

BUCHBESPRECHUNGEN

Edmund Husserl, *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Reclam, Stuttgart 1985, 298 S.

Edmund Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Reclam, Stuttgart 1986, 303 S.

Beide Bände herausgegeben und eingeleitet von Klaus Held.

Welche Aufgabe hätte die Rezension eines Buches mehr zu erfüllen, als über Sinn und Zweck eben dieses Buches, aber auch der Rezension selber, Auskunft zu geben? Worin aber besteht der Sinn, in unserem konkreten Fall, auf zwei Auswahlbände aufmerksam zu machen, deren Inhalt längst bekannt ist? Klar ist, daß Edmund Husserl, dessen Werk Klaus Held in einer Auswahl herausgegeben hat, einen festen Platz im Kanon der Philosophiegeschichte einnimmt. Man kennt ihn, zumindest als den Begründer der Phänomenologie. Da macht doch eine Studienausgabe bei Reclam schon einigen Sinn, zumal man weiß, daß die „Husserliana“ dem Durchschnittsphilosophierenden, trotz mancher vorliegender Sonder- und Einzelausgaben der Werke Husserls, nicht nur aus finanziellen Gründen schwer zugänglich sind. Hinzu kommt, daß mit Klaus Held ein ausgewiesener Kenner der Phänomenologie Husserls dieses Unternehmen besorgt, so daß im wahrsten Sinne für alles gesorgt ist und man ohne weiteren Aufhebens zur Tagesordnung übergehen kann. Was soll eine Rezension darüber hinaus noch bringen können?

Dennoch fragen wir erneut: Warum Husserl und warum die Herausgabe der Texte in dieser Form? In der Denktradition tut sich stets ein zwar langhin bekanntes, immer aber neu zu bestimmendes Problemfeld auf, das man als den Streit der beiden Gegenspieler Philosophie und Wissenschaft näher bezeichnen könnte. Auch und gerade um die Jahrhundertwende war diese Auseinandersetzung ein großes Thema, und es bedurfte schon einer grundsätzlicheren Klärung, um dieser Konfrontation aus ihrer Widersprüchlichkeit zu helfen. Ein Mann, der aus dem logischen Denken der Mathematik kam, stellte sich neu die Frage nach dem Beziehungs- und Begründungsverhältnis von Philosophie und Wissenschaft, Edmund Husserl. In beiden Bereichen sah er eklatante Defizite, und so sollte seine For-

schungsintention in erster Linie auf die Fragen gerichtet sein, zum einen nach einer Wissenschaft, die sich selbst begründen kann, die also nach ihrem Selbstvergewisserungsteil, d. i. die Philosophie, Ausschau hält, zum anderen nach einer Philosophie, die nicht nur mit einem wissenschaftlichen Anspruch auftritt, sondern diesen auch zu leisten und zu erfüllen vermag. Dieser Ansatz einer philosophischen Wissenschaftsbegründung und wissenschaftlichen Philosophie brachte die Phänomenologie, deren Begründer ja E. Husserl ist, auf den Weg. Phänomenologie, eine Philosophie, die nach ihrer Methode, d. i. Wissenschaftlichkeit, fragt, und eine Methode, die nach ihrer Philosophie fragt.

Der erste der beiden Auswahlbändchen, deren *Herausgabe* ich hier besprechen will, trägt denn auch den Titel: „Edmund Husserl. Die phänomenologische Methode“. Klaus Held hat diese beiden Bändchen 1985 bzw. 1986 herausgegeben, man möchte meinen, rechtzeitig zu Husserls 50. Gedenktage. Nun ist bekanntermaßen die Herausgabe des Werkes eines großen Philosophen keine leichte Aufgabe, zumal man in diesem Falle aus Gründen des Gesamtkonzeptes „Ausgewählte Texte“ zusammenzustellen hatte. Ein Unterfangen, das bei dem gewaltigen Werk Husserls schon allein ob der gebotenen Kürze (2 Reclam-Bändchen) nicht leicht sein dürfte, stellt sich doch sofort die Frage, nach welchem Auswahlprinzip zu verfahren sei. Um es gleich vorwegzunehmen, die gestellte Aufgabe wurde vorbildlich gelöst. Held gab den beiden Bänden je ein – wenn man so will – Motto, womit er zugleich die beiden Grundpfeiler des Husserlschen Ansatzes zur Sprache bringt. Bd. 1 trägt, wie schon gesagt, den Titel: „Die phänomenologische Methode“, Bd. 2: „Phänomenologie der Lebenswelt“. Nicht nur wird damit dem Husserl der frühen bzw. der späten Jahre in dessen unterschiedlicher Themenausrichtung entsprochen, die Anordnung der ausgewählten Texte nimmt auch Bezug auf die beiden Forschungsintentionen Husserls. Bd. 1 erstellt gewissermaßen die *philosophische Grundlage* (mit den Texten „Widerlegung des Psychologismus“, „Tatsache und Wesen“, „Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung“, „Encyclopaedia Britannica-Artikel“, „Psychologismus und transzendente Grundlegung der Logik“, „Wesenserschauung

durch eidetische Variation“), der dann in Bd. 2 die notwendigen und für Husserl entscheidenden *Einzelanalysen* („Analyse der Wahrnehmung“, „Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“, „Konstitution der Intersubjektivität“, „Das Problem der Lebenswelt“) folgen. Jedes Kapitel ist in den „Textnachweisen“ verifiziert, und darüber hinaus werden durch die differenzierten und erhellenden „Anmerkungen“ dem Leser gute Arbeitsbedingungen an die Hand gegeben. Auch die „Literaturhinweise“ reichen völlig für diese Ausgabe und machen durch ihre übersichtliche und gute Gliederung Appetit auf weitere, tiefergehende Beschäftigung mit der Phänomenologie Husserls.

Der Auswahl dieser Texte, die wirklich gut in die Denkweise Husserls einführt, da sie weder zu kurz ansetzt noch zu weitläufig ausgreift, wird in jedem Band eine „Einleitung“ vorangestellt. Auf den ersten Blick scheinen diese zu lang geraten (jeweils ca. 50 S.), doch erweist sich bei näherer Lektüre sehr schnell, daß diese „Länge“ sehr wohl ihre Berechtigung hat. Die Einleitungen tragen nämlich eher den Charakter einer *Einführung* in die Phänomenologie Husserls. Die Einführung unterscheidet sich von der Einleitung dadurch, daß sie in die Sache hineinführt, deren Horizont und „Räumlichkeit“ ausmisst, die Sache selber in ihrer Selbstgegebenheit aufweist, während die Einleitung gewissermaßen allgemein, in einem bekannten und vorausgesetzten Horizont, spricht. Die „Sache der Phänomenologie“ läßt gleichsam wie von selbst die Einleitung zur Einführung gedeihen, anders gesagt: Phänomenologie kann gar nicht anders, als *die Sache selber* sprechen zu lassen. Sie kann nicht *über* die Sache sprechen. Held entspricht dieser „phänomenologischen Tatsache“.

Wenn im folgenden in aller gebotenen Kürze die Kapitel dieser „Einleitungen“ besprochen werden, so stelle man in Rechnung, daß eine solche Auflistung zwar informiert und den Gedanken erläutert, aber noch nicht die Sache gibt. Dem Kenner Husserls werden die beiden in Einzelschritten aufgeteilten Einleitungen nichts Neues sagen, dennoch scheinen sie mir in der Notwendigkeit ihrer Schrittfolge gesehen den phänomenologischen Grundsatz gut wiederzugeben. *Phänomenologie* sagt ja entscheidend mehr, als es das bloße Abrufen bekannter Termini und Begriffe vermag. Ihr *Zeigen* zeigt den *inneren* Aufbau des Gedankens, weshalb sie allererst auch das Entstehen der Begriffe zeigen kann. Aus diesem Grund ist sie allem Begriffsdenken vorgelagert, setzt ursprünglicher an als dieses.

Im Anschluß an die beiden ersten Kapitel des 1. Bds., „Husserls Phänomenologie heute“ und „Leben und Werke“, die wohl als erste Information zur Lage der Husserlschen Phänomenologie dienen sollen, thematisiert Kap. 3 sogleich „Das Grundproblem der Phänomenologie“. Nachdem mit der „phänomenologischen Methode“ der „Wissenschaftscharakter der Philosophie“ (13) gegen eine Philosophie der „Weltanschauung“ abgesetzt wurde, geht die Analyse gleich zu dem Husserlschen Ansatz der noetisch-noematischen Grundbezüglichkeit über. „Die beiden Seiten der Korrelation sind voneinander unablässig. Dem Gegenstand-im-Wie-seiner-Gegebenheit – dem ‚Noema‘, wie Husserl in den *Ideen I* sagt – korrespondiert die *Noesis*, die zugehörige Mannigfaltigkeit der Vollzüge des Erfahrens, Erlebens, Erkennens, in denen mir eine bestimmte Art von Gegenständen originär erscheint und auch nur erscheinen kann; ich kann nicht gleichsam an dieser Mannigfaltigkeit vorbei auf den Gegenstand blicken.“ (15) Die Entdeckung dieses „Korrelationsapriori“ kann als erster Durchbruch, wenn man so will, als die erste *Evidenz* der transzendentalen Phänomenologie angesehen werden. „Evidenz wird hier zur Grundlage der Erkenntnisart der Philosophie *und* ihres Gegenstandes.“ (18) Diese Evidenz, die sich aus der „originären Anschauung“ speist, hat nichts mit Subjektivismus oder Intuitionismus oder wie die Einwände sonst noch lauten mögen, zu tun, sondern sie geht zurück auf die gewonnene Einsicht in das „universale Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen“ (16). Dies darf man nicht als bloße theoretische Behauptung verstehen, man muß es als das Sichten eines neuen Forschungsfeldes aufnehmen, das der philosophischen Detailanalysen harret. Daher dann auch die Bezeichnung der „Arbeitsphilosophie“, wie sie für die phänomenologischen Forschungen maßgebend wurde.

Aus Platzgründen können wir nicht jedes Kapitel einzeln referieren. Wir beschränken uns auf ein paar Punkte der Heldschen „Einführung“, die gewissermaßen als *Einsichten* festgehalten werden können. In Kap. 5 „Phänomenologie als Wesenslehre“ macht Held auf eine offene Frage Husserls aufmerksam. Es dreht sich um die Frage nach dem Woher der Grenzen, die sich in der Theorie der „eidetischen Variation“ aus dem „beliebigen Umfingieren in freier Variation“ ergeben sollen. Wer oder was begrenzt hier, d. h. was ist die Voraussetzung dafür, daß sich ein „Ergebnis“ abzeichnet? Held bietet als Antwort einen eigenen Lösungsvorschlag an

(„Das Wesen als Invariante bringt in vergegenständlichter Form die Regeln zum Vorschein, nach denen die Verweisungszusammenhänge des Horizontbewußtseins strukturiert sind.“) und verweist zugleich auf Textstellen im 2. Bd., die sich der Frage nach dem Horizontbewußtsein annehmen. Dies ist für eine „Einführung“ philosophisch saubere Arbeit, da sie sowohl durch das eigene Angebot einer Weiterführung als auch durch den Textverweis den Gedanken in seiner Lebendigkeit beläßt und sinnvoll zum Austrag kommen läßt und nicht vornehmlich identifiziert und dadurch das Offene und Fragende der Frage zuschüttet. Ganz entsprechend arbeitet auch Kap. 6, „Weltglaube und Epoche“. Der entscheidende Unterschied von Philosophie und natürlicher Meinung wird hier in der „Einstellung zur Welt“ gesehen (30 ff.). Man kann sehr gut nachvollziehen, worin der Unterschied der „Epoché übenden“ Haltung (der Philosophie) und der „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ (der Meinung, des „Weltglaubens“) besteht. Dem Herausarbeiten des Gedankens sind auch hier die entsprechenden Stellen im Originaltext beigelegt bzw. auf deren direkte Aufnahme in die beiden Auswahlbände verwiesen. Es erweist sich hier ein eigentypischer Vorzug der Phänomenologie, der sich aus ihrer Arbeitshaltung und Sachnähe ergibt: Es wird nicht Front gemacht gegen andere Thesen oder Theorien (hier der „natürlichen Einstellung“), es werden keine Urteile oder Abwertungen geduldet, wie es für viele Theorien geradezu konstitutiv scheint, sondern es wird gezeigt, wie und warum es notwendig zur „natürlichen Einstellung“ kommt, wie sie arbeitet (s. auch „Psychologismus“-Kap.) usw. *Philosophieren* kann man nur so erlernen. Was dies wohl für die Phänomenologie besagt? Auch Kap. 8, „Der Weg zur Reduktion“, stellt sich Husserls phänomenologische Grundfrage, wie denn der „Seinsglaube an die transzendente Welt“ entsteht. Die bekannte Analyse der *Wahrnehmung* („Tischwahrnehmung“) dient als Musterbeispiel dafür, zu zeigen, wie es zu den Transzendenzsetzungen der „natürlichen“ oder „Geradehin-Einstellung“ kommt. Würde man diesen Gedanken ernsthaft mitvollziehen, so würde sich die erkenntnistheoretische Fragestellung nach einem möglichen Zusammenhang von Subjekt und Objekt von selbst erübrigen. Man würde *sehen*, daß Begreifen und so Mitvollziehen *dimensional* verschieden sind. Anderenfalls sinkt die neu gewonnene *Dimension*, bleibt man dem Subjekt-Objekt-Ansatz verhaftet, noch unter diese Position ab und fungiert nur mehr als Spielvariante mit

dem Vorwurf des Idealismus. Auf dieser Ebene bleibt der transzendental-phänomenologische Ansatz schlechterdings verborgen.

Wie schon erwähnt, gehören beide Auswahlbände zusammen, wobei vielleicht dem ersten eine gewisse Vorrangstellung gebührt, spannt er doch die phänomenologischen Grundlagen auf, auf denen dann erst die Einzelanalysen des 2. Bds. Früchte tragen können. Vielleicht kann man so sagen, daß der 1. ohne den 2. Bd. gelesen werden kann, nicht aber umgekehrt. Hat man aber den 1. aufgenommen, so ist man ganz gespannt auf den 2. Bd. Dieser trägt den Titel: „Phänomenologie der Lebenswelt“. Wenngleich hier mit der Lebensweltproblematik die Spätphilosophie Husserls angesprochen wird und auch als Grundthema durchträgt (Held verweist auf das „von Husserl gegebene Stichwort ‚Lebenswelt‘, [das] gegenwärtig mit wachsender Häufigkeit in den wissenschaftsinternen und öffentlichen Diskussionen auftaucht“ [5]), so wird doch mehr Wert auf die phänomenologischen Einzelanalysen gelegt. So beginnt Held die Einleitung dieses 2. Bds. mit dem Kapitel „Das Problem der Konstitution“, das ja eigentlich streng mit den Fragen der „Intentionalität“, wie im 1. Bd. behandelt, zusammengeht. Natürlich ist es so, daß in einem phänomenologisch ausgerichteten Arbeitsfeld immer das *Phänomen* Sache ist und daher auch immer das Ganze des Phänomens zur Rede steht. Allein im konkreten Aufweis wird das Phänomen, ähnlich einer Spinne, auf seine konstitutiven Grundzüge hin auf- und auseinander gespannt, da nur so sich das Phänomen im wahren Sinne des Wortes erfährt. Das Gliederungsprinzip richtet sich also auch hier ganz richtig nach der Sachadäquatheit (2. Kap.: „Die Wahrnehmung als Konstitutionsmodell“) und nicht nach der historischen Reihenfolge. Interessant vielleicht auch in diesem Zusammenhang der Hinweis Helds – im Kap. 3, „Vorstufen der Wahrnehmung“, worin bestimmte Konstitutionsbestimmungen der Wahrnehmung (bspw. „Kinästhesen“, „Sinnesfelder“, „Assoziation“) aufgewiesen werden – auf eine Entsprechung der Husserlschen Analysen mit der Malerei Cézannes und der Gestaltpsychologie. „So erscheinen im Empfinden von vorneherein Felder und Gestalten; Husserl nennt sie Konfigurationen. Dem Sehen beispielsweise eröffnen sich vor aller Apperzeption einzelner Dinge mit ihren vielfältigen Eigenschaften und wechselseitigen Verhältnissen bereits Farbkomplexe mit gewissen Umrissen. Husserl ist hier mit seiner antisensualistischen Selbstkritik einen ähnlichen Weg wie Cézanne in

der Malerei gegangen, bei dem der impressionistische Pointillismus sich in eine neue Erfahrung flächiger Farbgestalten verwandelte. Die phänomenologische Erhellung der Voraussetzungen von Wahrnehmung trifft sich an dieser Stelle auch mit der Gestaltpsychologie unseres Jahrhunderts.“ (22) Aufschlussreich sind auch die Zeitanalysen Husserls, an denen heutige Zeitanalysen sich orientieren könnten, ja müßten. Held macht in Kap. 4, „Das Zeitbewußtsein“, auf noch unveröffentlichte Manuskripte Husserls aufmerksam, in denen das *Phänomen Zeit* als „lebendige Gegenwart“ zur Erscheinung kommt. Auch die Frage der „Intersubjektivität“, die ja einen großen Raum in Husserls Forschungen einnimmt, wird behandelt (Kap. 5, „Die Intersubjektivität“). Daß „Intersubjektivität“ dabei als der *Grund* der Objektivität auftritt, also gewissermaßen andersherum ansetzt, als es sozialphilosophische Untersuchungen sehen wollen, überrascht nicht. (Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf Bemühungen etwa von A. Schütz oder J. Habermas, wobei er betont, daß Husserl seine Forschungen zur Intersubjektivität wissenschaftskritisch als Konstitutionsbedingungen, nicht als schon gegebene und unter sozialphilosophischen Aspekt zu stellende verstanden wissen will. [34]) Die beiden letzten Kapitel „Die genetische Phänomenologie und die Entstehung der modernen Wissenschaft“ und „Objektivismuskritik und Lebenswelt“ thematisieren noch einmal den ontologischen Unterschied zwischen Phänomenologie und moderner Wissenschaftsauffassung (für Husserl ja nur der verlängerte Arm der „natürlichen Einstellung“), wobei aber auch herausgestellt wird jenes Verhältnis, das bei Husserl selber „Transzendente Phänomenologie“ und „Lebenswelt“ eingehen und welches für Husserl ein eigenes Problem aufwirft. Die Suche nach einer Lösung hierfür sollte denn auch die letzten Jahre seines langen Forscherlebens einnehmen. Von großer Wichtigkeit aber bleibt es festzuhalten, daß mit Husserl die „Sinnkrise der Wissenschaften“ erkannt und benannt werden kann, daß er zeigen kann, wie „die bewußtseinsgeschichtliche Herkunft des Objektivitätsideals in Vergessenheit gerät ... Es entsteht die Erkenntnishaltung des ‚Objektivismus‘. Sie aber führt zu einer Sinnkrise der modernen Wissenschaft und mit ihr des Lebens in der verwissenschaftlichten Welt.“ (47) Dagegen steht: „Das eigentlich Menschliche ist für Husserl die Freiheit, verstanden als die Verantwortlichkeit, die ich als transzendentes Ur-Ich besitze, das sich durch keine Vergegenständlichung einholen läßt.“ (47)

bleiben Fragen? Natürlich kann eine solche Herausgabe, wie sie Klaus Held unternommen hat, immer auch anders angegangen werden. Es können andere Texte, andere Textpassagen, überhaupt andere Schwerpunkte, auch in der Einleitung, herangezogen werden. Aber dem Gesamtkonzept, der Gesamtausrichtung ist vorbehaltlos zuzustimmen. So sei abschließend auch nur noch kurz auf jenen Punkt eingegangen, mit dem diese Besprechung anhub, mit dessen Beantwortung aber über den unmittelbaren Textzusammenhang wohl hinauszugehen wäre, wenngleich sie aus „der Sache selbst“ heraus zu sprechen glaubt. Da steht die Frage, warum man die Herausgebertätigkeit einer Sammlung von Texten, die doch längst jedem Philosophierenden bekannt sein dürften, würdigen solle. Nun, wie in allem kommt es – Husserl hat es uns gelehrt – auf die „Gegebenheitsweise“ an. Was heißt es, einen, wenngleich großenteils schwer zugänglichen Text in einem wohlfeilen kleinen Band, zu Studienzwecken geradezu ideal, herauszugeben? – Antwort: In einem Zeitalter der Vervielfältigungen und auch eines Studierens, das über bloße Kenntnis und „Anlesen“ von Sekundärliteratur schon zu „wissen“ glaubt, gewinnt das Philosophieren in Gestalt des Primärtextes, des originären Gedankens, wieder eine eigene Bedeutung. Wissenschaftliches Philosophieren scheint gerade heute seine Nahrung immer stärker aus den Problemfeldern zu ziehen, die durch gegenseitiges Rezipieren von Sekundärliteratur entstehen. Philosophie reiht sich immer mehr in die Erscheinungswelt der Moden ein. Was Mode ist, wird diskutiert, was diskutiert wird, ist Mode. Wo bleibt da der Primärtext, der ja die eigentliche Quelle, das Entspringen des Gedankens ist? An den Primärtexten lernt und übt sich das Philosophieren, die anderen Texte bringen nur Positionen zur Kenntnis. (Mit Husserl gesprochen, ein vorphilosophischer Standpunkt, der der Generalthese der natürlichen Einstellung auf den Leim geht.) Unter Primärtexten verstehen wir die *großen* Texte der philosophischen Tradition, gewissermaßen die Grundtexte des Denkens. Deshalb werten wir Helds Herausgabe dieser zweibändigen Ausgabe nicht nur als einen Versuch, Husserlsche Texte dem Studierenden und Philosophieinteressierten auf erschwingliche Weise näherzubringen, sondern auch und in erster Linie als Einsatz und Eintreten für den *großen* Gedanken, als einen *Schritt-zurück* und ein Besinnen auf die Grundlagen und Grundvoraussetzungen philosophischen Denkens. (Es sei an dieser Stelle der Farbe „Gelb“ Dank gesagt, wie

sie uns in den Reclam-Ausgaben entgegenleuchtet. Als Grund- und Studientexte verstanden, etablieren sie ein eigenes Niveau, worin der Studierende jenen Sinn wiedererfahren kann, der das *Studieren* im Eigentlichen auszeichnet: das *Erfahren* von Begründungszusammenhängen und Horizonteröffnungen, sowohl innerfachlich als auch fächerübergreifend. So, d. h. über das erfahrende Lesen von Grundtexten, *erfährt* auch Studieren, dem der Sinn ja abhanden zu kommen scheint, wieder eine Begründung, die nicht von woanders gegeben wird, etwa aus der augenblicklichen Situation der Berufslage und ökonomischen Verhältnisse, sondern die diese allein aus sich selber gewinnt. Nebenbei: Ein ähnliches „Gelb“ wie die Reclamsche „Universal-Bibliothek“ scheint auch die Diederichsche „Gelbe Reihe“ aufzuweisen. Es liegt wohl doch an dem Konzept, das sich für die Herausgabe von *Grundtexten* stark macht.) Diese Intention geht streng zusammen mit dem philosophischen Grundansatz, der sich *Phänomenologie* nennt. Seit ihrem Begründer war es der Phänomenologie immer daran gelegen, sowohl an Einzelanalysen wie an den diese Einzelanalysen tragenden Fundamenten sich zu erproben und in diesem Wechselbezug ihr Handwerk zu lernen. So weist auch der Herausgeber in der Einleitung auf die gemeinsame *phänomenologische* Forschungsin-tention solcher epochemachender Werke wie M. Schelers „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“, M. Heideggers „Sein und Zeit“, J.-P. Sartres „Das Sein und das Nichts“ und M. Merleau-Pontys „Phänomenologie der Wahrnehmung“ hin (I, 5). Sie kommen darin überein, daß in ihren Analysen sowohl das *Ganze* als auch das *Einzelne* jeweils Grundthema ist. Natürlich fällt dies ganz unterschiedlich aus, u. U. völlig einander entgegengesetzt, aber gerade darin liegt ihre Stärke und ihr Gemeinsames. Die Phänomenologie tut also beides: sie arbeitet am Aufzeigen der Horizonte, der Dimensionen, der „Ontologien“ und *zugleich* an der Gewinnung der Einzelercheinungen und der sogenannten Fakten. Eigentlich versteht sich so „modernes“ Philosophieren, und E. Husserl war der erste, der diesem Anspruch methodisch und „streng wissenschaftlich“ gerecht werden wollte. Aber dieser wissenschaftliche Anspruch weiß sich nur dann im Recht, wenn man die Erweiterung, besser gesagt, die Vertiefung des Wissenschaftsbegriffes, selber mitmacht. Erst so wird man verstehen, warum der phänomenologische Ansatz jenseits des Unterschieds philosophischer Positions- und Richtungsstreitigkeiten beheimat-

et ist. „Als Methode der eidetischen und transzendentalphänomenologischen Reduktion entwickelte sich die Phänomenologie zu einem der wenigen umfassenden systematischen Entwürfe in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Trotz seiner Fragwürdigkeiten, von denen zuletzt eines angedeutet wurde, ist dieser Entwurf das wesentliche Bindeglied zwischen klassischer deutscher Transzendentalphilosophie und den für das 20. Jahrhundert charakteristischen Neuansetzten wie Existenzphilosophie, Seinsdenken, Hermeneutik, Wissenschaftstheorie und Sprachanalytik, mit denen allen ihn etwas verbindet. So lohnt es sich, den Weg, den die Husserlsche Phänomenologie als Methode gegangen ist, zu verfolgen, um den Übergang vom Zeitalter des Idealismus zu unserer Epoche systematisch zu ‚rekonstruieren‘. Nur auf diese Weise lassen sich Tiefgang und Tragweite der Versuche der Gegenwartsphilosophie einigermaßen verbindlich abschätzen.“ (I, 50) *Georg Stenger (Würzburg)*

Friedrich Wilhelm Josef Schelling, Werke. Historisch-kritische Ausgabe, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs und Hermann Krings, Reihe I, Bd. 4, hg. von Wilhelm G. Jacobs und Walter Schieche unter Mitwirkung von Hartmut Buchner, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1988, VIII u. 477 S.

I.

Sechs Jahre nach dem Erscheinen des Bandes 3 der ersten Reihe der historisch-kritischen Akademieausgabe der Werke Schellings liegt nunmehr Band 4 deren erster Reihe vor. In dieser Reihe werden die zu Lebzeiten Schellings veröffentlichten Schriften herausgegeben. Damit liegen die Schriften Schellings in ihrer historisch-kritischen Neuedition vor, die sich im Band 1 der von Schellings Sohn K. F. A. Schelling besorgten Ausgabe fanden. Den angesichts des auf achtzig Bände projektierten Gesamtumfangs der Akademieausgabe schleppend erscheinenden Veröffentlichungszeitraum erklären die Herausgeber mit dem wissenschaftlichen Erfordernis, umfassend textkritisch zu arbeiten.

Zu Gliederung und editorischen Prinzipien der Gesamtausgabe, denen auch der nunmehr vorliegende Band folgt, kann auf die Bespre-

chung der ersten drei Bände verwiesen werden:¹ Jede Schrift wird durch einen editorischen Bericht eingeleitet, der die Editions-geschichte und die Entstehungsgeschichte des Textes (den zeit- und ideengeschichtlichen Kontext der Veröffentlichung sowie ihre zeitgenössische Rezeption) dokumentiert. Im Anhang finden sich erläuternde Anmerkungen zu den Texten, die insbesondere Textstellen von Schelling zitierter Autoren wiedergeben. Ferner werden die Texte durch eine Bibliographie, ein Personen- und Sachverzeichnis im Anhang aufgeschlossen; die Texte selbst sind mit Anmerkungen versehen, die auf Unterschiede zwischen verschiedenen zeitgenössischen Ausgaben oder z. T. selbst auf Differenzen verweisen, die aus Pressekorrekturen entstanden sind.

Durch diesen Apparat genügt die vorliegende Ausgabe den professionellen philologisch-historischen Anforderungen der heutigen Philosophie. Ob es nicht zuletzt im Hinblick auf die Lesbarkeit der Texte glücklich ist, die editions-geschichtlichen Anmerkungen als Fußnoten des Textes aufzunehmen (statt als Anmerkungen im Anhang), mag zunächst dahingestellt bleiben. Besonders die Stichwortverzeichnisse können erheblich dazu beitragen, Schelling „handhabbarer“ zu machen – den Zugriff auf seine Philosophie technisch zu erleichtern.

II.

Der vorliegende Band umfaßt Veröffentlichungen Schellings aus dem Zeitraum von 1797 bis 1798, also Schriften, die in der Zeit seines Hofmeisteramtes bei den jungen Baronen Riedesel in Leipzig bis hin zu seiner Berufung als außerordentlicher Professor an die Universität Jena entstanden sind. Der Editionsbericht *Walter Schieches* zur „Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur“ (bekannter unter dem Titel seiner späteren Veröffentlichung: „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“), die Schelling von 1797 bis 1798 im „Philosophischen Journal“ Niethammers und später Fichtes veröffentlichte, erläutert, wie Schelling die Fortsetzung seiner „schriftstellerischen“ Tätigkeit dem Hofmeisteramt abtrotzen mußte, zeigt aber vornehmlich anhand der Reaktionen Friedrich Schlegels, wie die zunehmende Bekanntheit Schellings als Philosoph ersten Ranges im Publikum durchaus auch auf Mißgunst stieß (3 ff., 41 f.). Neben der „Allgemeinen Übersicht“, die den Schwerpunkt des vorliegenden Bandes ausmacht, findet sich

noch die Schrift „Über Offenbarung und Volksreligion“ (mit einem editorischen Bericht *Wilhelm G. Jacobs'*, 225 ff.), Erwiderungen Schellings an Heydenreich (191 ff.) und Tillmann (201 ff.), beide mit editorischen Berichten *Schieches*, eine – Schelling zugeschriebene – Rezension einer Untersuchung *Carus'* (213 ff.) über die Kosmologie Anaxagoras' (mit einem editorischen Bericht *Schieches* und *Hartmut Buchmers'*) sowie schließlich die Rezension der beiden Schreibern Schlossers und der Denkschrift für Schlosser (257 ff., mit editorischem Bericht *Jacobs'*).

III.

In der „Allgemeinen Übersicht“ diskutiert Schelling die Ansätze verschiedener Autoren, die im Gefolge der Kritiken Kants und der Fichteschen Wissenschaftslehre aufgetreten sind. Die „Allgemeine Übersicht“ wird in der vorliegenden Ausgabe vollständig veröffentlicht, so wie sie im „Philosophischen Journal“ Niethammers erschienen ist (dessen Wirken im editorischen Bericht nachdrücklich von *Schieche* gewürdigt wird, 3 ff., 22 ff.). Vorangestellt wurde auch ein Auszug der Vorrede zu „F. W. J. Schellings philosophischen Schriften“, in denen die „Allgemeine Übersicht“ als „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus in der Wissenschaftslehre“ erschien. Die Rückkehr der vorliegenden Ausgabe zu dem ursprünglichen Titel mag z. T. irreführend erscheinen; sie ist aber plausibel, da in Schellings Darstellung im „Philosophischen Journal“ ihr Charakter als eine Art Rezensionsaufsatz seine systematischen Ausführungen überwiegt. Die „Allgemeine Übersicht“ steht zudem noch im Bann des Vorhabens Schellings, über seine „Antikritik“ (Bd. 3 der AA)² hinaus auf die Angriffe *Nicolas'*³ zu antworten. Eine vergleichende Inhaltsübersicht (56) informiert darüber, welche Textpartien der „Allgemeinen Übersicht“ im „Philosophischen Journal“ in den späteren Editionen als „Abhandlungen“ nicht mehr übernommen wurden.

Die vorliegende Edition dokumentiert damit nachdrücklich die *Heterogenität* der „Allgemeinen Übersicht“.⁴ Um so interessanter wäre es,

¹ Phil. Jb. 92 (1985) 182 ff., 183.

² Ebd. 186.

³ Vgl. 72 Note D, Erklärende Anmerkung 72/33, sowie *Schieches* editorischen Bericht 26 et passim.

⁴ *Schieche*, a. a. O. (Anm. 3) 39.

aus dem Text und seiner Aufnahme in der zeitgenössischen Diskussion – die von *Schiebe* reich nachgewiesen wird –, die Strukturen herauszuarbeiten, die für das Anliegen der Schellingschen Philosophie dieser Epoche interessant und für ihre Fortentwicklung folgenreich geworden sind.

Insbesondere die systematischen Teile der „Allgemeinen Übersicht“ machen deutlich, daß Schellings Denken wenigstens dieser „frühen“ Epoche sich als ständige Fortentwicklung der Freiheitsproblematik darstellt, die er in den „Philosophischen Briefen“ (AA I, 3) und der – zu Unrecht – unterschätzten „Neuen Deduction des Naturrechts“⁵ zu entfalten begonnen hat. In der „Allgemeinen Übersicht“ wird nun auf eine eigene Weise die Frage nach der Wirklichkeit (Möglichkeit und Notwendigkeit) menschlicher Freiheit erneut entfaltet; Schelling diskutiert die Freiheitsproblematik in der „Allgemeinen Übersicht“ unter dem Aspekt der geschichtsphilosophischen Dimension der Veränderung von Verfassungen, unter denen Freiheit wirklich ist. Das greift nicht allein Fragestellungen auf, die Schelling in seiner Dissertation („*Antiquitissimi de prima malorum humanorum origine*“, AA I, 1, 59 ff.) angeschnitten hat.

Schelling behandelt Geschichte – den welthistorischen Prozeß – in der „Allgemeinen Übersicht“ vielmehr als die Sphäre, in der die bloße Wirkung mechanischer Gewalt aufgehoben wird. Wo mechanische Gewalten wirken, ist nicht vom historischen Prozeß die Rede. Damit werden in der „Allgemeinen Übersicht“ Probleme diskutiert, die in dem bekannten „Ersten Systemprogramm des Deutschen Idealismus“ von dessen Verfasser mit dem bekannten Satz behandelt wurden, der Staat behandle freie Menschen wie Rädchen in einem Mechanismus, das solle er nicht, also solle er aufhören.⁶ Freilich drohen diese systematischen Bezüge in der „Allgemeinen Übersicht“ auf das allgemeine Anliegen der praktischen Philosophie Schellings in der vorliegenden Edition gerade wegen ihrer Texttreue unzutreffen, ohne daß sie im editorischen Bericht hinreichend problematisiert würden – was freilich auch daran liegen mag, daß Schellings Philosophie immer noch nicht allgemein als Freiheitsphilosophie mit primär praktischem Interesse verstanden wird, oder daß ein derartiges Verständnis als unzeitgemäß postmodernen Kritiken von Subjekthilosophien zum Opfer fällt.

IV.

Schelling jedenfalls hat einen Anlaß dazu gesehen, die „Allgemeine Übersicht“ in einer revidierten Form zu veröffentlichen, in der seine allgemeinen philosophischen Anliegen besser sichtbar wurden. Das legt die Frage nahe, ob nicht gerade eine historisch-kritische Edition die Aufgabe hätte, eine nicht allein lesbare, sondern systematische „bereinigte“ Textausgabe für die Arbeit an Schelling (unter Dokumentation des Zustandekommens der Edition) bereitzustellen. So würde der historisch-philologische Aufwand einer derartigen Ausgabe in einer brauch- und lesbaren Textedition für das Publikum Nutzen tragen. Insofern scheint die vorliegende Ausgabe gerade wegen ihrer Beschränkung sich eines Gutteils ihrer möglichen Wirkungen selbst zu berauben. Dies macht indessen allein die Notwendigkeit deutlich, sich der praktischen Relevanz der Freiheitsfrage in der Philosophie Schellings nachdrücklich zu erinnern. Dabei bietet die vorliegende Edition reichhaltiges Material, auf das in der Schelling-Forschung nicht verzichtet werden kann.

Stefan Smid (Mannheim)

Max Wundt, *Johann Gottlieb Fichte. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Stuttgart 1927, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, VIII u. 317 S.*

Max Wundt, *Fichte-Forschungen. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Stuttgart 1929, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, X u. 420 S.*

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe, hg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR, Sechste Reihe: Philosophische Schriften, hg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, Dritter Band: 1672–1676, Bearbeiter des Bandes: Heinrich Schepers, Werner Schneiders, Willy Kabitz (†) in Zusammenarbeit mit Gerhard Biller, Ursula Franke, Gustav Nils Offenber-*

⁵ Zu ihr jetzt C. Cesa, in: Pawlowski, Smid und Specht, Schellings praktische Philosophie und die Rechtsphilosophie der Gegenwart (in Vorbereitung).

⁶ Chr. Jamme und H. Schneider, *Mythologie der Vernunft*, 11 f. Dazu jetzt Smid, *Recht und Staat als Maschine*, in: *Der Staat* 27 (1988) 325, 333 ff.

ger, *Heinrich Pfannkuch, Martin Schneider, Akademie-Verlag, Berlin 1980, XXXII u. 750 S.*

Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel. Gesamtausgabe, hg. von Michael Brüggem und Siegfried Sudhof (†), Heinz Gockel und Peter-Paul Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt:

Bd. I, 1: Briefwechsel 1762–1775, hg. von Michael Brüggem und Siegfried Sudhof in Zusammenarbeit mit Peter Bachmaier, Reinhard Lauth und Peter-Paul Schneider, 1981, XXVI u. 323 S.

Bd. I, 2: Briefwechsel 1775–1781, hg. von Peter Bachmaier, Michael Brüggem, Reinhard Lauth und Siegfried Sudhof in Zusammenarbeit mit Peter-Paul Schneider, 1983, XVIII u. 422 S.

Bd. I, 3: Briefwechsel 1782–1784, hg. von Peter Bachmaier, Michael Brüggem, Heinz Gockel, Reinhard Lauth und Peter-Paul Schneider, 1987, XVI u. 444 S.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 3–5: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hg. von Walter Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg:

Bd. 3 = Teil 1: Einleitung, Der Begriff der Religion, 1983, LXXXVI u. 426 S.

Bd. 4 = Teil 2: Die bestimmte Religion a: Text, b: Anhang, 1985, XIII u. 1024 S.

Bd. 5 = Teil 3: Die vollendete Religion, 1984, VIII u. 373 S.

Die vorliegende Rezension handelt nicht von den in den besprochenen Büchern vorgelegten Argumentationen, sondern von deren editorischer Präsentation. Die hier rezensierten Texte und Autoren gehören alle der Geschichte der Philosophie an und nehmen in ihr eine gewisse Stelle und einen bestimmten Rang ein. Dieser entzieht die Texte nicht der kritischen Argumentation, diese aber erfordert, je mehr ein Text historisch geworden ist, eine Bemühung um das Verständnis des Textes und um diesen selbst. Um eben diese Voraussetzungen kritischer Argumentation geht es, wenn von der editorischen Präsentation die Rede ist.

Die einfachste, keineswegs gering zu schätzende Art der Edition ist der Faksimile-Neudruck. Er gibt den Text, wie er einst erschienen ist, wieder und hält ihn zur Verfügung. Wer, wie der Rezensent, sich einer Zeit erinnern kann, in der selbst die Texte der Klassiker nicht auf dem

Markt waren, weiß die Faksimile-Ausgabe zu schätzen. Die beiden *Wundt-Bände* zeigen einen Fall sinnvoller Anwendung dieser Editionsform. Wundts Texte gehören zu den klassischen der Fichte-Interpretation. In ihnen ist versucht, die Alternative von Einheit oder Bruch in Fichtes Lehre aufzugeben zugunsten der Interpretationsmaxime einer Einheit im Gehalt und einer Veränderung in der Form der Lehre. Damit ist eine fruchtlose Alternative überwunden, und Wundts Texte markieren einen wesentlichen Schritt in der Fichte-Forschung.

Texte dieser Art sind heute ohne umfangreiche Dokumentationsarbeit verständlich; der Abstand zur Erstveröffentlichung dieser Texte ist nicht so groß, daß Erläuterungsarbeit das Verständnis des Textes erschließen müßte. Die Faksimilierung genügt, um sie der Forschung zur Verfügung zu halten. Dieses Verfahren genügt allerdings nicht bei weiter zurückliegenden Texten, erst recht, wenn der zu edierende Text von einem Denker verfaßt ist, der das Wissen eines Jahrhunderts in sich aufgenommen hat. Leibniz, der große Universalgelehrte, kann zureichend nur in einer historisch-kritischen Ausgabe ediert werden. Zudem setzt bei Leibniz die Bemühung um den Text oft an der Wurzel an, nämlich bei der ersten Entzifferung der Texte. Leibniz hat nur wenig in den Druck gegeben, sein Werk ist vornehmlich als Nachlaß erhalten. Wenn auch seit Leibnizens Tod vieles aus dem Nachlaß veröffentlicht wurde, so harrt doch bis heute um so mehr der Erstedition. Bei den in Bd. 3 der Reihe VI „Philosophische Schriften“ edierten Texten handelt es sich um Texte verschiedenster Art: eigene Ausarbeitungen, Notizen, Exzerpte u. a. Mancher Text füllt nicht einmal eine halbe Seite, andere sind zu größerem Umfang gediehen. Insgesamt neunundachtzig Texte enthält der Band, alle datiert in die Zeit des Aufenthalts von Leibniz in Paris 1672 bis 1676. Die Texte sind, wie üblich, erschlossen durch die Angabe der Überlieferung, gegebenenfalls einer Begründung der Datierung, textkritischen Apparat, Erläuterungen und Register.

Band VI, 3 der *Leibniz-Ausgabe* ist insofern ein Novum, als er der erste Band einer historisch-kritischen Ausgabe eines Philosophen ist, der mit Hilfe textverarbeitender EDV-Programme erstellt wurde. Zunächst ist festzuhalten, daß diesem Band nichts mangelt, was die vorangehenden enthalten, im Gegenteil, er enthält (auf Anforderung) den gesamten Wortschatz von Text und Fußnoten mit Kontext auf zehn Mi-

kroftiches alphabetisch verzeichnet (Kwic-Index). Die Auflistung des Wortschatzes ersetzt nicht das Sachverzeichnis; letzteres enthält der Band wie auch seine Vorgänger. Während ein Sachverzeichnis die bedeutungsschweren Stellen registriert, eröffnet die Wortliste eine Möglichkeit, am Wortmaterial Leibnizens selbst zu arbeiten.

Der Einsatz von EDV, genauer: der von Wilhelm Ott im Zentrum für Datenverarbeitung der Universität Tübingen entwickelten Programme, hat nicht zu einer Versimpelung des Edierens geführt, sondern zu einer Verbesserung. Daß die Volltextspeicherung zugleich ein Hilfsmittel für die Datierung ist, fällt dem Leser nicht auf; er wird aber dankbar eine genauere Datierung annehmen. Die Speicherung der Texte hat zudem – dies soll über den Rahmen der Rezension hinaus gesagt werden – für die Leibniz-Forschung zu einem weiteren Fortschritt geführt. Da Leibniz selten seine Texte datiert hat, müssen die Editoren jene Texte entziffern, die möglicherweise in dem Zeitraum entstanden sind, der im jeweils nächsten Band zur Edition ansteht. Aus dieser Textmasse werden dann die entsprechend datierten Texte in den folgenden Band aufgenommen, die später datierten zurückgestellt für einen der weiteren Bände. Jetzt werden alle diese Texte noch vor ihrem Erscheinen in der Leibniz-Ausgabe der Forschung zugänglich gemacht. Jährlich kann ein Heft mit Texten, die zur Aufnahme in die historisch-kritische Edition entziffert und (teilweise oder schon ganz) vorbereitet sind, einer beschränkten Anzahl von Leibniz-Forschern zur Verfügung gestellt werden. Die Hefte dienen dem kollegialen Gebrauch, und die Editoren möchten umgekehrt Nutzen aus der Kritik der Benutzer ziehen. Aus den vorbereiteten Texten wird der nächste Band zusammengestellt und erarbeitet, die übrigen sind dann schon für einen der nächsten vorbereitet. Ehe aber die Texte ihre endgültige Gestalt und ihren (nach bestem Wissen gefundenen) chronologischen Ort einnehmen, stehen sie der Forschung schon zur Verfügung, und diese selbst kann die Edition durch Kritik und Anregung verbessern und vielleicht sogar beschleunigen. Die Editoren des Bandes VI,3 der Leibniz-Ausgabe haben erfolgreich Pionierarbeit geleistet, und man darf hoffen, daß die Bearbeiter und Leser der weiteren Bände dieser Reihe die Früchte der vorangegangenen Mühen genießen dürfen.

Die *Jacobi-Briefausgabe* ist nicht durch den Einsatz eines neuen Mittels ein Novum, sondern sie ist es als solches; sie begann in diesem Jahr-

zehnt zu erscheinen. Daß die vorliegende Ausgabe sich auf das Briefkorpus beschränkt, hat einerseits pragmatische Gründe und muß zum anderen von der Bedeutung der Briefform für Jacobis veröffentlichtes Werk her verstanden werden. Jacobis folgenreichste philosophische Veröffentlichung z. B., das Spinoza-Büchlein, ist ja in der Briefform verfaßt und hat sich aus Korrespondenzen entwickelt. Jacobis Briefwechsel ist z. T. verstreut und keinesfalls stets sorgfältig ediert; etwa ein Drittel der den Editoren bekannten Briefe ist unveröffentlicht.

Die formulierten editorischen Grundsätze unterscheiden sich nur in Details von anderen Ausgaben; die Nähe zur Fichte-Ausgabe ist unverkennbar, bes. wenn die erschlossenen Briefe aufgeführt und mitgezählt werden. Eine folgenreiche und nach Meinung des Rezensenten unglückliche Entscheidung war es, die Ausgabe in zwei Reihen aufzulösen, deren erste die Texte, deren zweite den Kommentar (Überlieferung, Lesarten, sachliche Erläuterungen) enthält. Seit Jahren sind jetzt drei Bände der Reihe I erschienen, jedoch keiner der Reihe II. Damit aber sind die bisher erschienenen Bände nur beschränkt brauchbar. Es ist z. B. nicht unerheblich zu wissen, ob die Herausgeber auf den Originalbrief zurückgehen oder ob sie ihrer Wiedergabe nur einen Druck zugrunde legen konnten. Auslassungen und Veränderungen können im letzten Fall nicht ausgeschlossen werden. Daß aber der heutige Leser Erläuterungen bzgl. Personen oder Texten, die in den Briefen genannt werden, zu seinem Verständnis bedarf, wird nach kurzer Lektüre beliebiger Briefe klar. Insofern macht das Aussehen der Kommentarbände deutlich, daß erst die editorische Arbeit die Edition für die Forschung brauchbar macht. Es ist zu hoffen, daß bald der erste Band der Reihe II erscheint und der wissenschaftliche Wert der Ausgabe in seiner Gänze sichtbar wird.

Während sich die Jacobi-Ausgabe, soweit jetzt zu sehen ist, in den bekannten Bahnen hält, während die Innovation bei der Leibniz-Ausgabe im Einsatz eines neuen Mittels besteht, bestand die Leistung, welche die Edition der *Hegelschen Vorlesungen* verlangte, im Entwurf einer neuen Methode. Wenn auch die hier zu rezensierende Edition die Mitte zwischen einer Studienausgabe und einer historisch-kritischen Ausgabe einnehmen will (3, LVII), so erfüllt sie doch eine wesentliche Forderung historisch-kritischer Edition: Sie macht die Entwicklung des Hegelschen Denkens über Religionsphilosophie sichtbar.

Während die beiden Auflagen der Werke, die sogenannte Freundesvereinsausgabe (1832 und 1840) und die Edition von Lasson (1925/1929) sich um die Darstellung der einen Religionsphilosophie Hegels bemühten, wird hier erstmalig die Entwicklung Hegels, soweit sich Dokumente erhalten haben, dargestellt. Diese Darstellung verlangte einen eigenen methodischen Entwurf.

Hegel hat viermal, nämlich 1821, 1824, 1827 und 1831, Religionsphilosophie gelesen. Der äußere dreiteilige Aufbau hat sich durchgehalten und liegt der Einteilung von Jaeschkes Ausgabe in drei Bänden zugrunde. In jedem Band folgen dann die Teile der Vorlesungen Hegels nach der Chronologie.

Die Vorlesungen sind bezeugt durch

- A. handschriftlichen Nachlaß Hegels,
- B. Nachschriften,
- C. sekundäre Überlieferung durch bisherige Ausgaben sowie durch andere literarische Zeugnisse, denen verlorengegangene Dokumente zugrunde liegen.

A. Ein Manuskript für die Vorlesung von 1821 ist erhalten; es enthält zumindest zwei, vermutlich weit mehr spätere Zusätze. Ein von Hegel benutztes Convolut ist verloren, einige Blätter von Hegels Hand haben sich erhalten.

B. Man weiß heute von dreiundzwanzig Nachschriften, von denen neun erhalten sind. Jaeschke unterscheidet drei Typen von Nachschriften: 1) die unmittelbar bei Hegels Vortrag angefertigte Mitschrift, 2) die auf der Grundlage von Mitschriften vom Typ 1 angefertigte Reinschrift und 3) Ausarbeitungen, in denen deren Verfasser den Gedanken Hegels wiedergeben will, ohne sich an dessen Wortlaut zu halten. Eine Reinschrift der Vorlesung von 1824 hat Hegel selbst seiner Vorlesung von 1827 zugrunde gelegt (3, XVI).

C. Die sekundäre Überlieferung findet sich vornehmlich in den beiden Auflagen der „Werke“ und bei Lasson. Es handelt sich um Texte, die aus dem unter A. genannten verschollenen Convolut oder aus verschollenen Nachschriften in den genannten Ausgaben abgedruckt sind.

Aus diesem Material die vier Vorlesungen soweit als möglich zurückzugewinnen, war die Aufgabe.

Hegels Manuskript ist der einzige erhaltene Zeuge der Vorlesung von 1821; es ist als Zeuge für diese Vorlesung ediert. Eine Nachschrift wurde in der zweiten Auflage der Freundesvereinsausgabe ausführlich herangezogen. Im Appa-

rat zum Manuskript verzeichnet Jaeschke Sondergut aus der Freundesvereinsausgabe, welches entweder aus dem erwähnten Convolut oder der genannten Nachschrift stammt. Nachdem aber zwei Randbemerkungen Hegels sicher später in das Manuskript eingetragen wurden, andererseits die übrigen Randbemerkungen sich aus philologischen Gründen nicht genauer datieren ließen, wird die Zuordnung dieser Randbemerkungen zu den einzelnen Vorlesungen noch Gegenstand philosophischer Diskussion sein.

Zur Vorlesung von 1824 haben sich fünf Nachschriften erhalten. Man hätte alle Nachschriften neben- oder hintereinander edieren können. Damit hätte man aber dem Leser die Arbeit, Hegels Vorlesung möglichst getreu wiederzugewinnen, aufgebürdet. Nicht so Jaeschke. Er wählte eine Reinschrift, die das ganze Kolleg wiedergibt, als Leittext. Diese Reinschrift dürfte textgleich mit der von Hegel 1827 benutzten Nachschrift sein. Der Leittext wird durch drei weitere Nachschriften ergänzt oder korrigiert, während die fünfte, die dem Typ der Ausarbeitung zuzuzählen ist, als Ergänzung herangezogen wird.

Bei der Edition der Vorlesung von 1827 stützt sich Jaeschke auf Lasson, da die drei erhaltenen Nachschriften nicht die Qualität derjenigen der vorhergehenden Vorlesung haben. Allerdings muß Jaeschke den Text von Lasson vielfach umstellen, da dieser wiederum Hegels Vorlesung nicht in der zutreffenden Textfolge wiedergibt; als Kontrolle funktionieren hier die drei Nachschriften, die den Ablauf der Vorlesung erkennen lassen.

Für die Vorlesung von 1831 liegen keine Nachschriften vor, sondern nur Exzerpte, die David Friedrich Strauß angefertigt hat. Diese werden als einzige Zeugen der Vorlesung unter dem Titel „Beilage“ wiedergegeben.

Jaeschke entwickelt acht Kriterien, durch die das Sondergut genauer zu identifizieren ist. Entsprechend diesen Kriterien wird es mitgeteilt.

Der Anhang jeden Bandes enthält vor allem Anmerkungen, die Hegels Text durch Zitatnachweise etc. erläutern, und Nachweise des Sonderguts. Bd. 4b enthält einen Anhang zu allen drei Teilen der Edition mit ausführlichen Registern.

In der besprochenen Edition ist die Rückgewinnung der einzelnen Vorlesungen jeden Jahrgangs geleistet. Es ist nicht auszuschließen, daß man ihr, weil sie nicht die einzelnen Dokumente, sondern einen auf der Grundlage der Dokumente zurückgewonnenen Text der Hegelschen Vorlesungen veröffentlicht, den Vorwurf macht, sie

habe Hegels Gedanken verfälscht. Einerseits muß ein solcher Vorwurf auf die Nachschriften selbst zurückgehen und die Arbeit des Editors wiederholen – dieses kann hier nicht geleistet werden –, andererseits spräche auch eine in diesem oder jenem Punkt gerechtfertigte Kritik nicht gegen die Methode der Edition. Die Aufgabe eines Hegel-Editors ist es nicht, die Hegel-Hörer, sondern diesen selbst zu edieren. Die Rückgewinnung dessen, was Hegel gelehrt hat, und nicht die Dokumentation dessen, was seine Hörer verstanden oder gar nur niedergeschrieben haben, war die Aufgabe der hier rezensierten Edition; diese Aufgabe nicht verkannt zu haben, ist schon ein Verdienst. Ihre methodische Anlage, wie sie in dem „Vorwort des Herausgebers“ in Bd. 3 präzise beschrieben und begründet wird, entspricht der Aufgabe. Hervorzuheben ist der fast zweihundert Seiten umfassende Anhang zu allen drei Teilen; die hier abgedruckten Register erschließen das ganze Werk vorzüglich. Die Herstellung von Registern verursacht viel Mühe und keine Freude; daß diese Arbeit geleistet und damit eine wesentliche Hilfe für die Benutzung der Ausgabe geleistet wurde, verdient eigens herausgestellt zu werden.

Die verschiedenen Editionen, die in dieser Rezension vorgestellt wurden, haben jede eine eigene Aufgabe zu lösen, die von dem jeweils zu edierenden Material, dem historischen Ort seiner Entstehung und unseren technischen Möglichkeiten abhängt. Die generelle Aufgabe, Texte der Vergangenheit zugänglich und verständlich zu erhalten oder zu machen, verlangt zu ihrer Bewältigung jeweils eigene Reflexionen. Editionen lassen sich daher nicht über einen Kamm scheren und konstituieren jeweils eine eigene Methode. Die gestellte Aufgabe wurde, soweit man sehen kann, von allen Editionen bewältigt. Hier sind Grundlagen für die Forschung erarbeitet. Die Fichte-Forschung hat wichtige Texte ihrer Geschichte präsent; Leibnizens Philosophieren in Paris ist dokumentiert; Jacobis Werk läßt sich erstmals auf der Folie seiner Briefe verstehen, und die Entwicklung der Hegelschen Religionsphilosophie wird zum erstenmal seit Hegels Tod durchschaubar. Den Personen und Institutionen, die die Editionen betreiben, sowie den Verlagen ist für dieses Engagement zu danken.

Abgesehen vom Reprint sind Editionen gehalten, die Strahlen einer wissenschaftlichen Wirksamkeit in einem Brennpunkt zu sammeln. Das Ausstehen der Kommentarbände zur Jacobi-Ausgabe macht bewußt, wie weit die Leistung

von Editionen über den Abdruck von Texten hinausgeht. Die ab und zu erhobene Forderung, man solle doch möglichst schnell die Texte edieren und alles Weitere dem Leser überlassen, mutet dem Leser entweder eine ungeheure Arbeitslast zu, die zudem jeder Leser – völlig unwirtschaftlich – für sich selbst bewältigen muß, oder sie überläßt ihn seiner Unwissenheit, wobei sie ihm suggeriert, er verstehe, was er liest. Würde man eine solche Forderung befolgen, so würde man nur den garstigen Graben leugnen, der uns von der Vergangenheit trennt, den editorische Arbeit auch nicht zuschütten, wohl aber überbrücken kann. Die Folge wäre ein Geschichtsbild, dem die Bedingungen der Wissenschaftlichkeit, nämlich die Möglichkeiten der Kontrolle, entzogen sind. Es bleibt zu wünschen, daß die Forschung sich dieser Möglichkeiten bediene und dadurch zu gesichertem Wissen gelange; anderenfalls wären Editionen schöne Gräber. Die Geister der Edierten ruhen in ihnen; unkontrollierte Interpretationen gingen als deren Gespenster um.

Wilhelm G. Jacobs (München)

Erich Heintel, Gesammelte Abhandlungen, Band 1 und 2: Zur Fundamentalphilosophie, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, 469 und 451 S.

Fundamentalphilosophischen Klärungen kommt im Werk Erich Heintels eine besondere Bedeutung zu. Sie haben den Sinn, den eigenständigen Umgang der Philosophie mit Wirklichkeit zu bewahren und damit zugleich Phänomene zu retten, die durch die unmittelbaren Gewißheiten des alltäglichen Bewußtseins und unter den jeweiligen methodischen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften alleine nicht zu vermitteln sind. Zwar stellt sich die Philosophie als – mit Heintel zu reden – „universale Sprachkritik“ grundsätzlich jedem auftretenden Sinnanspruch, doch tut sie dies stets so, daß sie ihn dabei auf die Tätigkeit und Form der Sinnkonstitution überhaupt bezieht. Sie will damit weder die objektiven Gewißheiten und Wissenschaften linear „letztbegründen“ noch ihnen ein gleichfalls objektives Sonderwissen um Wirklichkeit zur Seite stellen. Aber schon der Eintritt in die Bewegung des Rückbezugs auf die Sinnstiftung überhaupt, wie er sich aus unausweichlichen Aporien des einsinnig-objektiven Wissens ergibt,

vollzieht eine dialektische Wirklichkeit, die am Ende die eigentliche ist.

Die ersten beiden Bände der Abhandlungen Erich Heintels sind der Fundamentalphilosophie gewidmet; sie enthalten 44 Titel aus vier Jahrzehnten philosophischer Arbeit und bereichern die bereits vorliegenden systematischen Veröffentlichungen des österreichischen Philosophen um eine Vielzahl von Aspekten, die aus der gesamten europäischen Tradition des Denkens gewonnen werden. Diese Vielfalt hat aber zugleich ihre Einheit im Bewußtsein „perenner“ Fragestellungen und Antwortformen, weshalb ein historisch aufgetretenes Denken von philosophischer Relevanz niemals *als* vergangenes isoliert, niemals auch bloß wirkungsgeschichtlich an unsere Gegenwart angebunden wird, sondern es vielmehr in der eigentümlichen Temporalität des Philosophierens fraglos und, wie Hegel einmal sagt, in „familiärer“ Vertrautheit mit dabei ist. Für den Gewinn der Lektüre der Heintelschen Abhandlungen ist es nicht unwesentlich, daß man selbst das Niveau der klassisch-philosophischen Bewegung und der eigentümlichen Zeitlichkeit ihrer Auffassungsweise zu vollziehen imstande ist.

In Heintels Aufsätzen finden sich an verschiedenen Stellen explizite Thematisierungen der philosophischen Bewegungs- und Sprachform. In einer älteren, für „philosophische Kritik“ im Sinne Schellings und Hegels übrigens höchst vorbildlichen Auseinandersetzung mit Sartre (*Jean Paul Sartres atheistischer Humanismus und die Metaphysik der Neuzeit*, I, 29–68) werden die in dieser Frage zu treffenden Unterscheidungen bis auf die „semiotische“ Ebene verfolgt: Heintel grenzt die 1) „linear-formale Zuordnung“ von Zeichen und Bezeichnetem in „Strukturidentität“ beider Seiten gegen die 2) „linear-abstrakte Zuordnung“ bei „Strukturaffinität“ und die 3) „nichtlineare dialektische Zuordnung“ bei „Strukturkomplementarität“ ab (I, 39). Damit ist sowohl das mathematisierende Formalisierungsideal als auch der nominalistische Versuch, Realerkenntnis auf ein Darstellungsproblem zu reduzieren, als für philosophische Rede irrelevant bezeichnet. Das, was überhaupt zur Darstellung nötig, ist weder ein Teil derselben noch in dieser in direkter Intention intendierbar: philosophische Rede beginnt aber dort, wo ein Sachverhalt durch zwei untrennbare Seiten, die zugleich im logisch unaufhebbaren Intentionenunterschied stehen, charakterisiert ist. Die philosophische „zentrale“ Einstellung auf ein selbst nicht objektivierbares Sinn Ganzes hält, jenseits

der in „analytischer“ und „empirisch-synthetischer Rede“ (I, 237) möglichen Bestimmung, den Raum der komplexen dialektischen Verhältnisse offen. Daß dies zuletzt der Raum des Menschen selbst und seiner vernünftigen Selbstbestimmung ist, zeigt der gewichtige Aufsatz *Der Begriff des Menschen und der „spekulative Satz“* (I, 284–310), wo es etwa heißt: „der spekulative Satz formuliert das Problem einer ‚philosophisch‘ relevanten Rede, d. h. überall dort, wo ein Unterschied im Sinne der transzendentalen Differenz vereinigendes (dialektisches, spekulatives) Ganzes in Frage steht“ (I, 303). Dabei ist vorausgesetzt, daß der wirkliche Mensch selbst nur in „transzendentaler Differenz“ (I, 296), als das Sinn ganze des notwendig zu treffenden Intentionenunterschieds, als „ursprüngliche Synthesis“, die als „aktuelle Vermittlung“ immer „Totalität“ und „Absolutes“ ist, das in keiner endlichen Relation aufgeht (vgl. I, 285 Anm. 2), existiert. Daher bedarf es des spekulativen Satzes, der die lineare endliche Subjekt-Prädikat-Relation durchbricht und damit das umgreifende, „logoshafte“ Sinn ganze zur Sprache bringt, daß sich der Mensch selbst, sofern er dieses Sinn ganze *ist*, ausspreche. Und in diesem Sichausprechen hat die (als objektive Bestimmung schon mißverständene) traditionelle Qualifikation des Menschen als „animal rationale“ alleine ihren Sinn, für Heintel jedenfalls „nicht außerhalb des Zusammenhangs des philosophischen Systems und seines fundamentalen Denkens“ (I, 310).

Diese Überlegungen haben auf ihre Weise bereits an das Anfangs- und Prinzipienproblem der Philosophie herangeführt. Auch dazu begegnen des öfteren Stellungnahmen, doch läßt sich zwischen den älteren und den neueren Abhandlungen auch eine gewisse Akzentverschiebung beobachten; das um so leichter, als die Abhandlungen fast ausnahmslos in chronologischer Reihenfolge wiedergegeben werden. Die älteren Aufsätze sind auf den von Heintel so genannten „archimedischen Punkt“ der Philosophie gerichtet, den die Neuzeit mit der vor allem dem Cartesianischen Cogito impliziten „absoluten Position“ angegeben hat. Die „urständliche“ (Heintel entlehnt diese Wendung Schelling) Sinn- und Wirklichkeitsgewißheit und -fülle der absoluten Position ist mit den abgeleiteten Sprechformen z. B. der Einzelwissenschaften erst zu vermitteln. Die Nähe Heintels zu seinem Lehrer Robert Reininger ist in diesen Bestimmungen offenkundig: Reininger hatte als Prinzip die intentionsfreie Einheit von Erleben und Erlebtem im „Urerlebnis“ der unmittelbaren

Wirklichkeitsgewißheit angesehen und dieses vom bloß mittelbaren Aussprechen der Wirklichkeit, etwa in „Realitätsaussagen“, die bereits vom Denken anerkannt sein müssen, unterschieden.¹ In Heintels späteren Abhandlungen verschiebt sich jedoch – innerhalb des gleichen systematischen Gesamtrahmens, wie sich versteht – das Interesse vom einfachen Prinzip zur ursprünglichen Vermittlung, zur dialektisch gefaßten, die transzendente Differenz umgreifenden Ganzheit von Sinn. Heintel ist durch diese Verschiebung seinem eigenen Anspruch, die Wirklichkeitsgewißheit weitestgehend zu vermitteln und es nicht bei einer „Mystik“ des Seins zu belassen, nachgekommen. So ist auch in den späteren Abhandlungen etwa vom „Wunder des Seins“ (vgl. I, 38.49) nicht mehr die Rede.

Heintels philosophisches Augenmerk auf „insichvermittelte“ Ganzheiten führt nun auf eines der wichtigsten Themen seiner Fundamentalphilosophie und zugleich Naturphilosophie: auf die „wahrhaften Einheiten“, die natürlichen Individuen, sofern sie von einem „Wesensallgemeinen“ (οὐσία) her verstanden werden müssen, „ohne das sie nicht bestehen, aber auch nicht erkannt werden könnten“ (z. B. I, 441). Der weitere Zusammenhang, in dem Heintel diese Frage erörtert, ist natürlich das traditionelle Universalienproblem, zu dem einige Bestimmungen zum Begriff der Idee oder des χωρισμός vorgenommen werden (z. B. II, 137ff.). Außer von Aristoteles und Fragestellungen des Deutschen Idealismus nähert sich Heintel dem Individuenproblem hauptsächlich von Leibniz her, der für ihn überhaupt eine „eigentümliche Schlüsselstellung“ (II, 45) einnimmt. Die Leibnizsche Monade sperrt sich gleicherweise gegen eine undifferenzierte Hierarchisierung von Allgemeinheiten nach Art der Arbor porphyriana wie gegen das nominalistische Konzept von Allgemeinheit als abstrakter, z. B. aus Gründen der „Denkökonomie“ (Mach) eingeführter Subsumtionsgröße. Für hier sinnvolle Begriffsklärungen kann auf den Aufsatz *Das Einzelne, das Allgemeine und das Individuelle* (II, 31–43) eingegangen werden. Heintel unterscheidet dort von dem „fiktiven“ (nominalistisch-abstrakten, unaussagbaren) Einzelnen, dem „Individuum“ auch der formalen Logik, das wahrhaft Individuelle, das nur als komplementäre Identität von Einzelheit und durch sie repräsentierter Allgemeinheit gedacht werden kann, so jedoch, daß das Allgemeinheitsmoment das nicht weiter teilbare Allgemeine im Sinne des Aristotelischen ἀτομον εἶδος ist. Weiter aber wird das Individuelle von Heintel da-

nach unterschieden, ob es als natürliches „Einzelwesen“ oder als artifizielles „Einzelnding“ angesprochen werden muß. Dazu treten zwei weitere Perspektiven: innerhalb des natürlich Seienden kann zwischen „Organischem“ und „Anorganischem“ differenziert werden; doch ist es vom Gedanken der Leibnizschen Monadizität her ebenfalls möglich, die insichvermittelte Einheit (die Organisches und Anorganisches umfaßt) der bloß numerischen Einheit des Aggregats gegenüberzustellen (II, 35ff.).

Wir haben diese Differenzierungen erwähnt, weil in Zeiten einer fast unumschränkten Herrschaft des nominalistischen Begriffs des Begriffs eine Naturphilosophie, die vom „ontologisch relevanten Allgemeinen“ spricht, allzu leichtfertig und ahnungslos perhorresziert und ihr Grund in den Begriffen dabei übersehen wird. Daß diese Naturphilosophie eine Instanz ist, die gegen die immer größer werdenden Absurditäten der neuzeitlich-nominalistischen Technik ein Kriterium in der Hand hat, ohne dabei ganz unvermittelt eine „Ethik“ bemühen zu müssen, ist nur eine Seite der Sache. Es kommt vor allem darauf an, die Stellung der philosophischen Reflexion zum einzelwissenschaftlichen Diskurs genau zu erfassen. Die Philosophie, wie Heintel sie hier betreibt, tritt nicht mit simplen Alternativen wie „Ganzheit statt Linearität“ oder „Teleologie statt Kausalität“ auf. Wenn sie am Organismus oder am natürlichen Artbegriff ein eigenes Konstitutionsproblem aufweist, dann ist damit gerade nicht gemeint, im objektiven Erkennen müßten die selbst objektiven „Totalitäten“ oder gar „Vitalfaktoren“ beachtet werden, durch die der rein mechanische Zusammenhang gesprengt würde. In dieser Hinsicht gesteht Heintel, wie übrigens auch Leibniz (vgl. I, 117), der Naturwissenschaft den Mechanismus ohne Einschränkung zu (II, 50). Der logische Grund dafür ist, daß Erscheinungen niemals an ihnen selbst auf das führen, worin sie als *Erscheinungen* allererst wohl fundiert sind. Was auch hier zur Geltung gebracht werden muß, ist der Intentionenunterschied der wirklichen Ganzheit, in welcher Phänomenebene und fundierende Einheit gleicherweise Momente sind. Es ist aufschlußreich, anhand des großen Aufsatzes *Tierseele und Organismusproblem im Cartesianischen System* (I, 114–159) zu verfolgen, wie selbst der Begründer des methodischen Mechanismus in der Na-

¹ Vgl. R. Reininger, *Metaphysik der Wirklichkeit* (Wien, Leipzig 1931) 1ff.

turerkenntnis zu einer „Dreischichtigkeit“ des Ausdrucks geführt wird, in der neben die „urständliche“ Ichgewißheit und das methodische Exaktheitsideal die negativ formulierte Analogie des „non sicut nos“ für das Tierbewußtsein tritt (I, 159). Auch darin wird versucht, unsere unmittelbare Gewißheit, daß uns in einem Lebewesen und gar in der Sprache auf andere Weise Sinn entgegentritt als in auf Raum, Zeit und Bewegung reduzierbaren Gebilden, auf einen Begriff zu bringen.

Es wurde bereits angedeutet, daß in dem Versuch Heintels, dem konkreten Allgemeinen schon in der Natur seine bestimmte Stelle zu erhalten, der Erscheinungsbegriff eine entscheidende Rolle spielt. Zwei Aufsätze befassen sich explizit mit ihm, von denen für uns *Der Begriff der Erscheinung bei Leibniz* (II, 44–66) besonders hilfreich ist. Heintel entwickelt zunächst die logische Dreigliedrigkeit des Erscheinungsbegriffs: „etwas“ (1) „erscheint“ (2) „für etwas“ (3) (II, 47). Im Kantischen Sinne wären die beiden Differenzen allerdings nicht gleichrangig, sondern stünden bereits in einem Prinzipierungsverhältnis: das erkennende Subjekt (3) hat eben darum, weil es sein eigener Horizont ist, nur mit Dingen zu tun, *sofern* sie in diesem Horizont „erscheinen“ (2) und damit zuletzt selbst zwischen Erscheinung und „Ansich“ (1) unterscheiden. Heintel führt indes von der Kantischen Problematik auf die Frage nach selbst „fürsichseienden“ („formalen“) Substanzen im Leibnizschen Sinne, die gleichsam „an sich“ anderem „erscheinen“. Damit bekommt nicht nur „Erscheinung“ einen „substanziellen“ Sinn, sondern das auf diese Weise Erscheinende ist zugleich „dem transzendentalen Ich...“, „verwandt“ (affin)“ (II, 47). Das so gefaßte Affinitätsproblem ist gegenüber dem Kantischen gleichsam um eine Dimension erweitert. Zugleich rückt das Wesensallgemeine als die Negativität der insichvermittelten formalen Substanz zu einer für die Kantische Transzendentalphilosophie selbst kritischen Instanz auf. Heintel beruft sich auf die schon Fichtesche Forderung nach einer „erweiterten Transzendentalphilosophie“ (vgl. II, 337), die auch vor dem Denken des natürlichen Individuums nicht versagt. Da der Leibnizsche Erscheinungsbegriff, dem sich Heintel anschließt, in der Konsequenz besagt, daß alles das, was keine wahrhafte Einheit ist, *nur* Erscheinung ist (vgl. II, 48), die Affinität aber, die den Wahrheitsanspruch der philosophischen Erkenntnis trägt, nur zwischen dem um sich wissenden Vermittlung (dem transzendentalen Subjekt) und dem seinerseits negativen,

insichvermittelten Individuellen besteht, ist damit die alte fundamentalphilosophische Position, daß *sensu stricto* erkennbar nur das Negative ist, wieder erreicht. Das ist angesichts des Kantischen „Positivismus“ der Objektivität und der in der „Kritik der Urteilskraft“ zwar bewußten, aber nicht gelösten Probleme von entscheidender Bedeutung. Heintel identifiziert übrigens den Mangel Kants mit sicherem Griff in einer „quasi-nominalistischen“ Unterscheidung von Verstand und Vernunft, derzufolge „alles nur ‚Begriff‘ der Vernunft, d. h. aber, nicht real ist, ‚was nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sei, d. i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden“ (II, 342; vgl. KdU § 64). Der Idealismus der Nachfolger Kants gibt dann bekanntlich dem Begriff selbst, den er am Naturzweck orientiert, einen negativen Sinn, wie ihn bei Kant die transzendente Apperzeption hatte.

Die Totalität, über welche die Reflexion aus den objektiv-erscheinenden Bestimmungen auf die begründende Einheit notwendig erfolgen muß, ist ihrerseits, wie gesagt, keine objektive Bestimmung, sondern negatives Moment des als ursprüngliche Ganzheit auftretenden Sinns. Ein Beispiel, das der Verdeutlichung dieses Sachverhalts dienen kann, ist der sprachliche Kontext, der niemals als solcher bestimmt definiert werden kann, in allem Verstehen von sprachlich Intendiertem aber immer bereits mitverstanden und das Verstehen selbst ermöglichend vollzogen ist. Wir gehen damit zu Heintels Arbeiten zur Sprachphilosophie über, die die Bände enthalten. Unter ihnen findet sich der Artikel *Sprachphilosophie* aus W. Stammers „Deutscher Philologie im Aufriß“, der Vorläufer von Heintels „Einführung in die Sprachphilosophie“ (Darmstadt 1972) finden sich aber auch die Einleitungen zu den sprachphilosophischen Schriften Herders und Tetens', deren Edition Heintel besorgt hat.² Unter den vielen Berufungen auf die Sprache, die prinzipiell genauso aus ernst zu nehmender Einsicht wie aus Verlegenheit und ganz unverbindlich erfolgen können, zeichnen sich die Arbeiten Heintels zu diesem Thema dadurch aus, daß sie fundamentalphilosophisch verantwortete Stellungnahmen sind, die die entscheidende Figur der „Dialektik des Logosartigen“ in Zusammenhang mit ganz entsprechen-

² J. G. Herder, *Sprachphilosophische Schriften* (Hamburg 1964); J. N. Tetens, *Sprachphilosophische Versuche* (Hamburg 1971).

den Problematiken, zumal mit der Dialektik des Erfahrungsbegriffs bringen. Heintel kann daher sagen, daß Hamann, Herder oder Humboldt durchaus eine „Bewußtmachung der perennen Grundlagenproblematik europäischen Denkens im Aspekt der Sprache“ (I, 253 Anm. 4) gelungen ist. Trotz einzelner Differenzen – z. B. im Blick auf die Stellung zum Affektionsmodell zwischen Hamann und Kant (I, 259f.) – und trotz prinzipiell vermeidbarer Mißverständnisse, denen etwa Herder gegenüber Kant und Hamann erlegen ist (I, 385f.), ist es nach Heintel zuletzt das Konstitutionsproblem, das die verschiedenen Ansätze verbindet. Am deutlichsten tritt die „konstitutive Funktion“ der Sprache, ihr Charakter der „absoluten Form“ im Hegelschen Sinne, bei Humboldt hervor, der sie von der „Erzeugung von Sinn“ her betrachtet und dabei die dialektische „Urständlichkeit“ von Sinn überhaupt intendiert (vgl. II, 208f.). Sinn ist nach Heintel „für uns nur Gegenstand ... in einer überhöhten Reflexion, in der wir seine abstrakten Momente (Meinendes, Gemeintes, Meinen; Ich, Gegenstand, Synthesis) herausstellen, ihn aber immer zugleich als ganzen (heilen) und konkreten unmittelbar voraussetzen“ (II, 50). Da wir hier nicht noch gesondert auf die dialektische Fassung des Erfahrungsbegriffs eingehen können, die Heintel besonders gegen die unkritische Berufung auf Erfahrung entwickelt (vgl. I, 97), sei hier wenigstens ein Zitat aus dem Aufsatz *Das Problem der Konkretisierung der Transzendentalität. Ein Beitrag zur Aporetik der „daseienden Vermittlung“* (II, 7–30) angeführt, das aber sofort die Gemeinsamkeit der logischen Gestalt von Sinnkonstitution unter dem Aspekt der Sprache und dem der Erfahrung erkennen läßt: „im unmittelbaren Erfahren weiß ich nicht, daß ich erfahre, sondern gehe verstehend und handelnd in den Zusammenhängen des ‚Gegebenen‘ auf; bedenke ich dagegen das unmittelbare Erfahren als solches, dann habe ich mich von den ‚Dingen‘ in eigentümlicher Weise abgesetzt, nicht ihre Erkenntnis, sondern die Möglichkeit, daß sie *Erfahrung* sind (die Weise ihrer Vermitteltheit im Sinne der Erfahrung) steht dann in Frage ... In jeder erkenntnisphilosophisch relevanten Berufung auf die ‚Erfahrung‘ nun wird man auf diese eigentümliche Komplementarität im Begriff der ‚Erfahrung‘ – unmittelbarer Erfahrungsvollzug (intentio recta): Sinn dieses Vollzuges als ‚Erfahrung‘ (intentio obliqua) – Rücksicht nehmen müssen.“ (II, 9)

Ein „Sprachproblem“ im weiteren Sinne liegt in der Vermittlung des theologischen Sinnan-

spruchs vor, der traditionell die Gestalt der „analogia entis“ gegeben worden ist. Heintel untersucht diese bestimmte dialektische Gestalt einmal von Kant (I, 166–171), dann von Thomas (II, 242–260) aus. Es ergibt sich eine Figur bestimmter Negation, in der das zu Bestimmende auf das Negierte bezogen bleibt, so daß etwa die absolute Transzendenz Gottes nicht gegen ein beliebiges „Was“ als Transzendiertes abgesetzt werden kann, sondern nur gegen das wirklich Existierende im Sinne des Aristotelischen Individuums (II, 248). Denn wenn die theologisch-analoge Rede nicht einfach nichts sagen soll, ist es entscheidend, daß die in ihr negierten Analogia nicht beliebige Bezugspunkte, sondern „wohlkonstituierte“ Begriffe sind.

In der Vorrede hat Erich Heintel sein systematisches Hauptanliegen die „Versöhnung und Vermittlung von traditioneller Ontologie (Aristotelismus) und neuzeitlicher Fundamentalphilosophie (Transzendentalismus)“ genannt (I, 11). Darin kommen in der Tat die wesentlichen Interessen, die uns begegnet sind, überein. Wie fruchtbar es überhaupt sein kann, die philosophische Tradition in die genannten beiden Stränge einzuteilen, zeigt die Studie *Philosophie und organischer Prozeß. Zum Begriff menschlicher Existenz bei Nietzsche* (II, 292–336), die Nietzsches Denken auf genau dieses Problem einer ersten (Aristotelischen) und zweiten (transzendentalen) Natur hin befragt. Heintel findet bei Nietzsche eine „Analogie“ von „organischer Vergangenheit des Menschen und schöpferischem Hineinstecken in die Dinge durch den neuen Philosophen“ (II, 299). Näherhin erscheint der „als apriorischer ‚Gesetzgeber‘ verstandene Mensch... ebenso als (transzendente) Voraussetzung der (empirischen) Wissenschaft vom Organischen wie von ihr her (als ‚daseiende‘ Transzendentalität) fundiert“ (II, 297). Und schieflich ist Nietzsche, wie man sagen könnte, auf seine Weise die Kantische Antinomie als Problem bewußt, wenn es für ihn „Welt‘ als Inbegriff des unvordenklichen Seienden“ nur gibt, „wenn in ihr als bestimmtes Seiendes ‚Vermittlung‘ (bei Nietzsche ‚Interpretation‘) existiert“ (II, 314). Die Beziehung beider Seiten besteht darin, daß schon das reine Lebendigsein ein Vollzug von aneignender beständiger „Überinterpretation“ ist, die über ihre „Leib gewordene Vergangenheit des Lebens“ (II, 317) hinauszukommen trachtet. Nietzsche hat, so gesehen, nicht nur überhaupt ein philosophisches Problem, sondern auch eine Antwort in Richtung auf die „Konkretisierung der Transzendentalität“

bereit. Indes gewinnt er nach Heintel doch nur eine „begrifflose Überlegenheit über die transzendente Fragestellung“ (II, 336). Schon die Tendenz, die transzendente Konstitutionsproblematik in „Geschichtlichkeit“ und damit in die „zweite Natur“ aufzulösen, übersieht, daß „Geschichtlichkeit selbst nicht innerzeitlich zu denken ist“ (II, 321). Die dabei zutage tretende Verwischung der logisch auseinanderzuhaltenden Ebenen von erster und zweiter Natur hätte die Konsequenz, daß vom Menschen in einsinniger Weise „naturalistisch“ oder „hermeneutisch“ (ebd.) erschöpfend geredet werden könnte und damit der Freiraum, den die transzendente Einsicht in die Dialektik des Begriffs eines vernünftigen Lebewesens schafft, verlörenginge.

Das Problem der von Heintel angestrebten Vermittlung bleibt daher auch nach Nietzsches bestehen. Unter den abgedruckten Titeln findet sich leider keiner, der dieser Frage speziell bei Hegel nachginge,³ dem hier wohl am ehesten eine Lösung zugetraut werden könnte. Heintel findet bei ihm indes, wie sich aus verschiedenen Bemerkungen ergibt, eine „Zweideutigkeit“ im Begriff des Begriffs, die kurz gesagt daraus resultiere, daß eine faktische Prävalenz der transzendentalen Konstitutionsproblematik im ichmetaphysischen Sinne einen wirklichen Ausgleich mit der „ontologischen“ Seite, auf der der als Leib existierende und sterbende Mensch steht, unterbinde (vgl. II, 348 u. ö.). Die Frage ist zuletzt die, ob der Leib in irreduzibler Komplementarität zur „forma formarum“ des sich als Bezugspunkt aller zu leistenden Vermittlungen aussprechenden Ich anzusetzen ist, ob die „forma corporis“ „gleichursprüngliches Wort“ zu diesem Sichaussprechen ist. Übrigens kommt Heintel in dem Aufsatz *Das fundamentalphilosophische Problem von Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie* (II, 337–355), aus dem wir bereits zitiert haben, zu der Aussage, daß die faktisch im Menschen existierende Vermittlung von Natur und Freiheit jedenfalls nicht „in einer bloß theoretischen Intention ... faßbar“ ist (II, 350).⁴

Die beiden Bände enthalten neben Aufsätzen und Vorträgen auch einige größere Rezensionen, die ein eigenes philosophisches Gewicht haben; z. B. enthält eine Besprechung mehrerer Bücher Eugen Finks unter dem Titel *Phänomenologie – Transzendentalphilosophie – Existenziale Welt-symbolik* (II, 374–427) Bemerkungen zum Anfangsproblem in der Phänomenologie oder zu deren eigentümlicher Prädikationsweise. – Wer „Austriaca“ sucht, kann in diesem Sinne die Beiträge zu O. Spann, R. Reiminger, E. Mach, V.

Kraft und dem Wiener Kreis lesen – die letztgenannte Abhandlung (I, 77–113) enthält übrigens klärende Beiträge zur Protokollsatzdiskussion und zum Erfahrungsbegriff. Weiterhin wurde eine Deutung von Adalbert Stüfters „Hochwald“ auf Heintels systematisches Hauptanliegen hin aufgenommen (II, 261–291). Zwischen einigen Aufsätzen gibt es z. T. wörtliche Überschneidungen, auf die Heintel selbst zu sprechen kommt (I, 10); sie wurden der jeweiligen systematischen Zusammenhänge wegen stehengelassen, wenn sie auch einer kontinuierlichen Lektüre der Abhandlungen natürlich auffallen. Am Schluß des zweiten Bandes befindet sich ein Personen- und ein sehr detailliertes Sachregister, was darauf hinweist, daß die Bände in erster Linie für die systematische Arbeit gedacht sind. Die Folgebände sind laut Verlagsankündigung und Vorrede der praktischen Philosophie und der Theologie gewidmet; man darf ihnen ein baldiges Erscheinen wünschen.

Heintels Arbeiten sind in einem sehr bestimmten Sinne auch Dokumente der österreichischen Geistesgeschichte: Wer über die Rezeptionsgeschichte des Deutschen Idealismus einschließlich Kants in Österreich auch nur ungefähr orientiert ist, weiß, daß bis in unser Jahrhundert hinein die Bedingungen für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit ihnen zumindest auf akademischer Ebene nicht gerade günstig waren. Dieses Bild hat sich durch die Wirksamkeit Heintels in Wien entscheidend geändert. Es sollte aber klar geworden sein, daß die Bedeutung der vorliegenden Abhandlungen darin nicht aufgeht. Wie jeder philosophischen Lektüre von Rang verdankt man ihnen Einsichten, nicht Kenntnisse, selbst wenn man bei letzteren dazugelernt hat. Und noch unabhängig von den Erträgen zeugen diese philosophischen Schriften vom Glück des $\theta\epsilon\omega\phi\epsilon\iota\upsilon$.

Thomas Sören Hoffmann (Bonn)

³ Bedauerlicherweise wurde ein Aufsatz zu diesem Thema, auf den II, 339 Anm. 3 hingewiesen wird (in der Patočka-Festschrift 1977), nicht mitaufgenommen.

⁴ Für den weiteren Zusammenhang wäre auf das Schlußkapitel von E. Heintel, Grundriß der Dialektik Bd. II (Darmstadt 1984) 275 ff. zu verweisen.

Günther Neske und Emil Kettering (Hg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Günther Neske, Pfullingen 1988, 289 S.

Die Auseinandersetzung mit Heideggers politischer Vergangenheit ist seit dem „Krach de la philosophie“, den der Chilene Victor Farias mit der Veröffentlichung seines Buches „Heidegger et le nazisme“ in Frankreich entfachte, auch in der Bundesrepublik in vollem Gange. Das Thema „Heidegger und die Politik“ wird in Zeitungsartikeln, Zeitschriftenbeiträgen und Buchpublikationen behandelt.

Noch rechtzeitig vor der Zentenarfeier legten Günther Neske und Emil Kettering einen Sammelband vor, der verschiedene Texte „im Hinblick auf das neu aufgeworfene Problem des Zusammenhangs von Heideggers Denken und Handeln“ (9) zusammenfaßt.

Das Buch besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil bieten die Herausgeber den Text des seit Jahren vergriffenen Fernseh-Interviews, das Richard Wisser 1969 mit Martin Heidegger führte. Daß die Herausgeber diesem Interview eine Einführung Wissers voranstellen, ist verdienstvoll. Gewichtig erscheint mir auch Wissers „Schilderung der Vorgeschichte und Umstände dieses im strengen Wortsinne ‚einmaligen‘ Unternehmens“ (ebd.). Heidegger gab noch ein zweites Interview: 1966 entstand ein Interview mit der Wochenzeitschrift „Der Spiegel“, das aber Heideggers Wunsch gemäß erst nach seinem Tode veröffentlicht wurde. Die Herausgeber des vorliegenden Buches waren gut beraten, im zweiten Teil die von Heidegger autorisierte Fassung dieses Interviews nunmehr einem größeren Leserkreis zugänglich zu machen. Die näheren Umstände dieses Gesprächs verdeutlicht ein Augenzeugenbericht von Heinrich W. Petzet.

Da Heidegger wenig Neigung zeigte, sich im Rückblick auf sein eigenes Werk zu äußern, und äußerst selten öffentlich auf kritische Anfragen einging, sollten diese beiden Interviews in der Diskussion über den Zusammenhang von Heideggers Denken und Handeln besondere Beachtung finden.

Den beiden Interviews und den Erläuterungen dazu lassen Neske und Kettering einen dritten Teil (Dokumentarteil) folgen, der in vier Abschnitte gegliedert ist: Stellungnahmen, Erinnerungen, Würdigungen und Zeitzeugnisse.

Der Freiburger Historiker Ott, der sich seit seinen Enthüllungen über Heideggers Rektoratsrede 1933/1934 in mehreren Aufsätzen und in seinem Buch „Martin Heidegger“ auf der

Grundlage umfangreicher Quellenstudien mit Heideggers politischem Engagement in der Zeit des Nationalsozialismus auseinandersetzt, bietet eine ausgewogene Besprechung des Buches von Farias. Ott faßt Farias' entscheidende Vorwürfe zusammen und kennzeichnet Fehlerhaftes und Unzureichendes an dessen Recherchen. Hans-Georg Gadamer bekundet in seinem Beitrag „Oberflächlichkeit und Unkenntnis“ (die Überschrift stammt von den Herausgebern) sein Erstaunen darüber, daß Farias' Buch in Frankreich großes Aufsehen erregen konnte. Das meiste, das Farias gegen Heidegger vorbringe, sei in Deutschland seit langem bekannt. Farias' Buch strotze geradezu von Unkenntnis. Jacques Derrida, dessen Beitrag „Heideggers Schweigen“ (auch diese Überschrift stammt von den Herausgebern) folgt, teilt mit Gadamer die Ansicht, daß Heideggers politisches Verhalten vor 1945 und das Schweigen dieses Philosophen nach 1945 uns nicht von der Notwendigkeit entbinden könnten, Heideggers Schriften zu studieren. Den ersten Abschnitt des dritten Teils beschließt ein Beitrag von Emmanuel Lévinas. Die Herausgeber versahen den Beitrag mit der Überschrift „Bewunderung und Enttäuschung“. Lévinas, für den Heideggers politisches Fehlverhalten außer Frage steht, sieht in Heideggers Denken „ein großes Ereignis unseres Jahrhunderts“ (13).

Den Stellungnahmen folgen im zweiten Abschnitt Erinnerungen an persönliche Begegnungen mit Heidegger. Die ausgewählten Beiträge von Karl Löwith, Georg Picht, Hans L. Gottschalk, Max Müller und Hans Jonas vermitteln Eindrücke von der Stimmungslage nach 1933.

Der dritte Abschnitt bietet vier Würdigungen zu Leben und Werk Heideggers: Beiträge, die dem Leser Aufschluß über Heideggers Persönlichkeit und unmittelbare Wirkung geben. Hannah Arendts Beitrag zum 80. Geburtstag Heideggers folgen eine Erinnerung von Jean Beaufret, Walter Jens' „Nachruf der Akademie der Künste Berlin“ und Eberhard Jüngels Brief an Günther Neske vom 18. August 1988.

Im vierten Abschnitt stellen die Herausgeber Zeitzeugnisse zusammen, die in der Diskussion über das Thema „Heidegger und die Politik“ besondere Beachtung verdienen. Den Anfang bildet Karl Jaspers' Brief an Heidegger vom 23. September 1933. Heideggers Vortrag „Der Ursprung des Kunstwerks“ – 1936 in Zürich gehalten – hatte in der „Neuen Zürcher Zeitung“ zu einer Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Emil Staiger geführt. Es ist den Herausgebern dafür zu danken, daß sie an dieses

„Ereignis“ mit dem Abdruck von Barths Beitrag „Vom Ursprung des Kunstwerks“ und Emil Staigers Beitrag „Noch einmal Heidegger“ erinnern. Aus der Zeit nach 1945 bietet das Buch den Wortlaut des Jaspers-Briefs vom 5. September 1949 an den damaligen Rektor der Freiburger Universität und den Text des Grußwortes, das Heidegger für das Symposium in Beirut (November 1974) verfaßte. Den Abschluß bildet ein kurzer Beitrag der beiden Herausgeber zum Thema „Widmungen“.

Günther Neske und Emil Kettering gingen bei der Auswahl und Bearbeitung der Texte mit größter Sorgfalt vor. Sie betonen, daß die von ihnen vorgelegten Texte keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Allen Dokumenten haben sie einen kurzen Kommentar beigefügt, der neben Quellennachweisen und Notizen zum jeweiligen Verfasser auch Aufschluß über weitere Veröffentlichungen und Textstellen zu Heidegger gibt. Die Herausgeber weisen auch auf den Wandel des persönlichen Verhältnisses zu Heidegger hin. Dem dritten Teil (Dokumentarteil) hat Emil Kettering einen Überblick über die bisherigen Stationen der Diskussion über das Thema „Heidegger und die Politik“ vorangestellt, den der um eine Antwort bemühte Leser dankbar annehmen wird.

Die Aussagen der Herausgeber sind kurz gefaßt, klar und frei von polemischer Selbstherrlichkeit. Neske und Kettering stellen Heideggers Verstrickung in den Nationalsozialismus nicht in Abrede. Sie plädieren für eine Auseinandersetzung mit Heidegger, die auf einem gründlichen Quellenstudium beruht. Nach ihrer Überzeugung kann es in der Diskussion über das Thema „Heidegger und die Politik“ keine einfache Antwort geben.

Das vorliegende Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Heidegger-Forschung.

Wolfgang Farr (Maintal)

Barbara Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, 299 S.*

Seit den zwanziger Jahren hat Husserl neben der Lebenswelt kein Thema so beschäftigt wie die Möglichkeit und transzendente Funktion der Intersubjektivität. Mit beiden Ansätzen suchte er der Kritik Heideggers Rechnung zu

tragen, der Husserl schon 1919 entgegengehalten hatte, das transzendente Ich müsse als historisches Ich gefaßt werden und die Phänomenologie müsse sich zu einer hermeneutischen Phänomenologie wandeln. In seinem Brief an Husserl vom 22. Oktober 1927 fragte Heidegger nach dem Bewußtsein als Dasein. Angemahnt wird das Prius der Faktizität: „Es gilt zu zeigen, daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der alles anderen Seienden und daß sie als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt. Die transzendente Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst.“ (Hua. IX, 601f.) Seit Walter Biemels Untersuchung über „Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu“ (in: Tijdschrift voor Filosofie 12 [1950]) ist das Verhältnis zwischen Heidegger und Husserl immer wieder Gegenstand der Forschung gewesen; zuletzt hat F. W. v. Herrmann in seiner 1988 in 2. Auflage erschienenen Schrift „Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl“ dargelegt, wie sich Heidegger trotz Anknüpfung an Husserls Idee der Phänomenologie mit dieser tiefgreifend auseinandersetzt und ein gewandeltes Phänomenologie-Verständnis gewinnt. Der – auch ins Persönliche gehende – Bruch zwischen beiden Philosophen, zu dem Heidegger im „Spiegel“-Gespräch Stellung genommen hatte, ist in jüngster Zeit von Otto Pöggeler (Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs 1929, in: C. Jamme und O. Pöggeler [Hg.]: Phänomenologie im Widerstreit [Frankfurt a. M. 1989]) analysiert worden.

Die vorliegende Arbeit, eine Münsteraner Dissertation (Betreuer: H. Blumenberg, G. Prauss), versucht einen neuen Blick auf Heideggers Anknüpfung an Husserl. Die Arbeit legt Zeugnis ab von einem gegenwärtig neuen *ethischen* Interesse an Heidegger. Im Zentrum steht eine Interpretation der Daseinsanalytik unter der Leitfrage, wie Heidegger die „Eigentlichkeit“ als Selbstdurchsichtigkeit bestimmt hat und auf welchem Wege er die Gewinnung dieser Eigentlichkeit durch Überwindung der Uneigentlichkeit für möglich gehalten hat. Heidegger habe, so die Ausgangsthese, den Zustand der Uneigentlichkeit an die Stelle der „natürlichen Einstellung“ Husserls als Zustand totaler Selbsttäuschung gesetzt. „An die Stelle der transzendentalen Reflexion Husserls setzt Heidegger die Geschichte der ‚Konversion‘ von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit, die erlebt und vollzogen haben muß, wer sein Sein als Sorge erkennen kann.“ (8)

Im ersten Teil der Arbeit (15 ff.) wird das Problem behandelt, wie Heidegger zu der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt kommt. Nach einer sehr gedrängten Darstellung von Husserls Ansatz der „phänomenologischen Reduktion“ untersucht Merker Heideggers Projekt einer großangelegten Reform der Ontologie, basierend auf seiner These eines Horizonts des Seinsverständnisses. Dann geht sie auf den Wahrheitsbegriff Heideggers ein (38 ff.), vor allem auf die Fundierung der ontischen in der ontologischen Wahrheit, wobei Heidegger eine genauere Analyse der ontischen Wahrheit vernachlässigt. Dargestellt wird, wie die „Sorge“, in der Heidegger Husserls Intentionalitätsstruktur verwandelt aufnimmt und an die Stelle traditioneller Subjektivitätsstrukturen setzt, strukturiert ist (45 ff.). Heidegger, so zeigt Merker am Schluß des ersten Teils ihre Arbeit, braucht seine Wahrheitstheorie (die nahe am scholastischen „ens et verum convertuntur“ ist) zur Begründung seiner Theorie der Eigentlichkeit. Es gibt eindeutig wahre Erlebnisse, in denen das Sein für den Menschen durchsichtig wird. „Als unabdingbare Voraussetzung für die Möglichkeit, auf diese Weise wahr zu existieren, betrachtet Heidegger die Geschichte der Selbsterkenntnis, die er in *Sein und Zeit* erzählt und die mit dem Zustand der Uneigentlichkeit beginnt, in dem, was als Sein erscheint, immer schon Schein ist.“ (57)

Der zweite Hauptteil versucht eine Isolierung der ‚Konversionsgeschichte‘ von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit aus „Sein und Zeit“ heraus. Merker beginnt mit einer Rekonstruktion der Theorie der ‚Uneigentlichkeit‘ bzw. Selbsttäuschung, wobei sie einen Blick auf Kants „Religions“-Schrift (und die hier zu Beginn entfaltete Theorie über den Ursprung des Bösen) wie auf Herbert Marcuses Theorie über den Ursprung von Entfremdung und Verdinglichung wirft (Lukács wird leider nicht behandelt). Sie gelangt zu der These, daß „die ‚Rationalität‘ der Theorie Heideggers... von der Antwort auf die Frage [abhängt], ob und wie sich die These von der ursprünglichen Tendenz zur Uneigentlichkeit rechtfertigen läßt“ (72). Im folgenden analysiert sie den vieldeutigen Begriff der Uneigentlichkeit unter den Stichworten „Selbstverdinglichung“ (74 ff.) und „Selbstvergöttlichung“ (98 ff.). Aufgehellt werden die ‚Generalmetaphern‘ der ‚Verschließung‘ und ‚Verdeckung‘ (in ihren zwei Arten: den Täuschungen des Theoretikers und der Horizontvergessenheit des Alltags), abgehoben von Husserls Annahme einer doppelten Horizontstruktur des Bewußtseins in „Ideen II“.

Nach einem Exkurs über die Bedeutung der Lichtmetaphorik für die Analytik des Daseins (80 ff.) skizziert Merker die beiden Verfahren, mit Hilfe derer Heidegger das Existenzial der Wirklichkeit, den ontologischen Welthorizont, gewinnt und die beiden Verdeckungsweisen rückgängig macht: die erlebte Zerstörung der ‚natürlichen Einstellung‘ mittels der „Zeug“-Analyse und den am „Zeigzeug“ gewonnenen Begriff der „Verweisung“. Diskutiert wird in diesem Zusammenhang die Frage, wie die ontologischen Irrtümer bzw. „Kategorienfehler“ (G. Ryle) der natürlichen wie der theoretischen Einstellung, die konstitutiv zu dem Zustand der Uneigentlichkeit gehören, entstehen (90 ff.). Über eine Diskussion der Differenzierung zwischen Zu- und Vorhandenheit kommt Merker auf das Problem der Einteilung von Seinsregionen zu sprechen. Die Aufgabe ist die Destruktion der falschen theoretischen Vorstellungen. „Heidegger geht von der Annahme einer ursprünglichen Selbsterschlossenheit aus und kritisiert die Reflexionstheorien des Selbstbewußtseins, die er fälschlich auch Kant und Husserl unterstellt.“ (92 f.) Nach den ontologischen Täuschungen der traditionellen Ontologie wie den vorontologischen Irrtümern des natürlichen Selbstverständnisses (die beide ihren Grund in der „versucherischen“ Verfallenheit haben) behandelt Merker die ontischen Irrtümer (98 ff.), die ebenfalls selbst Durchsichtigkeit verhindern. Hier geht es um die Selbsttäuschung über unsere Individualität in der uneigentlichen Seinsweise des „Man“ (Gerede, Geschreibe, Nachahmung durchschnittlicher Öffentlichkeit, Umdeutungen). Im Anschluß an M. Sommer (Husserl und der frühe Positivismus [Frankfurt a. M. 1985] 123–138) sieht Merker Heideggers Abwertung der Symbolik (der Sprache) ganz analog zu Husserls früher Philosophie der „Uneigentlichkeit“. Ein Schwerpunkt ihrer Darstellung ist Heideggers Bestimmung der Neugier (108 ff.). Hier findet sie einen wichtigen Grund für die Genese der Uneigentlichkeit, nämlich die „Sorge um das eigene Sein“ (109), das Selbsterhaltungsinteresse. Wichtig ist ihre Unterscheidung der Verfallenheit und Geworfenheit von der „Selbstvergöttlichung“ des Man (122 f.). Nach einem Exkurs über die Geschichte der optischen Metapher der Reflexion (Augustin, Descartes, Hume, Kant) (131 ff.) behandelt Merker Heideggers Überlegungen hinsichtlich des Übergangs von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit.

Untersucht werden hier die Mittel der Destruktion des natürlichen Ichbegriffs, der ‚Kon-

version' zur Eigentlichkeit bzw. der „Techniken' der Selbsterkenntnis“ (170). Bevor Merker auf die besondere methodische Funktion von Angst und Gewissensruf für die Fundamentalontologie eingeht (172 ff.), untersucht sie das „allgemeine methodische Prinzip, demgemäß Heidegger, in Abgrenzung zum Beispiel zur Kantischen Methode transzendentaler Reflexion und in kritischer Anknüpfung an die Lebensphilosophie Diltheys wie die Phänomenologie Husserls, seine Aussagen über die wesentlichen Strukturmomente der Subjektivität gewinnt“ (157). An Angst und Gewissensruf wird sodann demonstriert, „daß und warum sie die phänomenologischen Grundoperationen umkehren und ersetzen, die Husserl von der natürlichen in die phänomenologische Einstellung verhehlen“ (167). Heidegger kehrt Husserls Weg gleichsam um, sieht er doch die epoché bereits je schon im Zustand der Uneigentlichkeit am Werk (170). Merker spricht deshalb zu Recht von einer „Inversion der phänomenologischen Methode“ (ebd.). Das Kapitel schließt mit einer Analyse der Bedeutung der Angst (die sowohl für die Gewinnung der Sorgestruktur wie als ‚Vorbereitung‘ des Gewissensrufes und des ‚Vorlaufens zum Tode‘ systematisch von Bedeutung ist) und des Schuld-Begriffs (187 ff.).

Von besonderer Aktualität ist die auf den Seiten 194 ff. entwickelte Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer phänomenologischen Ethik. Merker zeigt zuerst an Husserls „Philosophie als strenge Wissenschaft“, daß Husserl die Phänomenologie als eine Philosophie präsentiert, „die keine Ethik hat, sondern selber ethisch ist“ (194). Heidegger unterscheidet eine doppelte Möglichkeit des „Verfallens“ (201 f.). Die uneigentliche Verfallenheit – Heideggers „Äquivalent zu Husserls natürlicher Einstellung“ (201) – ist ein Zustand mangelnder moralischer Verantwortung. Daraus entwickelt Merker die These, „daß in Heideggers Deutung der Eigentlichkeit eine ethische Theorie versteckt ist, die zwar das Tun des Phänomenologen durchaus als moralisch qualifiziert, aber Moralität nicht auf dieses Tun beschränkt“ (202). In den Phasen vor dem Gewissensruf und erst recht im Gewissensruf selber und in der durch ihn ausgelösten Wende zur Eigentlichkeit sind ethische Vorstellungen impliziert. Da der Ruf richtig oder falsch verstanden werden kann, ergeben sich Nähen und Differenzen zu Kants praktischer Philosophie. Einiger wichtiger Aktualisierungsmöglichkeiten begibt sich Merker leider dadurch, daß sie zwar auf die besondere methodische Funktion des Todes für

die Existentialanalytik hinweist, aber die gerade im Anschluß an diese Theorie von Werner Marx entwickelte Ethik (vgl. Gibt es auf Erden ein Maß? [Hamburg 1983]) nicht behandelt, obwohl gerade aus einem Blick auf Marx wichtige Fragen zu gewinnen wären. Mit Aristoteles zieht sie dann das Resümee: „Das Verfehlen des Zieles ist vielfältig und leicht zugleich.“ (216) An dieser Stelle hätte man auf eine Parallelität zu Kafka hinweisen können, bildet das Motiv des Verfehlens doch den innersten Kern von dessen Werk. Man kann die Existenz verfehlen (Selbstverdinglichung und Selbstüberschätzung), aber sich auch selbst durchsichtig werden. „Moralisch ist für Heidegger nicht primär die phänomenologische Arbeit, sondern die Durchsichtigkeit und Wahl des eigenen Ursprungs, die in den ausgezeichneten Erlebnissen geschieht und die vorausgesetzt ist für die phänomenologische Arbeit, die er treibt.“ (225)

Im vorletzten Kapitel geht es um Heideggers Kritik der negativen Anthropologie (231 ff.). Heidegger sucht die (bei Kant und Hume zu beobachtende) Analogisierung des menschlichen Seins mit dem Sein der Substanz, der Natur, zu vermeiden. Sehr scharfsinnig analysiert Merker Heideggers Kant-Interpretation (besonders die des Schematismus-Kapitels der „Kritik der reinen Vernunft“, das mit Hilfe Husserlscher Kategorien zu deuten gesucht wird), wobei auch Henrichs großangelegte Kritik berücksichtigt wird (245). Im ausblickshaften letzten Kapitel (265 ff.) geht es um die Trias von Reduktion, Destruktion und Konstruktion. Merker versucht hier, allerdings nur sehr skizzenhaft, eine Linie zu ziehen von Heideggers Bedenken gegen Husserls Methode zu seiner späteren Technikkritik. –

Merkers Arbeit hat insofern eine Sonderstellung innerhalb der kaum noch zu überschauenden Literatur zu Heidegger, als sie endlich einmal eine angemessene Sprache der Deutung Heideggers findet und vor allem eine angemessene Distanz. Von einer rein affirmativen Position ist sie weit entfernt; so setzt sie sich etwa an vielen Stellen mit den sprachanalytischen Einwänden Tugendhats auseinander (31 ff., 52 ff.). Zu begrüßen ist auch ihr Versuch, Heideggers Theorie der Eigentlichkeit in die Geschichte der neuzeitlichen philosophischen Bemühungen um die Problematik der Selbsterkenntnis zu stellen; die regelmäßigen Seitenblicke auf Fichte und vor allem Kant sind hier wertvoll (es fehlt allerdings eine Einordnung in den Problemstand der ‚Heidelberger Schule‘ der Selbstbewußtseinstheorie).

Ihre methodische Orientierung findet Merker bei der Philosophie Blumenbergs, seiner Metaphorologie (vgl. 145) und seiner Deutung Husserls (99f.). So beschreibt sie die Uneigentlichkeit als Führung einer metaphorischen Existenz, in der wir uns statt um die „Sachen selbst“ nur noch um ihre Stellvertreter kümmern. Problematisch wird die Orientierung an Blumenberg aber in einer anderen Hinsicht. Merker sieht nämlich Heidegger beim Drama der Selbsterkenntnis nicht nur an Kierkegaards „Entweder-Oder“ der ethischen oder ästhetischen Existenz (284) orientiert, sondern am neuplatonischen bzw. vor allem gnostischen Mythos vom Abfall der Seele vom Ursprung und der wiedererinnernden Rückkehr (167, 174f., bes. 176ff., 204f., 206f., 219ff.). Merker spricht von „Heideggers ‚Resubjektivierung‘ des kosmischen Erlösungsdramas der Gnosis“ (185): Hinter Heidegger sieht sie ein dualistisches kosmologisches Modell, das er in eine Analytik des Daseins transponiere. Diese These ist sachlich wie historisch fragwürdig. Problematisch ist es einmal, die Bewegung von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit mit theologischen Termini wie ‚Erlösung‘ zu beschreiben (vgl. etwa 9). Daß Heidegger selbst zur Zeit der Abfassung von „Sein und Zeit“ etwa auf dem Wege über Hans Jonas nähere Kenntnis von der Gnosis gehabt hätte, hat Jonas selbst bestritten, und die überragende Bedeutung der Gnosis ist auch von Lietzmann bestritten worden. Jonas bezeugt, daß Heidegger die Gnosis nicht studiert hat – um so interessanter, sagte er nach 1945, seien die Parallelen. Heidegger sind diese Dinge später, und zwar von Bultmann (auf dem Wege über Aufsätze), nahegebracht worden. Die Diskussion zwischen Heidegger und Bultmann um 1930 kennt Merker aber ebenso wenig wie die umfangreiche Literatur zum Verhältnis Heideggers zur Theologie, die etwa in der Arbeit von Annemarie Gethmann-Siefert aufgearbeitet ist.

Insgesamt ist der Arbeit anzulasten, daß von den anderen frühen Vorlesungen Heideggers nur sporadisch Kenntnis genommen wird. So fehlt ein Hinweis auf die Logik-Vorlesung von 1925/1926, wo Heidegger den Sinn der temporalen Interpretation angibt. Auch für Heideggers Verhältnis zu Husserl ist die Vorlesung höchst aufschlußreich. Heidegger formuliert hier seine Husserl-Kritik dahingehend, daß die Unterscheidung von Urteilsakt und -gehalt nicht fundierbar sei durch den Unterschied Realität/Idealität (Husserl hat dann diesen Unterschied in „Formale und transzendente Logik“ auch relativiert). Vielleicht wird man überhaupt bemängeln

müssen, daß der Untertitel des Buches mehr verheißt, als die Darstellung einzulösen imstande ist (am ehesten noch in Kapitel 10, 265ff.), denn das Hauptmotiv der Heideggerschen Kritik an Husserl, wie es etwa in der Jaspers-Rezension von 1919 und der Vorlesung „Hermeneutik der Faktizität“ von 1923 zum Ausdruck kommt, wird nicht deutlich. Auch Dilthey wird zuwenig berücksichtigt, dafür wird die Wirkung der Dissertation von Franz Brentano erheblich überschätzt (17f.).

Abschließend sei noch auf einige offene Detailfragen hingewiesen. So muß es problematisch bleiben, ob „Eigentlichkeit“ durch „Moralität“ substituiert werden kann (202f.). Dies kann Merker wieder nur unter Rekurs auf die Gnosis begründen (204f.). Wenn sie darauf hinweist, daß Heidegger den gnostischen Mythos umkehre (der Ursprung ist nicht mehr Heimat, sondern „Un-zuhause“) und so erstmals in der Lage sei, eine ‚vernünftige‘ Antwort auf die in der philosophischen Tradition lange unbeantwortet gebliebene (oder nur metaphorisch beantwortete) Frage nach dem Warum? des Herausgehens des Absoluten aus sich selbst zu geben, so hätte an dieser Stelle ein Hinweis auf Hölderlin weiterhelfen können, dem Heidegger sich nach „Sein und Zeit“ nicht zuletzt deshalb zuwendet, weil dieser eben diese Frage mit der paradoxen Formel von der „notwendigen Willkür des Zeus“ ästhetisch-poetisch zu beantworten gesucht hatte. Was die Kant-Deutung der Seiten 62–65 angeht, so hätte man noch auf die Schrift über den „Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte“ hinweisen können. Die Frage der „Entmythologisierung“ ist ohne den Bezug zu Rousseau nicht zu diskutieren (der bei Merker nicht einmal erwähnt wird). Schwieriger zu bewerten ist Heideggers Verhältnis zum Mythos. Sicherlich ist die Wandlung dieser Haltung eines der sinnfälligsten Zeichen der „Kehre“, aber auch auf der Stufe von „Sein und Zeit“ hat Heidegger ein nicht nur negatives Verhältnis zum Mythos, sondern entnimmt ihm wichtige Hinweise auf die „eigentliche“ Zeiterfahrung. Zu bestreiten wäre auch, daß es in „Sein und Zeit“ keine Wissenschaftskritik gebe (277); zu verweisen ist nur auf den in § 69b entwickelten existentialen Begriff der Wissenschaft.

Das Buch stellt viele wichtige und interessante Fragen, ohne schon in der Lage zu sein, eine zu reichende Antwort geben zu können. Hier rächt sich eindeutig eine zu selektive Berücksichtigung der Heidegger-Forschung. Gleichwohl ist das Buch jedem zu empfehlen, der – etwa im Blick

auf eine nachmetaphysische Ethik – mit Heidegger über Heidegger hinaus zu denken bemüht ist.

Christoph Jamme (Bochum)

Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Hg.), Heidegger und die praktische Philosophie (=stw 694), Subrkamp, Frankfurt a. M. 1988, 395 S.

Der hier zu besprechende Band, der unter dem Titel „Heidegger und die praktische Philosophie“ fünfzehn Aufsätze verschiedener Autoren versammelt, scheint auf den ersten Blick zu einer Versachlichung der Heidegger-Kontroverse beitragen zu wollen. Die Herausgeber haben es sich nämlich, zumindest laut Vorwort, zur Aufgabe gemacht, „die gedanklichen Grundlagen und Motive“ herauszuarbeiten, „die für den *Philosophen* Heidegger in der Weise bestimmend wurden, daß sie ihn zu politischen Optionen (...) motivierten“ (8). Nach eigenem Bekunden soll die Publikation dazu beitragen, ein „Gegengewicht“ zur „aktuellen Heideggerkritik“ (13) zu schaffen, ohne dabei in eine distanzlose Apologie zu geraten. Zu berücksichtigen ist überdies, daß es sich bei dieser Aufsatzsammlung nicht um eine kurzfristig auf den Markt geworfene Replik zu den aktuellen Vorwürfen handelt, sondern sämtliche Beiträge sind aus einem Symposium bzw. einer Ringvorlesung hervorgegangen, die anlässlich von Heideggers zehntem Todesjahr (1986) in Bochum veranstaltet wurden.

So weit, so gut! Macht man sich jedoch an die Lektüre der einzelnen Beiträge, so bleibt am Ende nur die ernüchternde Feststellung: die meisten der hier vorgetragenen Thesen sind nichts anderes, als ein erneuter Aufguß derselben Erklärungsmuster, die bereits seit Jahrzehnten die Diskussion um Heidegger beherrschen. Wie kann es zu einem solchen, angesichts der anspruchsvollen Aufgabenstellung doch einigermaßen enttäuschenden Resultat kommen? Dafür ist wohl in erster Linie verantwortlich, daß es durchgängig an einer angemessenen Auseinandersetzungsebene mangelt und statt dessen Heideggers Denken in einen Umkreis versetzt wird, der ihm letztlich fremd bleiben muß. Prinzipiell wäre zwar gegen eine solche „Konfrontationsstrategie“ nichts einzuwenden, aber was da unter dem Stichwort „praktische Philosophie“ angeboten wird, trägt dann eben doch nicht weit genug, um die entscheidenden Fragen, die sich im Ausgang von Heideggers befremdlichem Enga-

gement der Jahre 1933/1934 stellen, weiterführend in Bewegung zu bringen.

Freilich muß ich gestehen, daß mir der Titel „praktische Philosophie“ von vornherein ein wenig suspekt ist, er hat zu viele Implikationen, die geeignet sind, das, was dabei Philosophie sein soll, zu verwässern. Zum einen ist sogleich die Trennung von ‚theoretischer‘ und ‚praktischer‘ Philosophie gesetzt, was gerade in Hinblick auf Heidegger den Interpretationsspielraum drastisch einschränkt. Zudem wäre zu fragen, ob gerade dort, wo ein maßgebendes Bedenken von so etwas wie ‚Praxis‘ sich vollzog, etwa bei Aristoteles oder Kant, dies nicht immer schon auf dem Boden einer grundlegenden philosophischen Erörterung des Mensch-seins inmitten des Seienden geschah, so daß eine praktische Philosophie als eigenständige ‚Disziplin‘, d.h. ohne eine Bemühung um diesen Boden, notwendig in der Luft hängen muß. Zum anderen verbirgt sich hinter jenem Titel leicht der Anspruch, die letzte und leitende Instanz für die Philosophie sei die Praxis. Hier liegt die verhängnisvollste Implikation, denn von einem solchen Ansatz aus wird Philosophieren in letzter Konsequenz zum bloßen Reflexionsmechanismus degradiert, der mangels eigenständigen Sachgehaltes zur Vorbereitung und Ermöglichung rechten Handelns dienen soll bzw. sich dadurch erst legitimiert.

Allein schon die hier nur knapp angedeuteten Bedenklichkeiten lassen es also ratsam erscheinen, den Titel „praktische Philosophie“, soll er als Folie für die Interpretation von Heideggers Denken fungieren, nicht im bloßen Ungefähr zu belassen. Doch genau dies ist in der vorliegenden Publikation der Fall, und das ist es auch, was ihre Ergebnisse so unbefriedigend macht. Ich will, weil es unmöglich und auch unnötig ist, alle Aufsätze eingehender zu besprechen, diesen Vorwurf an einigen ausgewählten Beiträgen konkretisieren.

Otto Pöggeler eröffnet den Band mit einer sehr umfanglichen Betrachtung zu Heideggers politischem Selbstverständnis. Durch eine kenntnisreiche Schilderung der damaligen geistigen und politischen Situation versucht er, Heideggers gewiß nicht unmotiviertes Engagement zu Beginn der Nazi-Ära als Reaktion auf die durch den ersten Weltkrieg offenbar gewordene „Krise Europas“ (20) zu deuten. Es ist nicht zu bestreiten, daß seine Darstellung eine Fülle gewichtiger und weiterführender Hinweise enthält, deren innerer Zusammenhang allerdings durch Pöggelers eigentümlich assoziative Denkweise oft nur erahnbar bleibt. Um so erstaunlicher ist es aber,

wenn Heideggers entschiedener Rückzug aus dem Felde politischer Einflußnahme nach 1934, den er 1966 im „Spiegel-Interview“ durch sein Eingeständnis bekräftigte, keinerlei philosophische Perspektiven für konkretes Handeln anbieten zu können, plötzlich als eine politische Haltung interpretiert wird, die sich darauf verlegt hat, auf die „Rettung durch einen Gott“ zu warten. Ich weiß nicht, ob es nicht etwas kurzschlüssig ist, dieses gewiß sehr massive Diktum Heideggers, das ohne den Hintergrund seines Denkweges seit Mitte der dreißiger Jahre überhaupt nicht verstehbar ist, in Gegenstellung zu den Anforderungen politischen Handelns zu bringen. Pöggeler wirft Heidegger vor, er hoffe „auf eine Wandlung von Grund auf“ (54), und er stellt dieser vermeintlichen Radikalität des Alles oder Nichts eine Politik der kleinen Schritte, den „Kompromiß über Erreichbares“ (56), gegenüber. Das klingt zwar gut und richtig, doch sollte man sich ernsthaft fragen, ob es tatsächlich einer „praktischen Philosophie“ bedarf, um zu einer solchen Einsicht zu gelangen, die sich ohne weiteres aus dem politischen Alltag gewinnen läßt. Heideggers Radikalität ist eine solche des philosophischen Denkens, und man darf mit Sicherheit davon ausgehen, daß er nicht zuletzt aus den Erfahrungen mit seinem Engagement 1933 gelernt hat, daß sie nicht unmittelbar in den Bereich der Politik übertragbar ist.

In dieselbe Richtung wie Pöggeler zielt auch die Kritik von *Alexander Schwann*. In seinem Beitrag „Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie“ weist er die „hermetische Gleichförmigkeit“ (93) zurück, als welche sich die heutige Wirklichkeit aus dem Blickwinkel von Heideggers Technikinterpretation präsentiert. Alle aktuellen Tendenzen und Bestrebungen würden der universalen Herrschaft des Willens zum Willen untergeordnet, aus der es kein Entzinnen gibt. Dies führe zu „schablonenhaften Analysen“ (105) des gegenwärtigen Zeitalters, die „in ihrer Apodiktik gefährlich“ (ebd.) seien. Auch dieser Einwand resultiert aus einer fehlenden Trennschärfe zwischen echter Radikalität des Denkens und einer zu Recht kritisierbaren Pseudo-Radikalität im Felde politisch-gesellschaftlicher Analyse. Heideggers These von der Universalität der ‚Technik‘ ist, um es ein wenig massiv auszudrücken, ein *Gedanke* und gehört als solcher in die *denkende* Besinnung auf das *Wesen* der Technik. In ihm eine alles einebnende Gegenwartsanalyse zu erblicken, zeugt nur von der Unbereitschaft, dem philosophischen Denken einen spezifischen Sachgehalt zuzubilligen

und ihm statt dessen eine irgendwie vorgegebene ‚Wirklichkeit‘ gleichsam als ‚Thema‘ unterzuschieben. Es geht einfach nicht an, für den Bereich des Politischen Eigenständigkeit einzufordern (Pöggeler, Vollrath), die in der Proklamation einer praktischen Philosophie dem Denken implizit abgesprochen wird. Ringt man sich einmal zu der Einsicht durch, daß Denken im eminenten Sinne und politische Praxis jeweils genuine, der Vermittlung (von welchem Standort denn?) unbedürftige Möglichkeiten des Menschseins darstellen, so kann man das Verdikt Schwans, Heideggers Spätphilosophie sei „unfähig für Praktische Philosophie“ (93) getrost hinnehmen.

In anderer und dennoch verwandter Akzentsetzung versucht *Gerold Prauss* Heidegger ein Versagen in Sachen praktischer Philosophie nachzuweisen. Aufgrund einer Verfehlung des Sinnes von Kants „kopernikanischer Wende“ (184) entscheidet sich Heidegger nach Prauss „gegen legitime Neuzeit endgültig für illegitime Antike“ (186). Dies führe zu einer Verkennung und Abwertung der Subjektivität bzw. der in ihr beschlossenen Möglichkeiten autonomen Handelns. – Abgesehen davon, daß Prauss bei seinem Nachweis dem freilich weit verbreiteten Mißverständnis erliegt, Heidegger würde mit Grundworten wie „Erschlossenheit“ bzw. „Unverborgenheit“ einer vorkritischen Auffassung vom Ansich-Charakter der Wirklichkeit huldigen (daher auch der Vorwurf der „illegitimen Antike“), wäre hier einmal zu fragen, wie denn eine philosophisch gesehen fruchtbare Weiterentwicklung der Theorie der Subjektivität auszuweisen hätte. Sein provozierender Ruf nach „mehr Technik“, mit Hilfe derer „unerwünschte Nebenwirkungen“ (187) eben dieser Technik beseitigbar wären, mag zwar im Bereich aktueller politischer Erfordernisse durchaus erwägenswert sein, aber man fragt sich wiederum, weshalb man zu dieser Einsicht eine philosophische Konstruktion der Subjektivität benötigt! Auch sein wohlwollender Hinweis auf „Sein und Zeit“ (185), wo er gewisse Weiterentwicklungstendenzen einer Subjektivitätstheorie angelegt sieht, scheint mir nicht überzeugend zu sein, zumal er sich in keiner Weise mit der Frage auseinandersetzt, weshalb Heidegger denn den dort vorgezeichneten Weg nicht weitergegangen und statt dessen einen gewandelten Ansatz für die Ausarbeitung seiner Grundfrage für nötig befunden hat.

Der bedauernde Hinweis darauf, daß Heidegger in „Sein und Zeit“ gewonnene Positionen scheinbar unmotiviert oder aus sehr obskuren

Gründen wieder aufgegeben habe, ist übrigens symptomatisch für die vorliegende Veröffentlichung (in Abwandlungen zu finden bei Schwan, Prauss, Gethmann-Siefert, Meyer-Drawe, C. F. Gethmann). Darin dokumentiert sich gewiß nicht nur eine zufällige Vorliebe der einzelnen Autoren, sondern das grundsätzliche Mißtrauen gegenüber einem Denkversuch, welcher auf neuen und oft nicht einfach nachvollziehbaren Wegen seiner Sache nachgeht. Zwar mag ein gewisses Maß an Zurückhaltung bei der Auseinandersetzung mit dem mittleren und späten Heidegger durchaus angebracht sein, doch verbirgt sich dahinter nur allzuoft ein schlichtes Ressentiment, das die ungemaine Vielschichtigkeit dieses Denkens in grober Weise vereinfacht und verzerrt.

Ein anschauliches Beispiel dafür gibt der Aufsatz von A. Gethmann-Siefert „Heidegger und Hölderlin“. Hinter dem Wortgetöse eines geradezu martialischen Wissenschaftsjargons verstecken sich Thesen der simpelsten Art, mit denen schon seit Jahrzehnten die Windmühlenkämpfe gegen Heideggers späteres Denken ausgefochten werden. Unverdrossen wird da mit der vermeintlichen „Aktivität ‚des Seins‘“ (214) argumentiert, das, ausgestattet mit der „Genialität‘ des ‚großen Individuums‘“ (ebd.) den Menschen gleichsam zum Medium für seine ominös-geschickhafte Selbstoffenbarung degradiert. Kein Wunder also, wenn der unverbesserliche Mystagoge Heidegger es verabsäumt, „die Differenz zwischen Antike und Moderne“ (203) zu formulieren. Anstatt auf das Konzept der „Nachaufklärer“ von einem „zu mündigem Vernunftgebrauch fähigem Subjekt“ (217) zu bauen – wobei Hölderlin nach Gethmann-Siefert als eine Art Lieferant von „Weltanschauungs-Vorschlägen“ (220) fungiert –, würde Heidegger auf die Zauberkraft des „eigentlichen Denkens“ vertrauen, dessen Entwürfe zugleich auch schon die „realgeschichtlichen Bedingungen“ (209) einer neuen gesellschaftlich-politischen Existenz hervorbringen sollen. Die Unterstellung einer solchen Auffassung des Denkens als „Quasi-Handeln“ (209) ist freilich nur möglich, weil Gethmann-Siefert unhinterfragt am starren Theorie-Praxis-Schema festhält und von da aus bei Heidegger nichts anderes als eine unzulässige Identifikation von Denken und Handeln feststellen kann. Hier rächt sich die Undurchdachtheit des Auslegungshorizontes, der keinerlei wirkliche Begegnung mit Heideggers Ansatz zuläßt, sondern alle wesentlichen Gedanken erbarmungslos durch sein grobmaschiges Strickmuster hindurchfallen läßt.

Gewiß mußte durch die von mir vorgenom-

mene Auswahl der besprochenen Beiträge manches Bedenkenswerte unerwähnt bleiben, das Aufsätze wie etwa der von Klaus Held („Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“) oder Christoph v. Wolzogen („Es gibt‘ Heidegger und Natorps ‚Praktische Philosophie‘“) durchaus bieten. Entscheidend bleibt jedoch die Grundtendenz der Publikation, die herauszuarbeiten von Vorrang sein mußte.

Was an der ganzen Veröffentlichung am meisten befremdet, ist die Rücksichtslosigkeit, mit der von Heideggers Denken Antworten auf eine Fragestellung gefordert werden, die er selbst ausdrücklich als unangemessen zurückgewiesen hatte. Ist denn Heideggers Verzicht auf die Ausarbeitung einer ‚Ethik‘ nur Marotte, oder gründet dieser Verzicht in der von ihm immer wieder betonten Vorläufigkeit, die sein Bedenken des Aufenthaltes des Menschen auf der Erde kennzeichnet? Ist Heideggers Hinweis am Ende des Humanismusbriefes, das Denken sei „auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens“, bloße Attitüde, oder spricht sich darin nicht vielmehr die klare Einsicht in die notwendige Selbstbeschränkung des Denkens aus, das seinen verborgenen Reichtum nicht in einer möglichst weit verzweigten Wirksamkeit sieht, sondern allein darin, daß es „denkender“ werde? Ich habe den Verdacht, daß manch ein Autor dieser Aufsatzsammlung weit mehr Probleme mit solch einer Selbstbeschränkung hat als Heidegger selbst!

Vielleicht wäre es fruchtbarer, die bei Heidegger angezeigte und vorgeführte Selbstgenügsamkeit des Denkens zum Ausgangspunkt der Interpretation zu machen, anstatt ständig nach Implikationen einer praktischen bzw. politischen Philosophie zu fahnden. Möglicherweise würde sich von hier aus auch eine weitreichendere Perspektive auf die philosophischen Wurzeln von Heideggers verfehltem Engagement 1933 eröffnen: es könnte sich zeigen, daß es nicht allein um die Entscheidung zwischen moralisch indifferenter und praktischer (sprich: moralischer) Philosophie geht, sondern daß mit und durch Heidegger der Ort und die Aufgabe des Denkens in eine Fragwürdigkeit gelangt sind, der sich auszusetzen jedem heute Denkenden zum Anspruch und Ziel werden sollte. Klaus Opilke (München)

Jan Patočka, *Ausgewählte Schriften*, hg. am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (Wien):

Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften, hg. von Klaus Nellen und Ilya Srubar, Einleitung von Walter Biemel, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, 599 S.

Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften, hg. von Klaus Nellen und Jiří Němec, Einleitung von Paul Ricœur, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, 497 S.

Seit 1984 bemüht sich das „Institut für die Wissenschaften vom Menschen“ in Wien um Erschließung und Publikation des philosophischen Werkes von Jan Patočka. Dieser tschechische Gelehrte, 1907 in Turnov/Ostböhmen geboren, wurde im Westen durch sein politisches Engagement bekannt; sein Tod im Jahr 1977 stand in unmittelbarem Zusammenhang mit Polizeiverhören, in die er als Verfasser der „Charta 77“ geraten war, und besiegelte den existenziellen Ernst seines Lebens. Um P.s wissenschaftliches Œuvre zu sichern, das sehr verstreut zum Teil an entlegener oder schwer zugänglicher Stelle publiziert war (seit 1971 konnten seine Arbeiten nur noch als Samisdat oder im Ausland erscheinen), wurde die deutschsprachige Ausgabe „Ausgewählte Schriften“ in fünf Bänden konzipiert, deren zwei inzwischen vorliegen.

„Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften“ gliederten die Herausgeber Klaus Nellen und Ilya Srubar in die drei Abschnitte „Zur Rolle der Kunst in der Entwicklung des kulturellen Selbstverständnisses in Europa“ (49–347), „Über den Beitrag der Kunst zur tschechischen Identität“ (351–506) und „Notizen zu Zeitgenossen“ (509–561). Die insgesamt achtundzwanzig Beiträge unterschiedlichster Länge (4–90 Seiten), die P. teilweise selbst auf deutsch verfaßte in den Jahren 1939 bis 1977, werden von dem Kunstphilosophen Walter Biemel eingeleitet (14–30): ein kurzer, sehr nützlicher Lebensabriß soll „den deutschsprachigen Leser mit diesem außerordentlichen Schicksal vertraut machen“ (16); die anschließende Kennzeichnung der drei Themenkreise des Bandes verweist besonders auf P.s Deutung der griechischen Welt, mit der eine Deutung der gegenwärtigen verbunden sei (20), stellt den Autor als einen Philosophen vor, der sich für die Bildung und Erziehung seines Volkes verantwortlich fühle (24) und der, selbst auch in den verschiedensten Bereichen des menschlichen Lebens zu Hause, Brücken zu schlagen verstün-

de zwischen Gebieten, die gewöhnlich isoliert betrachtet würden (30).

Ilya Srubar fügt eine Betrachtung „Zur Stellung der Kunst in Patočkas Philosophie“ an (31–45). Sie blickt freilich über die hier versammelten Aufsätze hinaus und schöpft aus fundierter Kenntnis des Gesamtwerkes. Dabei wird deutlich, „daß Patočka in seinen kunst- und kulturphilosophischen Arbeiten keine Ästhetik im Sinne einer philosophischen Einzeldisziplin betreibt“. Vielmehr verberge sich hinter diesen Themen der „Versuch einer Phänomenologie der Lebenswelt, in dem sich die geschichtlich-soziale, geschichtsphilosophisch-systematische und die existenziale Betrachtungsebene zu einer Einheit schließen, die als eine Philosophie der Praxis verstanden wird“ (44). Damit sind gleich die wichtigsten Einflüsse in P.s Bildungsgang angesprochen: Schon 1929 hörte er als junger Stipendiat in Paris Edmund Husserls berühmte Vorträge, aus denen bekanntlich die „Cartesianischen Meditationen“ hervorgegangen sind; nach seiner Promotion an der Prager Karlsuniversität konnte P. 1933 noch einmal ins Ausland gehen; er lernte nun in Freiburg Husserl persönlich kennen, ebenso Martin Heidegger. Mit beiden begann er zu arbeiten, und die Spannung zwischen Phänomenologie und Fundamentalontologie blieb ihm lebenslang Herausforderung eigenen Forschens. Die phänomenologische Methode wurde für seine Arbeiten bestimmend, die Frage nach der europäischen Seins- und Denkgeschichte führte ihn immer wieder zurück zu ihren Anfängen in der griechischen Philosophie. Nach Sokratisch-Platonischem Vorbild wurde $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omega\gamma\iota\alpha$ sein Hauptanliegen und Leitmotiv. Darin ist freilich auch die von Ilya Srubar skizzierte Ästhetikauffassung P.s einbezogen. Der Aufsatz im vorliegenden Band, „Platon über Wissen und Kunst“ (127–156), bringt sie ausdrücklich zum Vorschein, denn das Fazit der Analyse, die dort zu Platons Kunstverständnis gegeben wird, könnte trefflich P.s eigenes charakterisieren: „Diese Problematik ist nicht im modernen Sinne eine ästhetische; sie ist vielmehr sowohl eingebettet in eine Ontologie des Schönen (welches auch das Gute ist) als auch in eine Ontologie des Guten, das ein menschliches Leben möglich macht, seine Transzendenz, seine Wahrhaftigkeit, seine ethische Selbstfindung.“ (156) Dasselbe belegt, um nur noch ein weiteres Beispiel anzuführen, die Quintessenz der Abhandlung „Der Sinn des Mythos vom Teufelspakt“ (201–216). Die hervorragende „Betrachtung zu den Varianten der Faustsage“ vom alten Volksbuch des 16. Jahrhunderts

über Goethes Bearbeitungen bis zur modernen Adaption des Stoffes durch Thomas Mann im „Doktor Faustus“ wendet die antike Konzeption der *καλοκἀγάρθια* zur zeitgemäßen Lebenshaltung, die ein „universales Verantwortungsgefühl“ fordere, aber „keine Mystik, kein Einheitsgefühl, kein Verfließen und Zusammenfallen aller in universalen Sympathie“. Vielmehr bedeute dieses „Solidaritätsgefühl der Teilhabe an der Wahrheit und demjenigen, was sie möglich macht: Menschenschicksal“ nichts anderes als: „sein Teil der universalen Härte tragen und abtragen wollen, ihm nicht entschlüpfen wollen in Privates, Spielerisches, Ästhetisches – (...)“ (215f.). Zweckfreie *l'art pour l'art* verbietet sich damit von selbst!

Derartige, psychagogische Ästhetik geht natürlich einher mit wesentlich historischem Kunstbewußtsein, das die mannigfachen Konkrektionen künstlerischer Gestaltung zu den jeweiligen Zeitgestalten in Relation setzt. Der Titelaufsatz „Kunst und Zeit“ (49–69) zeigt dies unter Rekurs auf Hegel, der erstmals die „Konzeption eines künstlerischen Universums (...) geschichtlich orientiert“ habe (51). Jede „wahre Kunst“, die man mit Hegel „als einen neuen Vorstoß des Geistes bezeichnen könnte“, verspricht P. eine Chance, die „Seinsvergessenheit“ zu überwinden – die „Vergessenheit des Wesentlichen“ –, weshalb auch der rechten Kunsterziehung eine so „wesentliche einmalige Aufgabe“ anvertraut sei in der „gegenwärtigen Krise der Menschheit“ (68f.).

Freilich kann hier und jetzt dieser Auslegung des Heideggerschen Ansatzes ebensowenig nachgegangen werden wie P.s Hegel-Interpretation, die ausdrücklich in der umfassendsten Arbeit des Bandes, „Hegels philosophische und ästhetische Entwicklung“ (234–324), aber auch im kurzen Text „Die Lehre von der Vergangenheit der Kunst“ (217–233) sowie an vielen anderen Stellen Zeugnis ablegt von P.s hervorragender Kenntnis der Werke Hegels; die „Vorlesungen zur Ästhetik“ und die „Phänomenologie des Geistes“ hatte er sogar ins Tschechische übersetzt! Daß bei aller Wertschätzung besonders der Hegelschen Dialektik als Methode aber dessen Verherrlichung des absoluten Geistes von P. grundsätzlich kritisiert wird, geht u. a. aus der Abhandlung „Comenius und die offene Seele“ (175–190) hervor. Der tschechische Theologe, Philosoph und Pädagoge des 17. Jahrhunderts Jan Amos Komenský wird aus gutem Grund gerne in einem Atemzug mit Jan Patočka genannt. Denn P. vertritt mit ihm hinsichtlich einer

„Grundentscheidung der Seelenlehre“, die man als den „Gegensatz der offenen und geschlossenen Seele“ bezeichnen könnte, die Interessen der offenen Seele, die für Comenius Ausgangspunkt der theologisch-metaphysischen Spekulation, aber auch der Erziehungslehre gewesen seien. Die offene Seele faßt „die Vernunft als eine Kraft unter den Kräften einer ganzen, ins Ganze des Universums (...) eingespannten und eingewobenen Seele“ auf. Demgegenüber gebe es für die geschlossene Seele „kein Außerhalb“; darum könne sie auch nichts anderem begegnen als „einzig sich selbst“; sie werde so zum „Weltgipfel“ (175/177). Eine derartige ratio im Cartesianschen Sinne initiierte mit dem Gedanken der mathesis universalis die neuzeitlich-europäische „Geschichts- und Geistesverfassung, die um das selbstmächtige Subjekt kreiste“, mit ihrer Entwicklung von Naturwissenschaft, Technik und Staatsphilosophie. Niemand habe letztere so vollkommen zum Ausdruck gebracht wie Hegel. Nun betont P. allerdings, daß das dialektische Vorgehen der geschlossenen Seele notwendig zur Selbstaufhebung ihrer Grundlagen geführt habe. Neben die „rationalistische Fortschrittsideologie“ sei deshalb inzwischen ein „neues Gefühl der Unerschöpflichkeit des Universums“ getreten, „welches als Positivum hinter dem Zusammenbruch aller geschichtlichen Gedankensysteme in ihrer Absolutheitspräntention aufricht“. Diese aber fallen für P. unter das Verdikt „humana violentia“; auch Comenius' Lehre sei davon nicht frei wegen seines Postulats des „Ganzen“ und der „Harmonie“, das menschliche Willkür bedeute (186–189). Demgegenüber wird Pascals Ordnung der Ordnungen, die verschiedene Ebenen des Wahren unterscheidet, als die bessere, konsequentere Verwirklichung der Konzeption „offene Seele“ hervorgehoben. P. spricht damit auf die gegenwärtig in den Blickpunkt philosophischen Interesses rückende multidimensionale Pluralität von Vernunft zu. Es ist später darauf noch zurückzukommen.

Die Texte im zweiten Teil des Bandes „Kunst und Zeit“ präsentieren die Bemühung des Prager Philosophen, die tschechische Kultur auf der Basis der angedeuteten Grundthematik in den Kontext der mitteleuropäischen Tradition einzubinden, und zwar zuerst historisch-systematisch in der frühesten der hier vorgelegten Arbeiten „Die tschechische Bildung in Europa“ (351–386). Besonderes Augenmerk gilt dabei dem Denken T. G. Masaryks, das seine Realisierung 1918 in der Gründung des tschechoslowakischen Staates fand. Die übrigen Beiträge dieses Abschnitts zei-

gen Exempel für P.s Umgang mit dem dichterischen Werk seiner Landsleute Karel Hynek Mácha, Josef Čapek, Jaroslav Durych und Ladislav Klíma (387–498). Es geht ihm hier – wie zuvor schon bezüglich antiker und deutscher Autoren – darum, die „poetische Erfahrung selbst zum Gegenstand philosophischer Meditation zu machen“ (387).

„Notizen zu Zeitgenossen“ wie Roman Ingarden, Arnold Gehlen, Herbert Read und Michel Foucault runden diese erste Textsammlung ab. Wenn als „Die Helden unserer Zeit“ (556–561) dann beispielhaft Sartre, Oppenheimer und Sacharow, Solschenizyn und Heidegger genannt werden, gibt dies womöglich zu denken gerade angesichts der scharfen Kontroverse in jüngster Zeit um die Persönlichkeit seines Freiburger Lehrers Heidegger. Die von diesem in der Nietzsche-Nachfolge inspirierte Auseinandersetzung P.s mit dem unaufhaltsamen Zerfall der Werte des europäischen Geistes und damit des alten Europa selbst weist indes auf die Hauptthematik des zweiten Bandes voraus, den Übergang ins nacheuropäische Zeitalter.

Als „Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte“ wurde dieser wieder von Klaus Nellen ediert, jetzt zusammen mit Jiří Němec. Eine umfangreiche Aufsatzsammlung gleichen Titels von P., die 1975 nur noch als Samisdat in Prag erscheinen konnte, macht dessen ersten Teil aus (21–203); „Europa – Anfang und Ende der Geschichte?“ nannten die Herausgeber den zweiten Teil, der das in deutscher Sprache Anfang der siebziger Jahre verfaßte bisher unveröffentlichte Manuskript P.s „Europa und Nacheuropa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme“ (207–287) enthält, zur Erleichterung der Lektüre bei der Edition in Kapitel gegliedert und mit sinndeutenden Untertiteln versehen. Dazu wurden fünf kürzere, teilweise sehr frühe Aufsätze (u. a. von 1934, 1935 u. 1941) gestellt; der knappe dritte Teil faßt vier Arbeiten P.s aus vier Jahrzehnten, von 1946 bis 1973, zusammen (353–460). Diesen achtzehn Abhandlungen des tschechischen Gelehrten ist die Einleitung Paul Ricoeurs zur französischen Ausgabe der „Ketzerischen Essays“ von 1981 vorangestellt (7–18), in der P. als „Universitätslehrer vom Format eines Merleau-Ponty“ (7) bezeichnet wird, dessen Beschäftigung mit dem „Schicksal Europas jenseits des Nihilismus (...) durchaus Nietzscheanische Akzente“ aufweise (16/14). Ricoeur stellt besonders den πόλεμος als wichtige Thematik heraus; in der Tat nimmt P. im Text „Die Kriege des zwanzigsten Jahrhunderts und das zwanzigste

Jahrhundert als Krieg“ (146–164) unter diesem Stichwort den oben erwähnten Gedanken einer universalen Verantwortungsgemeinschaft auf. Mit Blick auf Ernst Jünger und Pierre Teilhard de Chardins Berichte zum Fronterlebnis sieht er aus der Erfahrung von Kampf und Tod die Chance einer „Wandlung des Lebenssinns, der hier über das Nichts stolpert“, erwachsen; allen Feindbildern zum Trotz könne dies zur „Solidarität der Erschütterten“ (158) führen. Damit ist Solidarität nun klar als hart erkämpfte Leistung gezeigt, die sich nicht in sentimentalen Gefühlsregungen genügt. Bei solchem Verständnis von πόλεμος als einer konstruktiven Auseinandersetzung und Profilierung schwingt freilich implizit Hegels Herr-und-Knecht-Problematik mit sowie Heideggers Auslegung des Heraklit-Fragments 53 (164); damit werden die Überlegungen „Vom Anfang der Geschichte“ (50–76) ergänzt, die das θάνατος im selben Zusammenhang als Initialzündung zur gleichsprüngen gemeinschaftsstiftenden Findung von Philosophie und Politik in der griechischen Polis deuten. An diesem Leitfaden gelangt P. bis zur Schwelle zwischen der vor-geschichtlichen Zeit und den Zeitaltern abendländischer Geschichte: nur durch staunende Erschütterung über die Fraglichkeit eines zuvor fraglosen, sich in purer Fristung „verzehren den Lebens“ (61) habe sie überschritten werden können, wie P. schon im ersten Aufsatz der „Ketzerischen Essays“, den er „Vorgesichtliche Betrachtungen“ (21–49) nannte, in Anknüpfung an Hannah Arendt betonte. Von da ab sei in den Mittelpunkt des Lebens statt nur lebenserhaltender Arbeit die „Sorge für die Seele“ gerückt, das von Platon explizierte Prinzip, das P. in der Abhandlung „Europa und das europäische Erbe bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts“ (105–120) definiert als „lebenslange, forschende, sich selbst kontrollierende und integrierende Denk- und Lebenspraxis“ (108). Unschwer erkennt man hier sein eigenes Ethos wieder.

Um die „Sorge für die Seele“, die Europa geschaffen habe (109), für den Weg ins nacheuropäische Zeitalter fruchtbar zu machen, forschte der Prager Philosoph stets aufs neue ihrer Genese nach und kam mit Heidegger zu dem Schluß, daß ihr Gelingen und Mißlingen gleichermaßen aus innerer Wesensart erwachsen, nicht also von außen herangetragen oder zugefügt worden seien. Die Texte im zweiten Teil des Bandes entfalten dazu – durchaus in dem Bewußtsein der „Gewagtheit“, die es bedeute, den „ganzen Gang der europäischen Geschichte um ein einziges Prinzip kreisen zu lassen“ (207) – die Platonische

Lehre als Phänomenologie der Seelenbewegung hauptsächlich anhand der *Politeia*, wobei die *παιδεία* folgerichtig besondere Aufmerksamkeit erfährt. Denn die abschließende Rückbindung der Reflexionen an die Lebenswelt-Thematik will betonen, daß eine „philosophische Seelenlehre (...) keineswegs bloß Angelegenheit der Wissenschaftslehre“ bleiben dürfte, sondern vielmehr wirkliche *ᾠκυρωγία* auch für den heutigen Menschen bedeute, dem damit der „Sinn gewisser Ewigkeitsprobleme wiederzugewinnen“ sei, „vor allem das Problem der Auseinandersetzung der Seele mit der Erfahrungswelt und der Erschütterung ihres Alleingeltungsanspruchs“ (302f.). Bedenklich erscheint dabei nicht die Konzentration auf ein Prinzip, sondern P.s letztendliche Fixiertheit auf ein metaphysisches Einheitsdenken, wie er es zuvor bei Comenius kritisiert hatte.

Offenbar bereitete P., dem vorbildlichen Diagnostiker der Moderne, der Übergang zum post-modernen Gedanken radikaler Pluralität von Vernunft doch erhebliche Schwierigkeiten. „Die geistigen Grundlagen des Lebens in unserer Zeit“ (353–378) betrachtend, versucht er nämlich „jene Form der Geistigkeit“ zu umreißen, die instande wäre, „gegenüber dieser neuen Mittelbarkeit des globalen Körpers der Menschheit die Rolle einer globalen Seele zu erfüllen“ (378)! Der Sprung also zur konsequent pluralen Weltverfassung mit prinzipieller Vernunft-Mannigfaltigkeit scheint nicht vollzogen. Wohl aber befand sich P. mit der Vermutung, daß jene Pluralität „etwas durchaus Wesentliches darstelle“, das „aus der Tiefe unserer Existenz ans Licht gebracht wurde“ (378), weiterhin phänomenologisch unterwegs zur Überwindung monothetischer Denksysteme. So beschließt die wohl unvermeidliche Reflexion über „Das Ende der Philosophie“ (432–460) den Band mit der Hoffnung, daß ein „neuer zweiter Anfang der Philosophie“ möglich sei (459). Die Herausgeber betonen in ihrem Nachwort (461–473) zu Recht P.s Deutung der Geschichte der Philosophie als Verfallsgeschichte, die dafür Ansätze böte, weil sie dem „aporetischen Charakter der Philosophie“ standzuhalten und ihn zu akzeptieren wisse, ohne zu resignieren (473). Eine Weiterführung der „lebendigen Auseinandersetzung“ P.s mit dem Weg des Philosophierens von der Phänomenologie zur Fundamentalontologie und womöglich darüber hinaus wird für die zwei Folgebände, die phänomenologischen Schriften Jan Patočkas, versprochen (472f.). Man darf darauf gespannt sein. *Helga Blaschek-Hahn (Fulda)*

Manfred Frank, Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, 103 S.

Franks Essay versteht sich als „Eingriff“ in die „unwirkliche Debatte, die zwischen Jean-François Lyotard und Jürgen Habermas über Dissens und Konsens hätte stattfinden sollen, aber nicht zustande gekommen ist“. Da Habermas in diesem „Geistergespräch“ etwas zu kurz kommt, wird im folgenden vor allem anhand von Franks Auseinandersetzung mit Lyotard zu prüfen sein, was es mit dem „Reiz der in sie investierten spekulativen Phantasie“ (Klappentext) auf sich hat.

Franks Zitiertechnik, die französischen Zitate französisch zu belassen (ja sogar die manchmal notwendigen Ergänzungen auf französisch vorzunehmen), verrät von Anfang an den versierten Kenner der französischen Sprache. (Freilich hat dieses Verfahren den Nachteil, die des Französischen nicht mächtigen Leser von der Lektüre des Buches weithin auszuschließen; warum Frank nicht einmal die korrespondierenden Seitenzahlen der existierenden deutschen Übersetzungen angibt, bleibt selbst der wohlwollenden Rezensentin unerfindlich.) Dies Bemühen, den französischen Text so unverstellt wie möglich zu präsentieren – bekanntlich krankte die Rezeption „der Franzosen“ vielfach an schlechten Übersetzungen –, ist jedoch viel problematischer, als es scheint. Denn ausgerechnet Manfred Frank unterlaufen zwei fundamentale Übersetzungsfehler, die ihn dermaßen in die Irre führen, daß seinen philologischen Spitzfindigkeiten (er selbst nennt das „definitorische Kleinarbeit“) widersprochen werden muß. Hier rächt sich das Zitierverfahren – bei allem Vorteil für Frank – in der Sache, denn dank seiner wird den meisten Lesern die Möglichkeit genommen, Franks sprachliche Havarien zu durchschauen.

Bekanntlich bezieht sich Lyotard in seinem philosophischen Hauptwerk „*Le différend*“ (zu deutsch „Der Widerstreit“) in der Hauptsache auf Kant und Wittgenstein als Vorläufer einer „achtenswerten Postmoderne“. Frank hält nun Lyotards Rekurs auf Kant für „philologisch besonders fragwürdig“ und läßt ihn aus, wie er sagt, „textökonomischen Gründen“ außer acht. Er beschränkt sich darauf, entweder für Lyotard nicht einschlägige Kant-Passagen zu zitieren oder rhetorische Wendungen wie „und das auch noch im Namen Kants“ in seinen Text einzustreuen. Ansonsten befaßt er sich ausschließlich mit Lyotards Wittgenstein-Interpretation. Ihr erkennt er

mehr Triftigkeit zu als der Habermasschen, wengleich er meint, daß es Lyotard an der „Präzision des analytischen Feinmechanikers gebriecht“ und am Ende auch Lyotard Wittgenstein nicht richtig verstanden hat. Es ist schade, daß Frank Lyotards Rekurs auf Kant so wenig ernst nimmt. Denn die Vernachlässigung Kants hat sehr viel weitreichendere Folgen, als es zunächst den Anschein hat.

Lyotards Buch heißt nicht von ungefähr „Le différend“. Die deutsche Übersetzung wurde aus gutem Grunde „Der Widerstreit“ genannt, denn „différend“ ist nichts anderes als die französische Übersetzung des Kantischen Ausdrucks „Widerstreit“. Kant zufolge entspinnt sich ein Widerstreit innerhalb der Vernunft selbst angesichts der Tatsache, daß zwei entgegengesetzte Behauptungen beide falsch oder – was für Lyotard besonders wichtig ist – innerhalb ihrer Eigenlogik beide richtig sein können, so daß der kritische Richter erst eine prinzipielle Unterscheidung vornehmen muß (bei Kant von Ding an sich und Erscheinung, Lyotard würde sagen von zwei Diskursgenres), damit jede Partei zu ihrem Recht kommt. Manfred Frank ist sich darüber offenbar nicht im klaren. Er interpretiert – folgenswer für seine Argumentation – den Widerstreit als bloßen „Streit“ oder „Widerspruch“ (der gute Kant würde sich im Grabe umdrehen). Gewiß ist ein totaler Streit, wie Manfred Frank sagt, „logisch unmöglich“. Doch ein Widerstreit hat, wie man bei Kant lernen kann, mit der gewöhnlichen Logik wenig zu tun. Die Logik stößt hier vielmehr an ihre Grenzen. Zwei einander scheinbar entgegengesetzte Aussagen bilden ein logisches Paradox, das erst aufgelöst werden kann, wenn der zuvor verborgene Widerstreit expliziert wird (wofür ein neues Idiom gefunden werden muß, wie z. B. Kants Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung). Im Sinne seiner Umdeutung des Widerstreits in einen bloßen Widerspruch muß Manfred Frank es dann bedauern, daß Lyotard „wenig Mühe darauf verwendet, die verschiedenen Typen von Widerspruch, die beim ‚différend‘ intervenieren können, zu klassifizieren“. Nur – um den Widerspruch geht es Lyotard eben gar nicht. Frank aber ist der Meinung, daß es sich beim „différend“ um den „Streit-Charakter von Dialogspielen“ handelt, und nennt ihn wiederholt „kommunikativen Streit“. Was er im Laufe seines Buches über den ‚Streit‘ ausführt – seiner Meinung nach, um Lyotard zu widerlegen –, ist gut und richtig (und Lyotard wäre der letzte, es zu bestreiten), nur verfehlt es völlig den Punkt,

weil Lyotard nicht auf den vergleichsweise harmlosen Streit hinaus will, sondern versucht, den Widerstreit aufzudecken, der sich auf einer viel grundlegenden Ebene befindet als Dissens und Konsens. Es mag sein, daß sich der Streit nur auf der Ebene der Konsensustheorie entfalten läßt, wie Frank den Konsens-Kritiker Lyotard belehren möchte. Versteht man den ‚Widerstreit‘ als ‚Streit‘, so hat man natürlich keine Mühe, ihn harmonistisch in die Konsenstheorie zu integrieren. Denn ein Streit, so sagt Frank richtig, ist nie vollständig ohne seinen Kontrast (den Konsens). Sonst hätte man „nicht nur kein metadiskursives Kriterium zu seiner Beilegung, sondern absurderweise nicht einmal eines zu seiner Konstatierung“. Um eben dieses Manko geht es Lyotard. Der Widerstreit ist stumm. Deshalb ist es so schwierig, über ihn zu reden. Es muß erst eine neue Sprache gefunden werden, um ihn zu bezeichnen (so wie Kants kritische Sprache). Ein Streit ist sehr wohl potentiell zu beheben, weil – wie Frank ebenfalls vollkommen richtig bemerkt – auf ein „gemeinsames Sprachsystem“ vertraut werden kann, in dem sich die Streitenden bewegen. Im Widerstreit hingegen sprechen die beiden Parteien keine gemeinsame Sprache (weil sie ganz heterogenen Regeln folgen, also verschiedenen ‚Systemen‘ angehören), und es geschieht einer der beiden Parteien Unrecht, wenn der Widerstreit nach der Sprache (bzw. der Regel) der anderen entschieden wird.

Warum ist dieses Mißverständnis des „différend“ nun so fatal, warum diese scheinbare Wortklauberei um ‚Streit‘ und ‚Widerstreit‘ so entscheidend? Was hier als bloße philologische (und philosophische) Haarspalterei erscheint, hat gewichtige Folgen. Sehen wir einmal von dem Unrecht ab, das Manfred Frank Lyotard tut, wenn er von ihm Erklärungen zum ‚Streit‘ einfordert, obwohl es Lyotard gar nicht um den Streit geht. Frank legt damit seine eigenen (bzw. Schleiermachers) Maßstäbe an den fremden Text an, um sich dann zu beschweren, daß der andere sich nicht daran hält. Lassen wir auch die Ironie des Schicksals beiseite, daß der Hermeneut Frank durch seine zu enge Interpretation gerade die entscheidenden Erklärungen zum Widerstreit, die er bei Lyotard angeblich so verzweifelt sucht, übersieht – denn gerade dort, wo Frank Lyotard „Umständlichkeit“, Kompliziertheit, Langatmigkeit usw. vorhält, ist, ohne daß Frank dies bemerkt, von den maßgeblichen Punkten die Rede und wird der Widerstreit demonstriert. Sehen wir davon ab, denn es geht um Wesentlicheres. Sein Name lautet *Auschwitz*.

Wie wir bislang gesehen haben, leugnet Frank die Existenz eines genuine Widerstreits und behandelt ihn als bloßen Streit. Dieser ‚Streit‘ ist durch die „Individualität der Interpretation“ unabweichlich, wie Frank zugesteht. Er kann jedoch durch den Bezug auf „eine gemeinsame Welt“ zumindest theoretisch geschlichtet werden. Und Frank beklagt wieder: „Diesen Gesichtspunkt vernachlässigt Lyotard völlig.“ Mit Recht. Denn in Auschwitz – und darauf kommt es Lyotard an – lebten Juden und Nazis nicht in einer „gemeinsamen Welt“. Die Juden waren vielmehr von dem „gemeinsamen Sprachsystem“ ausgeschlossen. Die Individualität ihrer Interpretation wurde nicht gehört. Daher der *Widerstreit*. Die in jeder dialogischen Streitsituation angelegte „Aussicht auf Verständigung“, die, wie Frank betont, „schon Schleiernachern dialogische Konsensustheorie“ ins Auge faßt, greift hier nicht mehr. Frank will „sich zunächst der motivierenden Kraft eines Traditionszusammenhanges anvertrauen, an dem man erst im nachhinein kritische Beanstandungen vornehmen kann“. Für die Juden in Auschwitz aber käme solch nachträgliche Intervention zu spät. Ihnen wurde nicht gestattet, an dem „Interpretationszusammenhang“ teilzunehmen, durch den Frank die „Einheit des Diskurses“ gewährleistet sieht. Franks Vertrauen in den Traditionszusammenhang in Ehren, aber auch die Deutschen haben sich 1933 einem Traditionszusammenhang anvertraut. Man weiß, was dabei herauskam. Frank fragt polemisch: „Würde es uns denn im Traum einfallen, die Einheit eines durch Sprache vermittelten Weltbildes oder eines auf Tradition beruhenden Sinnzusammenhanges zu leugnen?“ Das würde Lyotard in der Tat, und zwar nicht, um die Grammatik zu zerbrechen, wie Frank befürchtet, sondern um im Eingedenken an Auschwitz denen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die von dem einheitlichen Weltbild ausgeschlossen wurden. Manfred Frank bedauert, daß es Lyotard an „Vertrauen“ in den Traditionszusammenhang fehlt, und kommt gleich darauf selbst auf Auschwitz zu sprechen! Und dies gar, um Lyotard in diesem Punkt des Zynismus zu bezichtigen! Auch hier scheint Frank blind für das zu sein, worum es Lyotard geht. Denn es kann nicht die Rede davon sein, daß Lyotard, indem er sich mit Faurissons Thesen der Unbeweisbarkeit der Gaskammern auseinandersetzt, diesem recht gibt. Es kommt Lyotard vielmehr darauf an zu zeigen, wie hier das gewöhnliche Rechts- und Sprachsystem den stummen Opfern Unrecht tut, weil der Widerstreit zwischen Juden und Nazis

(der hier extrem ist, weil die Juden von ihrem ‚Dialogpartner‘ nicht nur nicht akzeptiert, sondern überhaupt nicht angehört wurden) nicht beachtet wird. Franks implizite Aufforderung, Faurissons Thesen – die ja nicht nur von Faurisson vertreten werden – einfach zu ignorieren, kommt eher einer Verdrängung gleich, als daß sie der (immer noch gebotenen) Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus dienlich wäre. Nicht Lyotard geht fahrlässig mit dem Problem Auschwitz um, sondern Frank selbst, zumal er leider das Kunststück schuldig bleibt, die „Einheit des Diskurses“ von Juden und Nazis „hermeneutisch“ nachzuweisen. Indem er die Existenz des Widerstreits leugnet und Lyotards Hauptwerk jegliche philosophische Relevanz abspricht, wird er – ungewollt – selbst zu dem Zyniker, den er in Lyotard sieht. Das schon fast tragisch zu nennende Mißverstehen von Lyotards „Widerstreit“ – tragisch, weil Frank einer der letzten ist, dem man faschistische Tendenzen unterstellen könnte und er eigentlich dasselbe will wie Lyotard (nur mit anderen Mitteln) – hat folgenschwere Konsequenzen. Der Lyotard – gleichermaßen zu Unrecht – unterstellte Verdacht, dem Neofaschismus Vorschub zu leisten, fällt auf Manfred Frank zurück.

Es ist kein Zufall, daß Frank den Widerstreit auf einen bloßen Streit oder Widerspruch reduziert (und ihn damit auf unverantwortliche Weise entschärft und verharmlost). Denn ihm geht es um die *Argumentation*. Und hier begeht Frank den zweiten entscheidenden Übersetzungsfehler: „man darf vermuten“, so formuliert Frank scheinbar vorsichtig, „daß die Wahl des Ausdrucks ‚Argumentation‘ bei Lyotard „keine einfache Fehlleistung ist, obwohl der Terminus [...] im Sachregister [...] nicht aufgeführt ist“. Frank meint: Das Wort ‚Argumentation‘ bei Lyotard sei wohl im Habermasschen Sinne von Argumentation zu verstehen. Darf man das wirklich „vermuten“? Nein. Denn das Wort ‚Argumentation‘ hat im Französischen eine sehr viel weitere Bedeutung als das Habermassche Argumentieren mit Geltungsansprüchen. Es hätte Frank mehr als stutzig machen müssen, daß das Wort (das, nebenbei bemerkt, bei Lyotard nur ein paarmal vorkommt) im sehr sorgfältig angelegten Begriffsregister des „Widerstreits“ nicht als ‚terminus technicus‘ aufgeführt ist. Nachdem Frank seine „Vermutung“ erst einmal als Tatsache hingestellt hat, nimmt seine Vorgehensweise aber wieder unerbitlich ihren Lauf. Seine Erläuterungen der Argumentation sind gewiß ebenso erhellend wie die über den ‚Streit‘ –

nur treffen sie ebensowenig das, wovon Lyotard spricht. Und auf die Belehrungen folgt auch hier die unvermeidliche Attacke: Frank meint, Lyotard überführen zu können, daß er zuerst nur vom „différend“ zwischen Argumentationen redet und dann „unversehens oder absichtlich“ vom Genre des Argumentierens „in die Allgemeinheit aller Diskursgattungen gleitet“, den „différend“ also auf alle Diskursgenres ausweitet. Versteht man ‚Argumentation‘ jedoch im weiten Sinne, wie es dem Französischen entspricht, so ist bei Lyotard von Anfang an von allen Genres die Rede. Übrigens sollte gerade Frank für einen vom Habermasschen Standard abweichenden Gebrauch des Terminus ‚Argumentation‘ empfänglich sein, vertritt er doch selbst einen unorthodoxen Begriff von Argumentation, wenn er sogar „affektiven Stellungnahmen [...] sehr wohl und sogar in ausgezeichnete Weise Geltungsansprüche“ zuschreibt.

Über den (Kurz)Schluß, daß bei Habermas und Lyotard von derselben Argumentation die Rede ist, verfolgt Frank die Absicht, zwischen beiden Kontrahenten zu vermitteln, genauer: sie beide im Namen einer reichlich idealistischen Hermeneutik, die „der kommunikativen Redesituation“ als „letzte Metasprache“ (!!!) dient, zu widerlegen. Er fordert ein „transdiskursives Entscheidungskriterium“. Habermas bezieht dabei auffallend weniger Schelte als Lyotard, denn diesem unterlaufen laut Frank laufend „performative Selbstwidersprüche“ – gefürchtete Anklage in der zeitgenössischen Debatte; bei Überführung droht Ausschluß aus der intellektuellen Gemeinschaft. Frank wirft Lyotard vor, daß er im „Widerstreit“ argumentiert und damit eben den gefährdeten performativen Selbstwiderspruch begeht. Lassen wir einmal den reizvollen Gedanken beiseite, was Frank wohl sagen würde, wenn Lyotard nicht argumentierte (die Reaktionen auf Lyotards ältere – nicht-argumentierende – „Ökonomie des Wunsches“ geben genug traurige Beispiele). Wenn jemand argumentiert und in seinen Ausführungen auch auf den Stellenwert der ‚Argumentation‘ zu sprechen kommt, dabei aber nicht die Geltungsansprüche einzelner Diskursgenres in Abrede stellt, sondern nur die schlichte Tatsache betont, daß zwischen diesen Geltungsansprüchen, die *unterschiedlichen* Regeln gehorchen, ein Widerstreit bestehen kann, daß also in jeder Argumentation notwendig ein Unrecht (an anderen möglichen Argumentationen oder Diskursgenres) begangen wird (also natürlich auch innerhalb der eigenen) – wo soll da der performative Selbstwiderspruch liegen?

Wenn jemand versucht, eine Sprache für etwas zu finden, das in der gewöhnlichen Sprache (noch) nicht darstellbar ist, hat man dann das Recht, sein Bemühen in Frage zu stellen, weil er den Kriterien, die er hinterfragen will, nicht genügt? Es wäre sogar zu überlegen, ob Lyotard nicht gerade durch seine scheinbare, von Frank so beklagte Uneindeutigkeit versucht, die Philosophie in dem für sie adäquaten *reflektierenden* Modus zu halten. Und das nicht aus Nachlässigkeit, sondern um so wenig Unrecht wie möglich zu begehen. Ob ihm das gelingt, ist eine andere Frage – aber die stellt Frank sich gar nicht erst. Vor diesem Hintergrund wird allzu deutlich, daß der scheinbar so gewaltlose Frank, der sich auf die völlig anderen (und, wie die Rezensentin meint, sehr viel weniger blauäugigen) Voraussetzungen, von denen Lyotard ausgeht, gar nicht erst einläßt, geschweige denn deren Regel akzeptiert und toleriert, in seinem Buch selbst genau diejenige Unterdrückung anderer Genres praktiziert, deren Existenz er leugnet und die Lyotard im „Widerstreit“ gerade zu beschreiben versucht.

Nachdem Frank Lyotard von der Wunderwaffe namens performativer Selbstwiderspruch getroffen wähnt, legt er die Maske der Zurückhaltung und des vorübergehenden Eintretens für Lyotard ab, mit der er vorher seine wirkliche Meinung zu tarnen versucht hatte. Jetzt gibt es kein Halten mehr, und Lyotard wird für vogelfrei erklärt. Frank spricht ihm jegliche Kompetenz, ja jegliche Möglichkeit, Geltungsansprüche zu erheben, ab. Wenn Frank Lyotards „moralisches Engagement“ für ein „Sein-sollen“, für die Opfer von Auschwitz als zynisch und höhnisch bezeichnet, weil er sich im Besitz des besseren Arguments glaubt; wenn Frank anprangert, daß Lyotard sich erlaubt, von Chancengleichheit für alle (Diskursgenres) auszugehen, obwohl er diese nicht hinreichend legitimieren könne; wenn Frank sich, wo er Lyotard recht geben muß, ereifert, daß Schleiermacher (naturgemäß) und Schlegel die Probleme der Hermeneutik schon sehr viel eher und besser gesehen hätten als Lyotard, und diesem vorwirft, das nicht zur Kenntnis zu nehmen, dann fragt man sich, wer hier eigentlich zynisch und höhnisch ist.

Indem Frank unterstellt, daß es Lyotard im „Widerstreit“ um die Argumentation im Habermasschen Sinne und um einen bloßen ‚Streit‘ geht, glaubt er, Lyotard zu widerlegen. Doch er widerlegt bloß einen Pseudo-Lyotard. Sein „Eingriff“ ist fürwahr ein „Geistergespräch“ – allerdings in einem wenig vorteilhaften Sinn. Die „investierte spekulative Phantasie“ geht mit

Frank durch, und er redet an Lyotard vorbei. Frank meint, daß „das Dilemma anderswo [steckt] als dort, wo Lyotard es sucht“. Die Rezensentin meint, es steckt anderswo, als wo Frank es sucht. Es ist zu bedauern, daß dieser „Eingriff“ in die Debatte sich nicht als die „Erfindung“ versteht, die der Klappentext ankündigt, sondern Anspruch auf Wahrheit erhebt. Allenfalls in der schönen Literatur wären Franks „Vermutungen“ am rechten Platze. Zur Klärung von Lyotards Position hingegen wird sein Buch nicht beitragen. Ganz im Gegenteil: Die scheinbare Klarheit des Buches führt den Leser ebenso in die Irre wie die französischen Zitate, die das eigentliche Problem verschleiern. Hier wird *Falsches* klar erklärt. Und durch ständige Wiederholung wird es auch nicht richtiger, sondern verursacht nur um so größeren Schaden. Ein ärgerliches Buch.

Sein „Reiz“ liegt ganz woanders, als Frank beabsichtigt hat. Denn wenn man die zweifellos integren (und mit den Intentionen Lyotards durchaus zu vereinbarenden) Absichten ins Auge faßt, die hinter Manfred Franks Aburteilung Lyotards stehen, dann ergibt sich eine ganz neue Dimension. Wie wir gesehen haben, gehen Frank und Lyotard von unterschiedlichen, ja gänzlich entgegengesetzten Grundannahmen aus. Frank gesteht Lyotard zwar zu, daß kein Satz eindeutig immer den gleichen Sinn hat, aber er vertraut der Hermeneutik und ihrer Interpretation der Sätze durch ein integrires Subjekt innerhalb eines gemeinschaftlichen Sprachsystems, dessen Intentionen und Motivationen Frank verstehen will. Lyotard kann dieses (blinde) Vertrauen nach Auschwitz nicht mehr aufbringen und sucht dem im „Widerstreit“ Rechnung zu tragen. Hier steht Ansatz gegen Ansatz. Auf der Basis ihrer Grundentscheidungen (und deren Regeln) haben beide in ihren Schlußfolgerungen recht. Und das ist ein Widerstreit. – „Lyotards Buch über den Streit“, so beschließt Frank seinen Essay, „hat nicht das Zeug, einen Streit auszulösen“. Das will es auch nicht. Franks Buch über den Streit gerät jedoch – und das sicherlich gegen seine eigene Absicht – zu einem peinlichen Beispiel für das, was Lyotard in seinem Buch über den Widerstreit gemeint hat. Frank gibt tatsächlich in von ihm nicht gehnter Weise „die Grenzen der Verständigung“ zu erkennen.

Christine Pries (Berlin)

Jin-Woo Lee, Macht und Vernunft im politischen Denken Machiavellis (= Europäische Hochschulschriften Reihe XX Bd. 203), Peter Lang, Frankfurt a. M. u. a. 1987, 257 S.

Als sich Niccolò Machiavelli nach seiner 1512 erfolgten Amtsenthebung und anschließender Folterung und Verbannung entschloß, zur Feder zu greifen und über Politik zu schreiben, tat er dies, wie er in einem Brief an Vettori erklärte, um zu beweisen, daß er seine Zeit im florentinischen Staatsdienst nicht verschlafen und vertan habe. Auf der Grundlage seiner Erfahrungen und aus der Lektüre antiker Autoren heraus wollte er Ratschläge geben und Hinweise erteilen, wie eine richtige – und das heißt für Machiavelli: erfolgreiche – Politik auszusehen habe. Dabei ging es ihm durchweg um den Erwerb und den rechten Gebrauch der Macht. Macht ist einer der zentralen Bezugspunkte der Machiavellischen Theorie, wiewohl sie *dem Begriffe nach* keineswegs in deren Mittelpunkt steht. Vorsicht ist also geboten, wenn von Macht im politischen Denken Machiavellis die Rede sein soll, denn Machiavelli hat nicht über jenen abstrahierenden Machtbegriff verfügt, wie er im Verlaufe des 19. Jahrhunderts entstanden ist, und genauso wenig hätte er verstanden, was mit jener Vernunft gemeint sein soll, wie sie die Philosophie des deutschen Idealismus begrifflich ausgemünzt hat. Die Kategorien, in denen Machiavelli denkt, etwa fortuna, necessità, virtù und ragione, aber auch die Kontrastierung von eigenen und fremden Waffen als Inbegriff für vorhandene oder fehlende Macht, haben einen deutlich niedrigeren Abstraktionsgrad als Macht und Vernunft, und sie sind bezogen auf eine Praxeologie der Politik; sie sind keine Grundlagen einer Politikphilosophie, die sich aus einer wie auch immer bestimmten Existenz des Menschen herleitet.

Diese Differenz nicht genügend berücksichtigt zu haben, ist das generelle Manko der streckenweise durchaus lesenswerten und interessanten Arbeit von Jin-Woo Lee. Ihre im Anschluß an Arno Baruzzi vertretene These lautet, daß die Grundidee der antiken Philosophie von der Macht der Vernunft in der Frühen Neuzeit durch die Vorstellung von der Vernunft der Macht abgelöst worden ist und daß bei diesem Übergang Machiavelli eine ausschlaggebende Rolle gespielt hat. Dem ist im Grundsatz beizupflichten, jedoch verläuft dieser Prozeß um einiges komplexer, als Jin-Woo Lee annimmt, wenn er schreibt (77): „Angesichts der Impotenz der Vernunft schlägt die Suche nach dem Grund in

die Sucht der Selbstbegründung um.“ Hier wird Machiavellis Neubegründung der Politik als ein philosophieimmanenter, gesellschaftlich unvermittelter Vorgang fingiert, was in dieser Form sicherlich nicht zu halten ist.

Zunächst und zumeist war Machiavelli interessiert an Lösungen für die politischen Probleme seiner Zeit, Italiens bzw. der von Florenz beherrschten Toskana am Beginn des 16. Jahrhunderts. Der Einbruch der europäischen Großmächte in Italien und die gesellschaftliche Destabilisierung von Florenz waren seine Probleme. Bei der Formulierung von Antworten auf diese Fragen entwickelte er freilich auch Überlegungen, die über den unmittelbaren Anlaß hinausgingen: etwa seine Vorstellungen über die Natur des Menschen, über die Bedingungen erfolgreichen politischen Handelns und über die schlechten Aussichten, politischen Erfolg auf Dauer stellen zu können. Darin liegen die Grundlagen, die eine philosophische Auseinandersetzung mit Machiavelli möglich, ja geradezu erforderlich machen, wenn man seiner Theorie gerecht werden will. Aber Machiavelli hat diese grundsätzlichen Überlegungen nicht in expliziter Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte, sondern in Konfrontation mit der ökonomischen, gesellschaftlichen und in einem umfassenden Sinn „mental“ Lage in Florenz entwickelt. Machiavelli hat keinen Bruch der Philosophiegeschichte intendiert, auch wenn er in der Folge, neben anderen, zu diesem Bruch beigetragen hat. Das wird bei Lee nicht hinreichend deutlich, wozu sicherlich seine Neigung, Machiavellis Überlegungen in der Sprache Nietzsches oder Heideggers zu reformulieren, entscheidend beigetragen hat.

Stellt man diesen Vorbehalt in Rechnung, so kann der V. Teil der Arbeit, „Die Struktur der Macht“ überschrieben, als insgesamt gelungen bezeichnet werden. Lee versucht hier, den abstraktiven Begriff Macht anhand Machiavellischer Begriffe wie *fortuna*, *virtù*, *necessità* und *qualità dei tempi* zu konkretisieren. Doch auch hier steht ihm seine These, wonach Macht ein Bestandteil der *conditio humana* sei, eher im Wege als daß sie seine Arbeit befördert, insofern sie die Historizität der Machiavellischen Überlegungen mehr verdunkelt als erhellt.

Herfried Münkler (Frankfurt a. M.)

Pierre Louis Moreau de Maupertuis, Sprachphilosophische Schriften. Mit zusätzlichen Texten von A. R. J. Turgot und E. B. de Condillac übersetzt und herausgegeben von Winfried Franzen (= Philosophische Bibliothek Bd. 410), Felix Meiner, Hamburg 1988, LXIV u. 99 S.

Der im 120. Jahr des Bestehens der Reihe „Philosophische Bibliothek“ erschienene Band enthält die beiden sprachphilosophischen Schriften des französischen Wissenschaftlers und Aufklärers Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759): *Philosophische Betrachtungen über den Ursprung der Sprachen und die Bedeutung der Wörter* (3–19, Originaltitel *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, 1748) und *Abhandlung über die verschiedenen Mittel, deren sich die Menschen bedient haben, um ihre Vorstellungen auszudrücken* (33–52, *Dissertation sur les différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées*, 1756). Nachdem diese Texte Maupertuis' und die in ihrem Zusammenhang geführte sprachtheoretische Diskussion in den letzten Jahren bereits in mehreren Ländern zu Editionen und Interpretationen geführt haben,¹ ist es sehr zu begrüßen, daß mit dem von Winfried Franzen besorgten Band nunmehr auch eine Ausgabe in deutscher Sprache vorliegt, die geeignet ist, etwas an der einleitend festgestellten Tatsache zu verändern, daß Maupertuis im deutschen Sprachraum „nach wie vor kaum bekannt“ (VII) sei. Der Wert der vorliegenden Ausgabe wird durch eine gut dokumentierte Einleitung (VII–LXIV), einen ausgewogenen Anmerkungsapparat (83–93), Namen- und Sachregister (95–99) und die Aufnahme der wichtigsten im Kontext Maupertuis' stehenden Texte (Boindin, Turgot, Condillac) noch erhöht.

In der Einleitung führt Winfried Franzen in Leben und Werk Maupertuis' als eines Wissenschaftlers und Aufklärers ein, der noch bis in unsere Zeit oft vor allem unter dem Eindruck der Voltaireschen Spotschrift gesehen wurde. Ende der Streit mit Voltaire in Preußen durch das zumindest offizielle Eingreifen Friedrichs II. zu

¹ R. Grimsley (Hg.), *Maupertuis, Turgot, Maine de Biran sur l'origine du langage* (Genf 1971); L. Formigari (Hg.), *Maupertuis – Turgot – Maine de Biran: Origine e funzione del linguaggio* (Bari 1971); Ch. Porset (Hg.), *Varia Linguistica* (Texte von Maupertuis, Turgot, Condillac u. a.) (Bordeaux 1970).

gunsten Maupertuis', so blieb dieser jedoch weiter der Kritik seiner Zeitgenossen ausgesetzt. Sowohl der Streit um Gewicht und Originalität des „Prinzips der kleinsten Wirkung“, dessen Entdeckung Maupertuis für sich beanspruchte, als auch die fortdauernde Ironie Voltaires und ständige Anfeindungen wegen seines sicher nicht widerspruchsfreien Wirkens als Präsident der Preussischen Akademie der Wissenschaften lassen Maupertuis als pessimistisch-melancholischen und defensiven Denker erscheinen, dessen wirkliche Verdienste bei der Beschäftigung mit Problemen der Physik, der Geographie, der Fortpflanzung und Vererbung oder gerade der Sprachtheorie nur allzuleicht vergessen werden können.

Wenn Maupertuis seit den vierziger Jahren einen erheblichen Teil seines Interesses philosophischen Problemen widmete, so hängt dies nicht zuletzt mit seiner Präsidentenrolle zusammen. Daß er dabei verschiedene philosophische Einflüsse nicht unbedingt kohärent und systematisch verarbeitet, deutet sich in der vorliegenden Einleitung an. Sein „missionarischer Eifer“, der ihn „die Erfahrung und den Sinn für die wirklichen Phänomene“ gegenüber der „zeitgenössischen deutschen Philosophie mit ihrer Leibniz-Wolffschen Orientierung“ (XXIII) zur Geltung bringen ließ, hinderte ihn nicht daran, Überlegenswertes bei Leibniz und Wolff zu finden und die Lockesche Erkenntnistheorie auf eine Art abzuwandeln, die ihn zumindest zeitweise in die Nähe Berkeleys rückte. Wie diese Affinität zu Berkeley im einzelnen zu erklären ist und ob es sich möglicherweise um eine sprachtheoretische Fortsetzung von dessen Philosophie, d. h. deren versuchsweise Übertragung auf das Modethema Sprache handelt, muß in diesem Zusammenhang offenbleiben.

Die sprachtheoretischen Arbeiten Maupertuis' ordnet Franzen in das Umfeld der Sprachdiskussion des 18. Jahrhunderts ein. In Abgrenzung von noch bis vor kurzem nachwirkenden Tendenzen der deutschen Philosophiegeschichte, mit dem Werk Herders oder Humboldts verbundene Diskontinuität und Innovationen zu überhöhen, betont der Autor die Internationalität sprachtheoretischen Denkens und seine Verflechtung mit dem Anliegen der Aufklärung. Maupertuis' „Philosophische Betrachtungen“ erschienen zu einem Zeitpunkt, als die Debatte um den Sprachursprung und das Verhältnis der Sprache zum Denken sowie ihre Rolle innerhalb der Erkenntnis bereits einen Höhepunkt erreicht hatte: 1748, nur zwei Jahre

nach dem Erscheinen von Condillacs „Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse“ wurden zunächst ohne Angabe des Verfassers nur zwölf Exemplare gedruckt und an Freunde und Bekannte Maupertuis' geschickt. Obwohl es keinen Nachweis dafür gibt, daß Maupertuis Condillacs „Essai“ vor der Redaktion seiner „Philosophischen Betrachtungen“ gelesen hat, kommt der Gemeinsamkeit beider Werke, die ausgehend von der sensualistischen Erkenntnistheorie Lockes den sprachlichen Zeichen eine erhebliche größere Rolle bei der Gruppierung und Fixierung der Erkenntnisergebnisse beimessen, offensichtlich beachtliches Gewicht zu. So war es schließlich Condillac, dem Diderot 1749 in seinem Brief über die Blinden vorgeworfen hatte, in gefährliche Nähe des Berkeleyschen Idealismus gerückt zu sein. Dabei hatte Condillac im Unterschied zu Maupertuis eine psychogenetische Rekonstruktion der Erkenntnisfunktionen vorgenommen und den Einfluß der Sprache auf das Denken stets vermittelt über die gesellschaftlichen Bedürfnisse und deren kommunikative Verarbeitung gesehen. Als Condillac nun in Maupertuis' „Philosophischen Betrachtungen“ ein tatsächliches Beispiel der Überordnung des erkenntnisgestaltenden Einflusses der Sprache vorfand, führte ihn das in seinem kritischen Brief an Maupertuis zu dem Bekenntnis, auch selbst den Zeichen zuviel Wichtigkeit beigemessen zu haben.

Daß die Veränderung der sprachtheoretischen Positionen Maupertuis' zwischen den „Philosophischen Betrachtungen“ und der „Dissertation“ (1756) mit der Verarbeitung dieser Kritik oder zumindest mit dem Austausch mit Condillac und dem bewußten Anknüpfen an dessen Gedanken zusammenhängt, kann freilich nur vermutet werden. Ging es in den „Philosophischen Betrachtungen“ um ein Gedankenexperiment zur Entstehung der Sprache und deren Erkenntnisfunktion, das zugleich ein Gegengewicht zu Materialismus und allzu großem Erkenntnisoptimismus darstellen sollte, so schließt sich Maupertuis in der „Dissertation“ im wesentlichen der psychogenetischen Blickrichtung Condillacs an.

Von den Kritikern Maupertuis' werden neben Condillac Nicolas Boindin (1676–1751), ein Pariser Literat, der vor allem wegen seines offenen Atheismus bekannt war, und Anne Robert Jacques Turgot (1727–1781) erwähnt. Letzterer wurde später zwar vor allem als Klassiker der Wirtschaftstheorie bekannt, sein Nachdenken über das Sprachthema sollte jedoch auch im Hinblick auf seine Originalität und eine gewisse Mo-

dellfunktion für sein Gesamtwerk nicht unterschätzt werden. Maine de Biran, der Maupertuis' „Philosophische Betrachtungen“ und deren Kritik gleichfalls reflektiert und damit eine für ihn spezifische Sicht der Aufklärung zum Ausdruck bringt, wird nur im Literaturverzeichnis erwähnt.

Der Übersetzung der einzelnen Texte werden die jeweils repräsentativsten Originalausgaben zugrunde gelegt. Neben der Wiedergabe des französischen Wortes *idée* mit *Vorstellung*, die als nicht unproblematisch gekennzeichnet wird (LV), fällt auch die alternierende Übersetzung desselben französischen Wortes mit *Gedanke* auf, eine Lösung, die vielleicht auch bei dem für Maupertuis zentralen Terminus *plans d'idées* (übersetzt mit *Vorstellungsebenen*) überlegenswert gewesen wäre. Auch die Wiedergabe des im Französischen des 18. Jahrhunderts anders konnotierten *sauvage* mit *wild* und des durch den Sprachgebrauch der Logik terminologisierten *étendue* mit *Umfang* entspringt sprachbedingten Kompromißlösungen.

Werden die *Bemerkungen* Boindins (20–22) und die *Erwiderung* Maupertuis' (23–31) gleich an den Text der „Philosophischen Betrachtungen“ (3–19) angeschlossen, so finden sich Turgots *Kritische Bemerkungen* (59–78) und Condillacs Brief an Maupertuis vom 25. Juni 1752 (79–81) im Anhang. Diese Entscheidung ist schon dadurch gerechtfertigt, daß Turgots Text, obwohl 1750 geschrieben, erst wesentlich später erschien und so Maupertuis nicht bekannt werden konnte, wogegen die Wirkung Condillacs auf ihn unbestritten, aber eben nicht als direkte Reaktion auf seinen Brief belegbar ist. Der Anhang enthält auch den Paragraphen *Metaphysische Experimente* (55–57) aus Maupertuis' *Brief über den Fortschritt der Wissenschaften*, der das Bild seiner sprachphilosophischen Positionen ergänzt.

Insgesamt ist der vorliegende Band geeignet, nun auch einem deutschsprachigen Publikum Maupertuis als einen Sprachtheoretiker in Erinnerung zu rufen, der unter anderem ein aufschlußreiches Dokument innerhalb der Frühgeschichte des linguistischen Relativismus geliefert hat, die Sprachdiskussion der Aufklärung verfolgte und anregte und zum Initiator sprachtheoretischer Arbeiten und Preisfragen an der Preussischen Akademie wurde.

Gerda Haßler (Halle)

Edith Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln 1986, IX u. 399 S.

Titel und Untertitel dieses Buches geben die Thematik an, die in ihm behandelt wird. Es geht der Verfasserin darum, das Problem der *Anerkennung* anderer Personen in ihrer Andersheit bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel zu untersuchen. Was allerdings im Titel und Untertitel nicht zum Ausdruck kommt, ist der spezielle Gesichtspunkt, von dem sich ihre Untersuchungen leiten lassen, nämlich die eigentlich sittliche Dimension der Anerkennung. Bei den genannten Philosophen handelt es sich um drei völlig heterogene Ansätze, was schon aus den Bezeichnungen „behavioristisch“ (Mead), „phänomenologisch“ (Schütz) und „idealistisch“ (Fichte, Hegel) hervorgeht. Die Verfasserin versteht ihre Untersuchungen als paradigmatisch; das ferne Ziel ist die Entwicklung einer systematischen Theorie der Intersubjektivität und des Selbstbewußtseins. Von dieser Zielsetzung her erweist sich die Wahl der genannten Philosophen als sehr sinnvoll, da die Berücksichtigung gegensätzlicher Positionen eher zur Klärung einer komplexen Problematik führen kann.

Von ihrem Anliegen her ist es verständlich, daß sich die Verfasserin am kritischsten mit Mead auseinandersetzt. Seinem Sozialbehaviorismus zufolge ist die Genese von individuellem Selbstbewußtsein und intersubjektivem Verhalten in der Gesellschaft, die sich gattungsgeschichtlich entwickelt hat, fundiert. Die Bildung des individuellen Selbstbewußtseins erfolgt demnach wesentlich durch Übernahme sozialer Verhaltensschemata und durch Verinnerlichung der Perspektiven anderer Individuen; auf diese Weise kommt eine Identifikation mit dem generalisierten Anderen zustande. Die Verfasserin zeigt, daß Mead Phänomene wie die Spontaneität im Denken und Handeln durchaus beachtet und ihnen unter dem Problemittel eines aktiven „I“ in Abhebung von einem grundsätzlich passiv entstehenden „Me“ gerecht zu werden versucht. Aber sie zeigt ebenfalls, daß es doch ungeklärt bleibt, wie die Spontaneität des „I“ zu begreifen ist und in eine angemessene Theorie der Bildung des individuellen Selbstbewußtseins eingebracht werden kann.

Schütz' Theorie wird von der Verfasserin als Gegenposition zu Meads Theorie-Modell aufge-

faßt. Nach Schütz verdanken die Individuen ihre autonome Tätigkeit, ihr reflexives Sich-selbst-Verstehen und das Verstehen anderer Individuen nicht der sozialen Genese ihrer Persönlichkeit, sondern spontanen Akten der Selbstbildung, die ihrerseits in Leistungen des Bewußtseins fundiert sind. Allerdings bleibt auch bei Schütz der Verfasserin zufolge unklar, wie reales individuelles Selbstbewußtsein und freies Handeln als Grundlage für intersubjektives Verhalten überhaupt zustande kommen können.

Die Schwierigkeiten und Einseitigkeiten der behavioristischen und der phänomenologischen Positionen werden nach der Verfasserin von den idealistischen Konzeptionen Fichtes und Hegels vermieden, insofern sie weder eine Gesellschaft als den Individuen präexistierende Größe noch vollständig entwickelte, auf der Höhe ihres Selbst- und Freiheitsbewußtseins befindliche Individuen vor der Berücksichtigung der Gesellschaft annehmen; auf unterschiedliche Weise zeigen vielmehr beide idealistische Konzeptionen, daß die Bildung von konkret existierendem Selbstbewußtsein nur *in eins* mit der Bildung von Intersubjektivität begriffen werden kann.

Die Verfasserin beschränkt ihre Untersuchung der Position Fichtes auf die Zeit bis etwa 1800, was sie durch die These rechtfertigt, nur beim früheren Fichte finde man eine entwickelte Aufforderungs- und Anerkennungslehre, die als spezifische Lösung für zentrale Probleme einer Interpersonallehre und einer Theorie der genetischen Bedingungen der Subjektivität gelten kann. Ihr zufolge begründet Fichte in seiner Theorie der Aufforderung und Anerkennung eine korrelative und gleichursprüngliche Bildung des individuellen Selbstbewußtseins und des personalen Gegenüber in der Weise, daß beide wechselseitig Ermöglichungsgrund ihres jeweiligen Selbstseins sind. Den verschiedenen Darstellungen, Aspekten und Begründungen dieser These geht sie nach anhand von Fichtes transzendentaler Grundlegung der Anthropologie im Ausgang von Kant, seiner frühen ethischen Begründung interpersonalen Seins in „de officiis eruditorum“ (also in den „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“), seiner Theorie der Intersubjektivität in der „Grundlage des Naturrechts“ (1796), des Verhältnisses von Wissenschaftslehre, Intersubjektivität und Ethik in der „Wissenschaftslehre nova methodo“, schließlich seiner Theorie der Anerkennung. Es handelt sich bei diesen langen Ausführungen um außerordentlich sorgfältige Interpretationen, die einen Wert in sich selbst beanspruchen können.

Es sei hier auf einen Aspekt dieser Interpretation Fichtes kurz eingegangen. Die Verfasserin setzt sich kritisch mit der (u. a. von R. Lauth vertretenen) Konzeption auseinander, derzufolge das konkrete existierende Ich mit dem Ich als reinem Prinzip in eins zu setzen und die Interpersonalität selbst als ein in die allgemeine Grundlegung gehöriges und das System des Wissens mit konstituierendes Grundprinzip zu deuten ist. Im Gegensatz dazu vertritt die Verfasserin die Auffassung, daß die Aufforderung als personale und empirische Variante des „Anstoßes“ nur deshalb in der „Wissenschaftslehre nova methodo“ zu einem Bestandteil der Wissenschaftslehre selbst aufrücken konnte, „weil diese nicht mehr nur ‚Grundlage‘ als Prinzipientheorie ist, sondern sachlich und thematisch von Fichte erweitert wurde. Sie umfaßt nämlich außer der Ableitung der Kategorien, der Deduktion des Vorstellungsvermögens, der Einbildungskraft, des Gefühls, der Anschauung usf. sowie des Willens aus dem reinen Ich – ähnlich wie sie schon in der ‚Grundlage‘ von 1794/95 erfolgte – auch noch die Herabstufung dieses allgemeinen reinen Ich zum konkret existierenden Subjekt, das ein vernünftiges Sinnenwesen ist.“ (261 f.) Diese „Herabstufung des allgemeinen reinen Ich“ deutet die Verfasserin auch als ein „Transponieren“ des „Begriffs“ der *Tathandlung* des sich selbst konstituierenden reinen Ich „in die anthropologische Bedeutungsdimension des Existierens als Selbstzweck“ (207). Hier liegt offensichtlich ein Problem bzw. eine Aufgabe vor: Wie ist das Verhältnis zwischen „reinem Ich“ (mit seiner Strukturiertheit) und dem empirischen, dem individuellen Ich zu begreifen? Man findet in diesem Buch überzeugend dargelegt, daß das konkrete, individuelle Ich nicht einfach mit dem reinen Ich identifiziert werden kann, nicht aber eine ausreichende Deutung des *Verhältnisses* zwischen reinem oder absolutem Ich und konkretem Ich, zwischen prinzipieller und konkreter individueller Dimension. Einmal charakterisiert die Verfasserin den Weg der „Wissenschaftslehre“ als die Aufgabe, die „Dimension der Grundlegung durch allgemeine Prinzipien [zu] verlassen“, d. h. „von der allgemeinen Form der Ichheit zum besonderen einzelnen Ich, vom Begriff der reinen Tathandlung des absolut sich selbst setzenden Ich, deren nur der Philosoph als höchsten Grundes alles Wissens inne wird, zu dem Begriff eines wirklichen und damit zuletzt eines individuell-personlichen Selbstbewußtseins führen“ (241). „Allgemeine Form der Ichheit“ könnte als Anzeige eines Ansatzes verstanden

werden, das genannte Problem des Verhältnisses zu klären.

Im vierten und letzten Teil wird Hegels Theorie der Anerkennung und Bildung des Selbstbewußtseins behandelt. Hier legt die Verfasserin eine sowohl entwicklungsgeschichtliche als auch systematische Gesamtinterpretation der Philosophie Hegels aus der genannten Perspektive vor. Insbesondere zwei Aspekte unterscheiden der Verfasserin zufolge Hegels Position von der Fichtes: Zum einen erhält Hegel die reine Wechselseitigkeit des Einander-frei-Lassens nicht in gleicher Weise wie Fichte aufrecht, insofern er sie *dialektisch* begriff; zum anderen wird die intersubjektive Relation der Anerkennung von individuellen Subjekten von Hegel in einer übergeordneten höheren Einheit, in dem objektiven und in dem absoluten Geist, fundiert. Hegels Gesamtkonzeption wird in vier entwicklungsgeschichtlich bestimmten Stufen und Problemzusammenhängen dargelegt: Erstens werden Hegels jener Konzeptionen von Erziehung und Anerkennung eingehend untersucht; zweitens werden die Stufen der Anerkennung in der „Phänomenologie des Geistes“ herausgearbeitet; drittens wird das Programm einer Geschichte des Selbstbewußtseins in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes rekonstruiert; viertens werden die Weisen der Anerkennung (im vorstaatlichen Anerkennungsprozeß, im Rechtszustand, im Horizont der trinitarischen Theologie) im System des späten Hegel geschildert.

Der Verfasserin gelingt es ohne Zweifel, sowohl die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung als auch die systematische Gesamtbreite der Anerkennungsthematik im Denken Hegels deutlich zu machen. Die Interpretationsleistung ist solide und sowohl in der Entwicklung als auch in den Texten sowie in der Gesamtkonzeption Hegels gut fundiert. Man kann sicher viele kritische Fragen stellen. So kann man fragen, ob der Kampf auf Leben und Tod, das Herr-Knecht-Verhältnis u. ä. adäquat als „mißlingende Anerkennungsversuche“ (376 u. ö.) zu deuten sind. Sind sie (nach Hegel) nicht eher zu deuten als solche Weisen oder Formen des Verhältnisses zwischen Subjekten, die gerade nicht die Struktur der Anerkennung (was Voraussetzung für Anerkennungsversuche wäre), sondern eine im Hinblick auf Anerkennung noch völlig unterentwickelte oder unterbestimmte Struktur aufweisen? Es handelt sich nicht um eine nichtssagende oder gar rein terminologische Subtilität. Die Auffassung der Verfasserin, wonach die genannten Formen des Verhältnisses zwischen Subjekten „mißlingende

Anerkennungsversuche“ darstellen, dürfte schwerlich mit der Konzeption in Einklang zu bringen sein, derzufolge die genannten Weisen *konstitutive Strukturmomente* des (Gesamt-)Verhältnisses zwischen Subjekten darstellen. Jene Weise des Verhältnisses, die Hegel „Anerkennung“ nennt, ist die höchste Weise, jene nämlich, in der alle anderen Weisen des Verhältnisses als notwendig aufgehobene Strukturmomente enthalten sind.

Die vier genannten Philosophen bzw. die drei untersuchten Ansätze werden vorwiegend „in sich“ betrachtet, dargelegt, interpretiert und gewürdigt. Vielleicht kann man sagen, daß der kritisch-systematische Vergleich zu kurz kommt. Der Verfasserin geht es in erster Linie darum, die *grundsätzliche* Tauglichkeit der Ansätze zu prüfen. Dies kann allerdings leicht zu einem Mißverständnis Anlaß geben: Dadurch kann nämlich der Anschein erweckt werden, daß keine Faktoren, die für einen der dargelegten Ansätze von Bedeutung sind, in einem anderen Ansatz Berücksichtigung finden könnten oder müßten. Dies wäre eine inakzeptable Position. Um ein Beispiel zu geben: Wie die Verfasserin korrekt darlegt, erfolgt die Bildung eines individuellen Selbstbewußtseins nach Mead grundsätzlich durch die Übernahme sozialer Verhaltensschemata und durch Verinnerlichung der Perspektiven anderer Individuen. Sie zeigt, daß diese „Erklärung“ dem Phänomen des Selbstbewußtseins nicht gerecht wird. Daraus kann aber nicht gefolgert werden (die Verfasserin tut das nicht), daß es *keine* Übernahme sozialer Verhaltensschemata u. ä. gibt. Die in dem Buch etwa an Mead geübte Kritik muß daher dahingehend verstanden werden, daß das individuelle Selbstbewußtsein nicht durch Hinweis auf (nicht zu leugnende) Phänomene wie die genannten *adäquat* begriffen werden kann. Für den idealistischen Ansatz stellt sich umgekehrt die Frage, ob – und wie – er imstande ist, solchen Phänomenen wirklich Rechnung zu tragen.

Das vorliegende Buch ist ein solides Buch. Teile 3 und 4, in denen Fichtes und Hegels idealistische Positionen dargelegt werden, müssen als eine eindeutige Bereicherung der sich intensivierenden Erforschung des Deutschen Idealismus angesehen werden. Und das Buch als ganzes ist als ein wichtiger Beitrag zu einer noch zu entwickelnden, allen Aspekten des Problems der Individualität und der Intersubjektivität Rechnung tragenden Theorie zu betrachten.

Lorenz B. Puntel (München)

Individualität. Hg. von Manfred Frank und Anselm Haverkamp (= Poetik und Hermeneutik XIII), Fink, München 1988, 678 S.

Das Thema Individualität hat im Zeitalter ihrer „postmodernen Toterklärung“ (Frank), besonders vor dem Hintergrund von Foucaults Exterritorialisierung des Subjekts, an Aktualität gewonnen, weshalb die Arbeitsgruppe „Poetik und Hermeneutik“ dieses Thema erneut auf ihre Tagesordnung gesetzt hat. Dies wird deutlich schon in der Skizzierung der Fragestellung, die die beiden Herausgeber – nach einem einfühlsamen Nachruf auf Jacob Taubes von *Dieter Henrich* – dem Band vorangestellt haben. Hier wird die These aufgestellt, daß „gerade und zuerst an Literatur und Kunst die Selbstbehauptung des Individuums qua ‚Subjekt‘ fraglich, die Selbstwerdung des Individuums qua ‚Identität‘ problematisch, die Inkommensurabilität des Individuums als ‚ineffabile‘ thematisch“ werde (XI f.). „Ist das Individuum“, so wird gefragt, „theoretisch ebenso am Ende wie seine Existenz in der Realität bedroht ist?“ (XIV). In jedem Falle bezeichnet Individualität stets ein Problem: „Wenn Individualität im Bewußtsein eines Weltbildes auftaucht, so taucht sie auf als behaftet mit einem Makel oder einem Defekt. Individualität existiert, aber sie ist ein Nicht-Sein-Sollendes.“ (611)

Der Band wird eröffnet mit einer Sektion, die sich mit den philosophischen Konzepten von Individualität bzw. mit den Prämissen der Subjektphilosophie beschäftigt. *Manfred Frank* wiederholt hier seine bekannten (zuletzt in seinem Buch „Die Unhintergebarkeit von Individualität“ [Frankfurt a. M. 1986] dargelegten) Thesen, daß das romantische Paradigma das eigentliche Paradigma des Individuums sei. Er konstruiert eine Linie der Kontinuität von Schleiermacher, der das Individuum an das Gespräch gebunden hat, bis hin zu dem ‚Neostrukturalismus‘. *Odo Marquard* betont die Tradition der Moralistik als besonders wichtig für die Genese des Individuums. Er sieht in den dekonstruktivistischen subjektkritischen Philosophien eine „Tendenz zum Zentralismus: also zur Ermächtigung einer Alleinmacht, sei es die Monarchie von Gottesgnaden, das positivistische Großkonzil oder die Diktatur des Proletariats... Wer dem Individuum wohlwill, muß Alleingewalten verhindern; er muß also ihre Teilung pflegen: die Gewaltenteilung.“ (21) Die einzig mögliche moralische Haltung, die der modernen Welt angemessen ist, sei die Tradition der Skepsis. *Martin Schwab*

zeigt, „daß wir mit zwei Grundbegriffen von Individualität operieren“, die er „gegenständliche Einzelheit“ und „emergierende Einzelheit“ nennt (36). Er unterscheidet im einzelnen drei Momente von Verselbstung. Daß die in der gegenwärtigen Diskussion fast vollständig vernachlässigte (etwa von Habermas nicht zur Kenntnis genommene) Individualitätstheorie Humboldts eine gewichtige Rolle zu spielen vermag, sucht *Ludwig Jäger* zu demonstrieren. Der Begriff „Individualität“ läßt in jedem Falle ganz verschiedene Verwendungen zu. Resümierend formuliert *Iser* einen Dreischritt: Individualität „1. als Problem ihrer Konstituierbarkeit, 2. als einen Operationsmodus und 3. als ihre Unvordenklichkeit“ (95). Bis auf den ins Thema hineinführenden Beitrag von *Manfred Frank* enttäuschen die philosophischen Beiträge in diesem Band ein wenig. Wichtige Positionen werden nicht berührt, etwa die Husserls oder vor allem Heideggers. Die Kritische Theorie scheint völlig passé zu sein; jedenfalls wird Adornos paradoxer Konstruktion eines Vorrangs des Objekts bei einem Mehr an Subjekt keine Beachtung geschenkt.

Da die Entdeckung der neuzeitlichen Subjektivität ohne das Christentum undenkbar ist, kommt der Rolle der menschlichen Individualität in der griechischen Philosophie wie in der jüdischen Religiosität eine große Bedeutung zu. Dieses Thema wurde bereits früher (etwa von *Christian Meier* und *Jacob Taubes*) behandelt. In diesem Band sind unter der Überschrift „Theologische Entwürfe“ drei Aufsätze versammelt, die sich mit der Prädestinationslehre Augustins, der Mystik und der Geschichte protestantischer Theologie im 19. Jahrhundert (hier unter anderem mit der Rolle der Christologie in Hegels Religionsphilosophie) beschäftigen. In seiner kritischen Nachbemerkung zu den drei Beiträgen von *Alois Haas*, *Reinhart Herzog* und *Gunther Wenz* stellt *Odo Marquard* die Frage, ob „das Individuum durch die Religion oder gegen die Religion entstanden“ sei (161). Ein weiterer Abschnitt des Bandes beschäftigt sich mit psychoanalytischen Perspektiven, hier unter aktiver Beteiligung vor allem amerikanischer Forscher (*Felman, Weber*).

Den Schwerpunkt des vorliegenden Bandes bildet aber die Literatur. Das Spektrum ist so reich, daß hier nur einige wenige Beiträge herausgehoben werden können. *Hans Robert Jauss* beschäftigt sich mit der Entdeckung und Erforschung der ethischen Charaktere in der Tradition Theophrasts (vor allem in der französischen Mo-

ralistik), der die äsopische Tradition der Fabel-Figuren gegenübergestellt wird. *Karlheinz Stierle* liest Dantes „Divina Commedia“ als Zeugnis für die abendländische Geschichte von Individualität. *Renate Lachmann* behandelt das im Zusammenhang des Problems von Einheit der Individualität relevante Problem des Doppelgängers bei Gogol, Dostojewski und Nabokov (leider fehlt hier – wie schon in der psychoanalytischen Sektion – ein Hinweis auf die hervorragende Darstellung von Joachim Metzner „Persönlichkeitszerstörung und Weltuntergang“). *Rainer Warning* sucht die These zu untermauern, Prousts „Albertine Endormie“ markiere einen Bruch mit dem Individualitätskonzept der Romantik. *Starobinski* untersucht Valéry's Gestaltung der Figur seines „Monsieur Teste“, *Gabriele Schwab* analysiert Becketts Roman „Unnamable“. Anhand des Lyrisch-Individuellen bei Haller und vor allem Hölderlin (besonders seiner Parataxe) diskutiert *Anselm Haverkamp* die hermeneutische Cruz des Individuellen. Er stellt die

Frage nach dem im Konzept der Hermeneutik implizierten Konzept des Individuums. In seinem Beitrag wird wieder die Herausforderung deutlich, auf die heute jede Diskussion über Subjekt bzw. Individualität reagieren muß, nämlich der (französische und amerikanische) Dekonstruktivismus. Kunstgeschichtliche Vorlagen (etwa eine des jüngst verstorbenen Bochumer Kunsthistorikers *Imdahl* über die Relation zwischen Portrait und Individuum bei Giacometti) bilden den Abschluß des Bandes.

Insgesamt macht der Band, woran *Warning* in der Schlußdiskussion erinnert, die Plurivocität des Terms ‚Individualität‘ deutlich. Für *Wolfgang Iser* sind alle denkbaren Diskurse über Individualität „kognitive Mythen“ bzw. das Individuelle wird für ihn zur Quelle kognitiver Mythen: „Mythen sind sie deshalb, weil sie mit der Sache selbst niemals zur vollen Deckung kommen; kognitiv sind diese Mythen, weil sie sich als referentielle Bestimmung der angezielten Sache verstehen.“ (631)

Christoph Jamme (Bochum)