo aus deren Zuständigkeit für Unterscheidung zwischen den spezifischen Sinnesqualitäten Weiß und Süß auf die Verschiedenheit des (das Objekt im Tasten berührenden) Fleisches vom letzten (zentralen) Sinnesorgan geschlossen wird; denn nach Ar. ist solches Fleisch nicht der Sitz des Tastsinns, sondern nur das diesem den Reiz zutragende Medium, so daß 426b 15–17 die 455a 22–24 nahegelegte „Einkapselung“ des zentralen Sinnesorgans, das die sinnliche Urteilskraft trägt, in das Organ des Tastsinns vorausgesetzt zu werden scheint.

2. In De iuv. wird für das gemeinsame Sinnesorgan (κοινὸν αἰσθητήριον) ein Sitz in der Mitte des Durchschnitts der Sagittalebene durch den Menschenkörper konstruiert (467b 28–32) und mit dem Herzen identifiziert (469a 5–12). Das kann doch nicht das Auge sein, der Sitz des Gesichtsinns (De an. 413a 2f.). Die Absonderung des Gemeinsinns von den Spezialsinnen (außer dem Tastsinn) ist hier also bis zur separaten Lokalisierung des Organs fortgeschritten.

3. In De part. anim. IV, 686a 27–31, wird der aufrechte Gang des Menschen mit dem Bedürfnis nach einem leichten Oberkörper begründet, das aus dem Beruf des Menschen zum Denken (φρονεῖν) und zur intellektuellen Evidenz (νοεῖν) deswegen entspringe, weil das Gewicht eines massigen Oberkörpers das Überlegen (διάνοια) und den Gemeinsinn (κοινή αἴσθησις) schwerfällig machen würde. Hier ist offenbar die Lokalisierung des Sinnesorgans des Gemeinsinns im Herzen, das deshalb vom Druck einer schwer aufliegenden Masse freigehalten werden soll, vorausgesetzt; welche Bedeutung der so begünstigte Gemeinsinn für das intellektuelle Vermögen hat, kann man aus 408b 27–29 entnehmen, wonach bei seniler Demenz nicht der Geist (Intellekt) zugrunde geht, sondern „das Gemeinsame, das zerstört ist“, offenbar der Gemeinsinn, der demnach für die normale Betätigung des Geistes fundamental ist. (Beide Stellen passen auch durch Betonung des göttlichen Ranges des Geistes zusammen.) W., der die Stelle aus De part. anim. in Anm. 48 auf S. 358–360 behandelt, versteht S. 359 die κοινή αἴσθησις als „das (allen ζῴα) gemeinschaftliche Wahrnehmungsvermögen“ im Sinne der integralistischen Theorie. Das kann nicht richtig sein, denn gewiß will Ar. den vierfüßigen Tieren, die sich nach 686b 2–14 vom Menschen durch einen massigen und in der Ontogenese sich noch vergrößernden Oberkörper und demnach wegen 686a 27–31 durch eine schwerfälligere κοινή αἴσθησις unterscheiden, nicht generell ein schwerfälligeres, weniger tüchtiges Wahrnehmungsvermögen als dem Menschen zuschreiben.

VIII. *Aisthesis und Lust* (S. 389–426): Dieser Abschnitt ist insgesamt gut gelungen, wenn auch die Behauptung S. 416 zu weit geht, Lust entstehe nach Ar. „aus dem Gelingen des Wahrnehmungsvollzugs – und nirgendwo sonst her“, s. 1072b 16–18. 24, vgl. IdA I 2, 271. Den Gedanken, daß Energeia zur (lustvollen) Selbstzuwendung tendiert, drückt W., auf Wahrneh-



mung und Lust bezüglich, so aus, daß sie „in diese Reflexionsformen ihrer sich übersteigt und darin als ἐνέργεια sich erst vollendet“ (S. 425). Obwohl Ar. so etwas nicht sagt, scheint der Gedanke auf der Linie seiner Intention zu liegen, wofür außer 1072b 14–19 (s. IdA I 2, 269–272) mit 1072b 27 (s. IdA I 2, 278, vgl. 236–239 zu 430a 22f.) die von W. nicht berücksichtigte Stelle 430b 24–26 (s. IdA I 2, 367f.) spricht.

Ein Wort möchte ich noch zum Stil des Buches sagen. Er ist farbig, flott, flexibel, allerdings bedroht vom Absturz ins Banale (S. 236: „Da heißt die Maus keinen Faden ab.“), Schwülstige (S. 241: „Der philosophische Blick aber sieht diesen Sinn, der so doch ein behinderter bliebe, sogleich in der Tiefe seines untangierten Wesenskerns, erblickt ihn in der Reinheit einer ursprünglichen Behendigkeit, im vollendet unbestimmtheitslosen Takt eines an jeder Stelle genau abgezielten Gleichschritts, dessen Monotonie zugleich süßester Wohllaut ist.“) und Geschraubte (S. 272 Anm. 75: „– bezeichnender Unterschied zwischen der selbstverständlichen Welthaltigkeit antiker und dem präntierten Purismus neuzeitlich-sensualistischer Welterfahrung [welch letztere, indem sie den Blinden zum Modell ihres Sehens erhebt, die Vernageltheit ihres Kopfes genau auf diesen trifft] –“). Störend wirken die verbalen Triumphtänze, mit denen W. seine Aufstellungen feiert und gegnerische Meinungen herabsetzt, z. B. S. 361: „Es gilt nur darzustellen. Karikatur ist nicht nötig, weil – über solche Darstellung hinaus – nicht möglich.“ Eine wissenschaftlich nüchterne Ausdrucksweise wäre vorzuziehen.

Über das Buch von Bernard ist nun nicht mehr viel zu sagen. Es handelt sich um eine Schülerarbeit, eine als Monographie gedruckte Mainzer Dissertation, in der der Verfasser, an mehreren Kapiteln aus De an. II und III sich entlangtastend, vielfach zur Erläuterung seiner (mir nicht immer durchsichtigen) Gedankengänge auf Arbeiten von Arbogast Schmidt verweist, die aber noch nicht erschienen sind. Den Tenor des Gedankengangs mag folgendes Zitat von S. 224 beleuchten: „Erkennen bedeutet nach Aristoteles Unterscheiden, nicht: ein Bewußtsein von etwas Haben. Daß hier der entscheidende Unterschied zwischen der aristotelischen Erkenntnistheorie und bewußtseinsphilosophischen Ansätzen liegt und daß die analytischen Erkenntnisvermögen nach Aristoteles die Grundlage für alles Erkennen schaffen, weil sie spontan Bestimmtheit erfassen, und daß auf-

grund dieser Erkenntnisweise Identität zwischen dem Erkannten und der Erkenntnis entsteht, alle diese für das Verständnis der aristotelischen Erkenntnistheorie meines Erachtens zentralen Gedanken, die auch die Grundlage meiner hier vorgelegten Interpretation der aristotelischen Theorie der Wahrnehmung bilden, sind mir – wie ich an dieser Stelle nochmals hervorheben möchte – von Arbogast Schmidt vermittelt worden, in mündlicher Lehre wie auch durch seine Untersuchung ‚Subjektivität und Innerlichkeit. Deutung der Antike und neuzeitliches Selbstverständnis‘, die mir in Manuskriptform zugänglich gewesen ist.“ In wichtigen Punkten – z. B. mit dem auf De an. II 5 gegründeten Mißverständnis der aristotelischen Wahrnehmungslehre, als sei Wahrnehmung ihr gemäß ein spontaner Akt, nicht rezeptiv – stimmt Bernard mit W. überein und ist insofern durch das Vorstehende mit widerlegt; zu anderen wird man zweckmäßig weitere Mitteilung abwarten. Der Wert des Buches liegt nicht so sehr in der Sachklärung wie in der reichhaltigen Dokumentation der Exegese von den antiken Kommentatoren an, wovon ich oben eine Probe gegeben habe.

Hermann Schmitz (Kiel)

Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Inter-subjektivität*, 2 Bde., Felix Meiner, Hamburg 1987; Bd. I: *Systementwicklung und Logik*; Bd. II: *Philosophie der Natur und des Geistes, nach Vorworten und Bibliographie XL u. XII durchnummeriert*, 675 S.

Ein wirklich faszinierendes Werk, das, indem es die Systematik der Hegelschen Philosophie von dem uns alle heute bewegenden Problem der Intersubjektivität her neu durchdenkt, nicht nur die allzusehr in der Exegese erstarrte Hegel-Diskussion inspirieren wird, sondern, was entscheidender ist, das systematische Philosophieren selbst, das schon fast aufgegeben schien, erneut zu erwecken vermag.

Es ist erfrischend, mit welch jugendlichem Mut Vittorio Hösle an eine kritische Sichtung der Gesamtsystematik der Philosophie Hegels mit detaillierter Besprechung ihrer Teilstücke herantritt. Aber dieser Mut ist fundiert in einer schier ungläublichen Belesenheit und kenntnisreichen Beherrschung nicht nur der Hegel-Literatur, sondern auch der philosophischen Tradition in ihrer perennen Problemstellung. Abge-

sehen von seinem Rückhalt in der antiken Philosophie, vor allem Platons, der seine vorausgehende systematische Arbeit „Wahrheit und Geschichte“ galt, findet Höhle die absichernde Verankerung für sein vorliegendes kritisches Unternehmen in den in dieser Breite erstmals wieder ausgegrabenen Werken der unmittelbaren Hegel-Schüler, vor allem K. Rosenkranz und C. L. Michelet, sowie den späudaalistischen Hegel-Kritikern. An und mit ihnen gewinnt Höhle die gedankliche Kraft, nach einer dem Sog des Systems ausgesetzten Aneignung des Hegelschen Denkens, zu einer argumentativen Distanz zu finden, die es überhaupt erst ermöglicht, Hegel von seinem eigenen philosophischen Anliegen her kritisch zu begrenzen und zu überhöhen.

Dabei ist die leitende Problemstellung, die Höhle als die zentralste Frage der philosophischen Gegenwartsdiskussion ausmacht und die ihn somit auch unabhängig von einer Hegel-Schüler-Nachfolge macht, die prinzipientheoretische Fundierung der Intersubjektivität, der Hegel in seinem System fast zum Greifen nahekommt und die er dann doch der noch übermächtigen Subjektivität seines Idealismus aufopfert. Durch seine Systemanalyse, die bei der Makrostruktur des Hegelschen Werks einsetzt, um von dort in die Strukturierung der Systemteile fortzuschreiten, möchte Höhle – hierin genau umgekehrt arbeitend wie die unmittelbaren Hegel-Schüler bei der Edition der Werke – den Denkanatz Hegels wieder verflüssigen. Die Schüler waren bemüht, aus den nachgelassenen Manuskripten ihres philosophischen Lehrers unter Einbeziehung eigener Vorlesungsmitschriften Hegels Denken in einer endgültig abgeschlossenen Systematik zu überliefern, trugen aber dabei ungewollt zu einer schematischen Dogmatik bei; indem Höhle gerade den von Hegel selbst unternommenen Modifikationen, Streichungen, Ergänzungen und immer wieder vollzogenen Umgliederungen nachgeht, wird das lebendige Ringen um eine begriffliche und gedankliche Bewältigung der gestellten systematischen Probleme wiedergewonnen. Höhle verfolgt diese systematische Arbeit des Begriffs über den Tod Hegels hinaus, indem er die modifizierenden Fortführungen des Systemgedankens bei den Hegel-Schülern und Hegel-Kritikern mit heranzieht – nicht in historischer, sondern in systematischer Absicht, um durch seine eigene kritische Systemanalyse im Hinblick auf das Intersubjektivitätsproblem das von Hegel begonnene Werk weiter voranzutreiben.

Vittorio Hösle beginnt mit einer kurzen geschichtsphilosophischen Einleitung „Hegels Systemidee und ihre historischen Vorläufer“, um dann – von außen nach innen fortschreitend – in den ersten Hauptteilen des ersten Bandes zunächst „Hegels Systementeilung und das Verhältnis von Logik und Realphilosophie“ ganz allgemein zu erörtern und sodann im zweiten Hauptteil des ersten Bandes die Systematik der „Logik“ in ihren groben Umrissen zu diskutieren.

Der zweite – umfangreichere – Band behandelt schließlich die beiden realphilosophischen Teile des Hegelschen Systems; zunächst in Ausschnitten die Naturphilosophie, danach – immer ausführlicher und detaillierter sich an Hegel anschließend – die Philosophie des Geistes mit ihren Untergliederungen.

Dabei ist – ganz oberflächlich betrachtet – zu beobachten, daß Höhle im Laufe seiner Ausführungen, beginnend mit ganz großen kritischen Skizzen, in den immer dichter in die Argumentation Hegels eintretenden Darstellungen der Rechts- und Staatsphilosophie sowie der Kunst- und Religionsphilosophie doch immer stärker dem Sog des Hegelschen Denkens erliegt, so daß er im Schlußwort große Mühe hat, die im ersten Band vorgebrachten Kritikpunkte und vorgeschlagenen weitreichenden Modifikationshinweise gegen die in der Religionsphilosophie kulminierende Übereinstimmung gerade noch zu behaupten.

Um meine inhaltliche Diskussion von Hösles Doppelband etwas zu strukturieren, beginne ich mit einer Vorbemerkung zur historischen Einführung, die zugleich meine eigene Diskutantenposition aufdeckt. Zum größten Mangel dieses wirklich großen Werkes gehört es, daß sich Höhle durchgängig an Schelling vorbeistiehlt. Schelling ist für ihn nur einer der Vorläufer, den Höhle – von Schellings „Philosophie der Kunst“ abgesehen – als solchen auch nur in dessen „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) rezipiert. Diese Ignoranz, die bei Hegelianern aller Couleurs seit jeher üblich war und ist, bei einem so unabhängigen und selbständig denkenden Kopf, wie es Vittorio Hösle ist, reproduziert zu finden, ist schon sehr enttäuschend. Vielleicht reagiere ich in diesem Punkt deshalb so empfindlich, da ich mich in meiner Schelling-Dissertation (Wien 1963), wenn auch nur nebenher, mit der Architektonik der Systementwürfe Schellings gerade auch in ihrer Gemeinsamkeit und Differenz zu Hegels System auseinandergesetzt habe. Aber es geht hier

nicht um persönliche Affinitäten zu Denkern der Tradition, die der eine eben mehr und der andere halt weniger meint berücksichtigen zu müssen. Bei dem von Höhle behandelten Thema ist es tatsächlich ein gravierender Mangel, ja fast ein Skandal, daß Schelling mit seinen Systementwürfen totgeschwiegen wird. Denn Schelling ist nicht irgendein Vorläufer, sondern es waren beide, Schelling und Hegel, gemeinsam, die 1801 in Jena mit den Systementwürfen begannen, die sich in den ersten Jahren danach gegenseitig anregten, die so sehr aus einer frühen gemeinsamen Gesprächswurzel zehrten, daß sie auch noch in den Jahren ihrer späteren Trennung, ja Feindschaft, unabhängig voneinander zu so ähnlich strukturierten Teilarbeitungen kamen – wie beispielsweise in ihrer Religionsphilosophie –, daß der ungeübte, unbefangene Leser von heute kaum die Nuancen ihrer so tiefgreifenden Differenzen wahrzunehmen vermag. Schließlich ist Schellings späte Kritik an Hegels System, die nicht von außen kommt, sondern aus einer immanenten Selbstkritik des mit Hegel gemeinsam eröffneten Wegs des objektiven Idealismus erwächst, nach wie vor der radikalste über Hegel hinausführende Neuansatz, in dessen Tradition auch die Problematik der Intersubjektivität aufbrechen konnte.

Daß sich Vittorio Höhle dieser radikalsten Kritik nicht stellt und auch dort, wo er sie in den Spätidealistischen streift, nicht auf den späten Schelling Bezug nimmt, haftet als Manko und Begehrtheit seinen dadurch doch viel zu schnell Hegel-apologetisch werdenden Darlegungen an.

Mit dieser Vorbemerkung wollte ich begründen, daß ich in der folgenden Besprechung des Doppelbandes von Höhle, dabei seiner großen Gedankenführung folgend, hier und da – wo es unumgänglich ist – mir nicht werde verkneifen können, an den übergangenen Systemdenker Schelling zu erinnern.

1) Wenden wir uns nun der Besprechung der Argumentationslinien der Ausführungen Höhles zu: In den ersten beiden Teilstücken geht es um „Hegels Systementeilung und das Verhältnis von Logik und Realphilosophie“ und „Die Logik“, deren zentralste Aussagen ich hier zusammenzufassen versuche. Höhle beginnt dabei mit einigen interessanten Beobachtungen über Einteilungsprobleme, die bereits Hegel mit der Logik und ihrem Verhältnis zur Realphilosophie gehabt zu haben scheint und die wollends bei den Hegel-Schülern zu unterschiedlichen Modifizierungsvorschlägen führten. Die Logik – in

den verschiedenen Ausarbeitungen unterschiedlich akzentuiert – kennt zwei sich überlagernde Strukturierungen: die Dreiteilung in Seins-, Wesens- und Begriffslogik und die Zweiteilung in die objektive Logik – Seins- und Wesenslogik – und die subjektive Logik, die selbst wiederum dreifach – Subjektivität, Objektivität, Idee – unterteilt ist. Nun ist nicht diese Doppelgliederung an sich schon problematisch, denn gerade aus ihr ließe sich eine dialektische Abfolge herauslesen, die Fortschritt des Denkens durch seine kategorialen Momente und Rückkehr zu sich selbst zugleich ist. Wohl aber dann kommen Bedenken auf, wenn man versucht, die Gliederung der Logik mit der Realphilosophie in Bezug zu setzen. Die Logik ist für Hegel selbst erster Systemteil, dem nun zwei realphilosophische Teilstücke folgen: die Naturphilosophie als Entäußerung der Idee in ihr Anderes und die Philosophie des Geistes als die sich im Realen des Geistes einholende Rückkehr der Idee zu sich. So gesehen ist die Gesamtgliederung der Systemteile dialektisch strukturiert, aber ihr entspricht in doppelter Weise nicht die Binnengliederung der Logik. Weder läßt sich die ganze objektive Logik der Naturphilosophie und die subjektive Logik der Philosophie des Geistes zuordnen, was wenigstens der Anzahl der Glieder entsprechen würde, noch erscheint eine Zuordnung von Seinslogik und Naturphilosophie sowie Wesenslogik und Geistesphilosophie sinnvoll, denn dann wäre die Logik mit der Begriffslogik überdeterminiert; aber auch jede andere Zuordnung (Seinslogik – Logik als Systemteil, Wesenslogik – Naturphilosophie, Begriffslogik – Philosophie des Geistes) führt zu erheblichen Fraktionen, noch gelingt ein überzeugender Rückbezug von den in den realphilosophischen Systemteilen vorausgesetzten Prinzipien auf die in der Logik entfalteten Kategorien. Hier vor allem vermißt Höhle völlig zu Recht – was schon M. Theunissen zu einer Uminterpretation der Hegelschen Logik veranlaßte – eine logische Fundierung der Intersubjektivität, die doch sicherlich der Philosophie des objektiven Geistes, also der Rechts- und Staatsphilosophie, zugrunde gelegt werden muß.

Nun vermag Höhle, durchaus überzeugend und nicht so äußerlich wie meine schematisierende Zusammenfassung zwangsläufig erscheinen muß, aus der Spurensicherung verschiedener Systembearbeitungsphasen Hegels und späteren Umgliederungen bei den Hegel-Schülern einen modifizierten Strukturierungs- und Ergänzungsvorschlag für Logik und Realphilosophie

sophie zu unterbreiten, der in der Zählung der Gesamtgliederung auf eine Viertelung kommt – Logik und drei realphilosophische Teile: Naturphilosophie, Philosophie des subjektiven Geistes sowie Philosophie des objektiven und absoluten Geistes als zweifach strukturierte Synthesis der beiden vorausgehenden entzweiten Teile (Natur und subjektiver Geist). Diese Umgliederungen in der Realphilosophie setzen allerdings Modifikationen und Ergänzungen in der Logik voraus, die Höhle auch in immanenter Kritik der Begriffslogik entwickelt, deren wichtigster Punkt die Einfügung einer Objektives und Subjektives überhöhenden Logik intersubjektiver Relationen darstellen mußte.

Diese Umstrukturierungen, die in meiner gerafften Darstellung vielleicht allzu willkürlich erschienen, werden von Höhle nicht nur aus der kritischen Diskussion der mit der in der „Enzyklopädie“ festgeschriebenen Systemgliederung auftretenden Probleme detailliert und plausibel erörtert, sondern er kann sich für die Viergliedrigkeit sowohl auf Spuren in den Jenenser Systementwürfen als auch auf eine berühmte Stelle aus dem Methodenkapitel der Logik berufen, in der Hegel selber ausdrücklich sagt: „... insofern nun jenes erste Negative schon der zweite Terminus ist, so kann das als *Drittes* gezählte auch als *Viertes* gezählt und statt der *Triplizität* die abstrakte Form als eine *Quadruplizität* genommen werden“ (Hegel 1970, 6, 564).

Obwohl es einen auf den Nägeln brennt, diese anregenden Systemgliederungsdiskussionen ausführlicher zu diskutieren, möchte ich sie hier nur mit zwei Hinweisen ergänzen und kommentieren:

1) Zunächst möchte ich Vittorio Höhle aufmerksam machen – was ihn sicher freuen wird –, daß sich genau dieser Gliederungsvorschlag für die Realphilosophie in Schellings Würzburger Vorlesung von 1804, der ausführlichsten Systemdarlegung, die wir von ihm aus dieser Zeit haben, findet: Nach dem ersten Teil „Von der höchsten Erkenntnis überhaupt“ gliedert sich die Realphilosophie in die Naturphilosophie mit den Potenzen der Natur einerseits und die ideale Welt und ihre Potenzen – Wissen, Handeln, Kunst – andererseits, deren doppelte Vermittlung sich im Staat objektiv und in der Philosophie subjektiv ausdrückt: „Dasjenige, worin Wissenschaft, Religion und Kunst auf lebendige Weise sich durchdringend eins und in ihrer Einheit objektiv werden, ist der Staat... Was der Staat objektiv, ist subjektiv die Philosophie selbst als harmonischer Genuß und Theilnahme

an allem Guten und Schönen in einem öffentlichen Leben.“ (VI, 575f.)

Diese Strukturierung findet sich meiner Erinnerung nach so nur in der Vorlesung von 1804, auf die spätere, ausgereifte Systemgliederung möchte ich weiter unten noch eingehen. Mit meinem Hinweis an dieser Stelle möchte ich nur darauf aufmerksam machen, wie sehr Schelling und Hegel in diesen ersten Jahren des Jahrhunderts gemeinsam und nebeneinander her noch an der Systemgliederung experimentieren. Die von Höhle in Hegels Jenenser Entwürfen gespürte Viergliedrigkeit ist nicht nur keine solche, sondern die von Schelling und Hegel gemeinsam vertretene – von Schelling auch bis ins Spätwerk hinein in dieser Form weitergeführte – *ursprüngliche* Dreigliederung des ausschließlich realphilosophischen Systems. Und damit sind wir beim Kernpunkt eines Problems, das Höhle leider nicht behandelt. Bei Vittorio Höhle wird überhaupt nicht thematisiert, worin eigentlich die Drei- bzw. Viergliedrigkeit begründet sein kann. Und da eine solche Frage nicht aufgeworfen wird, kommt auch nicht zur Sprache, welche systematischen Probleme Hegel in den späteren Jenenser Jahren und dann weiter in Nürnberg zum Umbau des ursprünglich mit Schelling gemeinsam vertretenen Systementwurfs bewegten.

Um das Problem hier wenigstens anzudeuten, ohne es wirklich diskutieren zu können, läßt sich schlagwortartig sagen: Für Schelling gehört die dem System vorausgeschickte Thematisierung der absoluten Identität von Subjektivem und Objektivem nicht selbst zum System. Das System kann immer nur die sich in ihren Gestaltungen explizierende Identität darstellen, und dies sind aus seins- und satztheoretischen Gründen das Reale, das Ideale und ihre Vermittlung oder das zugrundeliegende Subjekt, das bestimmende Prädikat und die vermittelnde Copula. Expliziert wird dieses ausschließlich realphilosophische System von Schelling – und zwar in den Grundgestalten bis in die Spätphilosophie gleichbleibend – in der Naturphilosophie, die in späteren Jahren nur in detaillierten Ausführungen noch Differenzierungen erfährt, der Philosophie des Geistes, die von einer Bewußtseinsphilosophie sich immer mehr zu einer Philosophie der Geschichte hin konkretisiert, und einer Philosophie der Vermittlung, die in ihrer Endgestalt Kunst, Religion und Philosophie umfaßt.

Hegel hat dieses ursprüngliche System in seiner Grundkonzeption mitgetragen. Je mehr ihm aber in seinen späteren Jenenser Jahren die dem System vorausgehenden Explikationen der abso-

luten Identität als Metaphysik und Logik zusammenwachsen und zum ersten Systemteil werden, um so mehr ergibt sich für ihn die Notwendigkeit, das Gesamtsystem umbauen zu müssen, um die dialektische Dreigliedrigkeit aufrechtzuerhalten. Da dadurch nun die Philosophie des Geistes zur dritten und abschließenden Gestalt wird, muß sie das ursprünglich Vermittelnde als absoluten Geist in sich aufnehmen, was notwendig die Geschichte als ursprünglich dritte Gestalt der Philosophie des Geistes verdrängt – worauf später nochmals zurückzukommen sein wird.

Mit dieser notwendig simplifizierenden Skizze sollten wenigstens die Triebfedern aufgedeckt werden, die Hegel zu den großen Systemumbauten zwischen 1801/1802 und 1817/1818 gedrängt haben. Wenn Höhle nun bewußt an die früheren Jenenser Entwürfe Hegels anknüpfen will, so müßte er meines Erachtens den Grundkonflikt zwischen Schellings durchgehaltenem (realphilosophischem) System, das er allerdings keines Blickes würdigt, und dem mit der Logik anhebenden späteren Hegelschen System aufdecken und austragen.

Damit komme ich zum Punkt 2), der uns direkt in die Diskussion von Höhle's Kernanliegen, dem der Intersubjektivität, führt. Alle Systemumbauten, die Höhle für die Hegelsche Logik und Realphilosophie vorschlägt, zielen darauf ab, die Intersubjektivität kategorial abzusichern und im Realbereich der Philosophie des Geistes stärker zur Geltung zu bringen. Dieses Anliegen verbindet uns mit Höhle's neuer und so anregender Hegel-Interpretation. Es fragt sich jedoch, ob der von ihm vorgeschlagene Weg gangbar ist. Da Höhle die Hegelsche Logik nicht hermeneutisch aus ihrem innersten ontologischen Anspruch heraus, sondern stärker von außen kommend in ihren Gliederungen diskutiert – was natürlich mit zu seinem erfrischenden und souveränen Umgang mit diesem Allerheiligsten der Hegelianer beiträgt –, passiert ihm wohl unbeabsichtigt, daß er den Anspruch der Logik und ihr Verhältnis zur Realphilosophie auf einen kantianischen – meinetwegen auch fichteianischen – Standpunkt zurücknimmt. Er versteht die Logik, wie er gleich zu Beginn des ersten Bandes betont, als eine gegenüber Kant und Fichte erweiterte transzendente Grundlegung für die realen Wissenschaften der Natur und des Menschen. Ich glaube nicht, daß dieses kantianische Verständnis der Logik und der „philosophischen Wissenschaften“ mit Hegels eigenem Anliegen in Einklang gebracht werden kann; da

nun aber diese Zurücknahme des ontologischen Anspruchs des Hegelschen Systems auf eine inhaltlich durchgeführte Wissenschaftslehre auch bei Höhle zumindest ab der Darstellung der Philosophie des Geistes keine so tragende Rolle spielt, möchte ich hierauf nicht weiter eingehen. Es gilt nur herauszustellen, woher sich das Anliegen Höhle's speist, ein genaues Entsprechungsverhältnis von Logik und Realphilosophie nachzuweisen: Da die Logik als transzendente Grundlegung für die Wissenschaften der Natur und des Geistes verstanden wird, muß in ihr schon die Intersubjektivität, der in der Philosophie des Geistes eine tragende – und von Hegel selbst oft gestreifte – Rolle zukommt, kategorial erschlossen werden. Von diesem Verständnis der Logik her ist auch Höhle's Forderung verständlich, daß die Ich-Du-Beziehung, aber auch komplexere Gemeinschaften realphilosophisch nur dann angemessen fundiert und entwickelt werden können, wenn sie transzendental-logisch reflexiv in der Subjekt-Subjekt-Relation abgesichert sind; und da dies in der Hegelschen Logik noch nicht geschieht, drängt Höhle auf ihre um diese Grundlegung erweiterte Umstrukturierung: „M. E. besteht eine reale Chance, die Subjektphilosophie des deutschen Idealismus zu überwinden, nur dann, wenn Intersubjektivität und Reflexion zusammengedacht werden; wie die ‚Dialogiker‘ (F. Ebner, M. Buber, H. Ehrenberg, E. Grisebach; neuerdings E. Lévinas) gleichzeitig gegen die Subjekt- und gegen die Reflexionsphilosophie vorzugehen, ist hoffnungslos.“ (Höhle, 264) Ich habe diese Anmerkung zitiert, da Höhle hier – auf dessen ungemein reiche Literaturrecherchen man sich sonst sehr wohl verlassen kann – mit Hans Ehrenberg einen Philosophen nennt, der nicht ganz in diese Reihe paßt und mit dem er sich sicherlich noch nicht zureichend auseinandergesetzt hat, denn Hans Ehrenberg hat in seiner frühen, kleinen Arbeit „Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer“ (Leipzig 1911) in einer kritischen Stringenz – wie sicherlich vor ihm kein anderer, aber seither auch nur wenige – die Hegelsche Logik und ihr Verhältnis zur Realphilosophie – also das Thema von Höhle's erstem Band – zum Kernpunkt seiner kritischen Analyse gemacht. Er arbeitet darin nicht nur überzeugend die Differenz zwischen den kantianischen Begründungsversuchen und dem ontologischen Anspruch der Hegelschen Logik heraus, sondern zeigt darüber hinaus *logik-immanent* auf, weshalb der *Andere* weder von Hegel noch von den Kantianern gefaßt werden

kann, und entwickelt von daher, wie erst durch eine letzte und unabdingbar notwendige dialektische Selbstnegation der Logik ein Zugang zum Anderen als Anderen eröffnet werden kann. Wie Ehrenberg hiermit die Hegel-Kritik des späteren Schelling neu und grundsätzlicher zu einer immanenten Logikkritik weiterentwickelt und wie er damit zur Fundierung der Dialogphilosophie (H. Ehrenberg, Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus [München 1923-1925]; F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung [Frankfurt a.M. 1921]) beigetragen hat, kann hier nicht weiter bedacht werden, entscheidend ist, daß die Herausforderung wirklich auf deren philosophischem Niveau angenommen wird. Nimmt man mit Hans Ehrenberg den Anspruch der Hegelschen Logik ernst, daß es in ihr um das sich selbst begründende Bedenken des Denkens geht, so läßt sich aufweisen, daß in ihr alles Denken, auch das Denken des Anderen, begründet sein muß, jedoch grundsätzlich in der Hegelschen Denkstruktur des Im-Anderen-bei-sich-Seins, in der der Akzent – wie auch von Hegel gesetzt – auf dem Resultat des Bei-sich-Seins liegt, worin der Andere als Anderer, d. h. als selbst frei wirkendes Subjekt nicht vorkommen kann. Daraus zieht Ehrenberg – wie Höhle den Dialogikern unterstellt – nicht die Konsequenz, daß er die Logik verwirft, sondern genau umgekehrt: er hält an ihrem Anspruch fest und zeigt auf, daß sie an sich selbst dialektisch eine Selbstnegation über sich hinaus zur Öffnung auf den Anderen hin zu vollziehen hat, sonst schließt sie sich im Denken des Denkens ab, worin sie zwar Intersubjektivität als nachträglich bedachte thematisieren kann, aber nicht als Ereignis einer wechselseitig gelebten Beziehung von Subjekten zu erfassen vermag. Von hierher erscheint Vittorio Hölsles Versuch, die Intersubjektivität in der Logik zu verankern, zwangsläufig zum Scheitern verurteilt, denn die dialektische Struktur der Hegelschen Logik wird ihm notwendig das von ihm beschworene andere Subjekt in das Bei-sich der Idee selbstbezogenen Denkens aufsaugen.

II) Wenden wir uns nun dem zweiten Band „Philosophie der Natur und des Geistes“ zu. Wie bereits gesagt, versteht Vittorio Hölsle die Logik als die transzendente Grundlegung für die daran in ihren inhaltlichen Problemstellungen anknüpfenden Begründungen der realen Einzelwissenschaften. Daß man insbesondere die Hegelsche Naturphilosophie so verstehen kann, haben gerade Arbeiten aus jüngster Zeit – D. Wandschneider, M. J. Petry, M. Gies, W.

Neuser – sehr schön herausgearbeitet. Ihnen schließt sich Hölsle im wesentlichen mit einigen ausgewählten Interpretationsstücken an. Nach dieser Lesart haben wir die Begriffsentwicklung in der Hegelschen Naturphilosophie als die inhaltlich-kategoriale Klärung der Grundbegriffe zu verstehen, die die einzelnen Naturwissenschaften – Physik, Chemie, Biologie (nach unserem Sprachgebrauch) – immer schon ihren theoretischen wie experimentellen Untersuchungen voraussetzen müssen, ohne sie selber erfassen zu können, denn Raum, Zeit, Bewegung, Materie, Licht etc. sind zwar die tragenden Bestimmungen, mit denen die Physik arbeiten muß, die sie aber nicht selber physikalisch ableiten kann. Und gerade was die allerersten Grundbegriffe betrifft, dies zeigt Hölsle an Hegels Raum-Zeit-Lehre und am Begriff des Lebens oder Organismus treffend auf, erweist sich die Fruchtbarkeit der Begriffarbeit Hegels auch für die naturwissenschaftliche Grundlagendiskussion, ja vielleicht heute noch viel deutlicher, weil Relativitätstheorie und Quantenphysik inzwischen das im 19. Jahrhundert mechanistisch erstarrte naturwissenschaftliche Weltbild aufgebrochen haben.

Zugestanden, man kann Hegels Naturphilosophie so grundlagentheoretisch lesen, aber dann darf man nicht gleichzeitig von ihr ontologische Aussagen über den Naturprozeß fordern wollen. Dies aber ist in der Aussage Hölsles impliziert, wenn er schreibt: „So hat man zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit [– gemeint ist unsere Gegenwart –] begonnen, die Konzeption einer durchgängigen Evolution der Natur vom ‚Urknall‘ bis zum Geist . . . einzelnwissenschaftlich abzusichern, und . . . das Rätsel des Lebens zu lösen . . . Hegels Naturphilosophie aber strebt genau dies an – die ‚Entwicklung‘ (die allerdings bei ihm begrifflichen Charakter trägt) der Natur von der Unbestimmtheit des Raumes bis zu Leben und Geist als einen einheitlichen Prozeß zu fassen.“ (284)

Es gibt kein Kapitel des Doppelbandes, wo das Verschweigen Schellings so mifflisch ist, wie gerade hier, wo es um die Naturphilosophie geht. Ich meine nicht den bloß historischen Hinweis, daß Hegel die Anregung, die Naturphilosophie ins System aufzunehmen – das dadurch allererst ein objektiv-idealistisches wird – von Schelling hat, dies sagt auch Hölsle ausdrücklich, sondern ich meine das Fehlen einer klärenden Diskussion der so grundverschiedenen Ansätze zur Naturphilosophie der beiden Freunde bereits in den Jenenser Jahren. Schel-

ling ist es nämlich, dem es mit der Naturphilosophie von Anfang an – ausdrücklich seit 1799 – um die begriffliche Klärung des Naturprozesses – wenn man so will – „vom Urknall bis zum Geist“ geht, und erstaunlicherweise folgt ihm Hegel in diesem für uns heute so selbstverständlichen Punkt ausdrücklich nicht. Wäre dies nicht einer grundsätzlichen systemtheoretischen Klärung wert? Wie kommt es, daß Schelling nicht erst den Organismus als eine Prozeßgestalt versteht, sondern ihn selbst bereits als geworden aus den Prozeßgestalten der anorganischen Natur begreift und sich daher entschieden gegen ein mechanistisches Verständnis der Materie ausspricht sowie überhaupt für eine dynamische Deutung kosmischer Zusammenhänge eintritt, während Hegel mit dem Mechanismus beginnt und entsprechend nicht nach Naturprozeßgestalten, sondern nach wissenschaftlichen Thematisierungen der Natur voranschreitet? Ich will hier keinen Versuch einer grundsätzlichen Klärung dieser Frage vorlegen, aber andeuten, daß die Gesamtgliederungen der philosophischen Systeme von Schelling und Hegel auch hierfür eine entscheidende Rolle spielen. Für Schelling ist der Naturprozeß ein Seinsprozeß – dies darf natürlich nicht objektivistisch mißverstanden werden –, der aus sich heraus im Naturwesen Mensch die Gestalt des Bewußtseins oder des Geistes hervorbringt, daher ist die Naturphilosophie für ihn auch unbedingt der erste Systemteil, mit dem alles Werden beginnt, auf das erst ein Bewußtwerden folgen kann. Obwohl selbstverständlich auch dem Naturwerden die absolute Identität von Subjektivem und Objektivem vorausliegt, sonst wäre ein Werden der Natur von der Materie bis zum Bewußtsein nicht möglich, so ist dies nicht räumlich zu verstehende Voraus der absoluten Identität nicht als eigener Systemteil für sich anzusetzen – wir können nicht so tun, als wären wir Gott vor der Schöpfung. Hegel dagegen setzt andere Prioritäten: Wenn die Vernunft nicht vorweg aus sich selber begriffen wird, dann kann auch die Vernünftigkeit der Natur nicht erfaßt werden. Dadurch aber, daß die Naturphilosophie der Logik als Systemteil folgt, wird sie dialektisch zum negativ Entäußerten der Idee; sie verliert den vernünftigen Eigenwert ihres Werdeprozesses, nur in ihrem Begriffensein durch den Geist liegt die Vernunft des Entäußerten.

Die größte Nähe, ja fast Identität erreichen die Ansätze der Naturphilosophie von Schelling und Hegel in der Behandlung des Lebens oder des Organismus, wie sie von Höhle auf Hegel

bezogen sehr prägnant und in Sichtbarmachung ihrer Aktualität dargelegt wird, doch auch hier hätte eine Diskussion des Gemeinsamen zum grundsätzlich divergenten Charakter der Naturphilosophie bei beiden beitragen können.

Im nächsten Kapitel wendet sich Höhle Hegels Philosophie des subjektiven Geistes zu, die ja nach Höhles Ungewichtungsvorschlag zusammen mit ihrem Gegenstück der Philosophie der Natur einen zweigliedrigen Systemteil ausmachen soll, so daß erst die folgenden Teilstücke des objektiven und des absoluten Geistes gemeinsam nicht nur den den Kreis Logik – Natur – Geist schließenden, sondern auch Natur und subjektiven Geist vermittelnden Systemteil ausmachen können. Wie dem auch immer sei, jedenfalls verliert sich ab der Philosophie des subjektiven Geistes die Zuordenbarkeit zu bestimmten Einzelwissenschaften, und es tritt das onto-logische Grundanliegen der Hegelschen Realphilosophie stärker zu Tage.

Ich will hier nicht auf die Darlegungen Höhles in einzelnen eingehen, zumal Höhle selber eingesteht, daß er mit der von Hegel vorgenommenen Untergliederung des subjektiven Geistes in Anthropologie (Seele), Phänomenologie des Geistes (Bewußtsein) und Psychologie (Geist) nicht recht klar komme – was ihm keineswegs zu verdenken ist. Vittorio Höhle nutzt jedoch dieses Kapitel, um über die Gleichheit von Überschriften im Abschnitt zur „Phänomenologie des Geistes“ auf die ursprüngliche Systemeinführungsschrift „Die Phänomenologie des Geistes“ von 1807 zurückgreifen zu können, um insbesondere aus letzterer Hegels eigene Grundlegung der Intersubjektivität herauszuarbeiten.

An die von Höhle dargelegte Debatte, wie sich Hegels wohl berühmtestes Werk, nämlich die „Phänomenologie“ von 1807, zum Abschnitt gleichen Titels in der „Enzyklopädie“ verhält, möchte ich nicht meine eigene – nur in Nuancen von Höhle abweichende – Deutung anfügen, sondern will gleich auf das zentrale inhaltliche Problem zusteuern. Sich sehr stark an Ludwig Sieps Hegel-Interpretation (Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie [Freiburg 1979]) anlehnd, deutet auch Höhle das Herr-und-Knecht-Kapitel der Phänomenologie von 1807 als Hegels Begründung der Intersubjektivität. Ich lese schlicht das Gegenteil daraus heraus, denn der Kampf um Anerkennung, der ein Kampf auf Leben und Tod ist und in den Gestalten des Herrn und des Knechts dann unterschiedlich weiterwirkt, führt bei Hegel nicht zu einer Anerkennung des anderen Subjekts, son-

dern führt zu unfertigen Gestalten des „Selbstbewußtseins“. Weder ist für Hegel die darauf folgende „Freiheit des Selbstbewußtseins“ ein Ergebnis des Kampfes, dessen Bewußtseinsgewinn in einer Anerkennung des Anderen liegen würde, noch hat dieses Teilmoment der dialektischen Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins für Hegel eine ausgezeichnete positive Rolle; im Gegenteil, ihm geht es vielmehr darum, die Zerrissenheit des Selbstbewußtseins aufzuzeigen, die erst in der Bewußtsein und Selbstbewußtsein in sich aufgehenden Vernunft, die bei Hegel weder subjektiv noch intersubjektiv gedacht wird, zur Einheit und Erfüllung zu kommen vermag.

Höfle kann den Kampf um Anerkennung nur deshalb für die Intersubjektivität so positiv deuten, weil er in zwei kleinen Anmerkungen ihre nackte Brutalität mit dem weiten Mantel der Liebe zudeckt. Er läßt ihr die gegenseitige Anerkennung von Mann und Frau, Eltern und Kindern in der „Innigkeit familiärer Liebe“ vorausgehen: „Das Moment des Fürsichseins, das die Notwendigkeit des Kampfes bedingt, unterscheidet die Anerkennung von der Innigkeit familiärer Liebe, die natürlich gegeben ist und nicht erst errungen werden muß.“ (373) Nachdem Höfle so Hegels Kampf um Anerkennung „natürlich“ und liebevoll umfängt, läßt er in einer zweiten Anmerkung ein anderes Ende als bei Hegel vorgesehen aufblitzen: „Man denke nur an den Kampf und die *daraus resultierende* Freundschaft zwischen Enkidu und Gilgamesch..., an die Auseinandersetzung zwischen Arjuna und Śiva im dritten Buch des Mahābhārata und an den Streit Jakobs mit Jahwe (Gen. 32, 24 ff.), aus denen die besondere Beziehung zwischen den genannten Heroen und Gottheiten erwächst.“ (375)

Durch diese beiden bei Hegel gerade nicht auftretenden liebevollen Absicherungen wird der Kampf um Anerkennung zu einem zwar negativen, aber notwendigen Moment einer positiven Geschichte gegenseitiger Anerkennung von Subjekten umgedeutet. Um nicht mißverstanden zu werden: ich finde es großartig, was Höfle und schon Siep aus anderen Stellen des jüngeren Hegel herauszuholen vermögen, und teile ihre letzten Intentionen, die Anerkennung des Anderen als philosophisch aufgegebenes Problem herauszuarbeiten, nur meine ich, daß der liebevolle Umgang mit Autoren Grenzen hat. Man muß den Mut haben, der nackten Wahrheit ins Auge zu sehen. Eine solche Stelle – es gibt auch andere bei Hegel – ist für die Anerkennung des Anderen das Herr-und-Knecht-Kapitel.

Doch noch viel allgemeiner möchte ich hier etwas anmerken. Auch Höfle greift auf die berühmten Stellen Hegels zur „Liebe“ aus den theologischen Jugendschriften zurück, die sich später in der Struktur des „Im-Anderen-bei-sich-Sein“ fortsetzen und das ganze System durchziehen. Aber er liest dabei nur das vermeintlich Positive aus diesen Aussagen Hegels heraus, so zitiert er beispielsweise aus der Enzyklopädie: „In dem Zustande dieser allgemeinen Freiheit bin ich, indem ich in *mich* reflektiert bin, unmittelbar in den *anderen* reflektiert, und umgekehrt beziehe ich mich, indem ich mich auf den *anderen* beziehe, unmittelbar auf *mich selber*.“ (Zit. 379; Hegel 10, 227) Was Höfle – wie viele andere vor ihm – nicht bemerkt, ist die in der Reflexionsstruktur implizierte Rückkehr des Denkenden in sich, die den Anderen nur als negatives Durchgangsmoment gebraucht. Franz Fischer hat diese negative Seite der nur reflexiven Denkbewegung in seinen Schriften eindringlich herausgearbeitet und ihnen die Proflexion als eine Beziehungsstruktur, die sich aus dem Anderen und auf ihn bezogen versteht, entgegengestellt – am eindrucksvollsten im letzten seiner nachgelassenen Werke: „Proflexion – Logik der Menschlichkeit“ (Wien 1985) –, und er hat weiterhin aufgezeigt, daß sich daraus auch unterschiedliche Formen des „Wir“-Bewußtseins ergeben: ein vereinnahmendes Wir („*Ich*, das *Wir* und *Wir*, das *Ich* ist“ – Hegel 3, 145, zit. bei Höfle, 381) und ein aus den proflexiven Beziehungen sich verstehendes Wir. Zwar meldet auch Höfle einige grundsätzliche Einwände gegen Hegel in bezug auf das Intersubjektivitätsproblem an; auch er hebt hervor, „daß Hegel in intersubjektiven Strukturen nicht ein kategoriales *Plus* gegenüber der bloß erkennenden Subjekt-Objekt-Relation zu sehen vermag, sondern daß er letztlich den ganzen *Anerkennungsprozess* nur als Mittel ansieht, das vernünftige Bewußtsein zu erlangen, daß die Bestimmungen des Denkens zugleich objektiv sind“ (379).

Trotz dieser deutlich artikulierten Vorbehalte feiert Höfle jedoch Hegels Schlusssätze der „Phänomenologie des Geistes“ von 1807, als Hegels „intersubjektive Bestimmung der Philosophie“; ich zitiere die ganze Stelle bei Höfle: „*Das Wissen, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen.*“ Diese Geister sind nach ihrer historischen ebenso wie nach ihrer begrifflichen Gestalt im absoluten Wissen aufbewahrt; „beide zusam-



men, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur –

aus dem Kelche dieses Geisterreiches  
schäumt ihm seine Unendlichkeit' (3,591).

An kaum einer anderen Stelle seines Werks hat Hegel sich so sehr... der geistigen Welt als einer Interpretationsgemeinschaft genähert.“ (Höfle, 384)

Ich kann hierin Höfle überhaupt nicht folgen. Nach meinem Verständnis dieser Textstelle spricht Hegel genau das Gegenteil von dem aus, was Höfle in sie hineinliest. Hier ist nicht von einer lebendigen Gesprächsgemeinschaft die Rede, in der jeder offen ist für das Wort des Anderen und aus der eine gemeinsame Zukunftsbewältigung erwachsen könnte, sondern es ist vom „absoluten Wissen“ die Rede, in das hinein sich die endlichen Subjekte, die wir doch je selber sind, selbst „aufgeopfert“ (Hegel) haben. Von der „begriffenen Geschichte“ ist hier die Rede – und d. h. für Hegel: Vergangenheit –, die die „Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes“ bildet, und aus diesem Kelche schlürft er die gedachten Gedanken derer, die als lebendige Subjekte in ihren lebendigen Beziehungen für ihn keine Rolle mehr spielen.

Niemand hat das Patent auf eine allgemeingültige Hegel-Interpretation, aber wer die Schlußpassagen der „Phänomenologie des Geistes“ als Hinweis auf eine „intersubjektive Bestimmung der Philosophie“ liest, ist natürlich in der Erläuterungspflicht, wie diese Aussagen unmittelbar zur Logik hinüberführen können sollen, in deren Selbstdenken des Denkens jeder Bezug auf die endlichen Subjekte getilgt ist.

III) Wenden wir uns nun der Philosophie des objektiven Geistes zu, die Vittorio Höfle im nächsten Kapitel behandelt, das mit 160 Seiten fast ein Buch im Buche ist. In den nun viel ausführlicher dargestellten Untergliederungen des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit verbleibt Höfle sehr viel dichter am Argumentationsgang, wie ihn Hegel in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1821) entwickelt hat. Insgesamt wird dadurch die kritische Distanz fast aufgegeben, so daß Höfles Darstellung dieses Teils des Hegelschen Systems zu einer Apologie gerinnt. Natürlich gibt es einige grundsätzlich kritische Anmerkungen, so gegenüber dem Unterabschnitt Moralität, in dem Hegel das Niveau der vorausgehenden Philosophie nicht zu halten vermag, dann die sehr klare und

unbedingt erforderliche Zurückweisung der Hegelschen Legitimation des Krieges im Kapitel zum Staatsrecht sowie ganz allgemein zu diesem Systemteil insgesamt der Einwand, daß hier die zur Diskussion stehende normative Dimension von Hegel allzu leichtfertig in eine Deskription des Vorliegenden verwandelt wird.

Aber es hat noch ganz andere Gründe, warum sich Vittorio Höfle hier einer Apologie der Rechts- und Staatsphilosophie Hegels annähert. Zu Recht hebt er mit M. Theunissen zu Beginn noch hervor, daß Hegel die Intersubjektivitätsproblematik nicht grundlegend aufdeckt, die er doch, wo er das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit, d. h. die Familie, die bürgerliche Gesellschaft sowie den Staat behandelt, überall voraussetzen muß. Aber Höfle beruhigt sich dann schnell bei dem von Hegel übernommenen Gedanken, daß es in der hier zur Debatte stehenden Entwicklung des Rechts und des Staates vor allem um Institutionen gehe, und die haben eben eine über die Intersubjektivität hinausragende Eigengesetzlichkeit: „Dennoch scheint mir gegen Theunissen und mit Hegel betont werden zu müssen, daß Institutionen mehr sind als intersubjektive Relationen – sie sind zur Macht über die ihnen folgenden Individuen gewordene *Totalitäten* von intersubjektivem Verhalten, die einerseits nur in den Subjekten existieren, die ihnen gemäß handeln, andererseits diesen Subjekten erst ein sinnvolles, sie erfüllendes Sein verleihen, das sie transzendieren.“ (474f.)

Von dieser Position her ist natürlich Höfles scharfe Zurückweisung von Marx und einigen anderen linkshegelianischen Kritikern durchaus verständlich, da deren Ansätze nach Höfle nicht über Hegel hinaus, sondern in eine „Sackgasse“ führen, während er dem entgegen in A. v. Cieszkowski und C. L. Michelet die eigentlichen produktiven Vollender der in Hegels politischer Philosophie bloß schlummernden kritischen Potenzen entdeckt. Ich verüble Höfle diese Parteinahme nicht, aber seine flapsige Bemerkung wider Marx (446f.) ist so unqualifiziert und dem sonstigen philosophischen Niveau von Höfles Argumentation so unangemessen, daß ich mir eine Stellungnahme hierzu nicht verkneifen kann, zumal sie für die Frage der Intersubjektivität zentral ist. Höfle gesteht zwar den Linkshegelianern zu, daß sie mit ihrer „Revolte gegen Hegels Theoretizismus“ und idealistischen Subjektivismus dem Anliegen nach im Recht waren, daß sie aber – und so insbesondere Feuerbach und Marx – in ihren theoretischen

Lösungsversuchen weit hinter Hegel zurückfallen, da sie nicht zur Intersubjektivität, sondern zum Objektivismus fortschritten: „Hegels Theoretizismus ist tatsächlich nicht akzeptabel. Nur muß erstens die Kategorie, die gegen die Subjektivität ausgespielt wird, nicht eine primitivere sein – die Objektivität – sondern eine komplexere – die Intersubjektivität, die das Moment der Reflexivität, das allein eine Letztbegründung ermöglichen kann; nicht negiert, sondern weiterführt... (Wer) den Menschen von seiner natürlichen Basis her denkt, kann den Geist und die Freiheit nicht fassen; wem die Abstraktion der Materie das Absolute ist, der kann Normen nie und nimmer legitimieren; wer extremer Realist ist, kann das kontrafaktische Moment, dessen eine wirklich kritische praktische Philosophie unabdingbar bedarf, nicht plausibel machen.“ (447/446)

So kann man gegen die Lehrbücher über den Marxismus in Ost und West schreiben, aber nicht gegen Marx in einer philosophischen Arbeit, die um das Intersubjektivitätsproblem kreist. Ist doch das Hauptanliegen von Marx seit seiner explizierten Hegel-Kritik von 1843 vor allem gegen die über die Subjekte hinaus verselbständigten Institutionen gerichtet. Seine dialektische Argumentation besagt – auf eine knappe Formel gebracht –: die immer schon gesellschaftlich handelnden Individuen erzeugen, solange sie sich dieser gesellschaftlichen Dimension und Aufgabe nicht bewußt sind, ihnen gegenüber verselbständigte Institutionen – Produktionsverhältnisse, staatliche Herrschaftsverhältnisse, technisch-wissenschaftliche Sachzwänge –, die sie beherrschen und fremdbestimmen. Erst wo sich die Menschen dieser Fremdbestimmung durch ihre eigenen intersubjektiven Produkte bewußt werden, vermögen sie, gemeinsam diese sie negativ bestimmenden Verhältnisse umzuwälzen und mit dem Aufbau einer solidarischen Gesellschaft zu beginnen. Ich kann hier nicht weiter auf Marx eingehen – und muß daher auf mein Buch „Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis“ (Freiburg 1981) verweisen –, doch soviel sollte durch diesen Hinweis auf den Kerngedanken der Marxschen Geschichtsdiagnostik deutlich geworden sein: Es gibt kein Konzept der politischen Philosophie, das so sehr auf die Kraft der Reflexivität baut und so sehr dem Gedanken der Intersubjektivität verpflichtet ist, wie das Werk von Karl Marx. Wenn Hösle dementsgegen immer wieder auf die Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit der Institutionen über die Subjekte

hinaus pocht, so ist er es, der den Gedanken der Intersubjektivität verrät und unterbietet. Nach Hösle „muß man Hegels Deutung des Staates als eines Selbstzwecks anerkennen: Die Aporien der bürgerlichen Gesellschaft sind der apagogische Beweis dafür, daß es eine Institution geben muß, in der ‚das Interesse der Einzelnen als solcher‘ nicht ‚der letzte Zweck‘ ist, ‚zu welchem sie vereinigt sind‘, sondern die vielmehr selbst ‚der wahrhafte Inhalt und Zweck‘ sein muß.“ (557f.) Diese Vergottung des Staates ist es aber gerade, die die Staaten in die Kriege gegeneinander treibt, gegen die auch Hösle zu Recht wider Hegel zu Felde zieht. Aber Hösle hat keine beweiskräftigen Mittel, um gegen sie anzugehen, denn Staaten hören nicht auf vernünftige Appelle von Individuen. Die einzige Kraft, die die Kriege überwinden kann, liegt in den menschlichen Subjekten, die sich der menschheitlichen und geschichtlichen Verantwortung für ihr Tun bewußt werden und die aus dieser Verantwortung heraus nicht der Eigendynamik ökonomischer Verhältnisse und den verselbständigten Institutionen die Welt überlassen, sondern gemeinsam und solidarisch ihre Interessen und Geschicke selbst in die Hand zu nehmen beginnen.

Sicherlich ein übergroßer Anspruch für uns Menschen, aber wenn wir es nicht wenigstens versuchen, wird es kein Überleben der Menschheit geben, denn die von uns erzeugten, aber verselbständigt fortwuchernden Verhältnisse und Institutionen werden durch Kriege und Lebensweltzerstörung die Menschheit vernichten.

In diesem Zusammenhang ist noch auf einen wichtigen Gesichtspunkt der Diskussion der Hegelschen „Philosophie des objektiven Geistes“ einzugehen, den auch Vittorio Hösle ausführlich und kritisch bedenkt. Ich habe schon bei der Besprechung der Systementeilung darauf hingewiesen, daß bei Hegel durch seine Systemumbauten, die Hereinnahme von Kunst, Religion und Philosophie als drittes Moment der Philosophie des Geistes, die Geschichte als philosophisches Problem weggequetscht wird. Bekanntlich findet sich die Geschichte im Hegelschen System nur noch als abschließendes Moment in der Sphäre des Staates. Dementgegen hat Schelling in seinen Systementwürfen der Geschichte ausdrücklich als dritter Problemdimension nach dem subjektiven Geist sowie Recht und Staat ausführlich Raum gegeben. Nun fällt auch Hösle dieses Manko auf, daß Hegel, obwohl er doch eine eigene Vorlesung zur Philosophie der Geschichte vorgetragen hat, für

diese in seinem System keinen rechten Platz hat. Die Vorschläge Hösles zur Heilung dieses Mankos scheinen mir jedoch dem Problem unangemessen. Hösle glaubt die systematisch fehlende Geschichtsdimension dadurch eingliedern zu können, daß er sie gleichsam an mehreren Stellen als Entwicklungsgeschichte von Recht und Staat, von Kunst, Religion und Philosophie noch über das hinaus einbaut, was Hegel hierzu selber schon geliefert hat. Aber es geht nicht um diese Erzählung von Vergangenheit, sondern es geht in der Geschichte als philosophischem Problem um etwas ganz anderes, nämlich – um mit Schelling zu reden – um „die Geschichte selbst als de(n) große(n) Prozeß, in den die ganze Menschheit verwickelt ist“ (X, 116) und den sie aufgefördert ist – im Rahmen ihrer Möglichkeiten –, als einen zukünftigen mitzugestalten: „In einer neuen Steigerung also ... befreit sich das Subjekt von eben dieser Notwendigkeit und erscheint nun als frei, zwar nicht in Ansehung des Erkennens oder Wissens, wohl aber in Ansehung des Handelns. Aber der Gegensatz ist damit nicht aufgehoben, sondern eben erst gesetzt, der Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit, der durch immer weiter ausgedehnte Verzweigungen ... endlich jene hohe Bedeutung annimmt, die er in der *Geschichte* hat, in der nicht das Individuum, sondern die ganze Gattung handelt.“ (Schelling X, 115)

Ich habe hierauf nochmals so ausführlich verwiesen, da auch Hösle zunächst ähnlich grundsätzlich Hegels Geschichtsphilosophie kritisiert, da sie nur eine Philosophie der Vergangenheit ist und keine Zukunft kennt (441 ff.). Doch in seinen Heilungsvorschlägen wird die Geschichte dann doch wieder nur zur Herkunftserzählung degradiert, da auch er der Geschichte keine eigene Systemstelle einräumen kann. Es gibt meines Erachtens jedoch hierfür keinen anderen Ort als den, den Schelling der Geschichte zugewiesen hat: als der letzte und höchste Problemhorizont der Philosophie der Menschheit, welche Schelling daher auch als ganzes „Philosophie der Geschichte“ (X, 116) nennt. Dies macht es aber erforderlich, daß das, was Hegel die „Philosophie des absoluten Geistes“ nennt, von der Stelle wieder entfernt wird, wo sie Hegel hingezwängt hat. Kunst, Religion und Philosophie gehören nicht in die „Philosophie des Geistes“ (Hegel) oder in die „Philosophie der Geschichte“ (Schelling); nicht weil sie nichts Geistiges oder Geschichtliches wären, sondern weil in ihnen die Vermittlung von Natur und Geist, Natur und Geschichte vollzogen und thematisiert wird.

Damit sind wir schon mitten in der Diskussion des letzten Kapitels dieser bedeutenden doppelbändigen Hegel-Interpretation von Hösle, die hier zunächst Hegels systematische Gliederung der Philosophie der Kunst behandelt, um dann in einem großartigen Höhepunkt des ganzen Interpretationswerks mit der Religionsphilosophie zu enden – die Philosophie der Philosophie, wie sie Hegel in seiner Geschichte der Philosophie thematisiert, bleibt ausgeklammert, da Hösle sie bereits an anderer Stelle erörtert hat. Nur auf die Ausführungen zur Religionsphilosophie möchte ich abschließend noch eingehen, da gerade hier noch einmal die zentrale Thematik der Intersubjektivität gewichtig zur Sprache kommt; denn mit Recht sagt Hösle, „daß Hegel gerade in der Religionsphilosophie dem Begriff der Intersubjektivität am nächsten gekommen ist“ (648). Zentral für Hegels Religionsphilosophie ist die Einsicht, daß unsere Erkenntnis Gottes mit Gottes Erkenntnis zusammenfällt. „Der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß; dies Wissen ist Selbstbewußtsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst.“ (Hegel 17,480; zit. bei Hösle, 645)

Dies gibt aber nur dann einen Sinn und kann nur dann der Feuerbachschen Auflösung Gottes in eine Projektion des Menschen widerstehen, wenn wir die ganze bisherige Systementwicklung Hegels in den von ihm gemeinten ontologischen Gehalt ernstgenommen haben. Nur wenn wir Gott als wirklich daseiend, explizierend und wirkend in Logik, Natur und Geschichte begreifen, ist dieses Zu-sich-selber-Kommen Gottes im Menschen mehr als ein projektiver Gedanke, ist Gott etwas vom erkennenden Geist des Menschen zugleich auch Unabhängiges ihm Entgegenstehendes. Und gerade so wird ja auch im religiösen Bewußtsein Gott als ein Anderer, Anrufbarer, sich Offenbarer vorgestellt. Mit Recht hebt Hösle hervor, daß Hegel hier klar wie sonst nirgends Subjekt-Subjekt-Relationen expliziert, und verweist darauf, daß dieser Grundgedanke Hegel schon in den theologischen Jugendschriften bewegte: „Der Berg und das Auge, das ihn sieht, sind Subjekt und Objekt, aber zwischen Mensch und Gott, zwischen Geist und Geist ist diese Kluft der Objektivität nicht; einer ist dem anderen nur einer und ein anderer darin, daß er ihn erkennt.“ (Hegel

1,381; zit. bei Höhle, 648) Doch Hegel bleibt bei dieser bloß unmittelbaren und daher nur abstrakten Gott-Mensch-Beziehung nicht stehen, sondern betont, daß die hier zugrunde liegende Liebe sich konkret erst erfüllt in den Menschen untereinander, wenn der Geist Gottes ihre Beziehungen zueinander erfüllt. Hierin aber gipfelt nach Hegel das Christentum, das daher die absolute Religion ist, insofern als Gott in Jesus Mensch geworden ist, als er im Weg Christi für die Menschen aufersteht und schließlich im Pfingstereignis als der Heilige Geist die Gemeinde beseelt oder begeistert. „Der schmachvolle Tod als die ungeheure *Vereinigung dieser absoluten Extreme* ist darin zugleich die *unendliche Liebe* ... Das bloße *Betrachten* der Geschichte hört hier (im Pfingstereignis) auf; das Subjekt selbst wird in den Verlauf hineingezogen, es fühlt den Schmerz des Bösen und seiner eigenen Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat ... hier fängt die Entstehung der Gemeinde an.“ (Hegel 17, 292/296; zit. bei Höhle, 660f.) In der Gemeinde, in der christlichen Gemeinschaft – so können wir durchaus mit Höhle sagen – verwirklicht sich nach Hegel in höchster Form Intersubjektivität.

Doch wenn wir nun Hegels Deutung des Christentums als einer sich in der Gemeinde erfüllenden Religion der Liebe verstehen – und nichts spricht dagegen, hierin Höhles sehr schöner Interpretation zu folgen –, so bleibt uns doch dieses Problem noch aufgegeben, daß Hegel die „Philosophie des absoluten Geistes“ nicht mit der Religionsphilosophie, sondern mit der Philosophie selber beschließt. Damit wird ähnlich wie bereits in den Schlußsätzen der „Phänomenologie des Geistes“ von 1807 auch am Ende der Enzyklopädie alles an intersubjektiven Errungenschaften wieder dem absoluten Geist, der sich einsam und ewig „erzeugt und genießt“, aufgeopfert (siehe Hegel 10,394).

Auch dies hängt mit Hegels Gottesverständnis oder genauer mit seinem Verständnis der zur Identität verschmelzenden Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen zusammen, deren religiösen Kern Höhle mit Hegel so überzeugend herausarbeitet, den Hegel abschließend aber philosophisch aufhebt. Die Philosophie steht in Hegels System unter dem Zwang, selber die absolute Identität im Begreifen sein zu müssen; systemlogisch notwendig muß am Ende – den Anfang einholend – Gott in der Philosophie und die Philosophie in Gott aufgehen.

Diesem Zwang versuchte Schelling in seinem System zu entgehen, in den frühen Entwürfen mehr intuitiv, indem er Identität und Indifferenz unterscheidet: die absolute Identität wird auch durch das ganze System nicht eingeholt, sondern die Systemteile der Natur, der Geschichte und deren Vermittlung haben an ihr unterschiedlich akzentuiert teil, auch die Vermittlungsgestalten – Kunst, Religion, Philosophie – *sind* nicht die Identität, sondern in ihrer Indifferenz von Natur und Geschichte wird in ihnen die Identität, die in allem lebt – auch schon in der Natur und der Geschichte –, ausgedrückt, angerufen und gedacht. In seiner späteren Philosophie, in der er sich bewußt kritisch vom Systemzwang Hegels abgrenzt, thematisiert Schelling genau diese Frage in der Differenz von negativer und positiver Philosophie. Indem Schelling die gesamte idealistische Systemphilosophie als negative Philosophie bezeichnet, will er sie keineswegs schlechthin abtun, sondern demonstriert die Gefahr – der Hegel erlegen ist –, die in ihrem Selbstmißverständnis liegt, selber positiv die absolute Identität sein zu wollen. Erst wenn die Philosophie sich in einer negativen Selbstbegrenzung ihr gegenüber selbstbescheidet, wird sie zur positiven Philosophie, die aber nun gerade nicht selber die absolute Identität ist, denn diese erfährt sie vielmehr als unvorzweifelnd Existierendes, dessen letzter Sinn erst geschichtlich durch unser Handeln hindurch sich erweisen kann.

Ich stimme Vittorio Höhle zu, wenn er bereits ganz zu Anfang seines Doppelbandes betont, Walter Schulz nicht folgen zu können, wenn dieser die Spätphilosophie Schellings als Vollendung des Deutschen Idealismus ansieht, nur unsere Gründe sind andere: Höhle sieht in ihr einen Rückfall – „gar hinter Kant zurück“ –, dagegen verstehe ich in ihr den Ansatz einer immanenten Überwindung des Idealismus. Durch sie wurden Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig angeregt, das Problem des Anderen philosophisch eröffnend zu thematisieren, denn erst aus einer negativen Selbstbescheidung der Philosophie wird das Ereignis des Daseins, das Angesprochen-werden-Können von Anderen und die geschichtliche Aufgegebenheit der Zukunft der gelebten Erfahrung und dem zu verantwortenden Handeln erschlossen. Dies meinte auch Schelling, wenn er von der positiven in Absetzung von der negativen Philosophie sagte, sie sei erfahrende, freie und geschichtliche Philosophie unserer existentiellen und mitmenschlichen Positionsfindung in der Wirklichkeit.

Dennoch, durch seine großartige Interpretation des Hegelschen Systems hat uns Vittorio Hösle wieder mit der Aufgabe systematischen Philosophierens konfrontiert. Auch wenn meine Diskussionsbemerkungen hier und da vielleicht etwas zu kritisch ausfielen, so verdanken sie sich doch diesem faszinierenden und herausfordernden Doppelband. Es ist zu wünschen und zu hoffen, daß der durch Vittorio Hösle gegebene Impuls zur Erneuerung der Systemphilosophie und zum philosophischen Begreifen der Inter-subjektivität eine selbst intersubjektiv offene, kritisch weiterführende Auseinandersetzung auch mit dem Systemdenken selber in Gang bringen wird.

*Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel)*

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 17: Vorlesungsmanuskripte I (1816-1831), hg. von Walter Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg 1987, VII u. 427 S.*

Der „Verein von Freunden des Verewigten“ hat als erster Herausgeberkreis von Hegels Werken einen besonderen Akzent auf die Herausgabe der Vorlesungen gelegt. Diese Vorlesungen lassen sich in „Kompendiums-“ und in „Manuskriptvorlesungen“ unterscheiden. Während Hegel den „Kompendiumsvorlesungen“ jeweils ein gedrucktes Kompendium („Wissenschaft der Logik“, „Enzyklopädie“, „Grundlinien der Philosophie des Rechts“) zugrunde legen konnte, benutzte er für den Vortrag der „Manuskriptvorlesungen“, nämlich für die Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, die Geschichte der Philosophie, die Ästhetik, die Religionsphilosophie und die Beweise vom Dasein Gottes, ein jeweils mehr oder weniger ausgearbeitetes Manuskript. Allerdings hat sich von diesen Manuskripten allein das von der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin, aufbewahrte Manuskript der ersten Berliner Vorlesung über die Philosophie der Religion aus dem Jahre 1821 erhalten. Nachdem dieses Manuskript zuerst G. Lasson in seiner kompilierten Ausgabe der Religionsphilosophie (1925-1929; Nachdruck 1966) ediert und durch größere Drucktypen kenntlich gemacht hatte, ist es 1978 von K.-H. Ilting in einer separaten Ausgabe erneut veröffentlicht worden. Aber erst *W. Jaesch-*

*ke* (=J.) ist es im Rahmen seiner Herausgabe der „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ (3 Teile, Hamburg 1983-1985 [Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bde. 3-5]) gelungen, für die Veröffentlichung des Manuskripts ein einheitliches und überzeugendes Editionsverfahren zu entwickeln. J. hat diese Edition im Zusammenhang der Herausgabe der religionsphilosophischen Vorlesungen Hegels zugleich „als vorbereitende Arbeit für die historisch-kritische Ausgabe des M.s (sc. Manuskripts) und der Kollegnachschriften im Rahmen der *Gesammelten Werke*“ (Bd. 3, LVI) verstanden. Schneller als erwartet ist nunmehr diese historisch-kritische Edition des Manuskripts als der vorliegende Band 17 der *Gesammelten Werke* erschienen.

Die von J. herausgegebenen Berliner „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ sind entsprechend der Makro-Gliederung aufgebaut, an der Hegel in allen Vorlesungen (1821, 1824, 1827 und 1831) festgehalten hat. Das bedeutet, daß J. den drei Hauptteilen „Begriff der Religion“, „Bestimmte Religion“ und „Vollendete Religion“ jeweils die Materialien des Manuskripts und der Nachschriften zu den drei anderen Vorlesungen zuordnet. Von diesem Editionsverfahren unterscheidet sich die historisch-kritische Ausgabe des Manuskripts insofern, als dieses entsprechend der handschriftlichen Vorlage als zusammenhängender Text dokumentiert wird. Die Kontrollierbarkeit dieser Textedition ist gemäß den historisch-kritischen Prinzipien der *Gesammelten Werke* selbstverständlich durch den umfangreichen textkritischen Apparat gewährleistet. In seinem editorischen Bericht (347 ff.) gibt J. zudem detaillierte Auskünfte über den äußerlichen Zustand des Manuskripts und über die graduellen Differenzen in der Art seiner Ausarbeitung. In seinen äußerst kenntnisreichen und informativen Darlegungen zur Entstehungsgeschichte des Manuskripts (352 ff.) weist J. nach, daß sich Hegel relativ kurzfristig zur Abfassung einer religionsphilosophischen Vorlesung entschlossen habe, wozu offensichtlich die Frontstellung zu seinem Berliner Rivalen F. D. E. Schleiermacher und somit religionspolitische Erwägungen beigetragen haben. Nicht nur dieser kurzfristige Entschluß, eine Vorlesung über Religionsphilosophie zu halten, sondern auch eine Reihe weiterer Indizien machen es wahrscheinlich, daß das Manuskript im Jahre 1821 von Ende März bis Mitte August entstanden sei. Da aber Hegel das Manuskript höchstwahrscheinlich auch für seine späteren re-

ligionsphilosophischen Vorlesungen in den Jahren 1824, 1827 und 1831 herangezogen hat, gilt diese Abfassungszeit „nur für den Grundtext und einen Teil der Randbemerkungen“ (356). Folglich ist J. aufgrund seiner umsichtigen Lösung der Datierungsprobleme und anders als Ilting in der Lage, die „Mehrzahl der Randbemerkungen“ (359) in den Haupttext zu integrieren und zugleich als solche im textkritischen Apparat auszuweisen; die nicht integrierbaren Randnotizen werden in den Fußnoten mitgeteilt.

Die Neuherausgabe des religionsphilosophischen Manuskripts wird ergänzt durch die als Beilage abgedruckten „Blätter zur Religionsphilosophie“ (300–334), die zuerst 1972 von H. Schneider im Band 7 der Hegel-Studien veröffentlicht worden sind. Dabei handelt es sich „um 14 beschriftete Seiten“ (360), die als Vorarbeiten zu den Abschnitten des Manuskripts „Religions-Philosophie“ über die griechische, römische und christliche Religion etwa um Mitte Juli 1821 entstanden sein dürften. Darüber hinaus enthält die vorliegende Edition auch „Nachrichten über Verschollenes“ (335–337; vgl. 365–368), nämlich über das von Ph. K. Marheineke, den ersten Herausgeber der religionsphilosophischen Vorlesungen, erwähnte „Convolut von Ausarbeitungen“, das seit der Benutzung durch Bruno Bauer, den Bearbeiter der 2. Auflage der religionsphilosophischen Vorlesungen, im Jahre 1839/1840 verschollen ist (367). J. bezieht dieses Convolut nunmehr auf ein „Neues Manuskript“ (366), auf das Hegel im Manuskript „Religions-Philosophie“ (117) verweist. Damit kann die von J. gegen Ilting vertretene Spätdatierung des Convolut als gesichert gelten: Es hat offensichtlich Aufzeichnungen enthalten, die Hegel im Zusammenhang seiner religionsphilosophischen Vorlesungen von 1827 und 1831, vielleicht auch schon von 1824 festgehalten hat und „die das Manuskript ergänzen und in Teilen wohl auch ersetzen sollten“ (366). Den in der Neuausgabe der religionsphilosophischen Vorlesungen unternommenen Versuch zur möglichen Identifizierung von Passagen des Convolut, die dem aus den Werken des Vereins von Freunden des Verewigten entnommenen Sondergut entstammen, konnte J. in der vorliegenden Edition nicht wiederholen, da sie allein die erhalten gebliebenen religionsphilosophischen Manuskripte Hegels enthält.

Die vorbildliche Neuedition dieser Manuskripte wird den Grundsätzen der Gesammelten Werke entsprechend durch Anmerkungen ergänzt und abgerundet (369–425), die inhaltlich

weitgehend den von J. schon für die „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ erarbeiteten Anmerkungen entsprechen. Obwohl sie sich „auf Nachweise der im Text vorkommenden Zitate und Bezugnahmen auf andere Schriften sowie auf Verweise innerhalb des Textes“ (369) beschränken, stellen sie doch zugleich einen eigenständigen und wichtigen Beitrag zur Erforschung der von Hegel für seine religionsphilosophischen Vorlesungen herangezogenen Quellen und Materialien dar.

Im Hinblick auf den Stellenwert des religionsphilosophischen Manuskripts von 1821 für die Erforschung von Hegels Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Religion ist allerdings an Einsichten zu erinnern, die gerade J. im Zusammenhang seiner jahrelangen Forschungen immer wieder bekräftigt hat: Obwohl das Manuskript aufgrund seiner Authentizität bei der Erforschung und Interpretation der Hegelschen Religionsphilosophie zweifelsohne eine entscheidende Rolle spielen muß, darf doch seine Bedeutung nicht überschätzt werden. Von dem hohen Grad seiner Authentizität darf nicht vorsehnell auf eine entsprechende sachliche Dignität des Manuskripts geschlossen werden. Denn die von J. herausgegebenen religionsphilosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1824, 1827 und (in Grundzügen) 1831 bestätigen eindeutig den schon von Ph. K. Marheineke beobachteten unvollkommenen Charakter des Manuskripts. Insbesondere die dem „Begriff der Religion“ und der „Bestimmten Religion“, d. h. den außerchristlichen Religionen gewidmeten Hauptteile hat Hegel in seinen späteren Vorlesungen von Grund auf und wiederholt revidiert und zu verbessern versucht. Obwohl Hegel bei diesen Revisionen und Verbesserungen zu keinem endgültigen Resultat gelangt ist, wird man nicht schon vom Manuskript des Jahres 1821, sondern erst von den späteren Vorlesungen sagen können, daß sie sich in die Richtung des Weges bewegen, in dessen Verlauf der sichere Gang einer der Hegelschen Philosophie entsprechenden Konzeption der Religionsphilosophie gefunden werden kann. Solange die Vorlesungen zur Religionsphilosophie noch nicht im Rahmen der historisch-kritischen Edition der Gesammelten Werke erschienen sind, wird es deshalb unabdingbar notwendig sein, der Erforschung und Interpretation der Hegelschen Religionsphilosophie neben dem historisch-kritisch edierten Manuskript die ebenso von J. herausgegebenen Vorlesungen über die Philosophie der Religion zugrunde zu legen. Allein durch die Benutzung

beider Editionen wird der Fortschritt nicht verspielt, der auf so überzeugende Weise durch J. s. Herausgeber- und Forschungstätigkeit für die Erschließung der Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Religion erreicht worden ist.

Falk Wagner (Wien)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 9: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, hg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg 1986, XI u. 437 S.

Als Vorbereitung auf die historisch-kritische Edition der Gesammelten Werke hat W. Jaeschke zwischen 1983 und 1985 schon Hegels Berliner „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ (3 Bände) neu herausgegeben; durch diese Neuausgabe werden zum ersten Mal in der über 150jährigen Geschichte der Erforschung von Hegels Religionsphilosophie die Erfordernisse einer kritischen und zugleich authentischen Textüberlieferung und -gestaltung erfüllt. In derselben Reihe der Hegelschen „Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte“ haben nun P. Garniron und W. Jaeschke einen ersten Teilband von Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ herausgegeben, der den letzten Teil dieser Vorlesungen, nämlich die Philosophie des Mittelalters (1–70) und der neueren Zeit (71–188), umfaßt. Obwohl die Herausgeber erst im Vorwort des ersten Teilbandes (Bd. 6 der Vorlesungen) „über das Verhältnis der sechs Berliner Kollegien über die Geschichte der Philosophie zueinander sowie über die Überlieferungssituation und die Methode der vorliegenden Ausgabe ... umfassend informieren“ (193) werden, sind doch schon jetzt die Editionsprinzipien sowohl aus der „Vorbemerkung der Herausgeber“ (VII–XI) als auch aus den Darlegungen „Zur Konstitution des Textes“ (193–197) klar und deutlich zu entnehmen.

Daß Hegel seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie eine gewichtige Bedeutung beigemessen hat, geht unschwer aus der Tatsache hervor, daß er sie schon in Jena einmal (1805/1806), in Heidelberg dann zweimal (1816/1817 und 1817/1818) und in Berlin schließlich sechsmal (1819, 1820/1821, 1823/1824, 1825/1826, 1827/1828 und 1829/1830) vorgetragen hat; auch im November 1831, kurz vor seinem Tode,

hat Hegel noch mit dem Vortrag der Einleitung zu dieser Vorlesung begonnen. In ihrer Gesamtheit standen diese Vorlesungen bisher allein in der umfangreichen Ausgabe zur Verfügung, die K. L. Michelet für die vom „Verein von Freunden des Verewigten“ herausgegebenen Werke besorgt hat (1833–1836; 2. Aufl. 1840–1844). Zwar hat sich J. Hoffmeister 1940 um eine kritische Neu-edition bemüht, von der jedoch nur die Einleitung erschienen ist (Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hg. von J. Hoffmeister, 3. gekürzte Auflage 1959, besorgt von F. Nicolin. Unveränderter Nachdruck Hamburg 1966). Wenn auch Hegels Manuskripte der philosophiegeschichtlichen Kollegien bis auf die der Heidelberger und Berliner Einleitung heute verschollen sind, stehen gegenwärtig doch so viele Nachschriften zur Verfügung, daß sich alle sechs Berliner Vorlesungen edieren ließen. Gleichwohl haben die Herausgeber diese Editionsmöglichkeit nicht realisiert. Denn da sich Hegel bei der Gliederung der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen an der vorgegebenen Chronologie orientiert hat, differieren diese Vorlesungen nur in der unterschiedlichen Gewichtung einzelner Abschnitte oder in der verschiedenen Anordnung einzelner Philosophien; diese Differenzen schließen jedoch nicht – wie im Falle der religionsphilosophischen Vorlesungen – tiefgreifende systematische Veränderungen und Neuansätze ein. Daher haben sich die Herausgeber entschlossen, ihre Neuausgabe insofern auf die Vorlesung aus dem Wintersemester 1825/1826 zu beschränken, als dieses Kolleg gegenwärtig am besten, nämlich durch fünf Nachschriften, belegt ist (IX). Für den auf der Basis dieser fünf Nachschriften konstituierten Text bildet die „zuverlässige Reinschrift“ (193) von Griesheim den „Leittext“, während die Mitschriften eines Anonymus und von Pinder als Ergänzungstexte dienen. Die weniger zuverlässigen Nachschriften von Löwe und Stieve werden demgegenüber „nur selten in den Text aufgenommen“ (194). Der von den Herausgebern hergestellte Text ist folglich „überwiegend durch jeweils mehrere Nachschriften belegt. In allen diesen Fällen ist man zu der Annahme berechtigt, daß es gelungen ist, den ursprünglichen Wortlaut des Vortrags aus der Brechung in den Quellen zu rekonstruieren.“ (196)

Da die vorliegende Edition eine Zwischenstellung zwischen einem Studententext und der historisch-kritischen Ausgabe der Gesammelten Werke einnimmt, werden im Apparat in der Regel nur die Varianten nachgewiesen. Gleichwohl

lehnt sich diese Neuedition insofern an den Charakter der Gesammelten Werke an, als sie wie diese einen umfangreichen Anmerkungsteil enthält (199–415), der weit über die Hälfte des Gesamtumfangs dieses Bandes ausmacht. Obwohl diese Anmerkungen keinen Kommentar darstellen, insofern sie sich „in der Regel auf Nachweise der im Text vorkommenden Zitate und Bezugnahmen auf andere Schriften sowie auf Verweise innerhalb des Textes“ (199) beschränken, kommt ihnen doch die Bedeutung einer wichtigen Vorbereitung für eine Kommentierung zu. Denn aufgrund der umfangreichen Zitate aus den Werken der von Hegel behandelten Philosophen, denen im Falle altsprachlicher Zitate zugleich „eine heute gebräuchliche Übersetzung beigegeben“ (199) ist, ist der Leser in der Lage, die Art und Weise von Hegels Benutzung und Interpretation seiner Quellen detailliert zu studieren und zu kontrollieren. Schließlich wird die Benutzung der Anmerkungen noch durch eine „Bibliographie der Quellen zur Geschichte der Philosophie“ (417–429) unterstützt, in der die Werke berücksichtigt sind, die Hegel entweder selber besessen oder mit Sicherheit benutzt oder mit großer Wahrscheinlichkeit herangezogen hat.

Durch die Neuausgabe liegt zum ersten Mal ein kritisch edierter und somit verlässlicher Text eines Vorlesungsteils zur Geschichte der Philosophie vor. Damit lassen sich zugleich erstmals die Art und Weise des Hegelschen Vortrags, die unterschiedliche Gewichtung der behandelten Philosophie und der Umgang mit den benutzten Quellen auf gesicherte Weise überprüfen. Der unübersehbare Fortschritt, der so für die Edition einer wichtigen Vorlesung Hegels erreicht wird, wird schließlich noch durch den Anmerkungs- und Quellenteil überboten, der ein Dokument der stupenden Arbeits- und Forschungsleistung der Herausgeber darstellt. Insofern ist zu hoffen, daß die angekündigten anderen Teilbände zu den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen Hegels möglichst bald erscheinen werden.

Falk Wagner (Wien)

O. Boulnois (Hg.), *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Presses Universitaires de France, Paris 1988, 496 S.

Die Edition, Kommentierung und Übersetzung der Werke des Duns Scotus hat im Ver-

gleich zu der breit angelegten, auch institutionell geförderten Thomas-Ausgabe stets nur einen zweiten Rang eingenommen. Nun hatte diese Nachordnung andererseits auch den Vorteil, daß die Philosophie des Scotus nie auf die erstarrten, ohne irgendein Problembewußtsein nur zu verteidigenden Thesen und Formeln neuscholastischer Lehrbücher reduziert worden ist. Für die philosophischen Arbeiten scotischer Provenienz ist es stets kennzeichnend gewesen, daß sie eine beträchtliche argumentative Offenheit und Integrationsfähigkeit in Hinblick auf die Problemstellungen der neueren Philosophie entwickelt haben. Ein Blick in die einschlägigen Publikationen genügt.

Die Scotus-Literatur der vergangenen Jahre hat hier besondere Akzente gesetzt. Für diese Studien, die in Frankreich, aber auch in Deutschland erschienen,<sup>1</sup> ist es kennzeichnend, daß sie gerade aus einer guten Kenntnis des Thomas von Aquin die früher fast unausweichliche Fixierung auf den Aquinaten aufgehoben haben, um über eine immanente Interpretation die scotischen Positionen in ihrer Eigenart freizulegen und zu bewerten. Man wird darin wahrscheinlich eine erste Wirkung der *Editio Vaticana*, aber auch der schon fast klassischen Arbeiten von T. Barth, A. Wolter, P. Vignaux und C. Bérubé sehen können, die immer deutlicher zeigten, daß nicht Thomas, sondern Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines die expliziten und impliziten Bezugspartner des Scotus sind. Auf dieser Linie einer authentischen Scotus-Interpretation, die darüber hinaus die geschichtlichen Nachwirkungen bis weit in die Neuzeit – bis zu Kant und Heidegger – nachzeichnet, ist der Kommentar von Boulnois geschrieben.

Die Arbeit stützt sich in ihrer Textbasis auf die folgenden Quaestionen: *De cognoscibilitate Dei* (Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1–4), *De simplicitate Dei* (Ord. I, d. 8, p. 1, q. 1–4) und die *Collatio* 24. Die Übersetzung folgt den Ausgaben von C. Balić, C.R.S. Harris, unter Berücksichtigung der Korrekturen von V. Richter und G. Cannizzo. Das *Vorwort* (5–9) begründet die Auswahl der Texte, während die sehr ausführlich geschriebene *Einleitung* (11–82) die scotischen Grundpositionen ausarbeitet, soweit sie die Metaphysik des *ens inquantum ens* betreffen und zur Kritik der Analogie führen (*La destruction*

<sup>1</sup> Hier sind vor allem die Arbeiten von W. Kluxen, L. Honnfelder und H. J. Werner gemeint.



de l'analogie et l'instauration de la métaphysique). Die folgende franz. Übersetzung der Texte (83–307) bemüht sich, wie B. sagt, um eine „fidélité littérale à l'original latin“. Es scheint – sofern man dies extern überhaupt beurteilen kann –, daß die Übersetzung, auch wegen der etymologischen Affinitäten beider Sprachen, gut gelungen ist und im Vergleich zur deutschen Übertragung dieser Texte<sup>2</sup> in einem semantisch gängigen, weniger altertümlichen Sprachstil verläuft. Wie wohl bei allen Übersetzungen, liegen auch hier die unvermeidlichen Überschneidungen von Literalität und Interpretation vor: *animus* als „entendement“, *entale* als „ontique“, *facere* als „produire“, *intelligere* als „entendre“, *mens* als „esprit“, *passio entis* als „passion de l'étant“, *peregrinus* als „nomade“, *praecise* als „exclusivement“, *primo* als „d'emblée“, *summe* als „souverainement“, *viator* als „l'intellect du voyageur“. Auf die Übertragung einiger scholastischer Fachtermini, die inzwischen in die philosophische Alltagssprache eingegangen sind, hätte man auch verzichten können, etwa *in quid*, *quid*, *si est*, *quid est* und einiges andere mehr. Die Anmerkungen, die eigentlich Miniatürkomentare in historischer und systematischer Hinsicht sind und eine Fundgrube für die philosophiegeschichtliche Forschung darstellen, folgen den einzelnen Nummern des Textes (309–463). Die *Indices* (471–492) umfassen die Werke des Duns Scotus, eine ausgewählte Bibliographie, ein *Lexique latin-français*, die Angabe der von Scotus explizit zitierten Autoren und ein Verzeichnis der Sachtermini und Personen. Die editorische Ausstattung ist perfekt. Man bedauert daher um so mehr, daß der Übersetzung der lateinische Originaltext nicht beigegeben wurde.

Das besondere thematische Interesse dieser Edition dürfte darin liegen, daß B. die zentralen Texte zusammengestellt und kommentiert hat, die sich auf die Kritik der Analogie und die Rechtfertigung der Univozität beziehen. Ein wichtiges, wenngleich nicht unbekanntes, aber in der Einleitung und in den Kommentaren doch gut belegtes Ergebnis besteht im Aufweis, daß Scotus seine Kritik nicht primär gegen Thomas wendet,<sup>3</sup> sondern gegen die Analogielehre, die Heinrich von Gent vertritt und die im Begriff der „Unbestimmtheit“ (*indeterminatio*) analoger Termini die Gefahr äquivoker Aussagen mit sich führt. Die Einleitung, die diese historischen Verhältnisse berücksichtigt, behandelt dann die systematischen Voraussetzungen, auf Grund derer Scotus seine Kritik (*destructio*)

der Analogie formuliert (13 ff.), die Übersetzung der Analogie in die Univozität (23 ff.), die neue Gestalt der Metaphysik (37 ff.), den geänderten Gegenstandsbereich der Metaphysik (54 ff.) in bezug auf die Erkenntnis Gottes, wie sie sich traditionell in der *via triplex* darstellt (63 ff.). Die *Conclusion* (73 ff.) präzisiert dann nochmals in sehr einprägsamen Formulierungen das Verhältnis der Metaphysik zur Theologie. Im Durchgang durch diese Fragestellungen würde sich dann die „Struktur“ der scotischen Metaphysik abzeichnen.

Fast leitmotivisch taucht in der Einleitung immer wieder die Forderung auf, daß nach Scotus nur durch die Einführung der Univozität des Seienden die „Metaphysik als Wissenschaft“ (*comme science*) zu sichern sei. Dabei ist vorausgesetzt, daß Wissenschaft mit eindeutigen Begriffen und Begründungen zu arbeiten hat. Diese These hätte B. wahrscheinlich noch genauer dadurch belegen können, daß Scotus, der gewöhnlich von der Ebene der Kategorien ausgeht, die kategorialen Prädikationsweisen *in quid*, *quale quid* und *quale* in den Gegenstandsbereich der Metaphysik einführt und damit die „mannigfachen“ Bedeutungen des Seienden einer enormen, auch geschichtlich wohl einzigartigen Präzision unterstellt, die letztlich darauf abzielt, in den vielen analogen Bedeutungen die eine Grundbedeutung freizulegen. „Ceux qui considèrent la diversité des raisons dans l'analogie ne considèrent pas ce qui se cache en lui d'unité et d'identité.“ (36) Diese Einheit und Identität muß prinzipiell im Begriff des „Seienden“ (*ens*) vorgegeben sein, der gegenüber allen anderen Begriffen eine allgemeine oder virtuelle Priorität aufweist. „Si les conditions de l'univocité ne sont pas réalisées pour le concept d'étant, elles ne seront réalisées pour aucun concept, car celui-ci possède l'identité minimale requise.“ (32) Die Metaphysik, die als Wissenschaft des *ens inquantum ens* dieser ersten, offensichtlich nicht zu hinterfragenden Einheit nachgeht, sichert damit, wie B. in Anspielung auf Kant sagt,

<sup>2</sup> Vgl. die Übersetzungen von H. Fäh, FSt 47 (1965); 50 (1968); 52 (1970); 54 (1972); 61 (1979); 62 (1980).

<sup>3</sup> Es ist interessant, daß in den Texten Thomas explizit nur ein einziges Mal erwähnt wird (135), während die impliziten Hinweise häufiger sind, aber doch den Bezugnahmen auf Heinrich von Gent nachstehen.

die „Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaften als Wissenschaften“ (56).

Es ist offensichtlich, daß sich diese zentrale Position der Metaphysik auf die Absicherung der empirischen Wissenschaften, aber auch auf den Stellenwert der Theologie auswirken muß. Die Entscheidungen, um die es geht, lassen sich im Rekurs auf den Begriff des „Seienden“ (*ens*) verstehen. Für Scotus wird das *ens* über eine letzte Abstraktionsstufe (nicht über das negative Urteil der *separatio*, wie bei Thomas) gewonnen und bezeichnet eine ursprüngliche, wenngleich nur minimale, aber den transzendentalen Modaldifferenzen gegenüber indifferente Einheit, die – wie die Thomisten gern übersehen – in dieser ihrer Abstraktion auch vom Realitätsmodus nur in einem defekten oder, wie Scotus häufig sagt, „diminutiven“ Begriff erfaßt werden kann, der fast die Züge der Kantischen Kritik trägt. Es ist daher keineswegs so, daß im Begriff des „Seienden“, der gegenüber den Unterschieden von Endlich und Unendlich neutral ist, Gott irgendwie unter die „Herrschaft eines Begriffes“ geräte. Der Bruch mit der Tradition, aber auch das Neue dürfte – wie B. gut zeigt – wohl eher darin liegen, daß bei Scotus der Begriff des „Seienden“ eine bisher nicht erreichte, auch gegenüber der Theologie neutrale *Eigenständigkeit* gewinnt. „La multiplicité des sens de l'être et la connaissance de Dieu passent sous l'égide du concept d'étant, neutre, indifférent et commun à toutes choses. Celui-ci permet l'institution d'une métaphysique entendue comme science de l'étant en tant qu'étant: la genèse d'une ontologie.“ Der Übergang von der Analogie zur Univozität auf der Ebene der Prädikation ist daher nur der Index dafür, daß sich der Begriff des „Seienden“ (*ens*) geändert hat.

Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht weniger interessant, daß die Analogiekonzeptionen des Heinrich von Gent, aber auch von Caietan und Suarez, wie B. an bemerkenswerten Texten zeigt (36 ff.), den Nachfragen des Scotus wohl kaum standhalten würden. Die Kritik, die Scotus übt, scheint vielmehr – wie B. nahelegt – eine geheime Reichweite zu haben (*La portée de la destruction silencieuse*, 33 ff.). Diese Kritik zielt, wie zu erwarten, auf Thomas von Aquin. Die Debatte ist alt. Aber dennoch dürfte B. hier einer Versuchung erliegen, die er zu Recht an E. Gilson moniert hat (74), daß man nämlich über eine Interpretation nicht im Zentrum einer Philosophie das System einer anderen Philosophie restaurieren dürfe. Es gibt gute Gründe, daran zu zweifeln, daß die Einwände des Scotus die

Positionen des Aquinaten überhaupt treffen, so daß das Experiment einer Übersetzung der Analogie in die Univozität bereits *a limine* unmöglich wäre. Hinter der Analogielehre, die Thomas als eine besondere Prädikationsweise bekanntlich vom Sentenzenkommentar bis zum Spätwerk variiert, aber nicht aufgibt, steht eine Metaphysik, die zwar auch – wie bei Scotus – vom Begriff des *ens* beherrscht ist, die aber doch diesen Begriff grundsätzlich anders exponiert. Für Scotus ist das Seiende (*ens*) auf einer mehr quidditativen Linie als eine letzte, zwar nur minimale, aber doch widerspruchsfreie Einheit gedacht, die die Voraussetzung dafür ist, daß etwas überhaupt sein kann (*ens cui non repugnat esse*).<sup>4</sup> Dagegen wird bei Thomas der Begriff des Seienden – als *id quod est* – vom *esse*, dem Akt her entwickelt (*ens sumitur ab actu essendi*).<sup>5</sup> Dieser Akt, der von sich her unbegrenzt ist, wird zwar von den Wesenheiten begrenzt, partizipiert und multipliziert, aber in seiner transzendentalen Aktualität bleibt er als *actualitas omnium actuum* allen eindeutigen Begriffen entzogen. Nicht einmal in einem einfachen Existentialsatz – *Petrus est* – ist das Prädikat eindeutig zu bestimmen. Dann, wenn in den kategorial exakten Aussagen das Seiende selbst thematisch wird, etwa in seinen transzendentalen Artikulationen oder auch nur denominativ, geht die eindeutige Aussage bruchlos in die Analogie über, die für Thomas offensichtlich *fundamentaler* ist. Daher kann Thomas auch sagen, daß die *univoca* auf das Seiende (*ens*) zurückgeführt werden, das „analog“ ausgesagt wird.<sup>6</sup> Das, was sich hier zeigt, ist die immense Fülle, der Reichtum des Seienden, dessen begriffliche Einheit konkret nur in Verhältnissen und Proportionen faßbar wird. Daher ist in der Analogie auch weniger das *unum*, sondern – wie Thomas konstant formuliert – die prädikative Proportion *ad unum* thematisch, durch die der Reichtum des Einen in einer Pluralität von Verhältnissen und Vergleichen ausgesprochen wird. Aber für diese Prädikation ist ein nicht geringer Preis zu entrichten.

Die Analogie, die den Begriff des Seienden nicht eindeutig festlegt, führt nämlich in ihren Aussagen stets eine Begrenztheit mit sich und

<sup>4</sup> Ord. IV, d. 8, q. 1, n. 2.

<sup>5</sup> De ver. 1, 1

<sup>6</sup> S. th. I, 13, 5 ad 1: in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens.

schwenkt damit – in theologischer Anwendung – unweigerlich auf die *via negativa* ein. Es ist bekannt, daß Scotus seine Kritik gerade gegen diesen Punkt richtet. „Negationes etiam non summe amamus.“<sup>7</sup> Auch Thomas hat übrigens ähnliches gesagt.<sup>8</sup> Für Scotus liegt in den Aussagen der negativen Theologie – *Deus est non-lapis* – eine *negatio infinitans* oder, wie wir heute sagen würden, eine „starke Negation“,<sup>9</sup> deren logische Extension aber problembeladen ist, weil sie nicht eindeutig gebunden werden kann. Die Aussage zersplittert. „Si praecise concipitur negatio, ut non-lapis, hoc aequae convenit nihilo sic ut Deo, quia pura negatio dicitur de ente et de non-ente; igitur in hoc non magis intelligitur Deus quam nihil vel chimaera.“ Es scheint, daß Scotus damit in gewisser Weise die Kritik Leibnizens vorwegnimmt, der vom „Temperieren“ der Begriffe spricht, aber auch die kritischen Bemerkungen, die von analytischer Seite geäußert werden, daß nämlich die analogen Begriffe den „Tod der tausend Qualifikationen sterben“. Aber Thomas bindet die Negation, die in der *via triplex*<sup>10</sup> auftaucht, nicht an den Inhalt der Prädikation, sondern an den *modus significationis* oder – anders gewendet – nicht an die „Bedeutung“, die bleibt, sondern an den „Sinn“ der Aussagen, der sich ändert. Wie B. zu Recht betont, wird dagegen bei Scotus die Negativität, die in den Aussagen über Gott liegt, auf die disjunktiven Transzendentalien verlagert, so daß der Begriff des „Seienden“ (*ens*) davon nicht tangiert wird. Das heißt, daß das *ens* eine prinzipielle Vorgängigkeit besitzt. Die Konsequenzen sind weitreichend. „L'étant devient l'objet d'un savoir transcendantal, neutre, indifférent et commun. Il est antérieur à toute considération théologique; et si la connaissance de Dieu suppose celle d'un concept univoque, la réciproque n'est pas vraie: le concept d'étant ne dit aucune référence prioritaire à Dieu. La métaphysique, science de l'étant en tant qu'étant, peut devenir, par son objet premier, une ontologie antérieure et indifférente à la théologie philosophique.“ (74) Für die Theologie besagt dies, daß Gott durch den Begriff des „Seienden“ nur noch partiell, wenn überhaupt zu denken ist. Der Weg zum „göttlichen Gott“ fordert daher, wie Heidegger später durchaus konsequent sagen wird, den „Schritt zurück“, aus der Metaphysik heraus, ein Umdenken, das auf der Linie dieser Überlegungen auch noch radikaler – *Dieu sans l'être* – formuliert werden kann.

Der Kommentar deutet diese Entwicklungslinien an. Damit wären die letzten Reste einer

onto-theologischen Struktur der Metaphysik, wenn man diese für das Mittelalter eigentlich zu undifferenzierte Wendung gebrauchen will, eliminiert.

Aber auch in dieser Frage, die letztlich wohl auf das ambivalente Gegenstandsgebiet der Ersten Philosophie bei Aristoteles zurückgeht,<sup>11</sup> ist die Abgrenzung zu Thomas schwieriger als vermutet. Für Thomas ist das „Subjekt“ der Metaphysik das *ens commune*, nicht Gott, der nur insofern thematisch wird, als er als „Ursache“ des Seienden erkannt wird. Aber gerade die Erkenntnis dieser Ursache, die weder epistemologisch noch wissenschaftstheoretisch am Anfang der Metaphysik steht, ist der Metaphysik durchaus vorgelagert und fällt – über die *quinque viae* – sogar in die Physik, die im mittelalterlichen Verständnis von den alltäglichen Erfahrungstaten ausgeht (*ex sensu constat*). Man kann die Stärken und Schwächen dieses Ansatzes durchaus verschieden bewerten. Aber man wird nicht sagen können, daß die Metaphysik bei Thomas von ihrer Konstitution her onto-theologisch fundiert sei, obgleich sie durchaus eine theologische Ausarbeitung zuläßt.<sup>12</sup> Dabei ist sehr wohl

<sup>7</sup> Ord. I, d. 3, q. 2, n. 10 (85); vgl. den Text von Boulnois (315).

<sup>8</sup> S. th. I, 12, 1; De pot. 7, 5 u. a.

<sup>9</sup> Vgl. G. v. Wright, *On the Logic of Negation* (Helsinki 1959) 3 ff. Für die Unterscheidung zwischen *strong* und *weak negation* bezieht sich Wright auf Aristoteles, *Anal. Priora*, 52 a 25 ff. Dabei ist zu beachten, daß die starke Negation – etwa „X ist nicht-weiß“ – in ihrer Tiefenstruktur eine Affirmation impliziert. Für Scotus ist dieser Punkt von entscheidender Bedeutung; vgl. die Hinweise von Boulnois, 66 ff.

<sup>10</sup> De pot. 7, 5 ad 2.

<sup>11</sup> Vgl. zu dieser Frage auch die Arbeit von A. Zimmermann, *Metaphysik oder Ontologie? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert* (Leiden 1965) 242 ff. (zu Duns Scotus).

<sup>12</sup> Wenn nach Thomas jede Wissenschaft mit der Erkenntnis der Prinzipien beginnt, der innen wie der äußeren, zu denen etwa die Ursachen gehören, dann ist demgegenüber in der Metaphysik Gott das Prinzip dieser Wissenschaft nicht in der Weise, daß erst mit der Erkenntnis Gottes die Metaphysik beginnen könne, wohl aber daß sie damit endet. Die wissenschaftstheoretisch relevanten Texte im Metaphysikkommentar und In Boeth. de Trin.

zu beachten, daß „Gott“ in die Metaphysik nicht in der Weise eintritt, wie er seinem „Sein“ (*esse*) nach ist, sondern nur insofern, als die „Wahrheit eines Satzes“ – *Deus est* – feststeht.<sup>13</sup> Die Abgrenzung dessen, was in der Philosophie traditionell, modern oder auch postmodern ist, führt nicht geringe Überraschungen mit sich.

Die Edition von Boulnois gibt in ihrer Einleitung und dann auch in den Kommentaren eine eindeutige Option für die scotische Stilform der Metaphysik, deren Nachwirkungen bis weit in die Neuzeit skizziert werden. Die Einleitung, die fast schon eine Monographie ist, arbeitet die Grundpositionen der Metaphysik heraus, während die Kommentare die zeitgeschichtlichen Querverbindungen, Rückgriffe und Kontroversen freilegen. Die Themen, aber auch die Positionen, die bezogen werden, sind kompetent dargestellt und weisen eine Stringenz auf, die dazu einlädt, die Tradition in die gegenwärtige philosophische Arbeit einzubeziehen.

Klaus Hedwig (NL-Kerkerade)

*The Philosophy of Science of Ruđer Bošković. Proceedings of the Symposium of the Institute of Philosophy and Theology, S. J. (=Philosophy Series Vol. II), Zagreb 1987, 252 S.*

Ruđer Bošković (Roger Boscovich) (1711 bis 1787) gehört zu den bedeutenden Wissenschaftlern, Philosophen und Wissenschaftstheoretikern des 18. Jahrhunderts. Er behandelte Probleme der Mathematik, Mechanik, Optik und Geodäsie, so daß sein Werk einen beträchtlichen Teil der physikalischen Wissenschaften umfaßt. Von besonderer Wirkungskraft war die von ihm 1758 in dem Werk *Theoria philosophiae naturalis* systematisch entwickelte Theorie der Materie. Diese Theorie wurde weithin akzeptiert und übte einen großen Einfluß auf das Denken des 18. Jahrhunderts aus.

Zum Gedenken an Boškovićs 200. Todestag fand in Zagreb im Dezember 1986 ein von der Gesellschaft Jesu (deren Mitglied Bošković war) veranstalteter Kongreß statt, aus dem die in dem vorliegenden Buch zusammengestellten Aufsätze hervorgingen. Das Buch ist in drei Teile gegliedert, von denen der erste erkenntnistheoretischen und methodologischen Fragen in Boškovićs Theorie gewidmet ist. Der zweite Teil behandelt Boškovićs Beiträge zur Naturwissenschaft, und der dritte beleuchtet den allgemeinen philosophischen Hintergrund von Boško-

vićs Vorstellungen. Etwa die Hälfte der abgedruckten Aufsätze stellen beachtenswerte Beiträge zur Bošković-Forschung dar.

Bošković begreift seine Theorie der Materie als Synthese aus den Vorstellungen Newtons und Leibniz'. Bošković geht (mit Newton) von der Wirksamkeit von Kräften zwischen Materieteilchen aus und stützt sich (mit Leibniz) auf das Prinzip der Kontinuität, demzufolge alle natürlichen Prozesse stetig vonstatten gehen. Dieses Kontinuitätsprinzip schließt Stöße zwischen harten Materiekorpuskeln aus, da mit diesen eine abrupte, unstetige Geschwindigkeitsänderung verbunden wäre. Daher muß eine repulsive Kraft zwischen den Teilchen wirksam sein, die bei Stößen die Geschwindigkeiten der beteiligten Partikel allmählich umkehrt. Diese Repulsion hat zur Folge, daß kein Kontakt zwischen Materieteilchen möglich ist, und dies wiederum beinhaltet, daß die ersten Elemente der Materie nicht ausgedehnte, sondern punktförmige Gebilde sind. Jeder dieser materiellen Punkte ist Zentrum einer Kraftsphäre, wobei Stärke und Richtung der Kraft vom Abstand zum Zentrum abhängen. An den bereits erwähnten Bereich der Repulsion in unmittelbarer Umgebung eines jeden Punktes schließt sich mit zunehmendem Abstand ein Bereich wechselnder Attraktion und Repulsion an, der für Kohäsion und chemische Eigenschaften verantwortlich ist, und in noch größerer Entfernung findet sich die attraktive Kraft der Gravitation. Bošković unterstellt dabei die Universalität der Kraftfunktion, d. h. die Kraftsphären aller materiellen Punkte weisen die gleiche Struktur auf und unterliegen dem gleichen Gesetz. Die unterschiedlichen empirischen Merkmale der Stoffe (z. B. die verschiedenen chemischen Eigenschaften) stammen daraus, daß sich mehrere Punkte in verschiedener Weise zu größeren Partikeln verbinden können. Bei diesen ergibt sich die resultierende Gesamtkraft jeweils durch Überlagerung der Einzelkräfte.

Peter Henrici arbeitet in seinem Beitrag auf überzeugende Weise die wesentlichen Züge von Boškovićs Erkenntnistheorie heraus. Boškovićs Problem besteht hier darin, daß die Grundelemente seiner Theorie, nämlich die materiellen

sind hier sehr deutlich; vgl. auch die Ausführungen bei Zimmermann, a. a. O. 173 ff. (Das Verhältnis Gottes zum Subjekt der Metaphysik).

<sup>13</sup> S. th. I, 3, 4 ad 2; vgl. dazu Scotus, Ord. I, 3, q. 2, n. 12 (86) und den Kommentar von Boulnois (316).

Punkte und das universelle Kraftgesetz, weder der Sinneserfahrung noch dem Experiment zugänglich sind. Daher kommt es ihm in einem ersten Schritt darauf an, die Berechtigung empiristischer Einwände gegen Theoriebildungen abzuweisen, die nicht unmittelbar mit Beobachtungen verknüpft sind. Bošković beschränkt zu diesem Zweck die Gültigkeit des empiristischen Ansatzes auf Erklärungen makroskopischer Vorgänge und führt für die Welt der mikroskopischen Vorgänge die von der Vernunft geleitete mathematische Methode als Erkenntnisquelle ein. Eine solche mathematische und abstrakte Theorie wird dann in einem zweiten Schritt positiv dadurch ausgezeichnet, daß 1) ihre Konsequenzen mit den zugänglichen Tatsachen in Einklang stehen und daß 2) die Theorie selbst einfach ist und mathematische Eleganz aufweist. Wenn ein direkter Test der Grundannahmen einer Theorie unmöglich ist, muß die Prüfung ihrer Folgen und eine Beurteilung der von ihr verwendeten begrifflichen Mittel an seine Stelle treten.

Henrici erwähnt zwar die Nähe Boškovićs zu Leibniz in methodologischen Fragen, vernachlässigt aber den bedeutsamen Einfluß, den Leibniz' Kontinuitätsprinzip auf die Formulierung von Boškovićs Theorie hatte. Dieser Aspekt kommt dagegen ausführlich in dem Aufsatz von Ivica Martinović zur Sprache. Martinović untersucht die Genese von Boškovićs Ideen über den Aufbau der Materie und die einheitliche Kraftfunktion anhand von Boškovićs frühen Abhandlungen. Dabei gelingt ihm eine bemerkenswerte Rekonstruktion der logischen Struktur dieser eher unsystematisch aufgebauten Abhandlungen. Martinovićs These ist, daß Bošković das Kontinuitätsprinzip ableitete, indem er den von Newton formulierten methodologischen Grundsätzen der Einfachheit und der Analogie der Natur (d. h. der Einheitlichkeit der Naturwissenschaft) folgte. Da sich nämlich in der Erfahrung nur kontinuierliche Übergänge zwischen Größen finden, sollten – aufgrund der vorausgesetzten Einheitlichkeit – auch bei Teilchenstößen keine abrupten Geschwindigkeitsänderungen auftreten. Insofern führt die methodologische Vorstellung der Analogie der Natur zu der Einführung der Repulsionskraft. Die gleichen Gesichtspunkte der Einfachheit und Einheitlichkeit führen Bošković dazu, statt (wie Newton) eine Mehrzahl von Kraftwirkungen anzunehmen, nur eine einzige universelle Kraftfunktion einzuführen.

Martinovićs Analyse läuft auf die These hin-

aus, daß Bošković die von Newton proklamierten methodologischen Prinzipien als Grundlage seiner Arbeit nahm, diese aber konsequenter anwendete als Newton selbst und dadurch zu einer von der Newtonschen abweichenden Materietheorie geführt wurde. Allerdings bedarf diese interessante These der methodologischen Gefolgschaft doch wohl gewisser Einschränkungen. Boškovićs hypothetisch-deduktive Methodologie schließt sich eher an die von Newton faktisch praktizierte Methode als an Newtons induktivistische Methodologie an. In Newtons expliziter Methodologie traten die Forderungen der Einfachheit und Einheitlichkeit hinter die Bedingung zurück, daß sich die Grundsätze einer Theorie aus der Verallgemeinerung von Beobachtungen ergeben müssen. Die universelle Kraftfunktion ist jedoch nicht auf diese Weise ableitbar, und Bošković ist sich dieses Umstands durchaus bewußt (s. o.). Boškovićs Auffassung, daß eine einfache und empirisch adäquate Erklärung der Phänomene als Qualitätsnachweis einer Theorie hinreicht, beinhaltet doch eine gewisse Abweichung von Newtons methodologischen Vorstellungen.

Die Beiträge von Ivo Šlaus und Dubravko Tadić stellen Lehrstücke und Musterbeispiele für ‚Whig History‘ dar: Theorien der Vergangenheit werden nur darauf untersucht und nur daran gemessen, in welchem Ausmaß sie zur Herausbildung unserer gegenwärtigen Vorstellungen beitrugen. Wissenschaftsgeschichtsschreibung dieses Genres interessiert sich für die Vorgeschichte des heutigen Lehrbuchwissens, und große Denker sind entsprechend dadurch ausgewiesen, daß ein möglichst großer Teil ihrer Lehre in dieses Lehrbuchwissen eingegangen ist. In konsequenter Anwendung dieses Grundsatzes findet sich Bošković denn auch unversehens unter die Vorläufer der Quantenmechanik und der modernen Elementarteilchenphysik eingereiht. Leider wird mit diesen Aufsätzen die Chance vertan, den Band durch eine ernsthaftere Untersuchung zur Rezeptionsgeschichte von Boškovićs Ideen zu vervollständigen. Die übrigen Aufsätze des zweiten, Boškovićs naturwissenschaftlichen Studien gewidmeten Teils sind verständige und gelungene wissenschaftshistorische Untersuchungen zu Boškovićs Haltung zur Erdbewegung und zu seinen Vorschlägen, diese mit optischen Experimenten nachzuweisen.

In seinem Beitrag zum dritten, Boškovićs allgemeinen philosophischen Vorstellungen gewidmeten Teil arbeitet Ivan-Pal Sztrillich Boškovićs Position zum Leibnizschen Prinzip des

zureichenden Grundes heraus. Bošković wendet sich gegen dieses Prinzip: Zwar geschieht nichts ohne Grund, aber dieser Grund kann auch der freie Wille des Menschen oder Gottes sein. Leider beschränkt Sztrillich seine Analyse auf einen Vergleich der Positionen Leibniz' und Boškovićs und übersieht dabei, daß Bošković in dieser Frage genau den Auffassungen Newtons (bzw. Clarkes) folgt. Durch die Konzentration der Untersuchung auf Boškovićs Gegner und die entsprechende Vernachlässigung seiner Vorbilder wirkt Bošković origineller als er tatsächlich ist.

Miljenko Belić schließlich diskutiert Boškovićs physikotheologische Argumentation. Charakteristisch für diese Argumentation ist eine eigentümlich kombinatorische Zugangsweise. So fragt Bošković z. B. nach der Wahrscheinlichkeit dafür, daß sich die gegenwärtige Anordnung materieller Punkte durch Zufall herausgebildet hat. Diese Wahrscheinlichkeit gilt ihm als gleich in mehrfacher Weise unendlich klein. Jede Raumachse enthält nämlich unendlich viele Raumpunkte, und so kann die endliche Zahl materieller Punkte in der Welt bezogen auf jede dieser Achsen in einer unendlichen Zahl von Kombinationen angeordnet werden. Gleiches gilt für die Bahnkurven der materiellen Punkte. In jeder Ebene gibt es eine unendliche Zahl von Kurven, und entsprechend existieren unendlich viele mögliche Bewegungsformen für diese Punkte. Demnach ist die Eintretenswahrscheinlichkeit eines einzelnen Arrangements von Orten und Geschwindigkeiten für die materiellen Punkte in mehrfacher Hinsicht unendlich klein. Auch die Annahme einer unendlichen Zeitdauer beeinträchtigt nicht die Gültigkeit dieses Schlusses, da diese nur einfach (und nicht mehrfach) unendlich viele Zeitpunkte enthält.<sup>1</sup> Bošković schließt aus dieser Überlegung, daß die Auswahl des gegenwärtigen, wohlgeordneten Punktarangements aus der mehrfach unendlichen Zahl der Möglichkeiten (die im allgemeinen irreguläre und ungeordnete Punktarangements darstellen) die Annahme eines mit unendlichen Kräften begabten höchsten Wesens erfordert.

Das Buch enthält eine Reihe verständiger und wertvoller Studien zur Wissenschaftstheorie, Physik und Philosophie Boškovićs. Einige Beiträge hätten allerdings durch einen größeren Bezug zur Zeitgeschichte und eine weniger ausgeprägte Neigung zur Hagiographie erheblich gewonnen. Insgesamt ist das Buch für Bošković-Interessenten durchaus zu empfehlen.

Martin Carrier (Konstanz)

*Joseph Claude Evans, The Metaphysics of Transcendental Subjectivity. Descartes, Kant and W. Sellars (=Bochumer Studien zur Philosophie Bd. 5), B. R. Gruener, Amsterdam 1984, 138 S.*

Evans unternimmt den Versuch der Rekonstruktion der systematischen Geschichte transzendentaler Subjektivität von Descartes über Leibniz und Kant bis zu Sellars. Dem Autor geht es dabei weniger um eine philosophiehistorische Nachzeichnung als um eine Konfrontation traditioneller Positionen mit gegenwärtigen Problemstellungen. Von dieser Vorgehensweise erwartet Evans gleichwohl Explikationshilfen für die Aufklärung der internen Argumentationsstruktur der entsprechenden traditionellen Theorien. Die Analysen von Evans sind zentriert um den die Philosophie der Neuzeit kennzeichnenden epistemologischen Subjektbegriff. Entscheidende Stationen der Untersuchung sind die Transzendentalphilosophie Kants, als deren historische und systematische Vorläufer die Theorien von Descartes und Leibniz explizit herausgestellt werden, sowie die sprachphilosophisch verfaßte Epistemologie von Sellars. Dieser entwickelt in der Konsequenz des ‚linguistic turn‘ ein Argumentationsmodell, das für Evans den systematischen Kern der Kontroverse zwischen cartesianischer und kantischer Metaphysik des Subjekts offenlegt. Evans rekurriert in diesem Zusammenhang auf ein „linguistic model“ (2), das den bis auf Platon zurückgehenden Gedanken bezeichnen soll, daß sich im Denken die Seele dialogisch zu sich verhält bzw. daß Denken der Struktur nach der Rede gleicht. Dieses sprachphilosophische Modell verwendet Evans als Interpretationsfolie für die Rekonstruktion von bedeutenden subjektivitätstheoretischen Positionen der Philosophie der Neuzeit.

Nach einer Skizzierung der Vorgeschichte des ‚linguistic model‘ in der Antike und im Mittelalter (Kap. I) eröffnet Evans seine systematische Interpretation mit der Analyse von Descartes' Metaphysik des Subjekts (Kap. II). Als bewußtseinstheoretisch bedeutungsvoll wird herausgestellt, daß Descartes Denken in der Perspektive

<sup>1</sup> Eine im Grundsatz ähnliche Argumentationsfigur wendet Bošković im übrigen auch für die Rechtfertigung der Einheitlichkeit seiner Kraftfunktion an. Vgl. dazu M. Carrier, Rudjer Bosovich und die induktive Logik, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 16 (1985) 201–212, hier: 203–205.

unmittelbar sich selbst transparenten Bewußtseins, das von Bewußtseinszuständen expliziter Reflexion abzusetzen ist, definiert. Im weiteren wird die cartesische Subjektivitätstheorie unter Prämissen untersucht, die sich stark an Positionen der Phänomenologie Husserls anlehnen. Descartes' ‚Cogito-Argument‘ gibt Evans die Interpretation, daß das ‚Ich denke‘ eine „stille“, implizit immer schon gegebene Gewißheit ausdrücklich zur Darstellung bringe (19). Anschließend versucht Evans, die cartesischen Argumentationen in einen sachlichen Zusammenhang mit dem ‚linguistic model‘ zu stellen: Descartes habe zwar den Unterschied von Sprache und Denken eigens hervorgehoben, andererseits enthalte aber insbesondere die cartesische Ideentheorie Argumentationsmöglichkeiten, die sich sprachanalytischen Interpretationen öffnen. Ein entscheidendes Hindernis für die Konzeption einer Subjektivitätstheorie nach Maßgabe des ‚linguistic model‘ ist aber der Umstand, daß Descartes seine innovativen bewußtseinstheoretischen Einsichten substanzmetaphysischen Intentionen nachordnet. Bereits Leibniz (Kap. III) hat nachdrücklich die bewußtseinstheoretischen Unzulänglichkeiten der cartesischen Subjektivitätstheorie hervorgehoben. Leibniz' eigene Position ist für Evans vor allem dadurch ausgezeichnet, daß mit ihr der Phänomenbereich des Bewußtseins weit über den Bereich expliziter Fälle von Bewußtsein hinaus ausgedehnt wird (36). Leibniz unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen Perzeption und Apperzeption – eine Unterscheidung, die von Kant überaus folgenreich aufgegriffen worden ist.

Im Zuge der kritischen Reformulierung des leibnizischen Apperzeptionsbegriffs entwickelt Kant eine Metaphysik des denkenden Subjekts, die der Darstellung nach ausschließlich kritisch ist (Kap. IV). Es ist ein zentrales Anliegen von Evans, in Weiterführung des kantischen Ansatzes nachzuweisen, daß entgegen der formulierten Vorbehalte Kants aus dessen Erkenntniskritik Grundzüge für eine positive Metaphysik des denkenden Subjekts gewonnen werden können. Anders als Leibniz macht Kant eine epistemologisch virulente Problematik hinsichtlich des Verhältnisses kognitiver Komponenten des Bewußtseins zu nicht-kognitiven Elementen aus. Evans greift diese Problematik in der Gestalt von Kants Distinktion zwischen physischer und logischer Differenzierung auf (48), die im Lichte neuerer Interpretationen (Prauss, Hartmann, H. Robinson) diskutiert wird. Evans zufolge besteht Kants innovative Leistung nun darin, daß

er das traditionelle Bestimmungsverhältnis von Referenz und Prädikation in der These ‚Referenz setzt Prädikation voraus‘ umgekehrt habe (64f.). Dieser Sachverhalt findet im systematischen Kernstück der Erkenntniskritik seine Entsprechung dahingehend, daß in epistemischer Hinsicht der Verstand als Implikat der Sinnlichkeit ausgewiesen wird, und es ist diese Begriffs-konstellation, die nach Evans schließlich die entscheidende Argumentationsperspektive für die Deduktion der Kategorien eröffnet. Evans geht davon aus, daß das argumentative Schicksal der Deduktion der Kategorien im § 16 der ‚Deduktion B‘ entschieden wird. Er interpretiert Kants These vom ‚Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleiten muß‘ in dem Sinne, daß die Apperzeption selbst und nicht etwa die prinzipielle Möglichkeit, Apperzeption explizit zu machen, die Konstitutionsbedingung des Bewußtseins sei. Dabei wird Kant der bewußtseinstheoretische Ansatz der generellen Selbstvertraulichkeit des Bewußtseins unterstellt, dem zufolge ein kognitiver Bewußtseinszustand unmittelbar das ausdrückliche Wissen impliziert, sich in diesem Bewußtseinszustand zu befinden (72). Evans zieht daraus eine argumentative Konsequenz, die deutlich auf seine Descartes-Interpretation verweist: „the ‚I think‘ can be said to be the form of all thought because it merely makes explicit that immediate awareness (which Kant often calls simply ‚consciousness‘) which is a constitutive moment of thinking as such . . . one can say that consciousness is the subjective form of thought (cf. A 361), and the ‚I think‘ is merely the explicit expression of this form“ (73). Den Ausdruck ‚Ich‘ interpretiert der Autor zwar nicht strikt als Begriff, er verbindet mit ihm aber immerhin die formale Bedeutung, Universalität zu konzeptualisieren. Evans unterstellt in diesem Zusammenhang sogar einen referentiellen Sinn; den sich damit einstellenden begriffslogischen Problemen begegnet er mit dem Hinweis, daß der referentielle Sinn des Ausdrucks ‚Ich‘ weder empirische noch noumenale Bestimmungen betrafe. Mit Bezug auf die berühmte Textstelle ‚B 404‘ fügt Evans hinzu, daß diejenigen Bestimmungen, in denen sich das ‚Ich‘ der reinen Apperzeption manifestiert, lediglich Gedanken seien, die jeweils als Prädikate des ‚Ich denke‘ fungierten (79).

Nach Evans bereitet die kantische Apperzeptionstheorie einen Argumentationsweg für eine positive Metaphysik des denkenden Subjekts nur vor, im Rahmen der Erkenntniskritik wird er von Kant nicht beschritten. Kant habe zwar

eine Reihe von formalen Bedingungen des Denkens benannt, es sei aber letztlich die Fragestellung unbeantwortet geblieben „why and how is it that the functioning, thinking self necessarily constitutes itself as a part of the world it constitutes?“ (82). So bleibt für Evans Kants „revolutionäre Philosophie“ (83) in Subjektivitätstheoretischer Hinsicht unvollendet, und es ist Sellars, der, so Evans, die nicht zu Ende gedachten Argumentationsstücke der Erkenntniskritik zu einer positiven Metaphysik des denkenden Subjekts weiterentwickelt habe; erst Sellars sei es gelungen, das Paradoxon menschlicher Subjektivität, gleichzeitig Subjekt und Objekt des Denkens zu sein, einer konzeptuellen Lösung zuzuführen.

Sellars unternimmt vermittelt der sprachanalytischen Rekonstruktion der platonischen Analogie zwischen Rede und Denken die kritische Revision der kantischen Subjektivitätstheorie (Kap. V). Argumentativer Ausgangspunkt ist die Entfaltung einer über die Analyse des Sprachverhaltens geklärten Semantik epistemischer und reflexiver Einstellungen des denkenden Subjekts. Evans diskutiert diesen Ansatz unter Berücksichtigung einiger Positionen, die sich mehr oder weniger in den Bereichen der Phänomenologie und Semantik bewegen (Brentano, Husserl, Chisholm, Strawson). Sellars muß als typischer Vertreter jener sprachanalytischen Bewegung gesehen werden, die das bewußtseinsphilosophische Paradigma der Philosophie der Neuzeit durch eine epistemologisch orientierte Analyse des Sprachverhaltens ersetzen will. Das schlägt sich unmittelbar in den Kantinterpretationen von Sellars nieder: „Pure apperception is reconstructed . . . in terms of the concept of *self-criticism*: ‚To be a language user is to conceive of oneself as an agent subject of rules‘ (Sellars) . . . Transcendental apperception is no longer fundamentally the self-consciousness of the philosophy of consciousness.“ (94) Evans untersucht im weiteren Sellars' Reflexionen zu der von diesem so genannten ‚Ryleschen Sprache‘ bzw. dem ‚Ryleschen Mythos‘, womit eine Sprache bezeichnet werden soll, die ihrem beschreibenden Vokabular nach auf öffentlich identifizierbare Eigenschaften öffentlicher Sachverhalte beschränkt ist. Sellars exemplifiziert mit diesem Gedankenexperiment in verschiedenen Argumentationsvariationen seine zentrale These, daß Denken internalisiertes Sprechen sei – „the use of the linguistic model in the Ryleian Myth demands that there be vehicles of thought: if thought is conceived on the model of

inner speech, there must be ‚inner-linguistic vehicles (materials)‘ (Sellars), and it should be clear that imagery will not fill the bill“ (105). Diese These ist das implizite Movens der Rekonstruktionsarbeit von Evans, und er stellt heraus, daß sich in der Konsequenz von Sellars' Version des ‚linguistic model‘ schließlich eine positive Metaphysik des Subjekts des Denkens herauskristallisiere. „If the Ryleian Myth is accepted as a successful piece of philosophical mythology, it opens up the way for a positive metaphysics of the thinking subject which is broadly Kantian, but which is not bound to Kant's agnosticism.“ (104) Offen bleibt allerdings, wie die interne Struktur mentaler Phänomene jenseits ihrer sprachfunktionalen Rolle konkret bestimmt werden kann; Evans verweist hier auf die Erwartung von Sellars, daß diese Explikationslücke „someday“ von der Neurophysiologie ausgefüllt werde (105).

Es drängt sich jedoch die Frage auf, ob nicht an dieser Stelle von einer analytischen Metaphysik der Subjektivität weiter gehende Argumentationen erwartet werden müssen, zumal die Ausklammerung der Explikation der internen Struktur mentaler Phänomene wieder vermeintlich ausgeräumte Positionen reduktionistischer Ansätze heraufbeschwört. Insbesondere in der neueren ‚philosophy of mind‘ wird diese Problemstellung sehr ernst genommen, und ein großer Teil der theoretischen Bemühungen gilt einer analytischen Theorie der Subjektivität, die der Intention nach reduktionistische Argumentationsverfahren vom Ansatz her vermeidet (vgl. T. Nagel). Vorbehalte in dieser Richtung betreffen die Studie von Evans jedoch nur mittelbar, denn seine Analysen stehen weitgehend unter epistemologischen Vorzeichen.

Im Vordergrund der argumentativen Anstrengungen von Evans steht der anspruchsvolle Versuch, die wirkungsmächtigen Positionen der Epistemologie der Neuzeit als Stationen einer systematischen Geschichte transzendentaler Subjektivität zu interpretieren. Grundsätzliche Bedeutung kommt dabei der Fragestellung zu, welche Rolle bewußtseinsphilosophisch orientierte Argumentationen der Tradition nach dem ‚linguistic turn‘ in der Gegenwartsphilosophie spielen können. Bei einem Vergleich subjektivitätstheoretischer Positionen von Descartes bis Sellars müssen sich nahezu zwangsläufig Probleme bei der Transformation der Interpretationsgänge einstellen; dieser Umstand ist auch an Evans' Arbeit erkennbar. Bei den Übergängen zwischen den einzelnen Interpretationsabschnit-



ten wäre noch Begründungsarbeit im Hinblick auf die argumentative Vergleichbarkeit und die systematische Zwangsläufigkeit der Abfolge der von Evans ausgewählten Theorien zu leisten gewesen, zumal zwischen den diskutierten Positionen beträchtliche Verschiebungen in den theoretischen Einstellungen liegen. Es ist zwar eine Stärke dieser Arbeit, übergreifende Problemstrukturen herauszuarbeiten, den dabei vorausgesetzten verfahrenstechnischen Vorgaben wird aber zuweilen ein wenig vorbehaltlos gefolgt. Auch bezüglich einiger textexegetischer Resultate wird Evans mit Einwänden rechnen müssen; das gilt vor allem für seine Kantinterpretation, die in ihrer Bezugnahme auf die gegenwärtige Forschungslage zur Transzendentalphilosophie im allgemeinen und zur Deduktion der Kategorien im besonderen etwas einseitig ausfällt. Seinen Befunden zur Subjektivitätstheoretischen Position Kants müssen insbesondere mit Blick auf wichtige Kantuntersuchungen (Strawson, Henrich u. a.) Bedenken entgegengebracht werden. Im Gegensatz zur exponierten Interpretationsthese von Evans operiert Kant der expliziten Formulierung nach (vgl. A 103 f., A 117 Anm., B 132 f.) nicht mit einem Bewußtseinsbegriff analog der generellen Selbstvertrauenshypothese. Dieser Vorbehalt betrifft auch den weiteren Gang der Kantuntersuchung von Evans, die wesentlich von jener Interpretationsthese abhängt, was schließlich dazu führt, daß die systemstiftende Funktion des kantischen ‚Ich denke‘, das vor allem zusätzliche Synthesisqualitäten beinhaltet (vgl. B 133), explikativ gar nicht erreicht wird. Hinsichtlich der von Evans zu Recht hervorgehobenen Bedeutung der Frage nach der mundanen Rolle des denkenden Subjekts hätten sich zudem noch andere Rekonstruktionswege angeboten, denn entgegen der Auffassung von Evans verhindert der transzendente Idealismus Kants nicht notwendigerweise die Darstellung empirischer Kontexte menschlicher Subjektivität (vgl. Deduktion B §§ 24, 25; B 406–413). Es überrascht darüber hinaus, daß Evans trotz seiner Nähe zur analytischen Philosophie die Semantik vieler subjektivitätstheoretischer Grundbegriffe (Selbstbewußtsein, reine Apperzeption, Ich u. a.) nicht klärt, sondern nahezu selbstverständlich mit ihnen operiert; so bleiben denn auch folgenreiche Ergebnisse bedeutender sprachanalytischer Arbeiten zur Semantik personaler und reflexiver Ausdrücke (Geach, Anscombe, Shoemaker, Castañeda) unberücksichtigt, was sich nicht zuletzt auf die begriffliche Konturierung des für Evans'

Studie so bedeutsamen Paradoxons der Subjektivität auswirkt. Gleichwohl ist das ständige Bemühen des Autors um eine differenzierte Argumentationssichtung hervorzuheben. Es zeichnet seine Arbeit in besonderem Maße aus, daß in ihr nicht einseitigen methodischen Orientierungen, seien sie nun philosophiehistorischer oder formaler Natur, nachgegangen wird. Evans folgt in seinen Analysen traditioneller Texte durchweg systematischen Gesichtspunkten, weshalb er deren theoretische Virulenz nicht erst herzuweisen hat, sondern sie im konkreten Vollzug der Interpretation immer schon erweist. Das gibt der Arbeit von Evans jenseits einiger inhaltlicher Bedenken ihr systematisches Gewicht.

Dieter Sturma (Hannover)

Wolfgang Marx (Hg.), *Zur Selbstbegründung der Philosophie seit Kant*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, 177 S.

Die alte transzendente Frage, wie Erkenntnis möglich und welches die Bedingung sei, kann spätestens seit Fichte als beantwortet gelten: Die ganze Welt ist ihre Bedingung!<sup>1</sup> Nur die Explikation dieser Erkenntnis macht Schwierigkeiten. Warum? – Weil ich selbst als solch ein mundanes Lebewesen inkarniert bin, aber meine Erkenntnis nicht gemäß der Eigendynamik der erkannten Welt vollziehen kann. Meine Argumentationen beanspruchen Wahrheit in reflexiver Ich-Anstrengung und sind in ihrem faktischen Verlauf der Anordnung ihrer intendierten Inhalte geradezu entgegengesetzt: Erst hinterher weiß ich, auf welche faktisch-zeitlichen oder geltungsmäßigen Voraussetzungen ich mich verlassen habe. – Die Auseinandersetzung mit dieser Paradoxie, die eigenen Voraussetzungen ex-post selbst erst erzeugen zu müssen, war bisher Domäne der Philosophie. Aber seitdem ‚freihändige Weltanschauungskonstrukte‘ einer ‚Laienmetaphysik‘<sup>2</sup> und vor allem wissenschaftliche, ibs. soziologische,<sup>3</sup>

<sup>1</sup> J. G. Fichte, *Fichtes Werke* 10 (Berlin 1971) 489.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung* (Frankfurt a. M. 1987) 87 ff.

<sup>3</sup> N. Luhmann, *Soziale Systeme* (Frankfurt a. M. 1984) ibs. 647 ff.

physikalische,<sup>4</sup> neurophysiologische<sup>5</sup> Selbstbegründungen (!) Synthesen liefern, die eine, die eigene Selbsterklärung als bloße Analyse mißverstehende Philosophie nicht in ausreichendem Maße zur Verfügung stellt, seitdem ist die Philosophie in ihrer Grundfrage, nämlich der Frage nach dem Grund, von Grund auf in Frage gestellt. Seitdem nicht mehr erkennbar ist, in welche Synthesen philosophische Analysen eingespannt sind, seitdem regeln ‚philosophische Laien‘ ihre Angelegenheiten selbst, ja, mehr noch: Philosophie wird dabei z. B. durch die Systemtheorie Luhmanns ‚mitbetreut‘.<sup>6</sup>

Angesichts dieser, soweit ich sehe, theoretisch recht erfolgreichen Versuche, ist natürlich zu fragen, was darüber hinaus eine philosophische Wissenschafts- und Selbstbegründung zu bieten hat, noch dazu eine solche, die sich der Transzendentalphilosophie verpflichtet fühlt, also einer philosophischen Einstellung, die, wie *L. Schäfer* in seinem Beitrag schreibt, darin bestehe, ‚daß wir Bedingungen möglicher Erfahrung haben, die wir nicht den Gegenständen unseres Objektbereichs, sondern nur unseren Experimentier- und Meßsituationen zusprechen dürfen‘ (64). Wie sollen denn, angesichts dieses permanenten Selbstentzugs, solche Forderungen wie ‚Selbstausslegung . . . Selbstgewißwerden . . . Selbstgewinnung . . . Selbstbestimmung . . . Selbsterhellung‘ (133), die *G. Funke* mit dem Projekt verbindet, durchführbar sein? Hat der transzendente Selbst-Vergegenständlichungsvorbehalt einen Sinn? *W. Marx* spricht zwar in seinem Beitrag von einem ‚offenen Apriorismus‘ (85), der sich ‚den in den Wissenschaften entstehenden Bedürfnissen anzupassen (habe)‘ (99), weil eben philosophische Reflexion der ‚zeitlichen Entwicklung immer nachlaufen (müsse)‘ (87), um ‚einen begrifflichen Rahmen, nicht aber einen höchsten logischen Punkt, mit dem deduktiv zu verfahren wäre, zu finden‘ (102). Diese Rechtfertigung müßte aber so gedacht werden, daß sie ineins sich selbst rechtfertigte. *W. Marx* recurriert deshalb auf *H. Cohens* Gedanken über die Arbeitsweise von Gedanken (ibz. 93/94). Dabei sollen dann Gedanken auch unabhängig von ihrer Relation untereinander ‚als bestimmt angesehen werden können‘ (94). Warum? – Nun, die Transzendentalphilosophie hat bemerkt, daß Vernunft auch im Falle ihrer Selbst-Thematisierung vernünftig verfährt und mit sich selbst nicht anders umgeht als mit anderen Gegenständen. Um sich als Einheit zu thematisieren, muß sie Differenzen erzeugen. Sie kann sich nur negativ auf sich selbst beziehen,

indem sie sich von sich selbst unterscheidet. Aber gerade das weiß man noch, und deshalb könnte man versucht sein, Gedanken an vernünftige Einheit als einheitliche Gedanken auszugeben, ohne mit Differenz arbeiten zu müssen. Damit aber würde gerade Kants Einsicht in die Doppeldeutigkeit, in die ‚Amphibolie der Reflexionsbegriffe‘<sup>7</sup> aufgehoben! Diese Doppeldeutigkeit von Begriff bzw. Theorie und Gegenstand in bezug auf die Reflexionsbegriffspaare zieht sich dann auch wie ein roter Faden durch die Beiträge, ohne daß allerdings ihr Sinn erkannt würde. Reflexion, das zeigen am deutlichsten die Beiträge von *J. Simon* (ibz. 37 ff.) und *E. Ströker* (119, 123), ist nicht die autistische Selbstbeschäftigung des Subjekts mit sich selbst oder mit den Gegenständen, sondern die Verständigung mit dem Anderen. Um hier klar zu sehen, reicht dann die alte Matrix von Begriff und Gegenstand nicht mehr aus, sondern sie muß um die Reflexion auf Kommunikation und Interaktion erweitert werden. Die Autoren belassen es aber bei dem Verweis auf ‚Intersubjektivität‘ und ‚Zeitlichkeit‘ und können sich nicht dazu durchringen, solche irreführenden Singulare wie ‚Selbstbewußtsein‘, ‚Subjekt‘, ‚Vernunft‘ als Plurale zu explizieren. – Aber gerade darin liegt m. E. die eigentliche Chance der Philosophie und ihrer Selbstbegründung. Philosophie und Begründung macht sich schließlich nicht selbst, sondern wir müssen sie in reflexiver Anstrengung erzeugen. Derartige Reflexivkonstruktionen verweisen nicht auf die angebliche Autonomie eines Begriffs- oder Wissenschaftssystems, sondern immer auf *uns selbst* zurück! Die Frage nach dem Grund führt dann immer, wie *T. M. Seebohm* mit Heidegger sagt, in den ‚Abgrund‘ unseres Daseins mit seinen Irritationen und seiner Sterblichkeit. Daß ein solcher Grund ‚noch nicht einmal denkbar‘ sei (176), halte ich für eine typische Paradoxie der Selbst-Thematisierung: Wir können sowieso nicht das antizipierend denken, was wir denken würden, nachdem wir etwas gedacht hätten – wir müssen es faktisch durchführen.

*Egon Leopold Gennat (Wolver-Berwicke)*

<sup>4</sup> R. Breuer, Das anthropische Prinzip (Frankfurt a.M. 1984).

<sup>5</sup> H. R. Maturana, Erkennen: die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit (Braunschweig 1982).

<sup>6</sup> N. Luhmann, Soziale Systeme, 30.

<sup>7</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Hamburg 1956) B 316ff.

Wilfried Hinsch, *Erfahrung und Selbstbewußtsein. Zur Kategoriendeduktion bei Kant, Felix Meiner, Hamburg 1986, 114 S.*

Die Dissertation „Erfahrung und Selbstbewußtsein. Zur Kategoriendeduktion bei Kant“ stellt einen Diskussionsbeitrag im Umfeld von analytischer Philosophie und Systemtheorie zur „Kritik der reinen Vernunft“ von 1787 vor. Hinsch versucht mit seiner Interpretation eine exakt transzendente Lesart der kritischen Stellen der KrV (vgl. §§ 13–27; 125–159) durchzuführen, d. i. eine ‚transzendentalistische Auswertung‘ der Argumente zum Komplex Erfahrung und Selbstbewußtsein. Die in dieser Angelegenheit mit transzendentalen Horizont vermittelnde Generalthese lautet, die transzendentalen Anschauungsformen von Raum und Zeit lägen nicht einem Bewußtsein überhaupt zugrunde, sondern es sei noch apriorisch, der Einheit des Bewußtseins vorgeordnet, zu trennen zwischen der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins und der von Raum und Zeit. Die Einheit menschlicher Anschauungsformen sei solcherart als der Einheit des Selbstbewußtseins vorgängig und also von ihr unabhängig zu denken. Die Herausarbeitung der Spaltung zwischen der transzendentalen Einheit von Raum und Zeit gegenüber der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins, die überraschende Korrelierung von empirischen und transzendentalen Anteilen am Bewußtsein, referiert die Grundannahme Hinschs, nach der menschliche Anschauung und Selbstbewußtsein ursprünglich nicht zusammengehörten. Diese im transzendentalen Bewußtsein selbst angelegte Differenz haben frühere Interpreten, wie etwa Henrich in „Identität und Objektivität“<sup>1</sup>, nicht überwinden können. Aufgrund des Zurückweichens Henrichs vor einer rein-transzendentalen Interpretation der betreffenden Textstellen (s. o.) sei die problematische Differenz von Erfahrung und Selbstbewußtsein nicht als die ursprünglich bestehende Einheit von Raum und Zeit einerseits und von Selbstbewußtsein andererseits erkannt worden. Um in dieser prekären Interpretationssituation zu vermitteln, entwirft Hinsch einen streng transzendentalistisch argumentierenden Ansatz zur Selbstbewußtseinstheorie. Dabei wird das transzendente Begründungsverhältnis von Raum und Zeit im Hinblick auf seine Vermittlung mit der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins zum ontologischen Problem. Die Hervorhebung des Primats von Wahrnehmung gegenüber Erfahrung, die Einklagung des

Rechts empirischer Wahrnehmungserkenntnis gegenüber begrifflicher Erfahrungserkenntnis, läßt das Kapitel über ‚Kants Sinnendatenatomismus‘ zu einem Kernstück dieser transzendentaltheoretischen Deutung in der Selbstbewußtseinsproblematik in der KrV, Ausgabe ‚B‘, werden. Im motivierten Rekurs auf eine der wichtigsten Voraussetzungen kritischen Philosophierens versucht Hinsch die Präferenz des Erkenntnissubjekts, als des ausgezeichnet Wahrnehmenden, hervorzuheben, und, in einem zweiten Schritt, soll das im Rahmen möglicher Subjektsbestimmung liegende chancenbietende Resultat effizient ausgewertet werden für die ‚transzendentalistische‘ Bestimmung eines Begriffs von Selbstbewußtsein in der kritischen Philosophie Kants. Wie sind, im Hinblick auf das Verfahren mit der Interpretationshypothese, subjektive und objektive Synthesis aufzufassen? Für jeden Erkenntnisprozeß, den wir ständig eingehen, müßten wir sozusagen objektive Synthesis voraussetzen, damit es uns überhaupt möglich wäre, sich in einer Welt subjektiver Synthesisleistungen zurechtzufinden. Eine solvente Vermittlung zwischen den beiden kontradiktorischen Ausprägungen von realer Synthesis verspricht der Hinweis Hinschs auf die Theorie des Wahrnehmungsurteils in den „Prolegomena“<sup>2</sup>. In der Vorstellung ‚konzeptualisierter Wahrnehmungsinhalte‘ (10) findet Hinsch den Begriff, der den Ausweg aus dem Dilemma von subjektiver und objektiver Synthesis weist. Mit der systemorientierten Analyse der synthetischen Urteilsformen ist das Problem ihrer Unterscheidung aufgeworfen, „welche Formen objektbezogener Einheit von Wahrnehmungen in der Erfahrungserkenntnis auftreten können“ (11). Die Untersuchung der ‚apriorischen Elemente diskursiver Synthesis‘, im Vorfeld zur metaphysischen Deduktion der Kategorien, provoziert zur Auseinandersetzung mit Kants eigener Festlegung der Zwölfzahl der Kategorien.

Im Hauptteil von „Erfahrung und Selbstbewußtsein“ führt Hinsch eine Problemerkörterung durch, um „... die eigentümliche Struktur, durch welche die Einheit aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung begründet werden soll“ (20), aufzuzeigen. Synthesis, allgemein verstanden als

<sup>1</sup> Dieter Henrich, Identität und Objektivität. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion (Heidelberg 1976).

<sup>2</sup> I. Kant, Prolegomena (Hamburg 1976) § 18.

ganzheitlich verbindende Zusammenfassung von nicht synthetisiertem Mannigfaltigen, analysiert Hinsch als „Verbindung nach bestimmten Einheitsgesichtspunkten“ (21). Hinsch trägt hier ein Strukturmodell des Selbstbewußtseins vor; Selbstbewußtsein entwickelt sich am Leitfaden der Begriffe, die das Erkenntnismaterial, nach bestimmten Einheitsgesichtspunkten geordnet, zur Verfügung stellen. Hierbei handelt es sich selbstverständlich um eine streng transzendente Konstitutionstheorie des Selbstbewußtseins. Wer so verfährt, wie der Autor, muß sich darüber im klaren sein, „... daß die Frage nach den empirischen Ursachen von Denken und Selbstbewußtsein ausgespart bleibt“ (29). Der umwendig gestaltete Vorspann zum Aufbau der These Hinschs richtet sich ein auf die Interpretation von Kants Begriff der ‚ursprünglichen Apperzeption‘. Dabei, für den Leser gelungen, ist die Deutung des ‚Ich denke‘, als einem Ich, das sich selbst inhaltsleere Vorstellung sei. Während ein ‚meine‘ Vorstellungen begleitendes ‚Ich denke‘ jeden Gedanken an eine einheitsstiftende Identität im Strom des Bewußtseins verdrängt, stellt die eminent inhaltsleere Vorstellung eines Ich für Hinsch die Möglichkeit dar zur transzendentalistischen Begründung der Selbstbewußtseinsthese. Sogenannte ‚Wendemarken‘ in den Übergängen von inhaltlichen zu inhaltsleeren Vorstellungen können aufgewiesen und analysiert werden, die für ein Bewußtsein sich als Schnittpunkte von apriorischen und aposteriorischen Anteilen an einer Erfahrung darstellen lassen. Erfahrung wird hier verstanden als noch nicht auf den transzendentalen Begriff gebrachte Wahrnehmung. An solchen Selbstvergewisserungsprozeduren der ‚Übergänge‘ von nicht inhaltlicher Vorstellung zu inhaltlicher Vorstellung konstituiert sich der für die kritische Philosophie Kants spät-idealistisch anmutende Begriff des Selbstbewußtseins. Hinschs Monographie „Erfahrung und Selbstbewußtsein“ ist ein Plädoyer für begriffliche Erkenntnis. Dabei wird hinter die Erfahrung zurück auf ein atomistisches Modell der Wahrnehmung hingewiesen. In der KrV sei, in der transzendentalanalytischen Konzeption der reinen Verstandesbegriffe, die veränderte Struktur eines transzendentalen Bewußtseins qua Wahrnehmung unberücksichtigt geblieben. Darum konnte der Begriff des Selbstbewußtseins auch keinen systematischen Ort in der kritischen Philosophie Kants beanspruchen. Daß eine gegenteilige Sichtweise und konzise Erörterung der Selbstbewußtseinsproblematik in der transzendentalen Deduktion

der reinen Verstandesbegriffe vertreten werden kann, ist in „Erfahrung und Selbstbewußtsein“ überzeugend dargestellt.

*Ralf Blittkowsky (Hamburg)*

*Richard Heinrich, Kants Erfahrungsraum. Metaphysischer Ursprung und kritische Entwicklung (= Symposion Bd. 77), Karl Alber, Freiburg/München 1986, 273 S.*

Zu Anfang der überarbeiteten Habilitationsschrift „*Spatium praesentiae*“ des Wiener Philosophen Richard Heinrich steht das Wort ‚Erfahrungsraum‘. Thema des ‚gegenwärtigen Versuchs‘ (24) ist die vermittelnde Begegnung von Erfahrung und Raum in der Philosophie Kants. Die erklärte Absicht der vorliegenden Arbeit über Kants Erfahrungsraum besteht darin, Argumente für und wider einen kritischen Raumbegriff zusammenzutragen. Die Analyse der diversen Raumargumente, die Kants Stellung zum Thema ‚Raum‘ während der vorkritischen und kritischen Zeit kennzeichnen sollen, möchte resultativ die philosophische Rede vom Begriff ‚Erfahrungsraum‘ ermöglichen. Im Falle der hypothetischen Bestimmung dieses Begriffs, die Kant dann selbst nicht gesehen hätte, könnte eine Korrektur der Raumfassung des Königsbergers aufgrund der vorkritischen Schriften erfolgen. Die transzendente Anschauungsform Raum, die jeder begrifflichen Ordnung sich sperrt, könne deshalb niemals Gegenstand einer begrifflichen Analyse sein. „Es gibt keine Philosophie des Raumes“ (13), heißt es gleich zu Anfang. Eine argumentative Basis dafür zu schaffen, um der Rede vom ‚Erfahrungsraum‘ in bezug auf die beiden Stämme der Erkenntnis Wahrnehmung und Erfahrung eine philosophische Bestimmung zu geben, kann vorderhand eine Untersuchung über den ‚*notio extrinseci*‘, den Begriff für das Auseinandersein von Raumteilen, ergeben. Es kommt dabei an auf die entwurfsorientierte Interpretation der transzendentalen Ästhetik. Zwar sind die beiden Erkenntnisstämme respektive der empirischen Anschauungen hinreichend aktualisiert, der Satz „Raum ist kein empirischer Begriff“ enthält aber das wichtige Ergebnis. Hätte man das Problem einer ‚noumenalen Anschauung‘ (27) schon früher erkannt und in bezug auf die transzendente Ästhetik diskutiert, so könnte sich einer problembewußten Interpretation zufolge ergeben haben, den bedeutenden Gedankengang der transzen-

dentalen Ästhetik als syllogistisches Schlußschema darzustellen. Es handelt sich dabei um die Auslegung von KrV A 16/B 30.

- (1) Die Gegenstände einer möglichen Erfahrung sind durch das gegeben, was in Raum und Zeit angeschaut wird.
- (2) Was in Raum und Zeit angeschaut wird, ist Erscheinung.
- (K) Alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung sind nichts anderes als Erscheinung.

Heinrich deutet die zweite als die ‚unterdrückte Prämisse‘ in A16, und weiter, er liest die transzendente Ästhetik als ‚Darstellung jenes Mittelbegriffs‘ (26). Betreffs der transzendentalen Raumerörterung ist hier ein erster Anhaltspunkt zu finden für Heinrichs philosophisches Experiment, das, bei Gelingen, den Begriff ‚Erfahrungsraum‘ als Ergebnis einer metaphysischen Erörterung des Raumes beschreibbar machen kann. „Wir haben also sagen wollen, daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei“ (27), lautet das Beweisziel dieser Interpretation der transzendentalen Ästhetik aus Sicht eines dem metaphysischen Denken verbundenen Problemwurfes. Dabei wird die Konzeption einer ‚Anschauungsbe-grifflichkeit‘ durch die genaue Bestimmung des terminus mediocris ‚Anschauung in Raum und Zeit‘ entfaltet. ‚Anschauung‘, als Mittlerin zwischen den sinnlichen Anteilen an Erfahrung einerseits und den transzendentalen andererseits, ist zum Problem der Darstellung geworden im Hinblick auf die philosophische Rede vom ‚Erfahrungsraum‘. Vor dem Antritt des reflexiven Gültigkeitsbeweises zum Paradigma ‚Erfahrungsraum‘ hat eine konstruktive Verständigung darüber zu erfolgen, ob auf dem Boden kantischen Philosophierens überhaupt die Möglichkeit zu einem spekulativen Vorgriff auf Anschauung Bestand hätte. Die These von der Ursprünglichkeit des Raumes hat ihren metaphysischen Ort. In KrV B 40 sagt Kant, „die ursprüngliche Vorstellung vom Raume ist Anschauung a priori und nicht Begriff“. Im Problembewußtsein, das die Möglichkeit nichtbegrifflichen und damit präkategorialen Erkennens qua Anschauung gegen die philosophische Domäne begrifflichen Erkennens aufzubieten hat, leitet Heinrich ein in eine begriffslogische Untersuchung wichtiger Gegensatzpaare wie Ganzheit/Singularität, Allgemeinheit/Einzelheit. Wie entscheidend es für den Ausgang der vorliegenden Arbeit ist, die begriffslogischen Grenzen mit Perspektive auf eine ‚begriffslose‘

Anschaulichkeit von Gegenständen zum Ansatzpunkt von Kritik werden zu lassen, führt Heinrich vorbildhaft vor. Dazu sieht der Autor einerseits die Erörterung der Kontroverse über Absolutheit oder Teilbarkeit des Raumes zwischen dem Newtonianer Clarke und Leibniz vor, andererseits werden die in der Diskussion über den Raum erzielten Resultate mit Hinsichtnahme auf deren Beurteilung durch Kant gelesen und überprüft. Für ihn ergibt sich dabei eine Zwischenstellung bezüglich der Raumauffassungen von Clarke und Leibniz. Kants frühe Schrift „Von den Gegenden im Raum“ enthält ein bislang übersehenes Argument. Wahrnehmungstheoretisch könne unterschieden werden zwischen einer Gesamtwahrnehmung und einer Teilwahrnehmung des selben Gegenstandes, noch bevor das Verhältnis von Ganzheit dieses Gegenstandes zu seinen Teilen in Betracht gezogen wäre. Zur Auflösung des Problems einer ‚phänomenalen Anschauung‘ eines Dings hilft eine weitere, kaum bedachte Überlegung Clarks weiter: „... weil der Raum teilweise apprehendiert wird, deshalb kann man auch an das Ganze solcher Teile denken“ (159). Kant kritisiert zwar die These Clarks aufgrund seiner Vorstellung von der ‚Dinglichkeit‘ des Raums, aber gleichwohl übersieht er die Möglichkeit, „den Raum ein Objekt zu nennen“, denn, „... warum soll man dem sogenannten ‚ursprünglichen totum‘ unbedingt den Namen ‚Raum‘ geben...?“ (160). Kant hat hier das philosophische Modell einer Wahrnehmungsganzheit unberücksichtigt gelassen, und er verpaßte darum auch den entscheidenden Beweis für die Priorität der Ganzheit des Raums. Nachgerade zu dem Charakter, einen transzendentalphilosophischen Beweis für die Priorität der Raumganzheit liefern zu können, entsteht die Frage nach den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung. Heinrich faßt den Raum in metaphysischer Begrifflichkeit als „totum (quantum) originarium“ (219) auf. Unter Einbeziehung der transzendental gedachten Unendlichkeit des Raums wird das ursprüngliche quantum originarium Raum „zur möglichen endlichen und realen Größe“ (ebd.), die dann nur als Bedingung der Möglichkeit einer Realbeziehung gedacht werden könne. Daran schließt sich eine metaphysische Erörterung der Absolutheit des Raumes an. Aus ihr ergibt sich eine Art drittes Argument, ‚dritte‘, nicht metaphysische und nicht transzendente, Argumentationsstruktur, die, „... weil die objektive Realität dessen, wovon der Raum Bedingung ist, man

nicht demonstrieren kann“ (259), einen Weg weisen möchte zwischen der Anschaulichkeit der Raumteile und der Apriorität des Raumes. Solche Möglichkeit, einen ‚dritten‘ Weg aus der komplizierten Raumdebatte bei Kant zu konstruieren, bildet gleichsam den Zielpunkt des philosophischen Experiments über ‚Kants Erfahrungsraum‘. Damit aber ist die wissenschaftliche Erörterung nicht abgeschlossen. Heinrich merkt das an durch den allegorischen Verweis auf den „Timaios“ Platons. Die Spekulation über die ‚dritte Gattung‘ wurde darin als erratische Problem zur Lösung aufgegeben. Den Vorschlag philosophischer Letztbegründung dieser verwobenen philosophischen Fragestellung nach einem Dritten neben Anschauung und Begriff, Teil und Ganzem, kann und möchte diese Arbeit Heinrichs nicht gegeben haben. Doch der Autor versteht sein Philosophieren als Experimentieren mit in der Geschichte des Denkens verblaßten Erkenntnissen. Daß ihre Sichtung und eine dem Konzept entsprechende Anordnung das philosophische Denken im Ganzen weiterbringen kann, wie beispielsweise bei der philosophischen Spekulation über das ‚Dritte‘, unterstreicht die methodische Wahl und die umsichtige Zielstrebigkeit von Heinrichs Ansatz.

Ralf Blittkowsky (Hamburg)

*F. P. Lock, Burke's Reflections on the Revolution in France (=Unwin Critical Library), George Allen & Unwin, London 1985, 228 S.*

Burke gilt seit seinen „Reflections on the Revolution in France“ in der europäischen und amerikanischen Rezeption als Klassiker des Konservatismus. In Deutschland wird mit Ausnahme der ästhetischen Frühchrift „Vom Erhabenen und Schönen“ überhaupt kaum ein anderes Werk Burkes zur Kenntnis genommen, und seine Reputation als Theoretiker eines organischen Staats- und Gesellschaftsmodells ist hier zum unbefragt gesicherten Allgemeinplatz geworden. Diese Vernachlässigung der übrigen Schriften Burkes ist z. T. dadurch erklärlich, daß diese noch sehr viel enger mit den speziell britischen Institutionen und Verhältnissen des 18. Jahrhunderts verknüpft sind und ihre Einbeziehung in kontinentaleuropäische Zusammenhänge von daher schwierig erscheint.

Im angelsächsischen Sprachraum gibt es jedoch seit einigen Jahrzehnten bereits eine intensive Diskussion darüber, ob Burkes Schriften

überhaupt ein theoretisch-systematischer Anspruch zuzumessen ist; auch die Bestimmung seiner ideologischen Position ist hier durchaus kontrovers. Sie reicht von der Inanspruchnahme Burkes für einen antikommunistischen Konservatismus des 20. Jahrhunderts (Russell Kirk) über die Ambivalenzthese (Isaac Kramnick) bis hin zur Betonung liberaler Wurzeln Lockescher Provenienz in Burkes Denken (Frederick A. Dreyer).

Locks Buch, so viel kann vorweg bereits behauptet werden, ist das Beste, was bisher überhaupt über die „Reflections“ geschrieben wurde. Es ist geeignet, die Diskussion um Burke im allgemeinen und um die „Reflections“ im besonderen auf eine neue Grundlage zu stellen. Lock nimmt endgültig Abschied von Burke als dem politischen Philosophen; er kann glaubwürdig nachweisen, daß es sich bei den „Reflections“ um ein Werk der politischen Rhetorik in der literarischen Tradition des Pamphlets handelt. Die argumentative Struktur der „Reflections“ muß nach Lock in Abhängigkeit von einer bestimmten rhetorischen Strategie gedeutet werden. Dies bedeutet, daß eine Beurteilung Burkes seine Einbindung in die britische Parteienlandschaft des 18. Jahrhunderts, die Rezeptionsvoraussetzungen in der zeitgenössischen politischen Öffentlichkeit und die literarischen Traditionen der politischen Streitschriften sehr viel stärker in Rechnung stellen muß. Lock betritt mit seinen Untersuchungen kein Neuland, denn er hat sich bereits in seinen Arbeiten über Swift den Zusammenhängen zwischen Literatur und Politik im Großbritannien des 18. Jahrhunderts gewidmet.

Locks Buch erfüllt mehrere Funktionen. Es erscheint in einer Reihe, die den Leser in klassische Werke der Geistesgeschichte einführen soll. Es richtet sich von daher nicht vornehmlich an Spezialisten und muß Informationen mitliefern, wie z. B. durch einen rezeptionsgeschichtlichen Überblick oder eine Klärung des zeitgenössischen Kontextes, die dem Burke-Forscher längst vertraut sind. Doch Lock beschränkt sich hierbei nicht auf das Vermitteln von Informationen. Er nimmt eine systematische Einordnung und Bewertung der bisherigen Forschung vor und macht seinen eigenen Platz darin deutlich. Das ausführliche Eingehen auf den zeitgenössischen Kontext wiederum hat für den methodischen Ansatz des Buches eine zentrale Bedeutung: Nur vor diesem Hintergrund kann der rhetorisch-pamphletistische Charakter der argumentativen Präsentation im Text erkennbar werden.

Locks Monographie liefert von daher unverzichtbare Informationen, eine kritische Auseinandersetzung mit der Forschung und einen deutlich herausgearbeiteten und fruchtbaren Interpretationsansatz. Sie gibt ein seltenes Beispiel dafür ab, wie sowohl ein breiteres als auch ein Fachpublikum gleichermaßen erfolgreich erreicht werden können.

Von den sechs Kapiteln des Buches beschäftigen sich lediglich zwei mit einer Interpretation im textimmanenten Sinne; davon ist je eines der inhaltlichen Position Burkes und eines der rhetorisch formalen Präsentation der „Reflections“ gewidmet, letzteres mit besonderem Augenmerk auf den Textaufbau, die Argumentationsstrategie, die Gattung und stilistischen Merkmale. Die beiden ersten, der Interpretation vorgelagerten Kapitel beschäftigen sich mit dem zeitgenössischen Umfeld: Im ersten wird Burkes Einbindung in die politische Welt der Whig-Aristokratie und seine weltanschauliche Statur bis zur Abfassung der „Reflections“ thematisiert; im zweiten erhellt Lock die unmittelbaren Umstände dieser Abfassung. Die letzten beiden Kapitel schließlich gehen auf die Rezeptionsgeschichte des Buches ein, und zwar sowohl auf die lebhaftere Reaktion in der zeitgenössischen Pamphletliteratur, die dem Erscheinen der „Reflections“ im November 1790 folgte, als auch auf die geistesgeschichtliche Wirkung von der Romantik bis zur Gegenwart. Allerdings beschränkt sich Lock dabei auf die englischsprachige Rezeption.

Lock gelingt es, auf dem relativ knappen Raum, der ihm zur Verfügung steht, ein klares Bild der Statur Burkes und seines politischen Umfelds zu zeichnen. Unverzichtbar für das Verständnis der „Reflections“ ist dabei die Kenntnis der Verbindungen Burkes zum Whig-Establishment der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Burke gehörte der Gruppe um den Marquis von Rockingham an, einem der bedeutendsten Whig-Führer der Zeit, der ihn über beinahe zwei Jahrzehnte protegierte. Burke selbst kam als irischstämmiger bürgerlicher Außenseiter in Rockinghams Dienste, dem er Aufstieg und finanzielle Absicherung verdankte, und unter dessen Obhut er sich zum programmatischen Kopf der Rockingham-Whigs entwickelte. Die Rockinghams waren von 1766 bis 1782 die maßgeblichste Oppositionsgruppe im Unterhaus, und als Redner und Pamphletist der Opposition baute Burke seine Reputation auf. Als Rockingham 1782 starb, lockerte sich die ideologische und soziale Verbindung Burkes mit seinen ehemaligen politischen Freunden zuneh-

mend. Nach 1782 geriet er in die politische und menschliche Isolation, sein Renommée sank und seine politischen Kampagnen (z. B. die Anklage gegen Warren Hastings) scheiterten. Die „Reflections“ wurden von einem isolierten, in die Defensive gedrängten und verbitterten Politiker geschrieben, der die neuen sozialen und radikaldemokratischen Bewegungen seiner Zeit als Gefahr empfand und der mit diesem Buch den verzweifelten Versuch unternahm, sein altes Publikum, nämlich die grundbesitzende Klasse der Whig-Gentlemen, noch einmal auf die Ideale der „Glorious Revolution“ von 1688 einzuschwören und diese von den zeitgenössischen revolutionären Entwicklungen strikt abzugrenzen. Der Briefwechsel mit dem jungen Franzosen Charles-Jean François Depont gab hierfür lediglich den Anlaß her. Wie überhaupt die „Reflections“ kaum ernsthaft als umfassende Analyse der Französischen Revolution verstanden werden können, denn sie beziehen sich lediglich auf die Ereignisse des ersten Revolutionsjahres. Die „Reflections“, so kann Lock nachweisen, wurden vor allem für ein englisches Publikum geschrieben und sie enthalten in erster Linie, über den Umweg der Kommentierung französischer Ereignisse, eine Auseinandersetzung mit Entwicklungen in Großbritannien, und zwar vornehmlich mit den radikaldemokratischen Bestrebungen der Dissenters. Dabei war es keineswegs ein frühromantischer Konservatismus, der Burkes Argumentation leitete, sondern seine Verwurzelung in der frühaufklärerischen Whig-Kultur: „Intellectually a man of the early Enlightenment“, so Lock, „Burke lived to try to apply its lessons to the rather different conditions of the second half of the century“ (25).

Mit dieser Zuordnung Burkes zur frühen Aufklärung stimmt die Skizze, die Lock von der weltanschaulichen Statur Burkes bis zum Jahre 1790 entwirft, jedoch nicht ganz überein. Nach Lock liegen die bestimmenden Faktoren der Burkeschen Weltanschauung in der staatstragenden Rolle des Grundbesitzes, im Rekurs auf Geschichte als gesammeltem Fundus menschlicher Erfahrungen und in dem, was in der etwas vagen Formulierung „the nature of things“ zum Ausdruck kommt: eine an Montesquieu erinnernde Bezugnahme auf spezifische Umstände und Interessenlagen. Dieses Bild Burkes als antirationalistischer, aristokratischer Landintressen verpflichteter Konservativer unterscheidet sich nicht von den meisten Burke-Interpretationen der letzten Jahrzehnte. Von daher erscheint

Burkes Position in den „Reflections“ für Lock nicht überraschend: eine pessimistische Anthropologie lasse ihn den Wert gewachsener Institutionen betonen, die Kontinuität der Eigentumsverhältnisse und die stabilisierende Rolle einer Staatskirche bildeten für ihn unverzichtbare Grundlagen des gesellschaftlichen Konsenses.

Doch zu den eigentlich bedeutenden und die Forschung z. T. korrigierenden Ergebnissen kommt Lock dann, wenn er die argumentativen Strategien des Textes mit der in den ersten beiden Kapiteln umrissenen rhetorischen Ausgangsposition Burkes in Beziehung setzt. So wird verständlich, daß Burke aus einer gegenüber der britischen Öffentlichkeit defensiven Position heraus argumentiert. Seine metaphernreiche Idealisierung des Ancien Régime wird u. a. daraus erklärlich, daß er hier traditionellen antifranzösischen Vorurteilen entgegenwirken mußte und von daher bemüht war, die vorrevolutionären Verhältnisse als positiven Kontrast zum revolutionären Frankreich rhetorisch wirksam zu schildern. Burkes ausführliches Eingehen auf die Prinzipien der „Glorious Revolution“ wird andererseits dadurch verständlich, daß er den Anspruch der radikaldemokratischen Dissenters abwehren will, für die die Französische Revolution die Forderungen einzulösen schien, die 1688 formuliert worden waren. Lock liest den Text immer mit dem Blick auf die rhetorische Strategie, die sich am Adressatenbezug ausrichtet. So bereitet es ihm auch keine Schwierigkeiten, scheinbare Widersprüche in der Position Burkes aufzulösen wie den, daß die „Reflections“ die Reduzierung der Macht des französischen Königs beklagen, während Burke vor 1790 den Einfluß der Krone in England immer beschränkt sehen wollte. Burke argumentiert hier unmittelbar aus der Situation heraus, er fürchtet nach Ausbruch der Französischen Revolution um den Bestand der Monarchie als Institution. Auch die Begründungsmuster im Text selbst sind nach Lock rhetorisch-strategisch angelegt. So stehen naturrechtlich argumentierende neben utilitaristisch argumentierenden Passagen, oder es werden rationale Begründungen ganz zugunsten emotionaler Appelle aufgegeben. Burke wollte im klassischen rhetorischen Sinne Einfluß auf die Meinungs- und Handlungsdisposition seiner Leser gewinnen. Er wollte keinen systematisch angelegten, ausschließlich rationalen Diskurs führen. Folgt man dieser Lesart Locks, so erledigt sich auch die in der Forschung häufig diskutierte Frage, ob die „Reflections“ in ideologischer Hinsicht einen

Bruch in Burkes Werk darstellen und ob sie überhaupt als Werk der politischen Philosophie begriffen werden sollen: „The *Reflections*“, postuliert Lock entsprechend, „is not the systematic exposition of a set of ideas or beliefs, not a book like Filmer's *Patriarcha*, Hobbes's *Leviathan* or Locke's *Two Treatises*... Burke uses various ideas, including 'prescription' and 'the law of nature', in his own way and for his own rhetorical purposes.“ (90)... „The *Reflections* is a work of persuasion, not of philosophy.“ (99)

Von dieser Interpretationsperspektive her gelangt Lock auch eine äußerst hilfreiche Diskussion der *formalen* Strategie im Text, der Rhetorik also im engeren Sinne. Die Variabilität literarischer und stilistischer Ausdrucksmittel in Burkes Schriften hat in der Vergangenheit dazu geführt, daß Burke den unterschiedlichsten Stilrichtungen zugeordnet wurde. Sogenannte vorromantische Stilelemente, z. B. in der Metaphorik, wurden dabei ebenso herausgestrichen wie die Gestaltung klassizistischer oder konversationaler Sprachnormen. Lock gibt den Versuch einer solchen Klassifizierung zu Recht auf und interpretiert die jeweils tragenden Stilelemente von der Wirkungsabsicht her. Zur Aufschlüsselung formaler Techniken in den „Reflections“ stützt er sich auf die Kategorien der aristotelischen Rhetorik, und er kann nachweisen, daß Burke beinahe alle verfügbaren rhetorischen Mittel jeweils situationsgerecht einsetzt, selbst diejenigen einer forensischen und epideiktischen Rhetorik. Daß die „Reflections“ ursprünglich als Brief konzipiert wurden und der epistolare Charakter strukturbildend bleibt, wird in solchen Analysen meist übersehen. Lock sieht in der Briefform ein bewußt von Burke eingesetztes literarisches Mittel, um einen vertraulichen Ton zwischen Autor und Leser zu etablieren und um eine quasi unsystematisch-assoziative Art der Argumentation zu ermöglichen. Lock beschränkt sich in seinen Analysen nicht, wie viele Interpreten, auf hervorstechende, metaphernreiche und immer wieder zitierte Passagen (wie die idealisierende Beschreibung Marie Antoinettes), sondern er macht auf die ganze Bandbreite der Burkeschen Stilistik aufmerksam. So weist er darauf hin, daß Burkes Stil weithin durch sachliche Unauffälligkeit gekennzeichnet ist, aber auch durch z. T. analytische Rationalität dort, wo z. B. das revolutionäre französische Gesellschaftsmodell einer Kritik unterzogen wird. Hier konterkariert Burke nach Meinung Locks den rationalistischen Anspruch der französischen Nationalversammlung in einer eige-



nen „rationalen“ Widerlegung. Doch ebenso setze Burke melodramatisch-suggestive oder kolloquiale Stilelemente ein, und auch seine Lexik entziehe sich von ihrer Vielfalt her einer eindeutigen Zuordnung zu einer Sprachebene. Gerade Locks Stilanalysen bestätigen, daß es sich bei den „Reflections“ um den Text eines in Pamphledebatten erfahrenen Politikers handelt: „A professional rhetorician“, so Lock, „Burke had of necessity to cultivate a great range of styles. Variety of styles, and rapid transitions from one to another are typical of his political writings and speeches.“ (124) Die „Reflections“ stilistisch eindeutig klassifizieren zu wollen heißt nach Lock, die Wirkungsbezogenheit dieser Schrift zu verfehlen.

Locks kommentierender Überblick über die Rezeptionsgeschichte der „Reflections“ ist für den Nicht-Spezialisten nützlich und informativ. Seine knappe Auseinandersetzung mit der neueren Burke-Forschung sollte gerade auch in Deutschland Anregung geben, den interpretativen Rückstand, der viele deutsche Arbeiten über Burke auszeichnet, aufzuheben. Charakteristischerweise sind es nicht Philosophen oder Politologen, deren Arbeiten Lock besonders positiv hervorhebt, sondern vielmehr Historiker wie z. B. Frank O’Gorman, in deren Beiträgen Burke in der politischen Wirklichkeit des britischen 18. Jahrhunderts verankert wird.

Locks Ansatz ist überzeugend, und sein Buch ist geeignet, der Burke-Forschung eine neue Richtung zu geben. Burke erscheint hier als das, was er ungeachtet einer verbreiteten Rezeption wohl wirklich war: kein politischer Philosoph, sondern ein literarisch hochbegabter politischer Pamphletist.

Wenn Locks Arbeit dennoch kritische Bemerkungen herausfordert, dann nicht deswegen, weil sein Ansatz verfehlt wäre, sondern vielmehr, weil dieser Ansatz nicht immer konsequent durchgehalten ist. Zwei Punkte sollen hier nur angedeutet werden: Sie betreffen Locks Methode der rhetorischen Analyse und, gewissermaßen daran anknüpfend, seine Bestimmung der ideologischen Position Burkes. Lock übernimmt bei seinen Analysen die Klassifizierungen der antiken Rhetorik, und er beschränkt sich darauf, die Textgestaltung in Beziehung zum zeitgenössischen Kontext und insbesondere zum zeitgenössischen Publikum zu setzen. Doch dies genügt nicht, um wirkungsbezogene Texte wie die „Reflections“ aufzuschlüsseln zu können. Vernachlässigt wird dabei die Einbeziehung dieser Schrift in die Burkesche Werkgeschichte. Burke

hatte im Jahre 1790 bereits ein umfangreiches pamphletistisches Werk vorgelegt, und viele der in den „Reflections“ realisierten Formen der literarischen Präsentation wie auch die hier entwickelte argumentative Strategie sind nur im Blick auf diese Werkgeschichte korrekt interpretierbar, eine Werkgeschichte, die bei Lock nur andeutungsweise eingearbeitet wird. So wählte Burke die Form des Briefes nicht vornehmlich deswegen, weil er eine enge Vertrautheit mit dem Leser oder eine unsystematische Entwicklung der Argumentation ermöglichen wollte. Bereits seit 1765 hatte er das epistolare Pamphlet zu einer ihm gemäßen, bevorzugten Form der politischen Agitation und Information ausgestaltet. Es bot ihm auf ideale Weise Gelegenheit, sowohl private als auch öffentliche Adressaten zu erreichen. Burke konnte also in den „Reflections“ auf eine lang erprobte literarische Form zurückgreifen, und die von ihm selbst in der Schrift und in Briefen postulierte lose Argumentationsstruktur ist zumindest teilweise ein rhetorisches Mittel der Selbstinszenierung, dem Lock unkritisch Glauben schenkt. Besonders für die irischen Schriften Burkes spielt die Briefform eine zentrale Rolle. Seine Stellungnahmen zum Problem der Emanzipation der irischen Katholiken geben auch entscheidende Hinweise auf einige Argumentationsschwerpunkte in den „Reflections“, worauf z. T. bereits Conor Cruise O’Brian in der Einleitung der von ihm edierten Ausgabe der „Reflections“ aufmerksam gemacht hat. Burke sah, im Gegensatz zu einem großen Teil der englischen öffentlichen Meinung, die katholische Kirche in Irland als möglichen stabilisierenden Faktor in der britischen Gesellschaft. Er wollte die Einbeziehung der Katholiken in den gesellschaftlichen Konsens von 1689 und betrachtete sie als potentielle Verbündete im Kampf gegen radikaldemokratische Bestrebungen. Daß die Diskussion um die Enteignung des Kircheneigentums in den „Reflections“ einen solch breiten Raum einnimmt, hat nun genau damit zu tun, daß Burke diese Einschätzung der Katholiken gegenüber der britischen Öffentlichkeit stützen und zur Geltung bringen will. Dem katholischen Emanzipationsanliegen soll Argumentationshilfe geleistet und der politische Gegner in den Dissenters ausfindig gemacht werden.

Eine stärkere Berücksichtigung der Werkgeschichte hätte auch zu einer modifizierten Bestimmung der ideologischen Position Burkes führen können. Denn obwohl Lock Burke der frühen Aufklärung zurechnet und auch die von

Burke betonte zentrale Rolle des Eigentums als Erbe eines von Locke beeinflussten Denkens erkennt, so entwirft er doch in weltanschaulicher Hinsicht das traditionelle Burke-Bild des antirationalistischen, historisierenden Konservativen. Lock hat zweifellos recht, wenn er die jeweils konkrete Position Burkes von politischen Umständen und Anlässen abhängig sieht, da Burke ein aktiver Parteipolitiker und kein Theoretiker war. Es gibt jedoch Konstanten in seinem politischen Denken, deren Spuren auch in den „Reflections“ nachweisbar sind. Dies betrifft vor allem naturrechtliche Argumentationsgrundlagen. Lock selbst weist darauf hin, daß Burke in seinen Anklagereden gegen Warren Hastings z. T. offen naturrechtlich argumentiert, doch gewinnt diese Erkenntnis keinen Einfluß auf seine Interpretation der „Reflections“. Wiedermum hätte ein Blick auf die irischen Schriften, in denen eine an Locke orientierte naturrechtliche Argumentation fast durchgängig nachweisbar ist, Aufschlüsse geben können. Burke hatte hier die Anlehnung an das Lockesche Naturrecht mit dem Staats- und Gesellschaftsverständnis der englischen Whigs verschmolzen. Der frühe „Tract on the Popery Laws“ ist noch ganz einer Lockeschen Sprache verpflichtet, und der Rekurs auf das Vertragsdenken, auf Schlüsselbegriffe wie „justice“ und „reason“ durchziehen Burkes gesamtes Werk. Burke befand sich bei Abfassung der „Reflections“ jedoch auch sprachlich in der Defensive: Er mußte sich gegen die radikaldemokratische Interpretation von Begriffen wie „liberty“ oder „rights of man“ wehren, und er befand sich in dem Dilemma, ehemals von ihm positiv bewertete Begriffe rhetorisch kaum mehr einsetzen zu können, um nicht Mißverständnissen ausgesetzt zu sein. Diese Spannung zwischen einer Lockeschen Grundeinstellung und einer defensiven rhetorischen Position findet sich z. B. in der Passage der „Reflections“, in der Burke auf den Begriff „rights of man“ eingeht: „Far am I from denying in theory; full as far is my heart from withholding in practice... the *real* rights of men. In denying their false claims of right, I do not mean to injure those which are real, and are such as their pretended rights would totally destroy. If civil society be made for the advantage of man, all the advantages for which it is made become his right. It is an institution of beneficence; and law itself is only beneficence acting by a rule. Men have a right to live by that rule; they have a right to justice...“ (Burke, Reflections, Penguin Ed. 149) Die Passage atmet er-

kennbar den Geist Lockes, eines letztlich utilitaristisch begründeten Vernunftrechts, aber auch den eines etablierten Whig, der die jakobinischen Konsequenzen fürchtet. Daß Burke kein Anhänger des Ancien Régime war, belegt u. a. auch eine Bemerkung in einem Brief, den er am 3. 9. 1788, also ein Jahr vor der Revolution, an Sir Gilbert Elliot schrieb: „What say you to the last of the Franks of the Court of Versailles? That Court seems out of the political Circle, and only exhibits a thousand Strange postures for the entertainment of Europe.“ (Corr. V, 415) Burke hielt das französische System vor 1789 für dringend reformbedürftig. Die Reaktion der englischen Radikaldemokraten auf den Ausbruch der Französischen Revolution trieb ihn jedoch in eine Position, aus der heraus er glaubte, das Ancien Régime aus rhetorischen Gründen idealisieren zu müssen, um revolutionäre Konsequenzen in England zu verhindern. In Wahrheit ging es ihm um den Erhalt der von den Whigs geschaffenen konstitutionellen Ordnung des 18. Jahrhunderts in England.

Locks Arbeit verliert jedoch keineswegs dadurch an Wert, daß er seine Methode nicht immer konsequent verfolgt und z. T. traditionelle Fehldeutungen wiederholt hat. Sein Buch ist vielmehr ein Meilenstein in der Burke-Forschung. Es wird auf lange Zeit die klassische Arbeit über die „Reflections“ bleiben. In Anbetracht der geistesgeschichtlichen Bedeutung der „Reflections“ wäre ihm eine Übersetzung ins Deutsche zu wünschen.

Robert Zimmer (Düsseldorf)

Adam Zak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs* (= Münchener philosophische Studien. Neue Folge Bd. 1), Kohlhammer, Stuttgart 1987, 224 S.

„Der Stern der Erlösung“ hat in der philosophischen Literatur dieses Jahrhunderts eine singuläre Stellung. Es ist unmöglich, ihn zu verstehen, wenn man nicht die Umstände seiner Entstehung berücksichtigt: an der Balkanfront, ohne Bibliothek und Zettelkasten, unter dem Eindruck einer Erleuchtung und eines unbezwingbaren Ansturms von Ideen. Die Inspiration ist bis hinein in seine Sprache spürbar, die bald fein und locker läuft, dann wieder sich zu Blitzen und Eruptionen zusammenzieht. Da hat ein junger, im Krieg zu sich erwachter und dem

Judentum wiedergewonnener Schriftsteller sein Lebenswerk gegeben. Es ist freilich ein verwirrendes Werk, weil es in sich Gegensätzliches vereint: auf der einen Seite den ununterbrochenen Fluß feuriger Lava, die ungewöhnliche literarische Form, der entschiedene Ton – auf der anderen Seite die Komplexität der Komposition (114), der systematische Aufbau, die mehrfach in sich verschachtelte triadische Struktur, ein Netz von Querverweisen und Wechselbeziehungen, das nicht immer leicht aufzuspüren ist.

Der „Stern der Erlösung“ kam zu früh zur Welt; das Werk hat keinen Erfolg gehabt. Rosenzweig selbst hatte zunächst gezögert, es zu veröffentlichen, sich dann aber unvermittelt dazu entschlossen. Er hatte dabei zugleich ein Gefühl, wie es sich im „exegi monumentum“ ausspricht, und den Eindruck, eine Lebensphase abgeschlossen zu haben. Als er später, in seinem Aufsatz „Das neue Denken“, auf den „Stern“ zurückblickte, unterstrich er mehr als vorher den philosophischen Charakter dieses Monstrums, das die Interpreten bis heute vor ein Rätsel stellt. Man sieht darin eine Vorform der Existenzphilosophie (E. Freund), einen umgestülpten Hegelianismus (G. Petitdemange, H.-J. Görtz), ein dialogisches Denken (B. Casper), eine Philosophie des Judentums (J. Guttman, K. Thieme, St. Mosés), eine Vorwegnahme von Lévinas. All diese Sichtweisen treffen zweifellos etwas Richtiges. Ob sie das Zentrum zu fassen vermögen, bleibt fraglich.

Mir scheint, daß Adam Žak in der vorliegenden Arbeit – einer unter der Leitung von Carlo Huber an der Universitas Gregoriana in Rom entstandenen Dissertation – eher ins Schwarze getroffen hat. Er hat erkannt, daß Rosenzweigs Kritik des Idealismus (und darüber hinaus der gesamten Philosophie „von Jonien bis Jena“) im Dienste eines erneuten Aufbaus der Philosophie *post Hegel mortuum* stand, eines Neubaus, dessen Fundamente in einer Besinnung auf die Stimme und die Sprache bestehen. Das neue Denken ist eine transzendente Hermeneutik der Sprache (67, 133). Es nimmt seinen Ausgang von der Erfahrung des Gerufenwerdens und des Nennens. Das Wort „Sprache“ ist hier im vollen Sinne zu verstehen, unter Einschuß der Kommunikation und des Gesprächs, aber auch der grammatischen Analyse (besonders der Nomina und Pronomina), der Linguistik, der Philologie und der angewandten Logik. All diese Perspektiven werden durchforstet und ausgewertet im Hinblick auf ein konkretes Denken, das, aus dem „Schattenreich“ herausgetreten, sich aus-

drücklich im Sprechen und im Hören verwurzelt – weniger im Geredeten als solchen als in der Aufforderung zur Verantwortung und in der Anrufung des NAMENS. Der Philosoph ist der Mensch, der horcht und der redet. Wo Begriff und Abstraktion herrschten, setzt er das Hören und das Wort in ihr Recht ein.

Schritt für Schritt entfaltet A. Žak die offen daliegenden, aber auch die implizit gebliebenen sprachphilosophischen Dimensionen des „Stern“ und erhebt so die Gestalt von Rosenzweigs „Sprachdenken“. Die Philosophie, die in der Sprache selbst steckt oder zur Realität der Sprache hinführt, hat drei Charakteristika: sie ist zunächst eine „Umkehrung des Denkens“, eine Erneuerung der Vernunft durch eine Art Bekehrung; sie ist dann eine Erfahrung, ja sogar eine transzendente Erfahrung, ähnlich derjenigen, die Mose gemacht hat (128); sie ist schließlich „erzählende Philosophie“ (147). Der letztgenannte Ausdruck geht bekanntlich auf Schelling zurück. Žak unterstreicht – nach dem Vorgang anderer Interpreten – nicht zu Unrecht die vielfältige Gegenwart des Hegel-Gegners im Werk Rosenzweigs. Wenn Rosenzweig vom Wesensdenken zu einer Philosophie der Offenbarung und des Faktums übergeht, dann tut er das unter dem Zeichen der „Weltalter“. Schellings Einfluß ist in der Tat kaum zu überschätzen, und dies, obwohl bei ihm – anders als beim jüdischen Denker – sich die Offenbarung der positiven Philosophie in der Inkarnation des WORTES in Christus vollendet. Von Schelling führt ein Weg zu Hamann. Mir scheint, daß Žak die historischen Herkünfte der „Sprachvernunft“ richtig benennt, wenn er den Magus des Nordens als ihren Inspirator bezeichnet, obwohl bei Hamann wiederum der absolute Vorrang der Sprache an die Fleischwerdung des WORTES und an die Consubstantiation geknüpft ist. Ist Hamanns Einfluß eher atmosphärisch spürbar, so ist derjenige von Eugen Rosenstock-Huessy deutlicher greifbar – und doch bisher kaum jemals recht gewürdigt worden. Rosenstock-Huessy war der Gesprächspartner Rosenzweigs in den Jahren der Jugend; er gab die Anregung zur „Urzelle“; von ihm stammt das polemische Motto „*in philosophos!*“. Deswegen ist es nur gerecht, wenn seine Verdienste für die Genesis des „Stern“ in Erinnerung gerufen werden. Es hätte freilich auch etwas über Hans Ehrenberg gesagt werden können, dessen Einfluß für den Gedanken einer „Metalogik“ und „Metaethik“ wichtig war.

Herz und Mitte des „Stern“ ist die Offenba-

zung. Um sie herum ordnet sich das Ganze. Von ihr gehen die Strahlen des Sterns aus, der aus zwei überlagerten Dreiecken besteht. Rosenzweig empfiehlt deshalb, die Lektüre des „Stern“ mit dem zentralen Stück (II, 2) zu beginnen, das eben den Titel „Offenbarung“ trägt. In der Tat ist die „Schöpfung“ schon „Offenbarung an Adam“ (133), und die „Erlösung“ ist Offenbarung des Heils. Die Vorwelt – das phänomenologische Reich der Mütter oder der Wesenheiten – dient als dunkler Untergrund, aus dem und gegen den sich die Stimme der Offenbarung kräftig abhebt. „Offenbarung“ ist also der zentrale, im höchsten Sinne transzendente Begriff. Sie ist zunächst Offenbarung des NAMENS, der nicht, wie bei Goethe, „Schall und Rauch“ ist, sondern „Wort und Feuer“ (56 – die „transzendente Erfahrung des Mose“). Hier ist der Ort, an dem die Sprache, vermittelt ihrer Personalpronomina, in aller Wahrheit ein „neues Denken“ grundlegt. Żak betont, daß dadurch nichts von der historischen Realität der Offenbarung verwischt wird. Wohl aber wird das Historische überlagert oder zurückgedrängt durch das Transzendente und das Grammatische (und im III. Teil durch das Liturgische) (188). Im Grunde ist der „Stern“ ungeschichtlich gedacht; ist doch der Jude der Mensch der Ewigkeit. Folglich ist – was manchen Leser überraschen mag, was aber zum intimen Charakter der Offenbarung stimmt – das Hohe Lied das Urbild und das Siegel des Bundes, in dem sich Gott an sein Volk und an seinen Knecht bindet: das Zwiegespräch der geliebten Seele (bei dessen Interpretation Rosenzweig vielleicht etwas zu sehr der „Seelen“-Phraseologie huldigt, wie sie zu Beginn des Jahrhunderts Mode war, etwa bei Maeterlinck, Romain Rolland, Rathenau oder Klages). Wie dem auch sei – jedenfalls tritt an die Stelle der Hermeneutik der Sprache der Erkenntnis die Hermeneutik der Sprache der Liebe.

Sehr geschickt zeigt der Kommentator, wie die ursprüngliche („von uran“) an „Adam“ ergehende Offenbarung durch eine Reihe von Rückschlüssen von der mosaischen Offenbarung her rekonstruiert wird, aufgrund der Tatsache, daß sie sich in dieser spiegelt. Das ist der springende Punkt des „Stern“. Von ihm her finden das antike Heidentum und Goethe ungeschmälert im ursprünglichen Schema Platz, während der Islam (mit dessen Erfassung sich Rosenzweig schwer tut) nicht zu voller Geltung kommt. Eher schon könnte man sagen, daß der dritte Teil mit seiner Aufgabe stecken bleibt. In

der Tat stimmt dieser Teil, so großartig er auch sonst gestaltet sein mag, nicht ganz mit der Methode des „neuen Denkens“ zusammen. Die un-dialogische Konfrontation der zwei großen Religionen (des Judentums und des Christentums) verbindet sich mit einer Phänomenologie des religiösen Bewußtseins, die sich im liturgischen Bereich der Riten und Feste hält. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß das Thema „Erlösung“ historische, eschatologische und ökumenische Probleme mit sich bringt, die den Rahmen einer Untersuchung der neuen Sprachvernunft überschreiten. Es bleibt dennoch wahr, daß auch in den gelösten und verschönlischen Ausführungen des Buches über die Erlösung eine „erfahrende“ und „erzählende“ Philosophie am Werk ist.

Die auf Deutsch geschriebene Abhandlung des jungen polnischen Philosophen Żak eröffnet in sehr glücklicher Weise die Neue Folge der „Münchener philosophischen Studien“.

Xavier Tilliette (Chantilly)

*Elisabeth Ströker, Husserls transzendente Phänomenologie, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, 254 S.*

Die Präsentation der Husserlschen Philosophie in der Form einer Edition und die Eigenart von Husserls Phänomenologie, in gewissen Phasen vorwärtsschreitende Problem- und Methodenexplikation zu sein, begünstigt eine nur parzellierte Aufnahme. Gegen die naheliegende werkimmanente Problemgeschichtsschreibung wird in diesem Versuch einer Gesamtdarstellung ein Gegengewicht geschaffen. Nicht die ‚unerklärlichen‘ Brüche oder Wendungen in Husserls Philosophie, sondern die Kontinuität, die unerbittbare Stetigkeit in der Entwicklung der Fragestellung stehen im Vordergrund dieser Darstellung. Die Einheit der phänomenologischen Methode, die durch alle Selbstkritik und Differenzierungen hindurchgeht, wird durch den Aufweis des sachlichen Zwanges verdeutlicht, der die Stadien verbindet. Durch die Ausführung der ersten Ansätze zu einem Problemreich, den Aufweis von Fragen, die damit noch nicht aufzulösen waren, und schließlich die spätere Weiterführung, aber auch deren Schwierigkeiten, fügen sich die Husserlschen Bemühungen um immer weitere Klärung von Einzelproblemen und der Verbesserung der Methode zusammen. Ein besonderes Augenmerk gilt den Fehlinterpretationen, die sich nicht selten an

merkliche Darstellungsmängel, aber auch an Selbstmißverständnisse Husserls anschlossen. Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf Husserls Spätphilosophie, der genetischen Phänomenologie, für die es bislang keine angemessene Darstellung gab. Die kompromißlose Durchführung verzichtet auf ausführliche Einzelanalysen und auf Hinweise in die interpretierende und weiterbildende Sekundärliteratur. Die Absicht einer lesbaren und konsistenten Darstellung der genetisch-konstitutiven Phänomenologie wäre sicher durch das Eingehen auf divergierende Interpretationen gefährdet worden – dennoch könnte die Anführung von selektierten Literaturhinweisen zu einer Abrundung beitragen.

Wohl wissend um die Gefahren eines solchen Erstversuchs, bietet die Vf. in dem vorliegenden Buch eine systematische Darstellung der Phänomenologie Husserls an, an der man weitere Versuche messen wird. Dieses sehr dicht geschriebene Buch hat einen im besten Sinne lehrhaften Charakter und ist geeignet, die „Lehrlinge“ der Phänomenologie nicht länger durch den schiefen Blick auf die unerklärlichen „Wendungen“ zu einer verkimmannten Geschichtsschreibung zu drängen, sondern sie zur Aneignung und Anwendung der phänomenologischen Methode anzuleiten.

Im *ersten Abschnitt* (15–54) wird in die Problemstellungen, wesentliche Begriffsbildungen und erste Resultate der „Logischen Untersuchungen“ eingeführt. Ein einleitendes Kapitel (15–24) stellt Husserls Ziel einer philosophischen Grundlegung der Wissenschaften unter dem Titel einer „reinen Logik“ vor, welches er bis hin zu seinen letzten Schriften nie aus den Augen verloren hat. Im folgenden Kapitel (25–33) wird auseinandergesetzt, was das Selbstverständnis der Phänomenologie als deskriptive Disziplin besagt. Zuerst nur in dem abweisenden Sinn der Nichtkonstruktion gedacht, wird später unter dem Titel des „Prinzips der Voraussetzunglosigkeit“ der Ausschluß aller theoretischen Vormeinungen aus einer echt anfangenden Philosophie gefordert. Daran schließt sich mit der Thematik der Intentionalität (34–42) eine Behandlung der wesentlichen Unterscheidungen der phänomenologischen Analyse der Bewußtseinsakte in der „V. Logischen Untersuchung“ an. Es folgt (42–54) die Unterscheidung von leerer Bedeutungsintention und erfüllender Anschauung und der hierhergehörige Begriff der Evidenz als Selbstgegebenheit der Sache, die zugleich gegen mögliche Mißverständnisse abgehoben werden. Das Konzept der

kategorialen Anschauung zeichnet einen Wahrheitsbegriff aus, der u. a. Selbstgegebenheit von Sachverhalten meint. Bei der Wesensschau als Sonderform dieser Art der Anschauung tritt für die Phänomenologie das Problem auf, mit den eigenen analytischen Mitteln zugleich die Rechtmäßigkeit ihrer Untersuchungsmethoden ausweisen zu müssen.

Im *zweiten Abschnitt* (55–126) werden die beiden wesentlichen Methoden der transzendentalen Phänomenologie, die eidetische und die transzendente Reduktion und darüber hinaus die ersten Ergebnisse ihrer Anwendung in der konkreten Analyse vorgestellt. Zunächst (55–63) wird die Idee der Phänomenologie als selbstbegründende Grundwissenschaft der Philosophie angesprochen. Der Zugang zur transzendentalen Frage nach dem Wie der Erkenntnis von Transzendtem gelingt ihr über die Differenz von intentionalem und wirklichem Gegenstand, die nach der Epoché als transzendente Immanenz in das erkennende Bewußtsein fällt.

Der Darstellung der transzendentalen Reduktion wird besonders viel Raum gewidmet (64–80). Was die Epoché leistet, wie sie motiviert werden kann und wie sie vollzogen werden soll, wird eindringlich und didaktisch geschickt eingeführt. Dabei geht die Vf. auch auf die möglichen Fehldeutungen ein, die Husserl durch seine Darstellung in den „Ideen I“ nahegelegt hat. Über die hier bevorzugte, negative Rede von der „Einklammerung“ hinaus, erweist sich die Epoché vor allem als ein Mittel, das Moment des Seinsglaubens hervortreten zu lassen und diesen damit allererst zum Thema machen zu können.

Die eidetische Reduktion wird im folgenden (80–94) deutlich abgegrenzt und ihre in den „Ideen I“ fehlende Begründung wird durch spätere, präzisere Ausführungen zu dem nun „eidetische Variation“ genannten Verfahren ergänzt. Das Verhältnis von eidetischer zu transzendentaler Reduktion, sowie die schwerwiegende Frage, ob innerhalb der Epoché überhaupt von Wesenserkenntnissen Gebrauch gemacht werden darf, werden angesprochen.

Im zweiten Kapitel (95–126) wird der Begriff der Horizontintentionalität skizziert und in Hinsicht auf die Zeitstruktur von der Aktintentionalität abgegrenzt. Die Bilder vom „Strom“ und vom „Feld“ des Bewußtseins werden dabei zur Erläuterung herangezogen. Die aktanalytische Differenzierung von Noesis und Noema, sowie die zwischen dem vollen Noema und dem noematischen Kern werden ausgeführt und gegen mögliche Mißverständnisse abgegrenzt.

Der Darstellung des Husserlschen Begriffs der Konstitution (115–126) wird wiederum besondere Sorgfalt zuteil. Besagte er zunächst nur soviel wie Bekundung eines Gegenstandes im Bewußtsein, so erhielt er später durch die Hinwendung zu den Aktivitäten, die selbst in ganz passiven Bewußtseinsbekundungen noch aufzuweisen sind, immer mehr den Sinn von konstitutiver Leistung. Die Aktivität der Konstitution beschränkt sich aber auf die seinssetzende und sinnstiftende Leistung und beinhaltet nicht den Gedanken einer Kreation. Die Klärung der ausweisenden Synthesen für die „Wirklichkeit“ des gemeinten Gegenstandes ergibt zuerst die notwendige Bedingung der originären Selbstgebung, dann aber auch die der Bewährung in einstimmgigen Erfahrungsabläufen, die allein Wirklichkeit ausweisen können. Da diese Bewährungssynthesen prinzipiell nicht abschließbar sind, bleibt Wirklichkeit in phänomenologischer Ausweisung immer nur eine präsumtive.

Der *dritte Abschnitt* (12–21) behandelt zunächst Themen, die sich an das Verhältnis von Ich und Bewußtsein und an die ausgezeichnete Gegebenheitsweise ‚meines‘ Ich anschließen. Diese besondere Zugangsweise drängte Husserl scheinbar unausweichlich zu einem transzendentalen Solipsismus und macht damit den Zugang zum anderen zu einem schwer auflösbaren Rätsel. Zu diesem Problemkreis kommen die Analysen der 5. „Cartesianischen Meditation“ ausführlich zur Sprache (136–155). Dabei tritt ein Mangel deutlich hervor: Husserl verwendet hier das Instrument der statischen Aktanalyse, obwohl er bereits die genetische Konstitutionsanalyse zur Verfügung hätte.

Was genetische Konstitutionsanalyse ist, wird im folgenden (156–175) in Abhebung zur statischen Intentionalanalyse anhand der Klärung einiger wichtiger Begriffe dargestellt. Vor allem der Gegensatz von passiven Vorgegebenheiten und dem Phänomen der aktiven Weckung aufgrund der im einzelnen Subjekt schon vorwegliegenden sedimentierten Sinnstiftungen führt zu einer Erweiterung des Begriffs der Intentionalität auf ein ‚intentionales Leben‘, das diese Sedimentierungen mitmeint. Intentionale Analyse kann deshalb nach Verlebendigung dieser sedimentierten Sinnimplikate streben, wobei die objektiv zeitliche Reihenfolge im Stufengang der Konstitution weniger ins Gewicht fällt als die Implikationsordnung, in der die einzelnen Leistungen zum Gesamtsinn beitragen.

Im folgenden (176–186) wird die Anwendung

des Husserlschen Programms der genetischen Aufhellung der Sedimentordnung auch auf die scheinbar zeitüberhobenen Gegenstände von Logik und Mathematik angedeutet. Das Ziel einer phänomenologischen Grundlegung der Wissenschaft wird in „Formale und transzendente Logik“ wieder zum expliziten Thema Husserlschen Denkens.

Im Anschluß daran gewinnt die oft als einseitig angesehene Zuwendung zur Philosophiegeschichte in der „Krisis“ (186–198) als „innere Historie“ deutliche Konturen. Ihr Ziel ist, die Sinnschichten wissenschaftlicher Gebilde freizulegen.

Die Lebenswelt wird dabei (199–209) zunächst in ihrer Funktion als ‚Boden‘ der neuzeitlichen Wissenschaft zum Thema. Wegen des immer schon geschehenen ‚Einströmens‘ wissenschaftlicher Einsichten in unsere alltäglichen Überzeugungen kann Lebenswelt nicht als vor- und außerwissenschaftliche Welt verstanden werden. Ein methodisches Problem wird (209–217) besonders hervorgehoben: Da die Explikation der Lebenswelt in natürlicher Einstellung vorgenommen werden muß, ist die transzendente Reduktion zur Aufhellung der Korrelation von Welt und subjektiven Gegebenheitsweisen aufzuschieben. In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, wie es zu verstehen ist, daß das mundane Ich zugleich ein transzendentes ist und sich nach dem Vollzug der Epoché als dasselbe identifizieren läßt.

Im *vierten Abschnitt* (219–242) werden Aspekte des Anspruchs der Phänomenologie erörtert, selbstbegründende *prima philosophia* zu sein. Ähnlichkeiten aber auch die grundsätzlichen Differenzen von Husserls und Descartes' Versuchen zu einer solchen Grundwissenschaft werden herausgestellt (219–231). Die Abgrenzung des Husserlschen transzendentalen Idealismus von einer realistischen Metaphysik einerseits und einem subjektiven phänomenalistischen Idealismus andererseits kommt hier zur Sprache.

Die Probleme, die mit dem Anspruch auf absolute Begründung einhergehen, gelangen in einem abschließenden Kapitel (232–242) ebenso zur Darstellung wie die Grenze der phänomenologischen Analyse im urimpressionalen Datum und die weiterhin bestehende Unsicherheit über das Motiv der transzendentalen Reduktion. Da Husserl die geforderte Kritik der phänomenologischen Erkenntnis nicht mehr vornehmen konnte, bleibt man in diesem Punkt auf seine Gleichsetzung von absoluter Rechtfertigung mit

einem Denken aus absoluter Selbstverantwortung verwiesen.

Ein ausführliches Sachregister rundet das Buch ab. *Dieter Lohmar (Bonn)*

*Elisabeth Ströker, Phänomenologische Studien, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, VIII u. 254 S.*

In diesem Ludwig Landgrebe zum 85. Geburtstag gewidmeten Sammelband werden zehn Artikel der Vf. zugänglich gemacht, die in verschiedenen Fachzeitschriften und Sammelbänden veröffentlicht worden sind, doch aufgrund der darin systematisch behandelten Sachprobleme und der hervorragend eingängigen Darstellung eine größere und eigentlich auch eine preiswertere Verbreitung verdienen. Sie bieten eine willkommene Ergänzung zu der Darstellung in „Husserls transzendente Phänomenologie“, indem sie eine Reihe von Sonderproblemen eindringlich aufweisen und Husserls Lösungen dazu diskutieren, die dort, um die Geschlossenheit der Darstellung nicht zu gefährden, nur kurz genannt werden konnten.

Am Anfang steht eine ausführliche Darstellung des Evidenzbegriffs bei Husserl, die zugleich eine Reihe von Mißdeutungen zur Sprache bringt. Die Problemittel der adäquaten und apodiktischen Evidenz werden ebensowenig ausgeklammert wie die Evidenzgewinnung in der kategorialen Anschauung. Der Sonderfall der ‚Wesensschau‘ stellt einen unverzichtbaren Bestandteil der phänomenologischen Methode dar und leitet damit zu Begründungsfragen der Phänomenologie über, die das Prinzip der Evidenz zur Norm und zum letzten Rechtsgrund ihrer eigenen Einsichten macht.

Im zweiten Beitrag wird der Frage nachgegangen, was die phänomenologische Epoché eigentlich leistet: Sie ist nicht allein deprivativ als „Einklammerung“ und „Ausschaltung“ von Glaubenssetzungen zu verstehen, sondern sie hat die positive Funktion, allererst den Glaubensanteil unserer Akte aufzudecken, damit dieser zum Thema werden kann.

In einer weiteren Abhandlung werden die Wandlungen des Intentionalitätskonzeptes im Zusammenhang mit den entsprechenden Veränderungen des Begriffs der Konstitution bei Husserl anfangend bei den „Ideen I“ bis zur genetischen Konstitutionsanalyse der Spätphilosophie ausgeführt.

In der vierten Untersuchung wird Husserls Hinwendung zur Geschichte in der „Krisis“, die oft als tendenziöse Geschichtsteologie mißverstanden wurde, als eine konsequente und sogar notwendige Weiterführung der transzendental-genetischen Intentionalanalyse herausgestellt. Die „innere Historie“ versucht die Sedimentationsschichten im Gesamtsinn unseres neuzeitlich-wissenschaftlichen Selbstverständnisses aufzulösen. Bei der Behandlung der „Bodenfunktion“ der Lebenswelt wird man zur Einsicht in eine spezifische Aporie geführt: wie kann Lebenswelt Geltungsboden der Wissenschaft sein, wenn wissenschaftliche Ergebnisse ständig unseren alltäglichen Einsichten zuge schlagen werden?

Im fünften Artikel geht es um die Klärung des strittigen Verhältnisses von Psychologie und Phänomenologie in Husserls Philosophie. Der dazu untersuchte Zeitraum reicht von den „Logischen Untersuchungen“, die in ihrem zweiten Band einen Rückfall in den Psychologismus vermuten ließen, bis zu den Vorlesungen über „Phänomenologische Psychologie“, in denen das Eigenrecht einer rein eidetischen Psychologie hervorgehoben wird. Diesem Verhältnis wird in der sechsten Abhandlung weiter nachgegangen. Dabei kommt der dritte Teil der „Krisis“ zur Sprache, in dem Husserl einen ‚letzten‘ Weg von der Psychologie her in die transzendente Phänomenologie vorgestellt hat.

Im siebten Aufsatz wird der Zusammenhang von Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie zum Thema. Dazu gelangen einige der raren Ausführungen Husserls zur geschichtlichen Zeit zu Wort und werden auf ihre Tragweite hin untersucht. Es wird deutlich, daß Husserl zwar die Frage nach der Konstitution der historischen Zeit nicht entschlossen genug angegangen ist, daß aber der phänomenologische Zugang zum Verständnis dieser Zeitform offen bleibt. In der neunten Abhandlung wird dann die Thematik der Zeit der Geschichte in einem erweiterten Rahmen wiederaufgenommen. Ausgehend von der alltäglichen Zeiterfahrung versucht die Vf. über eine Analyse der spezifisch historischen Fragestellung einen Zugang zum Verständnis der historischen Zeit zu finden.

Im achten Beitrag werden der Einfluß Husserls auf W. Dilthey, aber auch die Differenzen beider Ansätze herausgestellt.

Den Abschluß bildet ein Artikel über den Tod im Denken M. Schelers.

*Dieter Lohmar (Bonn)*

Harald Holz, *Philosophisch-logische Abhandlung. Entwurf einer transzendentalen Erkenntnistheorie zur Grundlegung formaler Logik*, Lang, Bern u. a. 1984, 118 S.

Das Buch bringt zwei Problemkreise in eine Beziehung: 1) Einheit von Philosophie und Logik, 2) die in der jüngeren Logikgeschichte entstandenen Probleme.

Ad 1): Die im Untertitel als Absicht erkennbare Grundlegung formaler Logik wird nicht von Philosophie isoliert, mag sich Logik in ihrer Entwicklung auch gegen Philosophie isoliert haben. Die Frage nach der Einheit von Philosophie und Logik hat jedoch nicht die Gestalt einer Suche nach einem historischen point de départ, sondern nach einem systematischen Ort des Zusammenhangs. Gezeigt wird im Rückgriff auf Tradition, daß die Einheit von Philosophie und Logik auch nach der Diskontinuierung wissenschaftlichen Wissens und der Ausdifferenzierung des Problemfeldes der Philosophie und der Verselbständigung von Disziplinen gegen Philosophie und gegeneinander in sachinterner Notwendigkeit immer ist. Sie wird erkannt im aristotelischen Begriff (des Kernstücks) von Philosophie als der Wissenschaft von (den letzten und somit ersten) Gründen und auch bei Fichte entdeckt: Die Interpretation der Formel „ $A = A$ “ nicht als Behauptung klotzhafter Dingkonstanz oder inhaltlicher Dieselbigkeit, sondern als Vollzug von Begründungsleistung schließt diesen ersten Satz der Philosophie mit Logik zusammen: „A, insofern A, ist notwendig allein A (und nichts sonst)“ zeigt eine Struktur, die als reine *Relationalität* alle Inhaltlichkeit bewußtseinspsychologischer, phänomenologischer und sonstiger Interpretation hinter sich gelassen und in diesem Höchstmaß an Formalität eine *dynamisch-operative* Evidenz hat, die jene Selbstbezüglichkeit des Identifizierens als logisches Phänomen faßbar macht.

Gegen die Besorgnis mangelnder Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des ersten Satzes wendet Vf. die Denkfigur des von ihm so genannten, bei Augustinus und Descartes faßbaren kontraskptischen Inversionsschlusses an: Jeder Einwand gegen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Satzes, durch den A sich als A und nichts anderes konstituiert, muß für die verwendeten sprachlichen Mittel jene Eindeutigkeit beanspruchen, die er anficht, indem er Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit von  $A = A$  fraglich macht. Die Möglichkeiten einer nach Art des cartesianischen *genius malignus* inter-

pretierten, dem Bewußtsein Denkwang auferlegenden logischen Instanz X und einer Nicht-eindeutigkeit von Termen, als deren Konsequenz sich logische Paradoxien zeigen, können nur artikuliert werden und die Form eines Einwands haben, wenn für jenes X und für den Konsequenz ausdrückenden Funktor schon jene angefochtene Identität beansprucht ist. Solche Nichthintergebarkeit ist jedoch nur die eine Seite der von Vf. intendierten logisch-transzendentalen Letztbegründung: Wie Descartes nicht bei der ersten Gewißheit des *Cogito* stehenbleiben konnte, sondern es erst zum Fundament machen mußte, indem er aus ihm die weitere Einsichten ermöglichende *regula generalis* ableitete, so muß auch jener nicht hintergebare und somit notwendige und allgemeingültige Denker oder Sachverhalt auf seine Begründungsleistung für andere Sätze hin auslegbar sein; der Erweis der Möglichkeit weiterer logischer Sätze auf der Basis jener nicht hintergebaren Struktur operationaler Relationalität ist erforderlich. Die Lösung dieser Aufgabe wird gefunden in einer Stufenordnung: Auf jeder Stufe gibt es Notwendigkeit von Gehalt, die anderen Gehalt für diese Stufe ausschließt, ihn jedoch für eine niedrigere Stufe zuläßt, auf der er Notwendigkeit hat, die wieder anderen Gehalt ausschließt usw. bei Erweiterung des Raumes mit abnehmender Stärke. Dem Satz  $A = A$  folgende logisch-strukturelle Konstanz bei materialer Varianz ergibt eine Hierarchie von Logiken nach ihrer Wertigkeit.

Ad 2): Der Zusammenhang von Identifizieren als dem grundlegenden wahrheitstheoretischen Aspekt von urteilenden Sätzen (der in Auseinandersetzung mit den knapp, aber inhaltsreich referierten und in ihrer Begrenztheit dargelegten Standardpositionen der Wahrheitstheorie, Korrespondenztheorie und Kohärenztheorie, gewonnen wird) mit den neueren Problemen der Logik ist hergestellt durch die These, daß Probleme dieser Art nicht entstanden wären, wenn jene n-t-wertige Logik zur Verfügung gestanden hätte, die durch diese Interpretation von  $A = A$  möglich wurde. Die sich ergebende Konsequenz einer Auflösung solcher Probleme im Rückgriff auf seine hierarchisch strukturierte Protologik zieht Vf., indem er n-wertige Logiken, die Russelschen Paradoxien und die Gödelsätze diskutiert.

Das hohe Maß an Formalität des Gegenstandes wird schon beim ersten Blick in das anspruchsvolle Buch anschaulich in den häufig verwendeten Formeln; sie stehen, wie die Lektüre erweist, jedoch immer parallel zur voll-



sprachlichen Textführung, deren Verdeutlichung und Zusammenfassung sie dienen sollen, so daß auch ein im Umgang mit solchen Notationen ungeübter Leser sich den Gewinn nicht entgehen lassen sollte, den dieses mit seinem originären Beitrag zum Thema Letztbegründung aktuelle, aber keineswegs modische Buch bietet, von dem man sich auch deswegen eine weitere Auflage wünscht, weil sie es von lesehemmenden Druckfehlern befreien und um ein Sachregister erweitern könnte, das auf seinen hochdifferenzierten, aber immer integrierten Gehalt hinweise. *Hubert Fackeldey (Köln)*

*Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, hg. von Reinhart Herzog und Reinhart Koselleck (= *Poetik und Hermeneutik XII*), W. Fink, München 1987, 630 S.

Aus Anlaß des im Sommer 1988 anstehenden 25jährigen Bestehens der Forschergruppe „Poetik und Hermeneutik“ rügte H.-U. Gumbrecht (in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 214 [16. September 1987] 35), daß sich die „Ursprungsleidenschaft der geschichtsphilosophischen Gegenwartsdiagnose in Beschaulichkeit verwandelt“ habe. „Sinn-“ und Identitätsdebatten seien an die Stelle wirklicher Innovationen getreten. Hierunter rechnet er auch den vorliegenden jüngsten (12.) Band. Sicherlich ist der Begriff der „Epoche“ (wie der der „Identität“) eine Sinn-Grundfigur, gleichwohl ist das Thema, dem sich das 12. P+H-Colloquium vom 26.–30. September 1983 in der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg v. d. H. gewidmet hat, in der heutigen Zeit, in der Umfang und Grenzen der Moderne zu bestimmen gesucht werden, von besonderer Aktualität. Mit dem Versuch, die pragmatisch-sinnvollen Grenzen historiographischer Epochenkonstitution auszumachen, führt diese Thematik zu der Frage, ob wir unsere Gegenwart als „posthistoire“ (Gehlen) erfahren müssen. Wenn die Geschichtsphilosophie die „Denaturalisierung der Chronologie“ (Lepénies) eingeleitet hat, dann können die Epochenbegriffe als Versuche einer Zeitstimmung gelten, die dem praktischen Bedürfnis der Menschen nach geschichtlicher Selbstvergewisserung in der Moderne entspringen. Die Geschichte der Genese und der Rezeption von Epochenbegriffen könnte deshalb unsere Einstellungen zur geschichtlichen Zeit aufklären (vgl. B. Steinwachs, Was leisten (literarische) Epochenbegriffe? For-

derungen und Folgerungen, in: *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, hg. von H.-U. Gumbrecht und U. Link-Heer [Frankfurt a. M. 1985] 312–324). Deshalb sind Themen wie die Funktion von Periodisierungen im Kontext des sozialen Wissens und die Innovationschancen, welche sich für die Geschichtswissenschaft aus ihrem Selbstreflexivwerden in einer „Geschichte des historischen Bewußtseins“ ergeben, von besonderer Bedeutung.

Das Thema der Moderne bildet einen der Brennpunkte der Diskussionen innerhalb des vorliegenden Bandes. Th. W. Adorno hatte die Moderne mit den Augen Baudelaire und der avantgardistischen Kunst gesehen. H. R. Jauss, einer der Initiatoren der Forschergruppe, hat bereits vor 20 Jahren in einer bis heute gültigen Weise die lange Vorgeschichte des Begriffs der kulturellen Moderne aufgearbeitet (in: *Literaturgeschichte als Provokation* [Frankfurt a. M. 1970] 11 ff.). 1983 revidierte er unter dem Eindruck von Adornos und Horkheimers Werk „Dialektik der Aufklärung“ seine ursprüngliche These vom Beginn der Moderne mit Baudelaire's Ästhetik der „modernité“. Jetzt lokalisierte er die letzte große Epochenchwelle in der „Querelle“ bereits in der Mitte des 18. Jahrhunderts, wofür er Rousseau als Zeugen aufführte (in: *Adorno-Konferenz 1983* [Frankfurt a. M. 1983] 95–130, bes. 99 f.). In seinem neuesten Beitrag (243–268) nimmt er die Frage nach dem historischen Beginn unserer modernen Welt und nach den „Umbrüchen im Prozeß des literarischen Modernismus“ (249) wieder auf. Jauss lokalisiert die entscheidenden Umbrüche bei Rousseau, der ästhetischen Revolution der Jahre 1795–1798 (F. Schlegel, F. Schiller, Hegels „Ältestes Systemprogramm“, „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ als Goethes Replik auf Rousseau) – eine Epoche, der gegenüber die deutsche Klassik nur eine „Pseudo-Epoche“ sei (581 bis 585), was den Widerspruch von *Vosskamp* herausforderte (493 ff., 587–590) –, außerdem bei Baudelaire und der Avantgarde um 1912 (Futurismus, Apollinaire).

R. Koselleck reflektiert die „Neuzeit“ als geschichtlichen Periodenbegriff und plädiert für die Ansetzung der Epochenchwelle zur Neuzeit nicht um 1500, sondern um 1800 (269–282), weil erst im „geschichtstheoretisch bewußten 18. Jahrhundert“ (281) alle mit dem Begriff der „neuen Zeit“ verbundenen Kriterien aufeinander abgestimmt worden seien. Er vertritt die These, „daß sich der Begriff der Neuzeit und die

damit gewonnene Erfahrung“ strukturell von den Begriffen des Altertums und des Mittelalters unterscheidet (274). Koselleck behandelt auch die „Durchsetzungsgeschichte“ des Begriffs der Neuzeit im Vergleich etwa mit Reformation oder Renaissance. K. Stierle untersucht die kulturpolitischen Hintergründe für die Einbürgerung des *französischen* Epochennamens „Renaissance“ (453–492). Die Bedeutungsverchiebung von „Renaissance“ als punktueller Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit zur Benennung eines ganzen Zeitraums sowie des für diesen Zeitraum charakteristischen Kunststiles fand laut Stierle zwischen 1820 und 1830 im Paris der Restauration statt: „Von entscheidender Bedeutung für die Aktualisierung des 16. Jahrhunderts, unter deren Voraussetzung die neue epochale Vereindeutigung des Renaissance-Begriffs steht, ist die Hinwendung des nach der Verbannung Napoleons zur Macht gekommenen restaurativen Regimes von Louis XVIII zu Henri IV als der Gestalt, die es erlaube, eine neue monarchische Kontinuität zu begründen.“ (466) Eine Typologie literaturpragmatischer Epochenwenden in Deutschland versucht W. Barner (3–52). Am Beispiel dreier Exempel aus der neuzeitlichen deutschen Literaturgeschichte (Hochhumanismus um 1500, Geniezeit um 1776, die Jahre nach 1945) fragt er: „wie eigentlich wird Poesie in bestimmten  $\kappa\alpha\iota\sigma\omicron\tau$  der deutschen Geschichte durch programmatische Ablösungsakte jeweils neu begründet, und welchen Status besitzen solche ereignishaft inszenierten Akte im Hinblick auf die Formierung von „Epochen?“ (15).

Luckmann und Starobinski geht es in ihren Beiträgen um die Konstitution der inneren und der sozialen Zeit. Im Mittelpunkt steht beide Male Husserls Analyse der zeitlichen Struktur der alltäglichen Lebenswelt. Luckmann (283 bis 304) zeigt, daß „sozial objektivierete Zeitkategorien [...] die intersubjektiven Synchronisierungen des gesellschaftlichen Handelns [überformen], und diese [...] ihrerseits auf der Gliederung der Erfahrung in den körpergebundenen Rhythmen der inneren Zeit [gründen]“ (293); Starobinski (429–452) untersucht die Bewältigung der Lebenswelt in der „Tages-Ordnung“, wobei er die allgemeine These formuliert, daß das Individuum die Alltagsordnung nutzen oder sich ihr entziehen kann, daß es die „Zeit-Disziplin“ (450) verstärken oder aufheben kann. Jauß (535–539) fragt im Anschluß an beide Vorlagen nach dem Verhältnis der „drei Kategorien der inneren, der sozialen und der historischen Zeit“ (535).

„Postmoderne“ Theorien der Epochen-schwelle behandeln *Manfred Frank* (am Beispiel der Epochenwende von 1775 in Foucaults „Les mots et les choses“, 97–130) und *Anselm Haverkamp* (am Beispiel des Gebrauchs der Paradig-mametapher bei Blumenberg, Derrida, Foucault und Hayden White).

*Odo Marquard*, nach Blumenberg und Henrich „Stuntman fürs Allgemeine“ innerhalb der P+H-Gruppe, fragt in seinem Beitrag, „warum [...] die Menschen Zäsuren [brauchen]“ (343). Dabei entdeckt er einen „Zäsurwanderungstatbestand“, nämlich die Ablösung der Mittelalter-Neuzeit-Zäsur als amtierender Grundzäsur durch die Neuzeit-Nachneuzeit-Zäsur“ (349). *N. Lubmann* bietet keine Theorie historischer Prozesse, sondern verknüpft die Idee des Systems mit dem Epochenbegriff einerseits und dem Fortschrittsbegriff andererseits (305–322). Andere Beiträge behandeln das Problem aus kunsttheoretischer bzw. kunsthistorischer (*Beltz* 53–80, *Imdahl* 221–242, *Lypp* 323–342), historischer (*Herzog* 195–220, *Meier* 353–380, *Fuhrmann* 131–152, *Schreiner* 381–428), musik-historischer (*Dahlhaus* 81–96) und theologischer (*Pannenberg* 571–580) Sicht. In vielen der Beiträge setzt sich das fort, was in den mehr theoretisch orientierten Analysen bereits anklang und was sicher einen, wenn nicht den Ertrag des vorliegenden Bandes ausmacht: die „Umbesetzung“ der traditionellen Neuzeit. Auffällig ist, daß ein Aspekt völlig fehlt: das Problem *philosophischer* Epochenabgrenzung; ausgehend etwa von Hegels Definition der Aufklärung als Epoche hätte man sowohl das grundsätzliche Problem der Kontinuität und Kritik der Aufklärung in der „Achszeit“ um 1800 diskutieren können (vgl. dazu jetzt den Band: *Idealismus und Aufklärung*, hg. von C. Jamme und G. Kurz [Stuttgart 1988]) wie auch die aktuellen Debatten um eine Fortschreibung des „Projekts Moderne“.

Christoph Jamme (Bochum)

*Franco Volpi und Julian Nida-Rümelin* (Hg.), *Lexikon der philosophischen Werke* (= *Kröner Taschenausgabe Bd. 486*), Alfred Kröner, Stuttgart 1988, 880 S.

Die Besonderheit dieses Lexikons besteht darin, daß nicht Autoren oder Begriffe dargestellt werden, sondern philosophische Werke, nach dem Wortlaut ihrer Originaltitel alphabetisch aufgereiht. Dieser Darstellungsart liegt die

Überzeugung der Herausgeber zugrunde, „ursprüngliche Quelle der Philosophie“ seien nicht Personen oder aus dem Kontext herausgelöste Begriffe, sondern „die Werke der Philosophen“. Während personbezogene oder begriffsbezogene Darstellungen in Gefahr sind, sich an die Stelle der Quellentexte zu schieben, soll das „Lexikon der Philosophischen Werke“ den Zugang zu den Quellen erleichtern und zu ihrer Lektüre anregen (vgl. das Vorwort der Herausgeber). In mehr als 1100 Artikeln wird je ein philosophisches Werk vorgestellt. Auf bibliographische Informationen (Originaltitel, Jahr und Ort des ersten Erscheinens sowie, bei fremdsprachigen Werken, der ersten Übersetzung ins Deutsche) folgt eine Inhaltsangabe, die sich an den Aufbau des Werkes anschließt, sowie eine kurze Charakteristik seiner Wirkungsgeschichte.

Die Auswahl umfaßt ein breites Spektrum philosophischer Werke, von den verlorenen Werken der Vorsokratiker (z. B. den beiden Schriften „Peri Physicos“ von Heraklit und Parmenides) bis zu den Poststrukturalisten der Gegenwart (Derrida ist mit „L'écriture et la différence“ vertreten, Foucault u. a. mit „Les mots et les choses“). Selbstverständlich fehlt keines der klassisch gewordenen Werke aus Antike, Mittelalter oder Neuzeit. Aber auch anonym erschienene Schriften sind in die Darstellung aufgenommen, wie etwa die antiken „Placita Philosophorum“ (unter dem Originaltitel „Peri ton areiskonton filosofois physikon dogmaton“), der mittelalterliche „Liber de causis“ oder die an der Schwelle der Neuzeit stehende Schrift „Eyn deutsch Theologia“. Die Kurzbesprechung umfangreicher philosophischer Werke verlangte von den Bearbeitern ein Höchstmaß von Knappheit, das nicht auf Kosten der Verständlichkeit gehen durfte. Als Beispiele dafür seien hervorgehoben: die Artikel von Fulvio Longato zu den einzelnen Werken Hegels oder von Jörg Jantzen zu den einzelnen Werken Schellings. Die Fähigkeit, auch weniger bekannte Werke dem Leser verständlich zu machen und ihre Wirkungsgeschichtliche Bedeutung herauszuarbeiten, kennzeichnet u. a. die Artikel von Franco Volpi und Hanna-Barbara Gerl. (Volpi behandelte u. a. den „Liber XXIV Philosophorum“, eine anonyme neuplatonische Schrift des 13. Jahrhunderts, oder die beiden Schriften über den Intellekt von Al-Kindi und von Al-Farabi – aufgeführt unter den arabischen Originaltiteln „Fi'l-'aql“ bzw. „Fi'l'aql wal-ma'qul“; Frau Gerl schrieb u. a. die Beiträge über die „Magiae naturalis... Libri

tres“ von Giambattista della Porta, eine spekulative Naturphilosophie, und über Pico della Mirandolas „Heptaplus de septiformi sex dierum geneseos“, eine Kosmologie im Gewande einer Allegorese des Schöpfungsberichts). Frau Gerl ist außerdem mit einer größeren Anzahl von Artikeln zu Werken des Humanismus und der Renaissance vertreten. Friedrich Niewöhner charakterisiert knapp und klar den „Führer der Unschlüssigen“ von Moses Maimonides, Egbert Meyer die arabischen Philosophen des Mittelalters. Die Analytische Philosophie der Gegenwart ist durch zahlreiche Artikel unterschiedlicher Autoren dokumentiert – die Beispiele müssen genügen, um die Inhaltsfülle des vorliegenden Lexikons von ferne anzudeuten.

Da die dargestellten Werke weder nach Autoren noch nach ihrer Entstehungszeit geordnet sind, sondern alphabetisch nach den Anfangsbuchstaben ihrer Titel, entsteht für den Leser der Reiz ungeplanter Entdeckungen. Das steigert zweifellos den von den Herausgebern beabsichtigten Effekt einer „Verführung zum Lesen“, mindert aber gleichzeitig die Brauchbarkeit des Buches als eines Nachschlagewerks. Die traditionelle Darstellungsart philosophischer Lexika, die ihre Informationen nach Autorennamen oder nach Stichworten gliedern, knüpft an ein Informationsbedürfnis an, das beim Leser entsteht, sobald er in irgendeinem Kontext auf einen Philosophennamen oder auf einen Begriff stößt, der ihm nicht hinlänglich bekannt erscheint. Aber was muß der Benutzer schon wissen, um gezielt nach einem Buchtitel zu suchen, unter dem das vorliegende Lexikon ihm die entsprechenden Mitteilungen bereithält? Nur wer beispielsweise Bernhard von Clairvaux schon kennt, wird unter dem Stichwort „De diligendo Deo“ nachschlagen, um zu erfahren, was in diesem Buche steht. Und nur wer mit Kant schon ein wenig vertraut ist, wird unter den drei Stichworten „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, „Die Metaphysik der Sitten“ und „Kritik der praktischen Vernunft“ nachschlagen, wenn er sich über Kants Moralphilosophie informieren will.

Ein weiterer Nachteil dieser Darstellungsart besteht darin, daß Wiederholungen unvermeidlich sind, wenn thematisch verwandte Werke des gleichen Autors unter weit auseinanderliegenden Stichworten verzeichnet sind. Ein Register, das nach Autoren geordnet ist und auf die im Lexikon behandelten Werke dieser Autoren verweist, kann diesen Mangel nur teilweise kompensieren.

Ein weiterer Nachteil dieser Darstellungsart, bei der die Werke sowohl von anderen Werken des gleichen Autors als auch von thematisch verwandten Werken der Zeitgenossen getrennt werden, besteht darin, daß die Entwicklung der Fragestellungen in den Hintergrund tritt gegenüber dem Bericht über Antworten. Nun sagt eine bewährte Regel: Einen Satz verstehen heißt, die Frage mitfragen, auf die er antworten wollte. Wenn diese Regel gilt, dann wird durch das Zurücktreten der Problementwicklung auch das Verständnis der Antwortversuche, über die die einzelnen Artikel berichten, erschwert. Vielleicht also hätte sich der zustimmungswürdige Gedanke, je einem Werk je einen Artikel zu widmen, doch mit dem bewährten Einteilungsprinzip verbinden lassen, die Artikel nach Autoren und die Autoren nach Epochen zu ordnen?

Kritische Anfragen dieser Art sollen keineswegs die Vorzüge des vorliegenden Werkes mindern. Den Herausgebern Volpi und Nidarümelin sowie den „redaktionell verantwortlichen Mitherausgebern“ Maria Koentnitz und Harry Olechnowitz kann man zum Gelingen eines unkonventionell angelegten Sammelwerkes gratulieren, das auf knappem Raum eine ungewöhnliche Menge von Informationen vereinigt und den Leser auf wirksame Weise neugierig macht, die dort besprochenen Werke im Original zu lesen – was ja die ausdrücklich formulierte Absicht der Herausgeber gewesen ist.

*Richard Schaeffler (Bochum)*

*Ryosuke Ohashi, Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik. Zur Idee einer Phänomenologie des Ortes, Karl Alber, Freiburg/München 1984, 260 S.*

„Wir finden daher nur trockenen Verstand bei den Orientalen, ein bloßes Aufzählen von Bestimmungen, eine Logik wie eine alte Wolffsche Logik“ – so Hegel in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Was also darf erwartet werden, wenn ein Orientaler, hier ein Japaner, eine Untersuchung über die in mehrfacher Sinne vollendetste Gestalt der Logik, die Hegelsche Logik selbst, vorlegt? Der Autor, der 1974 mit einer Arbeit über Schelling und Heidegger in München promoviert wurde und sich 1983 mit o. g. Arbeit in Würzburg habilitierte, ist im deutschen Sprachraum durch Aufsätze und Vorträge (v. a. zum Deutschen Idealismus, zur Gegenwartsphänomenologie, japanischen Philosophie und Ästhetik) sowie durch Überset-

zungen wichtiger Texte der zen-buddhistischen Tradition bekannt und ausgewiesen als ein Kenner sowohl der abendländisch-europäischen Philosophie als auch der östasiatischen Tradition. Die enge Vertrautheit mit diesen beiden Traditionen eröffnet dem Autor die Weite und Tiefe philosophischen Denkens, die der Gegenstand seiner Untersuchung, die Hegelsche Logik, selbst bezeugt und von jedem ihrer Interpreten fordert. Stellt sich Hegels Logik doch nicht nur als irgendeine formale Logik, sondern als die Logik des Absoluten, als die vollendetste logische Gestalt des Ganzen aller Wirklichkeit dar.

Diesen Status und dieses Selbstverständnis der Hegelschen Logik nimmt Ohashi ernst, wenn er in seiner Untersuchung weder den Weg einer bloß „immanenten“ partiellen, rekonstruierenden bzw. nachzeichnenden Interpretation, noch den Weg einer vermeintlich „transzendenten“ Kritik von differierenden Standpunkten voroder nachhegelschen Philosophieren einschlägt (und damit die Logik als ein der Analyse gegenüberüberliegendes Objekt betrachtet), sondern sich selbst als das analysierende Subjekt immer schon in die Struktur dieser Logik und ihrer Wirklichkeit einbezogen weiß, so daß als einziger Weg der Analyse nur mehr ein radikales Hineingehen und Sicheinlassen in die Bewegung dieser Logik selbst offenbleibt. Ohashi faßt die Bewegungsart solcher Analyse als „phänomenologische Destruktion“, in der Phänomenologie und Destruktion sich gegenseitig erfordern und bedingen. Die Phänomenologie als Sicheinlassen in die Bewegungsstruktur der Logik erfordert das Lassen des eigenwilligen Begreifenwollens, d. h. die radikale Negation des analysierenden Subjektes; diese Negation ermöglicht es umgekehrt, die innere Natur der zu analysierenden Struktur in einer letzten Radikalität aufzuweisen, d. h. sie durchsichtig zu machen auf ihre eigene Wurzel, ihren Ursprungsort, in dem sie sich selbst bewegt und konstituiert, der sich aber nicht mehr in der Struktur (Kategorialität) dieser Logik strukturieren und ausdrücken läßt, weil diese selbst überhaupt nur *in* diesem Ort *ist*. Hegels Logik als letzte und umfassende Analytik der logischen Struktur alles Wirklichen in die Bewegung einer phänomenologischen Destruktion zu ziehen, heißt dann, die Frage des logischen Denkens und seine Denkbewegung dahin zu radikalalisieren, von woher die logische Denkbewegung als solche überhaupt erst eingeräumt und zugelassen ist. Diese Destruktion hat für Ohashi die Bedeutung einer unumgänglichen Vorarbeit für

eine „Phänomenologie des Unscheinbaren“, d. h. des Ortes, der zwar der Entfaltungsort des logischen Denkens ist, der in dessen Kategorialität aber nicht zum Vorschein kommen kann, aber gleichwohl einem sich auf seine eigene Destruktion einlassenden Denken als das in den Grundweisen des Erscheinens selber Nichterscheinende („absolutes Nichts“) bedenkenbar wird. Die an die „Ortlogik“ von Kitarō Nishida anknüpfende und sie weiterführende Erörterung dieses vor-logischen Ortes bildet das Fernziel der Untersuchung, die sich auf die vorbereitende Aufgabe der Destruktion konzentriert.

Der Einleitung, welche die Aufgabenstellung und Zielsetzung der Arbeit erläutert, folgt eine in fünf Teile gegliederte „Reduktion der logischen Kategorien auf die Zeitlichkeit“. Teil I weist in einer analytischen Erörterung des Anfangs und der Bewegungsstrukturen der Hegelschen Logik (Vermittlung, Negation) die Möglichkeit auf, Hegels Logik auf die Zeitlichkeit bzw. die „Augenblicksstätte“ als den Ort der Zeitlichkeit zu destruieren. In den Teilen II, III und IV zeigt Ohashi, wie an den Grundkategorien der Hegelschen Logik bis in ihre Zwischenstufen hinein und ihre Bewegungsformen des begreifenden, urteilenden und schließenden Denkens hinaus jeweils ein zeitlicher Sinn aufgeht: an den Seinskategorien (reines Sein, Dasein, Fürsichsein, Quantität, Maß) der der Gegenwärtigkeit, an den Wesenskategorien (Schein, Wesenheiten, Grund, Erscheinung, Wirklichkeit) der der Gewesenheit und an den Begriffskategorien (Begriff, Urteil, Schluß, Objektivität, Idee) der der Zukünftigkeit. Die Analyse bewegt sich dabei auf einem Niveau, dessen subtile Schärfe und spekulative Reflexionskraft einen Großteil der okzidentalen Interpretationen zu Hegels Logik als „ein bloßes Aufzählen von Bestimmungen, eine Logik wie eine alte Wolffsche Logik“ (s. o.) vorkommen lassen kann. Die Durchführung der destruierenden Analyse, in der entsprechend dem totalen Vermittlungsgang der Hegelschen Dialektik jeder Abschnitt expliziert, was in den anderen schon mitgesagt, wenn auch nicht herausgearbeitet war, mündet in Teil V in einen Aufweis des Zusammenhangs von Kategorie (als Logizität des Denkens und seiner Wirklichkeit) und Zeitlichkeit, der nicht nur Hegel, sondern auch die Kategorienlehre des Aristoteles berücksichtigt. Dort faßt Ohashi ausdrücklich zusammen, was den bisherigen Gang der Untersuchung motiviert hat: nämlich die Entdeckung des Logischen als des Wollens des sich selbst begreifen

wollenden, geistig-vernünftigen Triebes der Wesensnatur des Menschen und die Erläuterung der Zeitlichkeit als des Seinssinns diesen Wollens. Diese ursprüngliche Zeitlichkeit, in der die logische Denkbewegung als ein, wenn auch nicht gewolltes und somit selbst noch einmal logisch begründbares, wohl aber in seinem Ursprung ergründbares Wollen zustande kommt, beschreibt Ohashi als den Ort der „Augenblicksstätte“. Die Erörterung dieser vorlogischen Augenblicksstätte fordert die Aufgabe des logischen Denkens in eine Gelassenheit, die das logische Denken läßt, und d. h. nicht preisgibt, sondern in einer letzten, nicht mehr von ihm gefangenen und bestimmten Weise anerkennt. Die Untersuchung endet mit einem Ausblick auf die zu dieser Gelassenheit notwendige Wandlung des Denkens (seiner Zeitlichkeit und Absolutheit) und auf die in dieser Wandlung sich eröffnende Phänomenologie des Ortes, die als Rückkehr zum Ort des Phänomens, d. h. zur Augenblicksstätte, der „Ortskategorie“ bedarf, wenn diese Rückkehr in einem und durch ein Denken sich vollziehen soll.

In engstem Zusammenhang mit dieser Untersuchung stehen drei ergänzende Beilagen. Die erste geht der Hegelschen Frage nach dem Absoluten in ihrer Ambiguität zwischen dem Absoluten (des Seins und der Logik) und dem absoluten Nichts nach; die zweite arbeitet die in der Kantischen Kategorik implizierte Zeitlichkeit und deren Ort heraus; die dritte interpretiert die Zeit-Lehre des Zenmeisters Dōgen auf den in ihr zum Vorschein kommenden Bezug von menschlichem Selbst und Geschichte.

Der Versuch der Herausarbeitung bisher nicht explizierter Wurzelkategorien der logischen Kategorialität selber, wie ihn Ohashi unternimmt, weist eine gewisse Nähe zu Heideggers existential-ontologischem Grundlegungsversuch der vergessenen und zu wiederholenden Seinsfrage auf. Ohashi radikalisiert diesen jedoch auf eine Weise, in der nicht nur die Existenzlogik des früheren, sondern auch der Gedanke einer Geschichte des abendländisch-europäischen „Logos“ des späten Heidegger als Schritte erscheinen müssen, die nicht schon selber entschieden in diesen vor-logischen Ort des Logischen selbst geführt, wenn auch erstmals deutlich dahin gewiesen haben. Daß diese Radikalisierung ihren wesentlichen Anstoß aus einer ostasiatischen Tradition und ihrem Denken (Zen-Buddhismus, Nishida) bekommt, ist im Blick auf die Herkunft des Verfassers nicht nur verständlich und bezeichnend, sondern stellt

eine ergriffene Chance dar, in der gegenwärtigen Weltsituation die Verhärtung der Euro- und Asia- usw. Zentrik denkerisch überwinden zu helfen. Und zwar nicht durch eine nur scheinbar neue logische Uniformität, sondern durch gegenseitige Blickeröffnung auf eben den gemeinsamen Ursprungsort pluraler unterschiedlicher Grundweisen, in denen sich „Denken“ je hier und dort versteht und – mit allen physischen, psychischen, sozialen, politischen usw. Einhergängen – real vollzieht. Über den unmittelbaren, äußerst anregenden Beitrag zur Hegel-Interpre-

tation hinaus deutet Ohashi somit mit seiner Untersuchung in den Ort, in dem sich philosophisches Denken zu bewegen hätte, wenn es sich auch weiterhin noch als ein Denken verstehen will, das nach dem Ganzen und d. h. heute auch nach dem gemeinsamen Ort von Ost und West fragt. Daß und wie sich das Denken selbst in diesem Ort wandeln könnte und müßte, vergegenwärtigt der denkende Gang von Ohashis Untersuchung aufs deutlichste.

*Alois Halder (Augsburg)*