

BUCHBESPRECHUNGEN

Zur Carl-Schmitt-Forschung

Von Uwe Justus WENZEL (Köln)

1. José María Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie – Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien* (= Schriften zur Rechtstheorie Heft 105), Duncker & Humblot, Berlin 1983, 215 S.
2. Jürgen Habermas, *Der Schrecken der Autonomie*, in: ders., *Eine Art Schadensabwicklung* (= Kleine Politische Schriften VI), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987, S. 103–114.
3. Klaus Hansen und Hans Lietzmann (Hg.), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Leske & Budrich, Opladen 1988, 195 S.
4. Matthias Kaufmann, *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre* (= Reihe Praktische Philosophie Bd. 26), Alber, Freiburg/München 1988, 420 S.
5. Ingomar Kloos, *Gibt es eine Ontologie des Politischen? Ein Zugangsversuch zu Carl Schmitts „Begriff des Politischen“*, in: *prima philosophia* Bd. 1, Heft 3 (Cuxhaven 1988) S. 334–343.
6. Rüdiger Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt – Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Duncker & Humblot, Berlin 1989, 240 S.
7. Günter Maschke, *Der Tod des Carl Schmitt. Apologie und Polemik*, Karolinger, Wien 1987, 164 S.
8. Ingeborg Maus, *Rechtstheorie und politische Theorie im Industrie kapitalismus*, Fink, München 1986, 332 S.
9. Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“ – Zu einem Dialog unter Abwesenden. Mit Leo Strauss' Aufsatz über den „Begriff des Politischen“ und drei unveröffentlichten Briefen an Carl Schmitt aus den Jahren 1932/33*, Metzler, Stuttgart 1988, 141 S.
10. Helmut Quaritsch (Hg.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt, Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer* (= Schriftenreihe der Hochschule Speyer Bd. 102), Duncker & Humblot, Berlin 1988, 610 S.
11. Bernd Rütters, *Entartetes Recht, Rechtslehren und Kronjuristen im Dritten Reich*, Beck, München 1988, 226 S.
12. Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, 4. Aufl. Berlin 1982 (unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. 1925), 234 S.
13. Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939*, Duncker & Humblot, Berlin 1988 (unveränderter Nachdruck der Erstausgabe Hamburg 1940), 322 S.
14. Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1985 (unveränderter Nachdruck der 1. Aufl. 1958), 517 S.
15. Jacob Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt – Carl Schmitt und die Folgen* (= Religionstheorie und politische Theologie Bd. 1), Fink/Schöningh, 2., verbesserte Aufl. München Paderborn Wien Zürich 1985, 321 S.
16. Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt – Gegenstrebiges Fügung*, Merve, Berlin 1987, 80 S.
17. Piet Tommissen (Hg.), *Schmittiana – 1* (= *ECLECTICA* Jg. 17, Nr. 71/72, Reeks monografieën uitgegeven door de Economische Hogeschool Sint-Aloysius Brussel), Brüssel 1988, 130 S.
18. Hansjörg Viesel, *Jawohl, der Schmitt. Zehn Briefe aus Plettenberg* (= *Lager-Schaden 5*), Verlag der Supportagentur Gabler & Lutz, Berlin 1988, 70 S.

I.

Ginge es nach der Anzahl der ihm gewidmeten Symposien: Carl Schmitt wäre seit 1988, dem Jahr seines hundertsten Geburtstags, in den Wissenschaftsbetrieb integriert wie irgendein anderer Autor von Rang in diesem Jahrhundert. Ginge es gar nach Umfang und Detailliertheit der Bibliographien, mit denen Werk und Wirkung eines Autors inventarisiert werden: Carl Schmitt wäre seit geraumer Zeit schon als klassikerverdächtig einzustufen.¹ Den akademischen

¹ Piet Tommissen, Bibliographie, in: Festschrift

Ehrungen zum Trotz sind Werk und Person indes kaum geeignet, um zum Forschungsgegenstand neutralisiert oder zum Klassiker stilisiert zu werden. Beide, Werk und Person, sind nachhaltig umstritten. Das dokumentieren die hier anzuzeigenden Veröffentlichungen fast ausnahmslos, besonders die aus Tagungen hervorgegangenen Sammelbände (Nr. 3, 10, 15), in denen Carl Schmitt mal „liberal“, mal „links“, mal „rechts“ rezipiert oder gewendet wird. Schon allein wegen Schmitts Parteinahme für den Nationalsozialismus läßt sich sein Werk nicht in eine erbauliche Geschichtsfarne entrücken oder auf einen konsensfähigen Lehrbegriff bringen. Zwar wird von niemand Ernstzunehmendem mehr Schmitts schuldhaftige Verstrickung in den Nationalsozialismus bestritten, doch gibt die Frage, wie tief sie gewesen sei, immer noch Anlaß zu Kontroversen. Mit deren Beilegung ist um so weniger zu rechnen, als die Beantwortung der Frage einen zureichenden Begriff des historischen Phänomens ‚NS‘ voraussetzt. Wie immer es auch begriffen wird, zu diesem Phänomen gehört Schmitt, repräsentativ für die Gruppe derer, die von – im Falle Schmitts: katholischem – Hause aus *keine Nazis* waren, sich dem Nationalsozialismus im Augenblick seiner Etablierung dann aber doch – und keineswegs aus bloßen Opportunitätsgründen – verschrieben. Das Diktum *Taubes*¹ bringt ein bleibendes Problem auf den Punkt: „Irgend etwas verstehe ich von dem Nationalsozialismus nicht, wenn ich nicht verstehen kann, wieso Schmitt und Heidegger von ihm überhaupt angezogen werden.“ (Nr. 16, 48)

Mit wieviel Nachdruck sich Schmitt, die Nähe zur Macht suchend, den neuen Machthabern buchstäblich verschrieb, in den nationalsozialistischen Diskurs hineinschrieb, ist bei *Rütbers* (Nr. 11, 101 ff.) nachzulesen. Insbesondere die zahllosen Artikel in juristischen Fachorganen und Tageszeitungen aus der Phase seines emsigsten Publizierens (1933–1936) legen davon Zeugnis ab, bis hin zu üblen antisemitischen Attacken auf jüdische Kollegen und der Rechtfertigung der Morde vom 30. Juni 1934. Schmitts Kommentar hierzu, unter dem Titel „Der Führer schützt das Recht – Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. Juli 1934“ zuerst in der „Deutschen Juristen-Zeitung“ veröffentlicht,² ist durch den unveränderten Nachdruck des 1940 erschienenen Buches „Positionen und Begriffe“ wieder zugänglich gemacht worden (Nr. 13, 199 ff.). Selbst wenn man die waghalsige Interpretation dieses Textes in *Maschkes* „Apologie und Polemik“ erwägen sollte, der darin nicht

viel mehr als einen „Lippendienst an Hitler“ (Nr. 7, 73) erkennt, muß dessen Abdruck, muß die unkommentierte Wiederauflage des Buches von 1940 befremden.

Im Hinblick auf die historische Dimension des Skandalons Carl Schmitt konstatiert *Lauer-mann*: „Es fehlt eine systematische, nicht bloß biographisch-orientierte Analyse des Engagements Schmitts im Nationalsozialismus.“ Erst die Orientierung am „Stand der Geschichtswissenschaft“ erlaube den nötigen differenzierten Blick, ermögliche zu ermesen, „wo Schmitt parasitär sich einklinkt (Antisemitismus?), wo er ideologisch im Strom mitschwimmt (etwa die juristischen Arbeiten 1933–1937), wo er hingegen neben der Realität und den herrschenden Diskursen verbleibt (2. Aufl. der Politischen Theologie von 1934 und *Leviathan* 1938), wo er sie unterläuft (die Schriften 1939–1942 zum Thema ‚Großraum‘), wo er sich schließlich ideell entfernt (ab 1943; ‚Lage der europäischen Rechtswissenschaften‘).“ (Versuch über Carl Schmitt im Nationalsozialismus, in: Nr. 3, 46) Ob die Initiative des langgedienten Schmitt-Bibliographen *Tommissen*, „Schmittiana“ zu edieren, der vernünftigen Forderung Lauer-manns entsprechen können wird, bleibt abzuwarten. Skeptisch stimmen muß die Ankündigung des Herausgebers, „weder Auseinandersetzungen noch kritische Studien, sondern lediglich Dokumente und Zeugnisse“ (Nr. 17, 7) veröffentlichen zu wollen. Man stelle sich die Kant- oder Hegel-Studien ohne kritische Beiträge vor! Der „allgemeine Trend zu biographischen Arbeiten“, den auch *Maus* notiert und kritisiert (Nr. 8, 111), scheint durch die hagiographischen Ambitionen Tom-

für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag, hg. von H. Barion, E. Forsthoff und W. Weber (Berlin 1959) 273–330; ders., Ergänzungsliste zur Bibliographie, in: *Epirrhosis*. Festgabe für Carl Schmitt zum 80. Geburtstag, hg. von H. Barion, E.-W. Böckenförde, E. Forsthoff und W. Weber (Berlin 1968) Bd. 2, 739–778; ders., Fortsetzungsliste zur Bibliographie, in: ders., *Over en in zake Carl Schmitt* (Brüssel 1975) 127–166; ders., *Zweite Fortsetzungsliste*, in: J. Freund und P. Tommissen (Hg.), *Mélanges offerts à l'occasion de son quatre-vingt-dixième anniversaire* (= Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales 16) (Genf 1978) 127–238. Vgl. noch das von Maschke (Nr. 7) dokumentierte europaweite Echo auf Schmitts Ableben.

² Heft 15 (1. August 1934) 945–950.

missens und den ihnen gemäßen Inhalt des ersten Bandes aufs bedauerlichste bestätigt zu werden.³ Auf widersprüchliche Weise zwar, aber dennoch in diesen Trend einordnet sich die Publikation der „Zehn Briefe aus Plettenberg“, die Schmitt an *Viesel*, einen politischen Antipoden, in den Jahren 1973–1977 geschrieben hat.

Daß Schmitt staats- und verfassungsrechtlich von Belang und bleibendem Einfluß ist, kann kaum bezweifelt werden. Die grundgesetzliche Adaption seines Konzepts eines veränderungsresistenten, der Mehrheitsentscheidung entzogenen, substantiell-politischen Verfassungskerns spricht ebenso dafür wie die Installation eines Verfassungsgerichts, das als „Hüter der Verfassung“ eine Funktion innehat, die derjenigen strukturell ähnelt, die Schmitt dem Reichspräsidenten der Weimarer Reichsverfassung zumäßt (in: Nr. 14, 63 ff.).⁴ Carl Schmitts pseudonyme Kommentierung des frisch aus den Druckpressen gekommenen Bonner Grundgesetzes, die *Lietzmann* (in: Nr. 3, 157 ff., 171 ff.) präsentiert und glossiert, ist so gesehen nur das delikate Tüpfelchen auf dem i. Um einer angelsächsischen Leserschaft die Nachwirkungen Schmitts in der Bundesrepublik zu erklären, stellt *Habermas*, ein der kritiklosen Sympathie unverdächtiger Zeuge, nicht nur auf dessen staatsrechtliche Kompetenz ab, sondern hebt Schmitts Qualitäten als Schriftsteller hervor, „der begriffliche Prägnanz mit überraschenden, geistreichen Assoziationen verbinden konnte“. Er fährt fort: „Im übrigen war Schmitt ein Intellektueller, der bis in die dreißiger Jahre hinein sein Fachwissen für Zeitdiagnosen von hoher Sensibilität eingesetzt hat. Schließlich behielt er, bei aller Klarheit der Sprache, den Gestus des Metaphysikers, der in die Tiefe führt und gleichzeitig eine schnöde Realität entlarvt. Diese Qualitäten allein hätten freilich den Diskreditierungseffekt eines rüden Antisemitismus und der Anbiederung an die Nazi-Autoritäten nicht wettmachen können, wäre nicht anderes hinzugekommen. Schmitt hatte und hat noch bedeutende Schüler, auch Schüler von Schülern – bis hinein ins Bundesverfassungsgericht.“ (Nr. 2, 108 f.)

In zeidiagnostischer Absicht ergänzt *Habermas* das Bild dieser Einflußkonstellation um den Hinweis auf die Faszination der von Carl Schmitt, aber auch von Martin Heidegger, Gottfried Benn und Ernst Jünger gegebenen „pseudorevolutionären Antworten“ auf die geistige Situation der zwanziger Jahre, in der „die soziologische Aufklärung eines Max Weber der Autorität des Staates die Aura einer Verschwä-

sterung mit Vernunft und Religion abgestreift hatte“ (109). Erliegt man nach Ansicht *Habermas*’ „vor allem in einigen verschwitzten Subkulturen ehemals linker Provenienz“ (109) der Faszination geheimnisdrapierter, exaltierter Denkgesten,⁵ so konzidiert er durchaus, daß Schmitts Denkmotive „auch heute noch etwas in Bewegung setzen“ (110). Als aktualisierbar erwiesen sie sich im Kontext der Frage nach einer politischen Theologie sowie im „Streit um die Legitimität, also das Eigenrecht, der Neuzeit“, der „Tendenzen einer Rückkehr zur Metaphysik“ freigesetzt habe. Darüber hinaus nennt *Habermas* die „ästhetisierenden Oszillationen“ (111) des Schmittschen Denkens, die (wieder) ansprechen, und die fortgesetzte Diskussion über „die normativen Grundlagen der Demokratie“ (112), in der Schmitts Gläubens an die (parlamentarische) Diskussion, „die den Kern des okzidentalen Rationalismus“ (114) berühre, auf gefährliche Weise belebt werde.

Soll der politisch-juristische Grenzgänger Carl Schmitt nicht lediglich geistesgeschichtlich – etwa im Umkreis der „Konservativen Revolution“ (*Mohler* in: Nr. 10, 129 ff.; *Maus*, Nr. 8, 141 ff.) oder des Expressionismus (*Kennedy* in: Nr. 10, 233 ff.) – verortet oder ideologiekritisch-funktionalistisch ökonomischen Interessengrup-

³ Vgl. noch Joseph W. Bendersky, Carl Schmitt: Theorist for the Reich (Princeton 1983).

⁴ Auf die Differenzen zwischen dem Staatsoberhaupt und dem Verfassungsgericht als „Hüter der Verfassung“ macht Mußgnug, in: Nr. 10, 517 ff., aufmerksam.

⁵ *Habermas* nennt Roß und Reiter nicht. Den Exponenten der staatstheoretischen Linken, Ulrich K. Preuß, dürfte *Habermas* mit diesem transpirationstheoretischen Argument kaum abtun wollen. Vgl. dessen durchaus vernünftige Intention, die „innere(n) Dialektik von Normalität und Ausnahmezustand im Prozeß der Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft“ immer wieder von neuem aufzudecken (Ulrich K. Preuß, Aktuelle Probleme einer linken Verfassungstheorie, in: Prokla 61 [1985] 67; vgl. ders., Politische Verantwortung und Bürgerloyalität [Frankfurt a.M. 1984] 198 ff.). *Habermas* verschweigt, wieviel auch seine Schrift über den „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ Schmitts Analysen verdankt ([Neuwied Berlin 1969] 17 f., 64, 94, 104, 225). Dazu Neumann (in Nr. 10, 560) sowie die mitunter überzogene Polemik Maschkes (Nr. 7, 115).

pen zugeordnet werden (*Maus*, Nr. 8, 93 ff., 111 ff.); entschließt man sich, ihn – zumindest probehalber bis zum Beweis des Gegenteils – auch *philosophisch* ernst zu nehmen, wird man nicht das Diktum ignorieren dürfen, das *Leo Strauss* – auf Max Weber gemünzt – geprägt hat: „Unglücklicherweise können wir der Feststellung nicht entraten, daß wir in unserer Untersuchung den Trugschluß vermeiden müssen, welcher in den letzten Jahrzehnten oft als Ersatz für die *reductio ad absurdum* benutzt worden ist: die *reductio ad Hitlerum*. Eine Ansicht ist durch die Tatsache, daß Hitler sie zufällig auch hegte, nicht widerlegt.“⁶ Von den im folgenden genauer zu erörternden Untersuchungen (fokussiert auf Nr. 4, 6, 9) läßt sich keine diesen Fehlschluß zuschulden kommen. Getragen sind sie jedoch von sehr unterschiedlichen Motiven, geleitet von mitunter einander widersprechenden Lektürestrategien. Den Hintergrund, vor dem sie thematisch lokalisiert werden können, bilden Probleme der Begriffsbestimmung und ‚Erkenntnistheorie‘ sowie die Frage, ob Schmitts Theorie des Politischen formulierbar und also auch kritisierbar ist, ohne auf seine politische Theologie zu rekurrieren. Diese sachlichen Gesichtspunkte sollen neben der methodisch-hermeneutischen Frage, wie Schmitt zu lesen sei, zum Leitfaden der Erörterungen dienen.

II.

Das Buch von *Kaufmann* (Nr. 4) empfiehlt sich als die „erste analytisch-philosophische Untersuchung einer international noch immer einflußreichen Variante faschistischen Denkens“ (Umschlagtext), bleibt die Aufklärung dessen, was *faschistisches* Denken sei, jedoch schuldig. Unter die Lupe genommen werden vielmehr einige der „zentralen Begriffe“ Schmitts, die sich infolge ihrer Vieldeutigkeit und Vagheit „speziell für eine philosophische Arbeit“, spricht „kritische Analyse“, geradezu anböten (14). Die Methode, deren er sich bedient, nennt Kaufmann denn auch „Sprach- und Begriffsanalyse“ (22), damit zugleich seinen Philosophiebegriff signalisierend. Als „Interpretationshypothese“ fungiere, was er abkürzend Schmitts „*antiuniversalistische Grundthese*“ nennt und wie folgt formuliert: „Es ist weder wünschenswert noch möglich, ein menschliches Gemeinwesen anhand von Regeln zu ordnen, die sich gegenüber universell gültigen Kriterien rational rechtfertigen lassen.“ (14) Diese von Schmitt nirgends aufge-

stellte, ihm unterstellte These vermöge „die theoretischen wie praktischen Grenzen eines allzu kruden Rationalismus aufzuzeigen“, sei ihrerseits jedoch „unhaltbar“ (21). Als Motiv der Analysen Kaufmanns schält sich mithin heraus, den Finger auf die Wunden eines kruden Rationalismus zu legen, um einem anderen – *nennenen? feinsinnigen?* – Rationalismus den Weg zu ebnen. Dem Motiv entsprechend geht er so vor, daß er verschiedene thematische Aspekte der (re-konstruierten) Position Schmitts sprachanalytisch durchleuchtet, Inkonsistenzen und Inkohärentes aufzeigt, zugleich aber bestimmte Probleme, die durch Schmitt allererst ins Gesichtsfeld gerückt sind, als Probleme anerkennt, wie etwa das „Problem moralischer Rechtfertigung von Gewalt“ (114) oder die Ohnmacht eines von der Frage der Rechtsverwirklichung absehenden Rechtspositivismus (260 ff.). Den Fehler, den er dem „Existenzialismus“ Schmitts ankreidet, sieht Kaufmann darin, „aus dem Fehlen von Letztbegründungen auf die Unmöglichkeit von Begründungen überhaupt zu schließen“ (126). Die Gegenposition, die Kaufmann konturieren will: die Theorie eines parlamentarisch-demokratischen Verfassungsstaates auf moral-philosophischer Basis, gewinnt dabei indes soweit die Oberhand, daß er die anfangs noch erkennbare Intention, rationale und irrationale Momente (wie das der Entscheidung) zu vermitteln, nicht durchzuhalten vermag. Die verbreitete, etwa auch von *Neumann* (in: Nr. 10, 573 f.) oder *Beneyto* (Nr. 1, 15 ff., 186) artikulierte Rezeptionsstrategie, den Wahrheitsgehalt der ‚irrationalen‘ Momente der Theorie Schmitts ‚rational‘ anzudeuten, ist indes nicht ohne weiteres aussichtsreich in Anbetracht eines Werkes, das sich, wie Neumann konstatiert, „nicht einfach in einen rationalen und einen irrationalen Teil zergliedern“ lasse (in: Nr. 10, 573).

Im hier näher zu betrachtenden ersten Abschnitt seiner Arbeit („Die Inhumanität der Moral“, 44–131) weist Kaufmann der sogenannten „Freund-Feind-Theorie“ logische Mängel nach, die sie „in ihrem Kern inkonsistent“ werden ließen „und damit ungeeignet, irgendeine Form der Erkenntnis zu begründen“ (54 Anm. 20). Sie scheitere an der doppelten Anforderung, „einerseits eine politische Einheit von anderen politischen Einheiten, andererseits die politische von

⁶ Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte* (Frankfurt a.M. 1977) 44 f. (orig. *Natural Right and History* [1953]).

anderen Einheiten abgrenzen“ zu müssen, und zwar deswegen, weil der Feindbegriff „an die politische Einheit gekoppelt“ sei (50) d.h. von dieser allererst *entschieden* werden solle, wer Freund, wer Feind sei. Der seit mehr als 60 Jahren bekannten⁷ „*petitio principii*“ (51), die hiermit drohe, könne Schmitts Theorie allenfalls entgehen, wenn sie einen *möglichen* von einem *tatsächlichen* Feind genau zu unterscheiden erlaube (52). Das jedoch leiste sie – infolge ihrer Vagheit – nicht. Wie real zu einem gegebenen Zeitpunkt die Möglichkeit der Feindschaft sei, lasse sich ohnehin „kaum zuverlässig quantifizieren. So bleibt als Kriterium dafür, daß die Ebene des Politischen erreicht wurde, nur noch die Faktizität des Kampfes.“ (53) Wer diese Konsequenz zu ziehen bereit sei, so Kaufmann weiter, müsse „bedenken, daß er sich damit weit vom üblichen Sprachgebrauch entfernt“ (53).

Mit Recht pocht Kaufmann auf die erforderliche Trennschärfe der Unterscheidung als eines *Kriteriums* zur Bestimmung des *Politischen*. Demgegenüber entschärft etwa *Christian Meier* (in: Nr. 10, 547 pass.)⁸ die intendierte Begriffsbestimmung so weit, daß, wie Kaufmann anmerkt, kaum mehr übrig bleibe, „als daß irgendwer mit irgendwem irgendwie irgendwas zu tun hat“ (54 Anm. 19). Kaufmann selbst nun schüttet das Kind mit dem Bade aus, wenn er die Grundunterscheidung Schmitts wegen der in der Tat auftretenden Konsistenzprobleme für prinzipiell unbrauchbar erklärt. Dies könnte insofern verwundern, als er die Richtung angebeht, in die die Frage nach dem Kriterium des Politischen weitergetrieben werden müßte.⁹ Doch liegt dies wohl außer Reichweite einer Begriffsanalyse, die in die Motive der Schmittschen Texte nicht einzudringen vermag. Von einem *sensorischen Defizit* etwa zeugt, daß es Kaufmann nicht gelingt, die „Freund-Feind-Theorie“ als versuchte Antwort auf ein nicht nur staats-theoretisches, sondern epochales *Legitimitätsvakuum*,¹⁰ oder zumindest als dessen Ausdruck, zu erkennen (vgl. 47). Dies zu berücksichtigen setzt zudem einen philosophischen (Vor-)Begriff des geschichtlichen Kontextes voraus, den der Autor vermissen läßt. Oder sollte etwa die insinuierte Identifikation von „Moderne“ und Universalismus (21) als Ausweis eines kritischen Geschichtsverständnisses aufzufassen sein?

Es fehlt jedoch nicht allein an geschichtlichem ‚Problembewußtsein‘. Kaufmann scheint der *erkenntnistheoretische* Status des Freund-Feind-Kriteriums nahezu völlig verschlossen zu bleiben. Es wäre nur dann „ungeeignet“ zu nennen,

„irgendeine Form der Erkenntnis zu begründen“ (54 Anm. 20; vgl. 279f.), wenn es sich bei dieser um eine herkömmliche Erkenntnis, die Definition eines Begriffs, die Bestimmung einer Substanz, handelte. Eben dies ist nicht der Fall. Erkenntnis begründet dieser Begriff des Politischen, weil er das Politische vom „Ausnahmefall“ her bestimmt, der für Schmitt „hier, wie auch sonst, (...) eine besonders entscheidende und den Kern der Dinge enthüllende Bedeutung hat.“¹¹ „Wer davon ausgeht, daß ein abnormer Zustand vorliegt – sei es nun, daß er die Welt in einer radikalen Abnormalität erblickt, sei es, daß er nur eine besondere Situation für abnorm hält – wird“, erläutert Schmitt in seiner Besprechung von Meinekes „Idee der Staatsräson“ (in: Nr. 13, 47), „das Problem von Politik, Moral und Recht anders lösen, als wer von ihrer prinzipiellen, nur durch kleine Störungen getrüben Normalität überzeugt ist (...) Aus der Annahme der abnormen Situation ergeben sich besonders geartete, dezisionistische Konsequenzen, ergibt sich ein Sinn für Durchbrechungen, für eine, oberflächlicher Weise sogenannte ‚Irrationalität‘ (...), Anerkennung außerordentlichen Handelns und Eingreifens, wie des a deo excitatus, ferner Diktatur, aber auch Begriffe wie Souveränität und Absolutismus...“ – Erkennt werden die „Dinge“ im Augenblick ihres Zerfalls; wird der politische Gehalt sozialer Gebilde im Horizont ihrer Dissoziation. Die so verstandene In-Konsistenz ist gerade die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis; Erkenntnis eine apokalyptische Kategorie. Hiermit zieht Schmitt auf seine Weise

⁷ Vgl. Hermann Heller, *Politische Demokratie und soziale Homogenität* (1928), in: ders., *Gesammelte Schriften* (Leiden 1971) 425; Margit Kraft-Fuchs, *Prinzipielle Bemerkungen zu Carl Schmitts Verfassungslehre*, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht* 9 (1930) 514; weitere Hinweise bei Kaufmann (Nr. 4), 51 Anm. 16.

⁸ Kaufmann bezieht sich auf: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (Frankfurt a. M. 1980) 35f.

⁹ Vgl. dazu U. J. Wenzel, *Die Dissoziation und ihr Grund. Überlegungen zum Begriff des Politischen*, in: H.-G. Flickinger (Hg.), *Die Autonomie des Politischen* (Weinheim 1990).

¹⁰ Von einem solchen spricht mit Recht Beneyto (Nr. 1, 93).

¹¹ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien (Berlin 1963) 35 (s. Anm. 31).

Konsequenzen aus der seit dem mittelalterlichen Nominalismus schwelenden Krise der Erkenntnistheorie.¹² Teleologische Wesensbegriffe werden durch *Grenzbegriffe*, Begriffe der „äußersten Sphäre“,¹³ substituiert, die das, was (politisch) ist, nurmehr ex negativo darstellen. Durch *Kant*¹⁴ haben sie die präzise Bedeutung einer *negativen Realitätsvergewisserung* erhalten, einer Selbstvergewisserung durch die Erfahrung einer Grenze. Während allerdings die Vernunftkritik sich darauf verpflichtet, „das, was *begrenzt*, von dem, was dadurch *begrenzt wird*“, zu unterscheiden,¹⁵ bezieht die Ausnahmelehre Schmitts ihre Erkenntnistraft aus dem extremen Fall der Grenzaufhebung:¹⁶ Recht und Macht, Politik und Gewalt fallen in eins. Solche Koinzidenz enthüllt, in welchem Maße politische Gebilde von der Anwesenheit des – im Normalfall verdeckten, weil virtualisierten – Ausgeschlossenen leben, von der untergründigen Präsenz des Heterogenen im Homogenen, wie man in Anschluß an *Bataille*¹⁷ sagen könnte. „Das Wesen der politischen Einheit“, schreibt Schmitt beispielsweise, „besteht darin, innerhalb der Einheit diese äußerste Gegensätzlichkeit (von Freund und Feind; Verf.) auszuschließen“.¹⁸

Verzelte Hinweise zu diesem philosophisch noch keineswegs zureichend aufgearbeiteten Lehrstück Schmitts finden sich bei *Mohler* (in: Nr. 10, 137 ff.), *Neumann* (in: Nr. 10, 559 ff., 573 ff.), *Willms* (in: Nr. 10, 594), *Bolz* (in: Nr. 15, 256 ff.) und *Gralher* (in: Nr. 3, 85 ff.). *Kloos* dringt, obgleich er sich kategorialen Problemen zuwendet, nicht in den tragenden Grund von Schmitts *Ontologie des Politischen* ein. „Bedingung der Möglichkeit von Wirklichkeitskenntnis, von Konkretion überhaupt“ (Nr. 5, 343) sind zwar die Kategorien des Politischen, aber nicht in überlieferter ‚ontologischer‘ Weise. *Tucker* unternimmt in einer Art „Gelegenheitsarchäologie der Aufklärung und des Liberalismus“ (Der Ausnahmezustand – An den Grenzen von Aufklärung und Liberalismus, in: Nr. 3, 93) den Versuch, Schmitts „Leidenschaft, sich an der äußersten Grenze der Erscheinungen denkerisch zu bewegen“ (ebd.), wiederzubeleben, ohne – wie ihm zufolge Schmitt selbst – als „Theoretiker der Beherrschung des Ausnahmezustandes (...) zum Opfer von dessen Unbeherrschbarkeit“ (101) werden zu wollen. Er deutet, was er zusammenfassend als Schmitts „philosophischen Extremismus“ definiert, als einen „Spiegel des Absurden“ (103). Der Intensitätsbegriff des Politischen ebenso wie die Lehre von der Souveränität und der Legitimität machten „im Kontext

des technisch-ökonomischen Weltbürgerkrieges“ keinen Sinn mehr: „sie beschreiben Irrwege, ‚beirren‘ das scheinbar alternativlos herrschende Seiende – und gerade hierin liegt ihr Offenbarungswert. Sie sind geeignet, den zeitgemäßen Kulte der Versöhnung, dem ‚juste milieu‘ der pressure groups und dem ‚balance of powers‘ der pluralistischen Gesellschaft ihre Verlogenheit und verkappte, folglich illegitime Gewalttätigkeit aufzuzeigen. Aber sie beschreiben keine Ethik, keine Ideologie, kein gegenrevolutionäres Programm; nimmt man sie als die Elemente eines solchen (wie im Nationalsozialismus geschehen), dann gerate sie zu Beglaubigungen dessen, was sie zu demaskieren wünschen: die epochenspezifische Verwechslung von Politik und Totalitarismus.“ (104)

Tucker folgt einer Interpretationsmaxime, die von derjenigen Kaufmanns evidentermaßen absticht. Wird Schmitt von vornherein nur als Diagnostiker – und insoweit im Einklang mit seiner Selbstinterpretation¹⁹ – interpretiert, so kann er

¹² Vgl. hierzu, ohne Bezugnahme auf Schmitt, Josef Simon, Sprachphilosophie (Freiburg/München 1981) 36 ff.

¹³ Vgl. Carl Schmitt, Politische Theologie (Berlin 31979) 11.

¹⁴ Kritik der reinen Vernunft, A 255 / B 310 f.

¹⁵ KrV, A 515 / B 543.

¹⁶ Vgl. Wenzel (Anm. 9). Im Sinne dieser radikalisierten Kantauffassung kann ich auch den Satz Neumanns unterschreiben: „Schmitts Thesen sind, um ein gewagtes Bild heranzuziehen, für die Rechtswissenschaft und die politische Philosophie ebenso unverzichtbar wie die Leitideen der spekulativen Vernunft für die Tätigkeit des Verstandes.“ (Die Wirklichkeit im Lichte der Idee, in: Nr. 10, 574)

¹⁷ Die psychologische Struktur des Faschismus (München 1978) 10 ff.

¹⁸ Der Begriff des Politischen (dritte Fassung) (Hamburg 1933) 11 (s. Anm. 31).

¹⁹ Das „Verhör von Professor Carl Schmitt vom 3. April 1947“ durch R. W. Kempner liefert einen Beleg für diese Selbstinterpretation. Sowohl auf die Frage, ob er eine neue Völkerrechtsordnung „im Sinne der Hitlerischen Ideen“ erstrebt habe, als auch auf den Vorhalt rassistischer Äußerungen reagierte Schmitt, indem er sich auf den diagnostischen Charakter seiner Arbeiten zurückzog: „Der Intention, der Methode und der Formulierung nach eine reine Diagnose.“ (in: diskus, Frankfurter Studentenzeitung 21. Jg.

einem Begründungsanspruch nicht entsprechen, weil er ihm gar nicht verpflichtet ist. Proton pseudos – Schmitts wie seiner Interpreten – ist dann vielmehr, es überhaupt zu versuchen, aus der Diagnose ein „Programm“ zu modeln. Diese Interpretationsstrategie sollte man nicht gleich als Symptom einer in der neuesten Philosophie allenthalben um sich greifenden Begründungsmüdigkeit oder mit dem Hinweis auf das zu bewahrende Erbe des okzidentalen Rationalismus beiseite schieben. Zum Verständnis der intellektuellen Biographie Schmitts trägt sie allemal bei: Dessen Opportunismus und Unwahrhaftigkeit läßt sich damit dechiffrieren als Ausdruck (auch) einer *Unentschiedenheit* in der Frage des Theoriestatus – Diagnose oder Legitimation? Behauptet Schmitt von sich, stets nur Diagnostiker gewesen zu sein, so müßte er immerhin noch angeben, in welchem Sinne er mit einer Diagnose jeweils Stellung nimmt; denn *daß* er de facto Partei ergreift, ergibt sich schon aus der ‚existenzialistischen‘ Komponente seines Erkenntnismodells, derzufolge die „Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen“ an das „existenzielle Teilhaben und Teilnehmen“ gebunden sei.²⁰ Wer Schmitts Oszillieren bzw. Lavieren nicht bloß als inkonsequente Applikation eines ad-absurdum-Verfahrens deuten will – Tucker legt diese Deutung nahe –, der muß darin auch ein Problem heutiger Theoriebildung erkennen: der darf mithin den Legitimations- als vernünftigen Begründungsanspruch (und nicht lediglich als Rechtfertigung des status quo verstanden) nicht vollends verabschiedet haben; auch nicht, wenn er sich – mit Schmitt – Einblick in das, was ist, von grenzbegrifflichen Kategorien äußerster Dissoziation erwartet.

Obgleich Kaufmann Schmitts erkenntnistheoretische Position nicht zu fassen bekommt und ihm daher die Pointe der Extrem- bzw. Grenzbegriffe entgeht, ist er in stande anzugeben, wieso Schmitt mit seiner Intention, einen kriteriellen Begriff des Politischen zu formulieren, scheitern mußte. Schmitt rede – und das mache geradezu die Kontinuität seines Denkens aus (103 ff.) – einer „Staatsittlichkeit“ (50) das Wort. In der Tradition eines Machiavelli und Hegel stehend (91 f.), denke er die Individuen in sie absorbierender Abhängigkeit vom staatlichen Kollektiv. Dem korrespondiert, was Kaufmann als Fazit seiner beachtenswerten Analyse des Entscheidungsbegriffes (§16) formuliert: „Schmitt entzieht sich dem Druck der Verantwortung, die ja verbunden ist mit dem perma-

nenten Druck der Rechtfertigung nach ‚innen‘ wie ‚außen‘, indem er die politische Entscheidung soweit wie möglich an die Obrigkeit delegiert, für sich demnach zur Widerfahrnis macht, und zweitens die Rationalität der Wahl ersetzt durch das Durchsetzungsvermögen eines durch einen Mythos begeisterten politischen Akteurs gegenüber dem rasonierenden Relativismus der Liberalen.“ (326 f.)

Daß man den Dezesionismus auch anders verstehen kann, demonstriert *Lübbe* mit seiner „liberalen“ Rezeption Schmitts. Für ihn sind „Dezesion und Diskussion“ einander ergänzende „Begriffe für institutionalisierte Verfahrensschritte“ und nicht einander ausschließende „Begriffe für politische Verfahrensalternativen“ (in: Nr. 10, 435). Dergestalt sucht er sowohl Schmitts Parlamentarismuskritik als auch der kommunikationstheoretischen Idealisierung diskursiver Verfahren den Wind aus den Segeln zu nehmen. Beide Positionen stuft *Lübbe* als „Formen komplementärer politischer Romanik“ ein: „entweder fürs Verschwinden der Diskussion in die Dezesion oder fürs Verschwinden der Dezesion in die Diskussion zu optieren“ (ebd.). Nicht nur weil er den Gegner eher in der letzteren Option erblickt, akzentuiert *Lübbe* das dezesionistische Moment, sondern vor allem deswegen, weil „Mehrheit vor Wahrheit“ als „parlamentarisches Dezesionsprinzip“ zugleich das „Grundprinzip antitotalitärer Liberalität“ (434) sei.

Ungeachtet der Möglichkeiten, den Dezesionismus dergestalt als konstitutives Element auch der parlamentarischen Demokratie zu begreifen, behält Kaufmanns Kritik der „Staatsittlichkeit“, die dem entindividualisierten Entscheidungsbegriff korrespondiert, recht. Seiner verbalradikalen Intention zuwider, einen vom Begriff des Staates unabhängigen Begriff des Politischen zu

[Februar 1971] 15, vgl. 14) In einem unveröffentlichten Manuskript aus demselben Monat geht Schmitt sogar so weit, seine Großraumtheorie (vgl. z.B. Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte – Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht [= Schriften des Instituts für Politik und internationales Recht an der Universität Kiel, N.F. Bd. 7], Berlin Wien 1939) als „Entlarvung“ der Expansionspolitik Hitlers zu bezeichnen: zit. nach Lauer mann, Versuch über Carl Schmitt im Nationalsozialismus, in: Nr. 3, 48.

²⁰ Der Begriff des Politischen (Anm. 11), 27, vgl. 31, 69.

entwerfen²¹ bleibt Schmitt auf den Staat fixiert. Abweichend zudem von seiner erkenntnistheoretischen Favorisierung des Grenzfalls, nimmt Schmitt *Maß* an der – ‚staatssittlich‘ verstandenen – *Normalordnung*. Zwar keine vorgängige Option für den Führerstaat,²² aber doch die Entscheidung zugunsten einer autoritären staatlichen Souveränität prägt Schmitts Denken von Anbeginn. Der „Begriff von dem, was normal und dem, was Recht ist“ (Politische Romantik, Nr. 12, 226), der jeweilige status quo, behält die Oberhand. Demgegenüber ist das von *Maschke* nachgewiesene Changieren des Schmittschen Entscheidungsbegriffs zwischen traditioneller, politisch-theologisch legitimerter Souveränität und neuzeitlicher, wahrheitsindifferenter Souveränität, zwischen Donoso Cortés und Thomas Hobbes (Die Zweideutigkeit der ‚Entscheidung‘, in: Nr. 10, 193 ff.), zweitrangig. Über eines ist entschieden: daß überhaupt (staatliche) Souveränität sein soll. Man kann dies, wie Kaufmann es tut, als die Leitidee einer „Staatssittlichkeit“ entziffern; seiner Stoßrichtung nach aber auch, wie *Taubes* (Nr. 16, 7 ff.) und *Bolz* (in: Nr. 15, 249 ff.) im Gefolge *Benjamins*, als permanente präventive Konterrevolution deuten.

Den Hintergrund einer staatssittlichen Norm leuchtet Kaufmann aus, um die bereits von *Leo Strauss* (Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, in: Nr. 9, 121 f.) notierte „Aporie gleichzeitiger Bejahung und Ablehnung des Moralischen“ seitens Carl Schmitt aufzulösen, als „scheinbare“ (Nr. 4, 15) zu decouvrieren. Schmitt habe den ideologischen *Mißbrauch* von Moral durch den Liberalismus im Visier, konzediere damit aber implizit die Geltung moralischer Prinzipien. Ob die so dokumentierte „Unentrinnbarkeit der Moralität“ (128) sich in jenem staatssittlichen Maßstab niederschläge oder schon darin, daß, wer das Verhalten derer kritisiere, die Moral politisch mißbrauchen, „den Standpunkt der Moralität bereits eingenommen haben“ müsse (128), wird aus der Argumentation Kaufmanns nicht recht deutlich. Falls er das letztere behaupten wollte, unterliegt er einem transzendentalpragmatischen Fehlschluß: Um jemandem (selbst)widersprüchliches Verhalten vorzuhalten – wie Schmitt dem Liberalismus –, ist es nicht erforderlich, den Maßstab der Kritik, der derjenige des Kritisierten ist, für sich zu akzeptieren. Der „Standpunkt der Moralität“ kann, anders gesagt, auch in a-moralischer Absicht eingenommen werden. In anderem Gewand rückt hier erneut die Frage in den Blick, ob der Diagnostiker das, was er sieht, sich in ir-

gendeiner Weise zu eigen machen müsse oder nicht.

III.

Bevor die Publikationen in Augenschein genommen werden, die sich des von Kaufmann mit Bedacht ausgesparten (Nr. 4, 27 ff.) Themenkreises der „Politischen Theologie“ annehmen, ist die Arbeit *Krammes* – „Helmuth Plessner und Carl Schmitt – Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre“ (Nr. 6) –, die desgleichen weitgehend ohne die argumentative Einbeziehung jenes Themenkreises auskommt, zu würdigen. Zunächst ist sie unter dem zuletzt genannten Gesichtspunkt, der Frage nach dem Verhältnis von begrifflicher Diagnose und politischer Stellungnahme, zu betrachten. Dieser nämlich gilt das Hauptaugenmerk des Autors. Sobald die Philosophie bzw. die Philosophische Anthropologie sich „deziidiert ‚dem Politischen‘ zuwendet“ (228), interveniere sie in die politische Sphäre selbst, leiste einen „konkreten Beitrag zu einer bestimmten praktischen Politik“ (229). Im Falle Schmitts freilich frappiert, daß er zur praktischen Verfas-

²¹ Ebd. 20 ff. Den politiktheoretischen *Ansatz*, der in dieser Intention verborgen sein könnte, thematisiert Kaufmann nicht. Dazu vgl. Ernst Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen* (Würzburg 1987) 29 ff., der den Intensitätsbegriff als modalen, die (politische) Qualität einer Handlung bestimmenden Begriff des Politischen auslegt und an die Leistungen der menschlichen Urteilskraft bindet. Es ist nicht ersichtlich, ob Vollrath mit der Staatsfixierung zugleich jede konstitutive Bezugnahme auf den Staat aus einer Theorie des Politischen entfallen lassen will. Hierzu sowie zu weiteren Problemen seines Entwurfs vgl. U. J. Wenzel, *Fundamentaltheorie des Politischen oder Politische Theorie des Fundamentalten?*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* LXXIV/Heft 4 (1988) 531–541.

²² Diese starke Variante der sog. Wegbereiterthese, verfochten von Jürgen Fijalkowski (*Die Wendung zum Führerstaat. Die ideologischen Komponenten in der politischen Philosophie Carl Schmitts* [Köln Opladen 1958]), darf heute als erledigt gelten; vgl. Neumann in: Nr. 10, 568 ff.

sungswirklichkeit der Weimarer Republik in ‚konservierender‘ Absicht ebenso beitrug wie zur Legitimation des Nationalsozialismus und der verfassungsrechtlichen Grundlegung der Bundesrepublik. Wie *Beneyto* eindringlich nachweist, darf mit Fug auch von einer „Wechselwirkung“ zwischen der politischen Theorie Schmitts und der Wirklichkeit Franco-Spaniens gesprochen werden (Nr. 1, 18).²³

Was Kaufmann – um den Preis eines Erkenntnisverlusts – vermessen läßt, findet sich bei Kramme im Übermaß, die Apperzeption des zeitgeschichtlichen Kontextes. Er extrahiert aus Plessners und Schmitts politisch-philosophischen Entwürfen „eine konservative Antwort“ auf eine „von religiösen Repressionen enthypostasierte und so sich ihrer Selbstmächtigkeit und Selbstverantwortlichkeit bewußte Moderne“ (227). Konservativ falle die Antwort auf die „Last der Selbstverantwortlichkeit (...) angesichts des völligen Zerfalls über- und innerweltlicher Autoritäten“ insofern aus, als sie „handlungsweisende Orientierungsmöglichkeiten“ (219) lediglich im Sinne der „Legitimation politischer Neutralisierung der Vielen und der politischen Herrschaftsausübung einer Elite“ (22) anbiete. Der erkennbar wissenssoziologische Zugriff soll nach Krammes eigenem Bekunden mehr liefern als „ein historisches Stück Fach- und Theoriepolitik“ (15), denn die „Problemstellungen und Lösungsangebote“ Plessners und Schmitts wiesen „doch über den definierten historischen Rahmen hinaus“ (228). Die Frage „nach ihrer möglichen heutigen Relevanz“ (15) jedoch, die der Autor im Auge hat, entfaltet er nicht wirklich. Das hätte nicht sogleich auf einen systematischen Strukturvergleich zwischen der Weimarer Zeit und der heutigen hinauslaufen müssen und dennoch mehr verdeutlichen können, als sich aus den verstreuten Andeutungen erschließen läßt. Sind die „Orientierungsangebote“ Plessners und Schmitts, gemacht vor sechzig Jahren, noch immer „als Antworten auf gegenwärtige Problemlagen anzusehen“ (17), so hätte man gern mehr über *heutige* „Orientierungserfordernisse(n)“ und „Legitimationsanforderungen“ (15) erfahren. Trifft Schmitts „Diagnose parlamentarischer Lähmung exekutiver Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten“ (18) etwa auch die Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik? Auch der abschließende Hinweis auf „die ungebrochene Attraktivität“ neokonservativer „Argumentationsstrukturen“ (227) bleibt bloßer Hinweis.

Gleichwohl ist es alles andere als illegitim,

motiviert durch (unartikulierte) „gegenwärtige Problemlagen“, ein Kapitel Wissenschaftsgeschichte schreiben zu wollen, zumal dann, wenn bislang so gut wie überhaupt nicht wahrgenommene Verbindungslinien zwischen zwei der wichtigsten Köpfe dieses Jahrhunderts nachgezeichnet werden sollen. Die gliedernde Interpretationsthese des Autors geht dahin, die „Theoriekonzepte“ Plessners und Schmitts „in ihrem politischen Kontext als ein Argumentationskontinuum“ (17) zu lesen: „(...) Plessners anthropologischer Ansatz faßt den Menschen als einen sich selbst individuierenden Solipsisten mit einer prekär dynamischen psychophysischen Struktur. Um seine Identität zu wahren, bedarf dieser Formen permanent zu vollziehender, selbstbewußter Bindung sowie selbstbehauptender Abwehr. Dies führt Plessner zu der Konstruktion eines politisch-gesellschaftlichen Bildes kompetitiver Einzelner, die zur Wahrung ihrer Persönlichkeit des unvermittelten Gegengewichts einer überpersönlichen Macht bedürfen. Carl Schmitts politische Theorie eines souverän exekutivischen Etatismus befriedigt in ihren ordnungspolitischen Strukturen diese anthropologisch begründete Notwendigkeit eines hypostasierten Staates.“ (17)

Daß Schmitts „Politische Theorie“ einer „anthropologischen Fundierung“ (17) ebenso bedürfe wie Plessners Anthropologie einer politischen Operationalisierung, sucht Kramme im Ausgang von Plessners Schriften, den frühen politischen Aufsätzen sowie den Arbeiten „Grenzen der Gemeinschaft“ (1924) und „Macht und menschliche Natur“ (1931), unter Beweis zu stellen. Da er den Schwerpunkt seiner Ausführungen auf Plessner legt und Schmitts Schriften nicht im einzelnen und chronologisch, sondern „in ihren systematischen kategorialen Bezügen kompakt“ (20) darstellt, kann ich mich darauf beschränken, die Konsequenz zur Diskussion zu stellen, welche die These vom Argumentationskontinuum im Hinblick auf die Interpretation Schmitts zeitigt. Ob Plessners Anthropologie auf politische Operationalisierung hindränge, bleibe hier offen; ebenso, ob deren wissenssoziologische Verortung als „Orientierungsange-

²³ Taubes (Nr. 16, 18f.) berichtet sogar, der Justizminister des neuen Staates Israel habe 1949 Schmitts Verfassungslehre zu Rate gezogen, um einige schwierige Probleme in den Entwürfen zur (bis heute nicht existenten) Verfassung des Landes auszuarbeiten.

bot an das gebildete, zu kollektiven Durchsetzungsstrategien sozial nicht fähige Bürgertum“ zu trifft, dessen „mentale, soziale und politische Situation“ Plessner, Kramme zufolge, „auf die anthropologische Ebene verallgemeinert“ (18).²⁴

Die in der Rede vom Argumentationskontinuum implizierte Behauptung, Schmitts politische Theorie bedürfe einer sie fundierenden Anthropologie, berührt einen Springpunkt gegenwärtiger Interpretationskontroversen. Bedarf die politische Theorie Schmitts einer anthropologischen Basis von der Art der Theorie Plessners, oder läßt diese an jene sich zumindest „kongenial anschließen“ (17),²⁵ so bedürfte sie nicht der politischen Theologie, oder ließe sich zumindest kohärent ohne Rekurs auf eine solche reformulieren. Das jedenfalls gilt, wenn unter *politischer Theologie* die politische Theologie Schmitts, das seine theoretischen Interventionen tragende *eschatologisch-apokalyptische Geschichtsverständnis*, verstanden wird. Plessners Kennzeichnung des Menschen als eines Wesens, das aus der „Relation der Unbestimmtheit zu sich“ die Machtdynamik entfalte, die auch den „Gegensatz von Vertrautheit und Fremdheit, von *Freund und Feind*“ generiere,²⁶ ist nicht (in dieser Weise) theologisch unterbaut. Den Passus in der zweiten Auflage der Begriffsschrift, in welchem Schmitt Plessner zitiert,²⁷ kann Kramme nicht im Sinne seiner These vom Argumentationskontinuum verbuchen. Er spricht allerdings auch nicht allzu deutlich gegen sie, denn Schmitt zeigt sich darin wie im gesamten Anthropologie-Kapitel (der zweiten Ausgabe der Begriffsschrift) unentschieden, ob der Mensch von Natur lediglich und unschuldigerweise „gefährlich“ oder ob er im Sinne der Erbsünde „böse“ sei (vgl. *Maschke* in: Nr. 3, 58). Man muß schon philologisch-philosophische Fäden vom *Begriff des Politischen* zum gesamten restlichen *Ceuvre* spinnen, um zu erhärten, was *Heinrich Meier* als Interpretationsthese verfiicht und als abschließendes Diktum so formuliert: „*Politische Theologie* ist die treffende, die einzig angemessene Bezeichnung für *Schmitts Lehre*.“ (Nr. 9, 85)

IV.

Sucht die Arbeit von Kaufmann einen (im weitesten Sinne) sprachanalytischen Zugang zu Schmitts Texten, verfährt die Studie von Kramme (im weitesten Sinne) wissenssoziologisch, so darf das schmale, aber gewichtige Bändchen *Meiers* als (im weitesten Sinne) hermeneutische

Interpretation genommen werden. Nicht etwa ein „Argumentationskontinuum“ (*Kramme*, Nr. 6, 17), sondern „einen offen-verdeckten, den Weg einer sorgfältigen Revision des eigenen Textes beschreitenden Dialog“ Schmitts mit seinem Interpreten Leo Strauss fördert Meier mit Maßstäbe setzender Akribie zutage (Nr. 9, 16). Die Interpretationskunst Meiers steht derjenigen, die Strauss an den Tag legt, in nichts nach. Der zweite Teil des Dialogs zwischen dem katholischen Staatsrechtslehrer und nachmaligen Preußischen Staatsrat Schmitt und dem „jüdischen Gelehrten“ Strauss²⁸ ist in Meiers Worten „bereits ein Dialog unter Abwesenden“ (17), da Strauss seit Ende 1932 sich zu Forschungszwecken in Paris bzw. England aufhält.²⁹ Die Sorgfalt, die Meier den Texten angedeihen läßt, läßt ein differenziertes Bild der verschiedenen Fas-

²⁴ Immerhin gibt zu denken, daß die geistes- und zeitgeschichtlichen Diagnosen, die Kramme stellt, nicht zuletzt jene wissenssoziologische Verortung, sich zu einem Gutteil den Analysen Plessners selbst verdanken, wie sie insbesondere in den unter dem Titel „Die verspätete Nation – Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes“ (1959) bekanntgewordenen Studien vorliegen, die zuerst als „Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche“ 1935 erschienen. In bezug auf Plessner scheint Kramme denn auch politische Funktionalisierbarkeit mit politischer Funktion zu verwechseln.

²⁵ Kramme changiert zwischen beiden Ausdrucksweisen, ohne sie systematisch gegeneinander abzustufen.

²⁶ Macht und menschliche Natur – Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: ders., *Gesammelte Schriften V* (Frankfurt a. M. 1981) 188 u. 191.

²⁷ Der Begriff des Politischen (Anm. 11), 60.

²⁸ So nennt ihn Schmitt in seinem 1938 in Hamburg erschienenen Buch: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes – Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 20.

²⁹ „Schmitt schrieb ein Gutachten über Strauss und dessen Hobbes-Studien, das wesentlich dazu beitrug, daß Strauss im Mai 1932 ein Stipendium der Rockefeller Foundation erhielt. Der zweite Gutachter war Ernst Cassirer, der Strauss 1921 in Hamburg promoviert hatte.“ (Meier, Nr. 9, 17 Anm.) Die diesbezüglichen Briefe von Strauss an Schmitt sind im Anhang des Bandes (131 ff.) veröffentlicht.

sungen des „Begriffs des Politischen“ entstehen, von denen die dritte (1933) die Spuren des Dialogs mit Strauss trägt, die Reaktionen auf dessen „Anmerkungen“ zu der Ausgabe des „Begriffs des Politischen“ von 1932 (in: Nr. 9, 97–125).³⁰ Schmitt hatte bereits in der zweiten gegenüber der ersten Ausgabe³¹ weitreichende konzeptionelle Änderungen angebracht, deren gravierendste gewiß die Ersetzung der „Gebiets-Konzeption“ des Politischen „durch ein Intensitätsmodell“ (30) ist. Meier interpretiert diese Wandlung als Übergang von der „Defensive“ (26) in die „Offensive“ (30). Statt für das Politische (lediglich) ein eigenes Gebiet neben anderen zu reklamieren, ziele Schmitt „jetzt aufs Ganze“ (30), indem er das Politische nun als von *jedem* Sachgebiet aus erreichbar denke. Es bezeichne, so Schmitt, „kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den *Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation“, und zwar „den äußersten Intensitätsgrad“, der durch die drohende Realität der „extremsten Möglichkeit“ der Feindschaft³² markiert sei. Mit der Abkehr von der Gebietskonzeption mache Schmitt, urteilt Meier, „seinen Begriff des Politischen ‚bürgerkriegsfähig‘“ (31),³³ korrigiere die ihn 1927 belastende „Verkürzung des Politischen auf das Außenpolitische“ (28).

Unter den hier im einzelnen nicht aufzuführenden inhaltlichen Korrekturen und Präzisierungen, die durch Strauss' eingehende Auseinandersetzung mit der zweiten Fassung veranlaßt sind, ist – neben der dezidierten Abgrenzung gegen alle liberale „Kulturphilosophie“ (42) und der Bewertung der Hobbesschen als einer nichtpolitischen, weil individualistisch-liberalen, Philosophie (43) – die Konturierung der implizierten politischen Theologie die bedeutsamste. So jedenfalls Meier: „Strauss' Herausforderung bewirkt, daß der Autor des *Begriffs des Politischen* 1933 mehr von seiner Identität als politischer Theologe zu erkennen gibt als 1927 oder 1932.“ (59) Herausgefordert ist Schmitt Meier zufolge darum, weil Strauss in seiner subtilen Interpretation von der politischen Theologie ostentativ absehe, ja, sie sogar angreife (49 ff., 60). „Wenn Strauss den Ernst der *Frage* nach dem Richtigen als den *Rechtsgrund* des Politischen bestimmt, so heißt dies zum einen, daß die Frage nach dem Richtigen *gestellt werden muß*, und es besagt zum anderen, daß sie grundsätzlich, in der *fundamentalsten* Hinsicht, mit den Mitteln der menschlichen Vernunft beantwortet zu werden vermag. Schmitt hingegen glaubt, daß das Eine, was not tut, nur geglaubt werden kann, weil es

der Glaube *ist*, daß es sich bei der Frage, auf die am Ende alles ankommt, nicht um eine *Frage des Menschen* handelt, sondern um die *Frage an den Menschen*, ob er Gott oder ob er dem Satan gehorche, und daß das Politische in der Unabweisbarkeit dieser Frage seine letzte Begründung findet.“ (50)

Den Glauben stellt Strauss in Frage, wenn er einem „anthropologische(n) Glaubensbekenntnis“³⁴ die Gewißheit abspricht, die zur theoretischen Fundierung der „Gefährlichkeit“ des Menschen (Anmerkungen, in: Nr. 9, 113) erfordert sei. Die von Meier (62 ff.) überzeugend herausgestrichenen Präzisierungen und Pointierungen, mit denen Schmitt 1933 auf diese Infragestellung reagiert, belegen die Interpretationsthese von der grundlegenden Bedeutung der Politischen Theologie für die Politische Theorie in jeder Hinsicht. Von diesem – hermeneutischen – Standpunkt aus ist gegen die Abschattung der Politischen Theologie bei *Kauf-*

³⁰ Zuerst erschienen im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 67, 6. Heft (Tübingen 1932) 732–749.

³¹ Die erste Fassung wurde publiziert im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 58, 1. Heft (Tübingen 1927) 1–33 und unverändert nachgedruckt in Heft 5, „Probleme der Demokratie“, der Schriftenreihe Politische Wissenschaft (Berlin 1928) 1–34. Die zweite Fassung erschien unter dem Titel: Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitischen neu herausgegeben von Carl Schmitt als selbständige Publikation, München Leipzig 1932. Die dritte, ohne den Aufsatz über die Neutralisierungen und Entpolitischen, kam 1933 in Hamburg heraus. (Weitere Details bei Meier, Nr. 9, 14 f. Anm.) Dies insbesondere denen gesagt, die wie Habermas (Nr. 2, 103) die Schrift 1932 erscheinen lassen oder wie Beneyto (Nr. 1, 91) die Fassung von 1932 als „endgültigen Text“ bezeichnen. Ein Desiderat der Schmitt-Forschung dürfte sein, die verschiedenen Fassungen dieses Schlüssel-Textes synoptisch zu edieren.

³² Der Begriff des Politischen (Anm. 11), 38, 27, 35.

³³ Zu dieser Problematik vgl. die Monographie Volker Neumanns, Der Staat im Bürgerkrieg – Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffs in der politischen Theorie Carl Schmitts (Frankfurt a. M. 1980).

³⁴ Der Begriff des Politischen (Anm. 11), 58.

mann (Nr. 4, 27 ff.) sowie gegen dessen Kritik an Schmitts verdeckter „Bejahung des Moralischen“ (Strauss, in: Nr. 9, 119) einzuwenden, daß diese Bejahung „Schmitt selbst im Theologischen begründet“ sehe, daß sie „für ihn Teil seiner Politischen Theologie“ sei (Meier, Nr. 9, 54). Diese, nicht die Moral bildet den maßgeblichen Horizont von Schmitts Denken. Gegen *Kramme* wäre, wie bereits angedeutet, geltend zu machen, daß Schmitts anthropologisches Glaubensbekenntnis nicht auf eine Anthropologie im Sinne Plessners hinauslaufe. Das Verhältnis dieser zur Politischen Theologie Schmitts ist vielmehr demjenigen der Politischen Philosophie Strauss' (49f.) zu Schmitts Lehre vergleichbar. Hatte Strauss in einem Brief an Schmitt geschrieben: „Die Abschließungstendenz (und damit die Freund-Feind-Gruppierung der Menschheit) ist mit der menschlichen Natur gegeben; sie ist in diesem Sinn *das Schicksal*“ (in: Nr. 9, 133), so kann Meier dem entgegenhalten (und könnte es mutatis mutandis Plessner³⁵ bzw. *Kramme* entgegenhalten): „Das Politische ist das Schicksal, weil es die Menschen, ob sie wollen oder nicht, im Stand der Geschichtlichkeit und des Gerichts hält (...) Im Feind glaubt Schmitt das Werkzeug der Providenz zu erkennen.“ (78f.) Von dem geschichtsphilosophisch gewendeten Dogma der Erbsünde her fällt auch Licht auf die apokalyptische Substruktion der Erkenntnistheorie, der Lehre von der Erkenntnis im Zerfall (s. o.).³⁶

Ist, wie Meier annimmt, die Auseinandersetzung Strauss' mit Schmitts „Begriff des Politischen“ nicht allein paradigmatisch für eine *philosophische* Antwort auf eine wesentlich *politische* Erörterung des Politischen (12), macht sie zudem „Schmitts Position so stark, wie man sie nur machen kann, wenn man von der Politischen Theologie absieht, die ihr zugrunde liegt“ (59), so zeigt sie zugleich die Grenzen auf, die einem philosophischen Zugang zu Schmitt gesetzt zu sein scheinen. Das macht freilich eine mögliche Kritik der Politischen Theologie Schmitts *als* (Politische) Theologie nicht überflüssig. So kritisiert etwa *Kosłowski* (in: Nr. 15, 40) dessen „Einengung der Politischen Theologie auf das Souveränitätsproblem“, durch die Schmitt der „Zusammenhang zwischen trinitarischer Gotteslehre und Konzeptionen der Vermittlung der politischen Souveränität in der Gewaltenteilungslehre“ entgehe. Daß für Schmitt „das (von Christus abgelöste) ‚christologische‘ Repräsentationsmodell und die *politische* ‚Idee‘ der katholischen Kirche“ ungleich wichtiger gewesen sei als die Frage der Trinität oder auch des Monotheis-

mus, kann man denn auch bei *Schindler* (in: Nr. 15, 159) lesen.³⁷ *Schellong* entwickelt im Geiste der dialektischen Theologie Karl Barths Ansätze einer den Repräsentanzgedanken treffenden Verdinglichungskritik, Schmitt rede damit einem „Verfügenwollen über Gott“ das Wort (in: Nr. 15, 310). Nicht minder radikal ist die Kritik von *Scholz*, der den „hermeneutisch riskante(n) Versuch“ wagt, „Schmitt beim (theologischen) Wort zu nehmen“ (in: Nr. 15, 160) und zu der Erwägung gelangt, Schmitts Politische Theologie, die als Rechtslehre „Katechon“, Aufhalter des Antichrist, zu sein sucht, möchte, weil sie dieses „officium (...) in der Nachfolge des Großinquisitors“ Dostojewskis versehe, „unversehens selber das Werk des Antichrist betreiben, der schon in seinem Rücken herrscht“ (173; *ähnlich* Meier, Nr. 9, 90f.). Der Schmitt der „Politischen Theologie II“ von 1970 bedenke nicht mehr, was er 1917 noch angerührt habe: „ob nicht das Recht (und mit ihm die weltliche Gewalt; Verf.) an Theologie weniger einen sicheren Grund als vielmehr sein gewisses Ende finde“ (173).

Ist man auch mit *Neumann* geneigt, die „Rezeptionsfähigkeit“ Schmitts „von der Möglichkeit einer methodischen Korrektur der irrationalen Gehalte der Theorie“ abhängig zu machen und „das Denken in der Kategorie der Ausnahme gegen die Exaltationen des Dezisionismus zu verteidigen“ (in: Nr. 10, 573, 608), so kommt man angesichts einer politischen Theorie, die bis in den Grund eschatologisch-apokalyptisch tingiert ist, wohl nicht umhin, bei deren kritischer Aneignung zumindest eine ‚transzendente Leerstelle‘ zu lassen. Auch dann noch

³⁵ Siehe Anm. 26.

³⁶ In der bereits zitierten Besprechung von Meineckes „Idee der Staatsräson“ (in Nr. 13, 47) heißt es, allerdings unbestimmt: „Ob man den Menschen für von Natur gut oder von Natur böse hält, ist in der staatstheoretischen Literatur meistens nur eine Umschreibung oder eine besondere Anwendung dieses fundamentalen Gegensatzes.“ Gemeint ist der Gegensatz von Normalitätstheorie und Abnormalitätstheorie.

³⁷ Dazu Carl Schmitt, *Recht und Macht*, in: *Summa* (1917) Heft 1, 37–52; ders., *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, in: *Summa* (1917) Heft 2, 71–80; ders., *Römischer Katholizismus und politische Form* (Hellerau 1923, Neuausgabe [der 2. Aufl. München 1925] Stuttgart 1984).

wird die ‚rationale‘ Aneignung der „oberflächlicherweise“ (Schmitt, Nr.13, 47) so genannten ‚irrationalen‘ Momente mehr sein müssen, als die affektgeladene Abwehr einer Bedrohung des okzidentalen Rationalismus. Wer das Bewußtsein der von Schmitt aufgezeigten Dialektik von Ausschluß und Einschluß des Abnormen, wie etwa die virtuelle oder funktionelle³⁸ Anwesenheit der Gewalt im Rechtsstaat zusamt der möglichen Feinderklärung,³⁹ nicht wachhält, wird der Dialektik der Aufklärung früher oder später aufsitzen.

Bernard Bolzano Gesamtausgabe, hg. von Eduard Winter †, Jan Berg, Friedrich Kambartel, Jaromir Loužil und Bob van Rootseelaar, ca. 50 Bände, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1969ff.

Dies ist der erste Teil einer mehrteiligen Rezension, die sich mit den neueren Veröffentlichungen der Bolzano-Gesamtausgabe (BGA) befassen wird. Es ist vorgesehen, bei jedem Teil zugleich mehrere Bände zu besprechen. Da die Gesamtausgabe seit 1969 im Gange ist, wird dem ersten Teil eine kurze Bestandsaufnahme der BGA vorangestellt.

Allgemeines zur Gesamtausgabe

Bolzano (hienach: B.) gehört eindeutig zu den überragendsten Philosophen des 19. Jahrhunderts. Auf den Gebieten der Logik, Mathematik, Ethik, Sozial- und Staatsphilosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie leistete er durchaus erstrangige Beiträge. Die Geschichte der Veröffentlichungen der Werke und des Nachlaßmaterials B.s ist kompliziert. Wer sich ein Bild davon verschaffen will, ist Edgar Morschers Artikel „Bolzano-Forschung und Bolzano-Gesamtausgabe seit 1960“ (Conceptus, 11 [1977] 397–408) zu empfehlen. Die Ursprünge dieser Geschichte liegen in der Repression der Ideen B.s durch die österreichischen Behörden im Vormärz. Diese Gesamtausgabe geht auf Pläne der sechziger Jahre zurück, die Triebfeder dieser Bemühungen war der Historiker Eduard Winter (1896–1982).

Einteilung

Die Gesamtausgabe wird aus voraussichtlich etwa 50 Bänden bestehen, die in vier Reihen ge-

teilt sind, die durch die Leinenfarben der Bände gekennzeichnet sind. Dazu kommt eine Reihe von Einleitungsbänden. Die Gestaltung der Bände ist schlicht, der Satz schön, Papier, Druck und Bindung von bester Qualität.

Einleitungsbände (grau): Biographie, Bibliographie, Editionsprinzipien, Kataloge der Wiener und Prager Nachlässe und der Nachlässe seiner Schüler (2 Bände plus Supplementbände).

Reihe I: Schriften (hellblau) sind Werke B.s, die zu seinen Lebzeiten veröffentlicht wurden (ca. 20 Bände).

Reihe II: Nachlaß (dunkelblau). Dieser besteht aus denjenigen Werken, die posthum bereits veröffentlicht wurden, und aus bisher unveröffentlichten Manuskripten. Aus inhaltlichen Gründen teilt sich diese Reihe in zwei Unterreihen:

II A: Nachgelassene Schriften (ca. 14 Bände).

II B: Wissenschaftliche Tagebücher (ca. 20 Bände).

Reihe III: Briefwechsel (dunkelgrün – ca. 5 Bände).

Reihe IV: Dokumente (hellgrün). Das sind Bilder und Dokumente zu Bolzanos Leben, u. a. Dokumente aus dem Bolzano-Prozeß, einige Biographie-Entwürfe sowie Auszüge aus dem Nachlaß des Bolzano-Schülers Michael Josef Fesl (ca. 3 Bände).

Ein Band ist nicht gleich einer Lieferung. Einige Lieferungen bestehen aus mehreren Bänden (z. B. 1/6–8), einige Bände aus mehreren Teilbänden (z. B. 2 A 12, in 3 Teilen).

³⁸ Luhmann adaptiert Schmitt systemtheoretisch in seiner Rechtssoziologie (Reinbek bei Hamburg 1972) Bd. 1, 106 ff.; Bd. 2, 218 ff.

³⁹ Ein durchaus verwandtes Grenzbewußtsein in Fragen der Ethik prägt Lévinas' Anerkennung der ‚feindseligen‘ Komponente intersubjektiver Relationen; vgl. Die Spur des Anderen sowie Die Substitution, in: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie (Freiburg/München 1983) 209 ff., 295 ff. Spuren dieser Problematik finden sich auch in Kants praktischer Philosophie; dazu U. J. Wenzel, Moral im Abstand – Die „Operation der Reflexion“ im moralischen Grenzfall, erscheint in den Kongreßakten des 7. Internationalen Kant-Kongresses (Mainz 1990).

Editionsprinzipien

Bei einer Gesamtausgabe sind diese von großer Bedeutung, sie sind aber den genauen Umständen des jeweiligen Autors anzupassen. Die Editionsprinzipien der BGA, die in Band E2/1 angegeben werden, wurden von Jan Berg erarbeitet. Jeder Herausgeber und Bearbeiter hat sich streng daran zu halten, was Gestaltgleichheit über mehrere Jahrzehnte garantieren soll. Im Falle B.s ist aus mehreren Gründen eine strenge Hand erforderlich: Die Manuskripte wurden mit zahlreichen Abkürzungen verfaßt, einige Stellen sind unleserlich, andere nicht eindeutig rekonstruierbar. B. fügte Randbemerkungen hinzu, mehrere Herausgeber ergänzten und beschrifteten die Manuskripte. Bei jeder Neuausgabe bereits erschienener Werke schlichen neue Fehler ein: Textteile wurden falsch ergänzt, der Sinn verstellt. Bei allen bisherigen Teilausgaben blieb es für den ernsthaften Forscher unvermeidlich, auf die Handschriften zurückzugreifen, was aber zeitlich und finanziell belastend ist und manchmal politisch schwierig war. Der Sinn der Editionsprinzipien liegt v. a. darin, dem Leser sozusagen eine Kopie des Manuskripts samt Interpretationsschlüssel in die Hand zu geben; aus dem gedruckten Text läßt sich nämlich der Originaltext eindeutig rekonstruieren. Allerdings ist es dann ein Fehler, daß ein Schlüssel zu den Bedeutungen der vielen Klammer- und Schriftarten (s. unten) nicht in jedem Band, in dem sie vorkommen, angegeben wird.

Druckbild

Die Herausgeber entschieden sich dafür, Original und Rekonstruktion in einem einzigen laufenden Text zu integrieren. Daraus ergibt sich das bereits viel kritisierte Druckbild, was bei den Nachlaßwerken zu einer befremdenden Vielfalt von Schriftarten und Klammern führt. Wo etwa im Original ‚Mglchkt‘ lesen, kann man hier ‚M[ö]gl[z]chk[er]t[en]‘ lesen. Befürworter weisen auf den Zweck des Ganzen hin, ja manche finden sogar an diesem Druckbild ästhetisches Gefallen. Gegner des Druckbildes meinen, es sei nicht nur häßlich, sondern stark störend bis unlesbar. Nach langer Überlegung kann ich mich eindeutig weder zu den Befürwortern noch zu den Gegnern rechnen. Man kann sich zwar durch Einüben die Lektüre etwas erleichtern, und bei interessanten Passagen merkt man die Störung weniger, aber gänzlich vergessen kann

man die vielen Klammern nicht. Die Wichtigkeit von Wortgestalten für das Lesen, vor allem für das flüssige, sinnextrahierende Lesen, ist bei Psychologen und Pädagogen längst geläufig. Die Klammern und der Schriftwechsel stören die bekannten Gestalten und verlangsamen den Leser zum Volksschultempo. Es ist auch fraglich, wie viele der eckigen Klammern notwendig sind. Selbst wenn man (was selbst umstritten ist) stillschweigende Ergänzungen in eindeutigen Fällen ausschließen möchte, ständen andere Methoden des Kenntlichmachens des Originaltextes zur Verfügung, etwa das getrennte Abdrucken des Originals. So wie sie dastehen, stoßen die Nachlaßschriften weitgehend ab und sind der Verbreitung des Interesses an B. nicht dienlich. Auf der anderen Seite sind die meisten Schriften, die vom Klammerwald stark befallen sind, eher für den Spezialisten von Interesse, der sich die Mühe machen wird, die für ihn relevanten Passagen langsam zu lesen. Als Ausgleich kann man hoffen, daß einige der Texte als billigere Studienausgaben erscheinen werden. Für die Zukunft wäre zu empfehlen, die Texte so mit moderner Software zu erstellen, daß sich relativ mühelos wahlweise Text mit oder ohne Apparat drucken läßt. So käme sowohl der Spezialist als auch der allgemein interessierte Leser zu seinem Rechte. So ist ironischerweise die BGA zu *früh* gekommen, um die ideale Verbindung von Genauigkeit und Leserfreundlichkeit technisch zu verwirklichen. Wenn aber die Präsentationsform nicht als vollständig gelungen gelten kann, kann man bestenfalls von einem taktischen Fehler sprechen. Das Problem ist nicht unnötige Genauigkeit, sondern die unübersichtliche Darstellung dessen, was die nötige Genauigkeit entschleierte. Das ist jedenfalls besser als noch eine Schlamperei. Man merkt bei jedem Band, wie geflissentlich und wie sorgsam die Herausgeber an die Arbeit gegangen sind, wie viele Jahre der Arbeit in diese Edition investiert worden sind. Künftige Generationen werden Grund haben, Jan Berg und seinem Team dankbar zu sein.

Bernard Bolzano, Philosophische Tagebücher 1811–1817, 1. Teil, hg. von Jan Berg (= BGA Reihe II B, Bd. 16, 1. Teil), 1981, 248 S.

B. bezeichnete dieses Tagebuch als „Miscellanea theologico-philosophica“ (gimel). Es ist für die B.-Forschung u. a. wichtig, weil hier die ersten Ausführungen zu Themen der „Wissenschaftslehre“ (1837) niedergeschrieben wurden.

Der Begriff der objektiven Wahrheit (später ‚Wahrheit an sich‘ genannt) kommt hier zum ersten Mal vor. B. schreibt: „Ich habe beschlossen (März 1812) eine *Logik* herauszugeben, etwa unter dem Titel: *Versuch einer neuen Logik, zufolge der eine gänzliche Umgestaltung aller Wissenschaften stattfinden müßte. Allen Freunden zur Prüfung vorgelegt, von Bolzano...* In dieser müßte 1 *Capitel*. Es gibt Wahrheiten. (§1. Begriff der Wahrheit. – Das, was man im eigentlichsten Sinne, in der Sprache des gemeinen Menschenverstandes darunter versteht, nicht – was die Philosophen mit einem sehr unnatürlichen Namen *subjektive Wahrheit* nennen; sondern was sie (undeutlicher Weise) objektive Wahrheit nennen.

2. *Cap.* Wir sind im Besitze der Erkenntniß gewisser Wahrheiten.

3. *Cap.* Wir irren aber auch zuweilen.

4. *Cap.* Gewißmachung etc. – Zweck der gemeinen (nicht wissenschaftlichen) Methode.

5. *Cap.* Es gibt unter den Wahrheiten einen objektiven Zusammenhang.

...

6. *Cap.* Es ist uns möglich, diesen objektiven Zusammenhang wenigstens zuweilen anzugeben.

7. *Cap.* *Wissenschaftliche Methode.*

8. *Cap.* Von den verschiedenen Arten der Wahrheiten oder Urtheile.

9. *Cap.* Von den verschiedenen Arten, wie Wahrheiten zusammenhängen u.s.w. u.s.w.“

Hier sieht man die Grundidee der „*Wissenschaftslehre*“. Aus diesen „u.s.w. u.s.w.“ sind schließlich mehr als 2400 Seiten erwachsen.

B. äußert sich außerdem zu vielen Themen, die heute noch sehr interessant sind, z. B. das Sollen/Können-Problem, Definitionen, das Apriori, Möglichkeit und Notwendigkeit, kontrafaktische Konditionalsätze, das Dasein Gottes, Wunder, moralische Gesetze, Raum und Zeit, Grund und Folge, Schönheit usw. Die Einleitung des Herausgebers faßt in anschaulicher Weise manche dieser Erörterungen zusammen. B.s Utilitarismus und seine Kritik Kants und Fichtes kommen zum Vorschein, oft gemeinsam, z. B. „Woher rührt wohl der Irrthum der kritischen und anderen Philosophen, daß das oberste Sittengesetz bloß formal sein müsse? Kant hatte bei vielem *Tiefsinn*, d. h. der Gabe, auch tief Verborgenes dunkel zu fühlen, doch nicht die Gabe des deutlichen Denkens; doch liebte er sehr *Paradoxien*... Den zu seiner Zeit herrschenden *Eudämonismus* haßte er... so sehr, daß er von gar keiner Glückseligkeit in der Moral geredet wissen wollte.“ (S. 156)

Die Personen- und Sachregister zu diesem Band verhalfen zum schnellen Auffinden von Eintragungen zu bestimmten Themen. Der Band wird am ehesten für den Historiker der Philosophie dieser Zeit sowie den B.-Spezialisten von Interesse sein.

Bernard Bolzano, Miscellanea Mathematica 3, hg. von Bob von Rootselaar und Anna van der Lugt (= BGA Reihe II B, Bd. 3, Teil 1), 1983, 216 S.

B. hat ab 1803 regelmäßig Tagebücher über Mathematik geführt, die er als „*Miscellanea Mathematica*“ (MM) bezeichnete. Insgesamt sind 24 Hefte der MM erhalten. Dieser Band enthält die Transkription des dritten Heftes der MM aus den Jahren 1812–1814. Die Aufzeichnungen, die in stark gekürzter Form verfaßt wurden, sind von den Herausgebern vervollständigt worden. Die Hinzufügungen und Berichtigungen werden nach den Editionsprinzipien kenntlich gemacht.

Die Aufzeichnungen wurden in der Reihenfolge der Niederschrift gedruckt, lassen sich jedoch verschiedenen Gebieten zuteilen, die zum Teil von B. selbst gekennzeichnet sind. Diese Gebiete sind: Elementargeometrie, allgemeine Geometrie und Grundlagen, höhere Geometrie, Größenlehre und Funktionenlehre, Ätiologie, Mechanik, Raum und Zeit sowie Wahrscheinlichkeitslehre. Die Bemerkungen setzen zum Teil diejenigen der ersten zwei Hefte der MM fort. Die durchlaufende Paginierung der MM wird am Rand angeführt. Die Einleitung des Herausgebers van Rootselaar sowie das von B. zusammengestellte Sachregister beziehen sich auf diese Paginierung, das Personenregister sowie Sachregister des Bandes beziehen sich jedoch auf die durchlaufende Paginierung des Bandes. Die Herausgeber geben in den Fußnoten nützliche Verweise auf andere Stellen, sowohl bei B. selbst als auch bei anderen Autoren.

Der Wert dieses Bandes liegt hauptsächlich in seinem Interesse für den Historiker der Mathematik. B. verfährt hier experimentell; einige Experimente sind gescheitert, einige unvollendet. Es gibt unreife Bemerkungen zu Gebieten, auf welchen B. erst viel später Neues leisten sollte, wie etwa in der Wahrscheinlichkeitstheorie und in der Theorie des Unendlichen. Neben diesen Vorahnungen schreibt B. vieles auf Gebieten, auf welchen er bereits Leistungen hervorgebracht hat, v. a. in der Geometrie. Wirkliche Durchbrüche oder große Entdeckungen scheint es in die-

sem Band jedoch keine zu geben. Van Rootseelaars zusammenfassende Einleitung bietet einen äußerst nützlichen Überblick, der auch den historischen Hintergrund beleuchtet. Da B.s Ausführungen aber auch für Historiker der Logik und der Philosophie hier und da etwas bieten, möchte ich über diejenigen Dinge berichten, die mir von diesem Standpunkt her aufgefallen sind.

B.s mathematische Strenge äußert sich vor allem in seinen Bemühungen, bekannte Begriffe schärfer zu definieren sowie neue, bessere Beweise für bereits bekannte Lehrsätze zu finden. Dieses Bemühen betrifft in diesem Band vor allem die Geometrie. B. überlegte sich, ob man nicht in der Geometrie mit den zwei Grundbegriffen *Punkt* und *Entfernung* auskommen könnte, was er als „mit... Brot und Wasser zu leben“ (MM 285, S. 160) bezeichnete. B. war mit solchen Überlegungen nicht allein. Obwohl bereits 1672 von Mohr gezeigt wurde, daß alle Euklidischen Konstruktionen mittels Zirkel gemacht werden können, erschien erst 1908 Pieris axiomatisches System auf der Grundlage der Begriffe *Punkt* und *Sphäre* (Einleitung, S. 18). B. war zuerst optimistisch: „Es würde möglich sein... aber sehr unbequem wär es“ (MM 286, S. 161), später (22. Oktober 1813) meinte er, die Begriffe *Richtung* und *Winkel* müßten in der Geometrie vorkommen, ließen sich aber durch *Punkt* und *Entfernung* nicht definieren. Da hat er Unrecht: die Wahl eines beliebigen Punktes Z und die Ziehung eines beliebigen Kreises um den Punkt lassen Richtung bestimmen und damit konventionell repräsentieren: jeder Punkt P im Kreis bestimmt die Richtung von der Kreismitte zu ihm (ZP). Die Angabe eines beliebigen Punktes Y im Kreis läßt Winkel bestimmen, denn die Drehung im Gegenuhrzeigersinn von ZY zu ZP bestimmt einen Winkel zwischen 0 und 2π .

In der Größenlehre beschäftigte sich B. insbesondere mit dem Begriff der Entgegensetzung. Daß dieser Begriff für das Verständnis der negativen Zahlen entscheidend ist, wurde u. a. von Gauß und Frege erkannt, die die Entgegensetzung aus der Umkehrung von Relationen erklären wollten, m. E. zu Recht. B.s Ausführungen hingegen scheinen in eine Sackgasse zu geraten, weil er auf den Termini der Beziehungen haften bleibt, zumal B. hier (wie auch sonst) nur allzugern auf das Begriffspaar *Ursache/Wirkung* zurückgreift. In dieser Betonung der Kausalität ist Bolzano, wie auch in anderen Grundlagenauffassungen zu dieser Zeit, Christian Wolff (in der Einleitung stets als ‚Wolf‘ bezeichnet) verpflichtet.

Interessanter sind B.s Ausführungen über Raum und Zeit. Er vertritt im Grunde die Leibnizische Auffassung vom Raum als von räumlichen Gegenständen abhängig. Er versucht mehrere Definitionen: „*Raum* ist das Verhältnis des Vielfachen in der Erscheinung, abgesehen von allen inneren Eigenschaften desselben, oder betrachtet bloß als ein Erscheinendes. *Zeit* ist der Begriff der Änderung dieses Verhältnisses.“ (MM 232, S. 70) Diese Zeitdefinition freilich kann Zeit von (gewissen) Veränderungen nicht unterscheiden. Später wird die Bestimmung der Zeit besser: „Ich habe oben den *Raum* erklärt als das Verhältnis, in welchem die Dinge, die uns erscheinen (wahrgenommen werden) untereinander schon als Erscheinungen (d. h. abgesehen von allen inneren Eigenschaften) stehen. Die Zeit dagegen ist das Verhältnis, in welchem die Veränderungen dieses Verhältnisses untereinander stehen.“ (MM 278, S. 148) B. sieht sofort ein, daß diese Bestimmung die Zeit vom Raum abhängig macht, und überlegt, ob man nicht lieber sagen sollte „Die Zeit ist das Verhältnis in welchem Veränderungen überhaupt stehen“ (ebd.). Van Rootselaar meint (S. 33), daß B. den raumabhängigen Zeitbegriff beibehalten habe und weist auf die „Paradoxien des Unendlichen“, § 17, § 39 hin. Doch in § 39 sagt B., die Zeit sei „dasjenige, worin alle Veränderung vorgeht“, was eher an die zweite Formulierung erinnert. Da aber für B. (in den Paradoxien) Veränderungen nur im Raum stattfinden können, ist der Unterschied zwischen diesen beiden Bestimmungen freilich für ihn von geringer Bedeutung.

Die Definitionsversuche haben die traditionelle Form ‚Raum ist —‘, ‚Zeit ist —‘, wo der Platz des ‚—‘ von einer Nominalphrase eingenommen wird, die das Verständnis oft eher erschwert als erleichtert. Neben solchen klassischen Definitionen wendet B. die modernere Art an, wesentliche Redewendungen kontextuell zu paraphrasieren, z. B.: „Die Redensart: der Körper A befindet sich in dem Ort a heißt eigentlich nur: er hat ein gewisses Verhältnis zu gewissen anderen Gegenständen“ (MM 276, S. 144), oder, „Man sagt: ‚hier ist viel Raum‘: d. h. hier findet sich viel Möglichkeit zu Dingen; oder hier ist die Bedingung, unter welcher Dinge existieren können, in großem Maße vorhanden.“ (MM 279, S. 150) B. wendet diese Methode jedoch nicht systematisch an.

B.s Terminus ‚Erscheinung‘ erinnert an Kant, aber er leugnet entschieden Kants Auffassung von Raum und Zeit als Anschauungsformen (MM 267, S. 130). B. befaßte sich mit Kants

„Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ von 1755, wo er mit Recht auf einige Ungereimtheiten der Ausführungen Kants aufmerksam macht, etwa, daß der Raum unendlich sei, es jedoch einen Zentralkörper gäbe; oder, daß Kants Behauptung einer endlosen Verjüngung des Universums die Vermutung nahelege, daß das Universum keinen Anfang habe, was aber von Kant abgelehnt wird. B. sieht die Naturgesetze – im Kontrast zu Leibniz – als absolut notwendig an, sie sind deswegen kein Ausdruck des Willens Gottes.

In einer Eintragung auf MM 266, S. 127f., „Etwas über Arithmetik. Analytische und synthetische Urteile in ihr“, bemerkt B., daß zum Beweis des arithmetischen Satzes „ $2 + 2 = 4$ “ aus Definitionen von 2, 3 und 4, zusammen mit dem Prinzip „Wenn man Gleiches an die Stelle setzt, bleibt die Gleichung bestehen“, das Assoziationsgesetz $a + (b + c) = (a + b) + c$ erforderlich ist. In den „Nouveaux Essais“ (Buch IV, Kap. 7, § 10) hat Leibniz die Notwendigkeit einer Heranziehung des Gesetzes nicht eingesehen, was von Frege in dessen „Grundlagen der Arithmetik“ (§ 6) kritisiert wurde. Man sieht nun, daß B. keinen solchen Fehler begangen hat. Obwohl er in dieser Hinsicht Leibniz nicht erwähnt, ist zu vermuten, daß er den Leibnizschen Beweis gekannt hat. Hat B. als erster die Lücke im Leibnizschen Beweis bemerkt?

Wissenschaftslehre, hg. von Jan Berg. Bd. 1 (= BGA Reihe I, Bd. 11). Teil 1: §§ 1–45, 1985, 269 S.; Teil 2: §§ 46–90, 1987, 264 S.; Teil 3: §§ 91–120, 1987, 192 S.; Bd. 2 (= BGA Reihe I, Bd. 12). Teil 1: §§ 121–163, 1987, 285 S.; Teil 2: §§ 164–222, 1988, 237 S.; Teil 3: §§ 223–268, 1988, 239 S.

B.s Ruf als großer Philosoph beruht auf der „Wissenschaftslehre“ (WL). Hätte er seine sonstigen philosophischen Arbeiten ohne dieses Werk veröffentlicht, wäre er zwar immer noch eine historisch interessante Figur, aber keineswegs als Denker des ersten Ranges anzusehen. Das Werk hat bis jetzt eine unglückliche Laufbahn gehabt. Es gab bisher fünf vollständige Ausgaben (die letzte mit neuem Drucksatz jedoch 1929) sowie zahlreiche gekürzte Ausgaben und einige gekürzte Übersetzungen. Diese Edition, von der diese sechs Lieferungen die ersten zwei von vier Bänden bringen, wird zwar dem Werk auch nicht zum Durchbruch in populärer Gunst verhelfen, aber sie ist die erste, die verläss-

lich ist, die die Korrekturen aus B.s Handexemplar in Prag sowie „offizielle“ Korrekturen von Fesl berücksichtigt. Dazu gibt es eine äußerst nützliche, übersichtliche Einleitung des Herausgebers, der einfach die bestqualifizierte Person für diese Aufgabe ist. Diese WL ist drucktechnisch ausgezeichnet, formschön und mit vortrefflichen Registern und Bibliographien ausgestattet. Sogar am Schluß von einigen der späteren Teile werden Errata zu den früheren Teilen (sowie zu anderen Teilen der BGA) gebracht. Bei voraussichtlich zwölf Lieferungen wird dieses kein Taschenexemplar sein, auch der Preis von etwa DM 4000,- für alle zwölf ist kein Taschengeld. Dies ist eine kritische Ausgabe für die Bibliotheken.

Nachdem 1812 B. den Plan, eine neue Logik zu schreiben, gefaßt hat (vgl. oben), nachdem er 1814/1815 in einem Aufsatz „Logische Vorbeurteilungen“ den Plan weiter ausarbeitete, kam es 1819 zur Amtsenthebung B.s. Dieses für B.s persönliche Karriere unglückliche Ereignis war für seine wissenschaftliche Tätigkeit vorteilhaft. Der in seinem Amt fast pedantisch pflichtbewußte B. hatte endlich die Zeit und Gelegenheit, an seinem großen Projekt zu arbeiten. Das Werk entstand in den 1820ern; 1830 war es für die Publikation fertig. Der riesige Umfang machte es nicht leicht, einen Verleger zu finden: die erste Auflage erschien schließlich 1837 bei Seidel in Sulzbach. Die monströse Dimension des Werkes, wo Interessantes mit Pedantischem und Uninteressantem gemischt ist, ist die Hauptursache der schlechten Rezeption; selbst B. notierte, daß der vierte Band keine Pflichtlektüre sei, und traf eine Selektion der wichtigsten Paragraphen, die nur einen Bruchteil des Ganzen bilden. So werden auch künftig viele Paragraphen fast ungelesen bleiben: deswegen die vielen gekürzten Fassungen, die das logisch Wesentliche, die Elementarlehre, in den Vordergrund stellen.

In diesen Bänden wird der korrigierte Text mit klärenden Anmerkungen versehen sowie mit dem (jetzt erwartungsgemäß) ausgezeichneten Apparat von Registern usw. Die Einleitungen von Jan Berg stellen in gedrängter und übersichtlicher Form, eine moderne Symbolik verwendend, die Hauptthesen der jeweiligen Teile vor und weisen auf Punkte hin, die für den modernen Leser interessant sind. Von den zahlreichen Themen, die zur Diskussion kommen, erwähne ich nur einige als Beispiele der vielen faszinierenden Ansätze B.s in der Logik, so etwa die Schlußregeln für Anzahlaussagen (I. 12/3, S. 26 ff.), die Definitionstheorie (I. 11/3, S. 14 f.),

die Beweistheorie (I. 12/2, S. 12f.), „die zusammen mit der Variationslogik einen Höhepunkt seines Schaffens bildet“ (so Berg, S. 12), abstrakte Vorstellungen (I. 11/2, S. 14ff.), B.s verschiedene Mengenbegriffe (ebd., S. 16ff.) sowie die vieldiskutierte Unterscheidung analytisch/synthetisch (I. 12/1, S. 14ff.). Man könnte hoffen, daß Berg seine Einleitungen später zu einer kurzen darstellenden Monographie über die WL umformen wird.

Wer die WL intensiv studieren will, hat mit dieser Ausgabe endlich die besten Voraussetzungen dafür. Es ist zu hoffen, daß das Studium der Logik B.s dadurch Auftrieb bekommt.

Erbauungsreden für Akademiker, herausgegeben von Jaromír Loužil (= BGA Reihe I, Bd. 2), 1985, 227 S.

Diese Erbauungsreden erschienen 1813, „dem Publico... als eine Probe“ (S. 20) auf Wunsch vieler Hörer B.s vorgelegt. Es gehörte zu seinen Pflichten als Katechet, jeden Sonntag und jeden kirchlichen Festtag eine solche Rede für die Studierenden zu halten. B. nahm diese Pflicht sehr ernst, und brauchte nach eigener Angabe (S. 19–20) mindestens 16 Stunden für die Vorbereitung einer einzelnen Rede, da er seiner Redekunst nicht traute und alles vorher niederschrieb. Der Einleitung des Herausgebers zufolge, meint man, daß B. insgesamt 577 solche Reden gehalten hat, von denen 67 in seinen Autographen und 376 in Abschriften erhalten sind. Die hier wieder edierten 26 Reden wurden zu Lebzeiten B.s gedruckt, weitere 211 wurden posthum veröffentlicht.

B.s liberale Auffassungen über Religion, Gesellschaft und Politik wurden durch diese Reden allgemein bekannt und erregten auch Aufsehen. Durch sie und auch durch die Popularität, die sie genossen, erwarb er die Mißgunst der Behörden. Allerdings bemerkt man in diesem Band kaum etwas, was kirchlich oder politisch brenzlich wäre, sondern Erbauendes zu Themen wie Glück, Fortschritt, Keuschheit, die Vorteile der Verschiebung von Lust usw. B. meint, seine Ausführungen seien alle im Einklang mit den Doktrinen der katholischen Kirche und bekräftigt, „Ich halte es vor Niemand hehl, daß ich nur die *katholische* Religion allein vernünftig finde... Es ist nicht *Eigenmutz*, denn meine irdische Lage würde bey jedem andern Amte wahrlich bequemer und vortheilhafter seyn, als bey dem Lehramte, das ich jetzt bekleide.“ (S.24)

Schon damals beschäftigte er sich mit den Wundern und versuchte, die Zweifel an ihnen durch wahrscheinlichkeitstheoretische Beruhigung zu beseitigen: „Ein Überflüssiges also wurde der weise Gott mit uns thun, wenn er uns gleich im Anfange mehr als Wahrscheinlichkeit gäbe.“ (S.160) B.s Ausführungen sind aber weniger detailliert als in der „Religionswissenschaft“ von 1834.

Trotz seiner bescheidenen Aussagen über seine Sprachfähigkeit, sind B.s Exhorten schlicht und schön. Das Druckbild ist hier ebenfalls schön, die von B. zitierten und hervorgehobenen Passagen werden größer gedruckt und dienen daher zur Orientierung. Es gibt ein Personenregister, aber leider kein Sachregister. Die Seitenzahlen der Inhaltsangaben beziehen sich nicht auf die Paginierung dieser Edition, sondern auf die ursprüngliche (am Rand angefügte) Paginierung, was m.E. ein Fehler ist, zumal die Tatsache nicht dort erwähnt wird, sondern vom Leser eruiert werden muß.

Jan Berg und Edgar Morscher, Ergänzungen zur Bolzano-Bibliographie (Stand: Anfang 1987) (= BGA Einleitungsband, 2. Teil: Bibliographie, 1. Abteilung, Supplement II), 1988, 128 S.

Der zweite Einleitungsband der BGA ist eine Bibliographie der Schriften von und über B. Der erste Teil, welcher bereits 1972 erschien, enthielt außerdem die Editionsprinzipien, einen Katalog des B.-Nachlasses in der österreichischen Nationalbibliothek, sowie eine Gliederung der BGA. Der Bibliographie wurden ein chronologisches Register sowie eine Übersicht nach Sachgebieten beigelegt. Die Bibliographie umfaßte 72 Seiten von Primär- und Sekundärliteratur. Das erste Supplement (Stand: Ende 1981) von Berg und Morscher enthielt sowohl Korrekturen als auch Ergänzungen hinsichtlich älterer sowie neuerer Literatur, dazu ein Personenregister zum ersten Band und ein Verzeichnis anonymer Literatur. Der jetzige zweite Supplementband setzt die Arbeit des ersten fort. Korrekturen (Ergänzungen bzw. Berichtigungen) der Eintragungen der ersten zwei Teile werden mit einem Stern gekennzeichnet.

Die Bibliographie strebt in Hinblick auf B.s eigene Schriften nach Vollständigkeit, bei Sekundärliteratur werden beiläufige Erwähnungen B.s nicht berücksichtigt, aber selbst ein inhaltlich relevanter Paragraph kann zur Aufnahme einer

Arbeit führen. Bei Lexika-Artikeln wird eine Auswahl getroffen. Die Aufgabe, eine Bolzano-Bibliographie zu erstellen, gestaltet sich im Falle B.s außerordentlich schwierig, da viele seiner Artikel anonym oder unter Namen seiner Freunde und Schüler erschienen, teils mit, teils ohne redaktionelle Eingriffe B.s. Der Löwenanteil dieser minutiösen Arbeit ist bereits getan, aber die Tatsache, daß immer noch Arbeiten aus dem 19. und aus dem frühen 20. Jh. aufgenommen werden, zeigt auf, wie präzise und zielstrebig die Bibliographen ihre Aufgabe ausführen. Dem B.-Forscher ist somit eine unerläßliche Hilfe gegeben. Trotzdem weisen die Bibliographen darauf, daß sie auf die Hilfe anderer angewiesen sind, da kaum etwas der älteren Literatur zu B. maschinell zugänglich ist, insbesondere bei Marginalien, die in üblichen Literaturverzeichnissen nicht aufscheinen, wie Zeitungsartikel, ältere Dissertationen usw.

Bernard Bolzano, Bildnisse Bolzanos 3, von Lubomír Sršněň mit Photographien von Dagmar Landová, übersetzt von Jitka Jilková und Peter Michael Schenkel (= BGA Reihe IV, Bd. 1, Bilder und Dokumente zur Lebensgeschichte Bolzanos. 1. Teil), 1986, 282 S.

Dieser Band ist von biographischem Interesse, enthält aber nichts Wesentliches für den Philosophen. Er soll uns „diesen Gelehrten als Menschen näherbringen und uns mit dem Milieu, in dem er lebte, bekanntmachen“ (S.7). Wer interessiert ist an den verschiedenen (voneinander oft recht deutlich abweichenden) Porträts B.s sowie Abbildungen verschiedener Abbildungen, von der Totenmaske über Medaillen und Büsten bis hin zu einer Briefmarke, findet hier eine reiche Aufstellung mit ausführlichem Katalog. Am aussagekräftigsten sind vielleicht die zwei in Farbe abgebildeten Ölgemälde aus 1839. B. war für seine Bescheidenheit bekannt, um so mehr überrascht es, daß er sich oft porträtieren ließ. Das läßt sich mit B.s rationalistischer Einstellung zum Porträt (S.15) m.E. nicht restlos erklären. Die Gesichter mancher Genossen und Zeitgenossen B.s finden auch hier Platz, darunter seine Schüler Fesl und Přionský und seine Gönnerin Anna Hoffmann. Kant und Kaiser findet man, B.s bekanntesten Schüler Robert Zimmermann eigenartigerweise nicht. Die Wirkungsstätten B.s in und um Prag, das Sterbehaus, das Grab, einige Diplome und Gegenstände werden ebenfalls abgebildet.

Peter Simons (Salzburg)

Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand hg. von Ludger Lütkehaus, Haffmans Verlag, Zürich 1988, zus. 3205 S. Mit einem Beibuch (1989, 387 S.) und einem Supplementband: Die Reisetagebücher von Arthur Schopenhauer (1987, 280 S.).

Der Bücherboom zu Schopenhauers 200. Geburtstag am 22. Februar 1988 hat der Öffentlichkeit gleich drei Werkausgaben beschert. Noch 1987 brachte Suhrkamp den unveränderten Nachdruck der Löhneysen-Ausgabe (erschienen erstmals 1961 ff. bei Cotta-Insel) als Taschenbuch-Kassette heraus, und Brockhaus edierte 1988 die (vor allem aufgrund ihres umfangreichen wissenschaftlichen Apparats philologisch maßgebliche) Ausgabe von Arthur Hübscher in vierter, gegenüber der dritten nur geringfügig veränderter Auflage. (Auf dieser Edition beruht übrigens auch die ebenfalls neu aufgelegte sogenannte Zürcher Ausgabe des Diogenes Verlags.) Dennoch sahen sich *Gerd Haffmans* und *Ludger Lütkehaus* veranlaßt, eine neue und eigene Werkausgabe zu präsentieren: gefällig bibliophil, unter Einschluß der (seit 1923 nicht mehr aufgelegten) Reisetagebücher des jungen Schopenhauer, und vor allem in Anordnung und Textgestalt zum erstmalig in der Schopenhauer-Editions-geschichte „satz-, wort-, silben-, buchstaben- und interpunktionsgetreu“ (Beibuch, 30) den letztwilligen Verfügungen des Philosophen folgend. Bekanntlich hatte Schopenhauer all jene künftigen Herausgeber ‚verflucht‘, die je ein Jota an seinem Text ändern würden, und ebenso bekanntlich hatten bisher sämtliche Editoren – von Frauenstädt über Grisebach und Deussen bis hin zu Hübscher und Löhneysen (der sogar Orthographie und Interpunktion modernisierte und sich dadurch den besonderen Mißmut ‚wahrer Schopenhauer-Freunde‘ zuzog) – Schopenhauers letzten Willen nicht zur Gänze respektiert und sowohl frühere Textversionen berücksichtigt als auch textkritische Korrekturen angebracht. Vor allem bei den frühen Herausgebern waren diese ‚Eigenmächtigkeiten‘ nicht immer ganz sachtensprechend, doch zumindest bei Hübscher und sicher auch bei Löhneysen hielten sie sich durchaus im Rahmen des Üblichen seriöser Philologie. Manche ‚Jünger‘ und ‚Evangelisten‘ Schopenhauers, denen jedes Wort des Denkers sakrosankt ist, sahen und sehen das freilich anders.

Während der Verleger Haffmans, der sich ebenso wie der Herausgeber Lütkehaus als Vertreter einer ‚Schopenhauerschen Linken‘ versteht

(vgl. Merkur 2 [1988]), ein durchaus unpräzises Verhältnis zur Schopenhauer-Philologie erkennen läßt, scheint Lütkehaus ganz und gar – wie aus seinem philologischen Nachbericht hervorgeht (Beibuch, 9ff.) – dem puristischen Kreis der genannten ‚Jünger‘ und ‚Evangelisten‘ anzu gehören. Mit dem Geständnis, „daß das Vergnügen an der Polemik... nur schwer zu unterdrücken ist“, eröffnet er eine Philippika auf fast all seine Vorgänger, in der er stilgerecht „der Streitsucht des buchstäblich größten Recht-Habers der Philosophie-Geschichte“ folgt (12). Er erklärt Schopenhauers genannten ‚Fluch‘ zum alleinigen Maßstab der Philologie und richtet seinen Zorn insbesondere gegen Löhneysen – inkonsequenterweise aber nicht auch gegen Hübscher, der sich zumal in der Anordnung der Texte noch weniger an Schopenhauers ‚Testament‘ gehalten hatte als Löhneysen. Dieses von Lütkehaus so bezeichnete Testament, die ‚Anordnungen letzter Hand‘, bedeuten freilich für die Schopenhauer-Philologie herzlich wenig – nämlich nur, daß die Ausgabe den zu Schopenhauers Lebzeiten erschienenen Letztausgaben zu folgen habe, also „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (Bd. I und II) der Ausgabe von 1859, die „Kleineren Schriften“ (Bd. III) den Ausgaben von 1847, 1854 und 1860 und die „Parerga“ (Bd. IV und V) der Erstausgabe von 1859 – und für das philosophische Verständnis überhaupt nichts, denn Varianten der philosophischen Interpretation ergeben sich niemals aus einer dogmatisierten Letztfassung des Werks, sondern allenfalls aus der genetischen Perspektive, die verschiedene Fassungen, Zusätze und Streichungen berücksichtigt. Daß in einer solchen Ausgabe letzter Hand die oftmals nicht unwichtigen Zusätze der Handexemplare fehlen, bringt – via reductionis – wohl keinen Erkenntnisgewinn. Es besteht kein Anlaß, nunmehr Schopenhauer neu und anders zu lesen, und der wissenschaftliche Neuwert dieser Edition besteht allenfalls darin, daß man von einer bibliophilen Ergänzung zu den bisherigen Ausgaben sprechen kann und daß nun die bislang vergriffenen Reisetagebücher wieder zugänglich sind. (Diese sind wichtig für ein Verständnis des biographischen Hintergrunds der Schopenhauerschen Philosophie. In seinem *Nachwort* begnügt sich Lütkehaus freilich mit einem flüchtigen Kommentar, der den ohnehin bekannten Stellenwert der Texte repetiert.)

Niemand wird die Relevanz seriöser Philologie auch für die Philosophie bestreiten. In der Bestimmung dessen, *was* seriöse Philologie ist

und sein soll, hat Lütkehaus allerdings sämtliche vernünftigen Maßstäbe aus den Augen verloren. Schade, daß Lütkehaus – der in einer früheren Schopenhauer-Monographie (vgl. L. Lütkehaus, Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und ‚soziale Frage‘ [Bonn 1980]) auch inhaltlich-philosophisch durchaus etwas zu sagen hatte – hier nur noch mit leerem Gezänk und aufgeblasenen Verbalattacken aufzuwarten weiß und eine beinahe nur noch pathologisch zu erklärende „Metaphysik der Textliebe“ (Beibuch, 28) einklagt. Zumal für einen Vertreter der ‚Schopenhauerschen Linken‘ lassen auch seine geäußerten bildungsbürgerlichen Snobismen erstaunen, etwa wenn er über die Übersetzung griechischer und lateinischer Passagen im Text spottet, da der alten Sprachen Unkundige eben kein Recht zu solcher Lektüre hätten, oder wenn er „Schopenhauers schöne Idee“ preist, „eine mit Strafgebühren operierende orthographische Zensur einzurichten“ (27). Bei so viel Jüngerfrömmigkeit könnte Lütkehaus freilich auch eines Tages entdecken, daß er selbst ebenfalls dem ‚Fluch‘ Schopenhauers über dessen Herausgeber verfallen würde: Fraktur und Sperrdruck des Originals wurden nämlich auch in dieser orthodoxesten aller Schopenhauer-Ausgaben nicht mehr beibehalten.

Reinhard Margreiter (Imst)

Heribert Boeder, Das Vernunft-Gefüge der Moderne, Alber, Freiburg/München 1988, 380 S.

Dieses Werk versteht sich selbst als Teil eines Ganzen, das mit der im selben Verlag veröffentlichten „Topologie der Metaphysik“ (Freiburg/München 1980) angefangen wurde. Die „Topologie“ hatte die Geschichte der Metaphysik als ein Ganzes im Sinne eines Vollendeten dargestellt, was dort in der vollen Bedeutung dessen genommen wurde, was nicht nur aus Anfang, Mitte und Ende besteht – im Gegensatz zur geäußerten Rede vom Ende der Metaphysik als eines gescheiterten Unternehmens –, sondern darüber hinaus eine konkret bestimmte Aufgabe zu erfüllen hatte und auch erfüllt hat – im Gegensatz zur Vorstellung jener Geschichte als eines nach Belieben ein- und fortsetzbaren Kontinuums philosophisch relevanter Fragen. Diese Aufgabe wurde in der „Topologie“ als eine dreifache gezeigt, jeweils von einer verschiedenen Gestalt eines ursprünglichen Wissens von der Bestimmung des Menschen aufgegebene. Jede schon zur Welt gekommene Weisheit-Gestalt

(das musische, das christliche und das bürgerliche Wissen) rief eine sie – die Weisheit selbst – liebende und in diesem strengen Sinne philosophische Vernunft hervor, die ihr entsprach und sie in einer ihr allein angemessenen Logik konzipierte. Die von den Weisheits-Gestalten hervorgerufene Vernunft bildete eine Reihe von Rationes, welche sich jeweils zu einer Figur, zu einer ganzen Epoche der Metaphysik zusammenschlossen. Die Termini, aus denen die Rationes bestanden, waren, abstrakt genommen, die Bestimmung der Sache, die Sache des Denkens und das Denken selbst – nicht von ungefähr aus der Heimat der Heideggerschen Besinnung stammend (vgl. z.B. den Heideggerschen Vortrag „Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens“ [St. Gallen 1984]).

Die „Topologie“ erhob allerdings den Anspruch, selber eine Aufgabe zu erfüllen, und zwar eine nicht von irgendwoher, sondern aus dem Kern des gegenwärtigen Denkens selbst gewachsene, sofern in ihm das Ende der Metaphysik zum entscheidenden Thema wurde. In der Überzeugung, daß das Schließen die eigenste Tätigkeit der Vernunft ist, hat der Verfasser seine Aufgabe nicht darin gesehen, die gewesene Metaphysik unmittelbar wieder aufzunehmen, sondern ihr erst durch die Mitte der sie verneinenden Besinnung der Gegenwart die ihr gebührende Anerkennung darzubringen, hat sich doch die metaphysische Vernunft selbst gemäß ihrer Darstellung in der „Topologie“ nie unmittelbar mit der entsprechenden Weisheits-Gestalt zusammengeschlossen, sondern immer durch die Mitte eines gegen sie negativen Wissens, welches dort als „natürliche“ Vernunft bestimmt wurde. Die Verwandlung des als bloßen Verendens empfundenen Todes der Metaphysik in die Anerkennung ihres Vollendet-seins, das war die Aufgabe der „Topologie“. Sie wollte durch zwei andere Aufgaben vervollständigt werden, einmal die Darstellung der Geschlossenheit des sogenannten nachmetaphysischen Denkens, sodann die Darstellung der Vorgabe des in den drei Epochen der Metaphysik konzipierten Wissens. Das nun veröffentlichte Buch, „Das Vernunft-Gefüge der Moderne“, macht somit den zweiten Teil dieses Ganzen aus.

War schon die „Topologie“ wegen ihres Anspruchs auf Vollständigkeit und Vernünftigkeit dem zeitgenössischen Empfinden zuwider, so dürfte das „Vernunft-Gefüge“ noch anstößiger anmuten, sofern es die Gegenwart der Vernunft dort aufsucht, wo sie negiert oder angegriffen wird. Dies dürfte um so mehr der Fall sein, als

die hier angesprochene Vernunft kein Vermögen des Menschen ist (im Bezug auf welches man ja immer sagen könnte: die Modernen, und sogar die Postmodernen, reden bzw. denken sowieso irgendwie vernünftig, jedenfalls soweit vernünftig, als sie von den anderen verstanden werden wollen), sondern eine an ihrem Werke des Zusammenschließens tätige und sich aus Rationes bauende Vernunft.

Die These des Verfassers lautet: die Moderne ist ein in sich geschlossenes und artikuliertes Ganzes. Dies wurde schon in der „Topologie“ (689) als eine „heute sehr unangenehme Entdeckung“ bezeichnet. Das Unangenehme besteht darin, daß die Moderne nach Boeder sich in ihrem Vernunftcharakter verbirgt. Ihre Vernünftigkeit wird jedoch darin offenkundig, daß sie auf drei Totalitäten Bezug nimmt – Welt, Geschichte und Sprache –, die an diejenigen der alten Metaphysik erinnern. Sie sind gewiß nicht dasselbe wie Natur, Geist und Logik oder wie die drei Kantischen Ideen, und es wäre verfehlt, sie einfach als Ersatz der Metaphysik zu verstehen; dennoch kommt letztere nach Boeder gerade durch jene Totalitäten in unserer Gegenwart zum Vorschein. In diesem Zwiespalt besteht die ganze Schwierigkeit des Themas, welches das „Vernunft-Gefüge“ sich zur Aufgabe gemacht hat: es gilt, die Moderne als ein vernünftiges Ganzes darzulegen, ohne ihrem Anspruch Unrecht zu tun, eben keine Vernunft zu sein. Dies kann nur dann gelingen, wenn die Vernunft in sich selbst unterschieden wird. Diese Unterscheidung der nicht als Vermögen des Menschen sich begreifenden Vernunft war schon in der „Topologie“ entscheidendes Thema; dort ging es vor allem darum, die metaphysische von der natürlichen Vernunft zu unterscheiden, aber auch von einer dritten Art Vernunft, die dort als „weltlich“ bestimmt wurde. Es ist diese weltliche Vernunft, welche nach Boeders Überzeugung in der Moderne tätig ist, und sie wird im „Vernunft-Gefüge“ in sich selbst unterschieden.

Das Ganze der Moderne legt sich nach dem „Vernunft-Gefüge“ in drei Schichten oder Dimensionen der Besinnung auseinander: die Besinnung auf die Wissenschaften, die Besinnung auf das ausgelegte Leben und die Besinnung auf das Menschenwesen. Sie werden in der Weise einer Katábasis dargestellt, von dem Äußersten nämlich durch die mittlere Dimension bis zum Kern selbst der Moderne. Dabei wird einer aus der Antike bekannten Unterscheidung gefolgt: Erkennen, Leben, Sein. Nach einer kurzen Vorrede über den Begriff der Moderne in singularer

Bedeutung und einer ebenso kurzen Einleitung, welche auf die Geschlossenheit der Moderne abhebt, werden die drei erwähnten Dimensionen behandelt. In jeder von ihnen werden jeweils drei Positionen erläutert: Frege, Schlick und Kuhn; Dilthey, Husserl und Wittgenstein; Marx, Nietzsche und Heidegger. In jeder Position werden die drei oben genannten Termini ausgeführt (Bestimmung, Sache und Denken), jeweils aber in der Reihenfolge, die für die Konstitution der entsprechenden Position innerhalb der entsprechenden Figur ausschlaggebend ist. Sprache, Welt und Geschichte sind dabei die übergreifenden Totalitäten, die jeweils in verwandelter Form die verschiedenen Positionen auszeichnen. Die Behandlung einer jeden Figur oder Dimension schließt mit einem Kapitel ab, welches ihre Vollständigkeit zu zeigen versucht. Ein Nachwort mit dem suggestiven Titel „Wohin mit der Moderne?“ beschließt das ganze Buch.

Schon aus diesem kurzen Überblick sind zwei Eigenschaften des Werkes leicht zu erkennen, die man nicht ohne weiteres wird hinnehmen wollen: erstens das Systematische der Darstellung (drei Dimensionen gliedern sich in drei Positionen, die jeweils aus drei Termini bestehen); zweitens das Fehlen sehr bedeutender Namen trotz des ausdrücklichen Anspruchs auf Vollständigkeit. Zu diesen zwei Punkten äußert sich der Verfasser in der Einleitung, einmal mit dem Hinweis auf Kants Einleitung zur Kritik der Urteilskraft, wo gezeigt wird, daß eine synthetische Einteilung a priori aus Begriffen trichotomisch sein muß (Akad. Ausg. V, 197 Anm.) und mit dem Hinweis auf Aristoteles De caelo I1, wo das Dictum der Pythagoreer vertreten wird, daß das All und Alles deswegen durch die Dreiheit bestimmt wird, weil jegliches Ganzes aus Anfang, Mitte und Ende besteht (268a 11–13). Daran ist zu ersehen: das „Vernunft-Gefüge“ beansprucht, ein *Ganzes* einzuteilen, welches aus Anfang, Mitte und Ende besteht; die Einteilung soll ferner *aus Begriffen* gemacht werden. Daraus ergibt sich sodann die Antwort auf die zweite Frage: „die Bekanntheit solcher Namen wie James oder Russel, Bergson oder Sartre, Carnap oder Jaspers ist für das besagte Gefüge ebenso belanglos wie die Unbekanntheit von X oder Y“ (Vernunft-Gefüge, 19).

Dies verlangt allerdings eine besondere Art von Lektüre. Das „Vernunft-Gefüge“ will weder eine mehr oder weniger beliebige Auswahl von Philosophen besprechen und miteinander in Beziehung setzen, noch die neuesten Ergebnisse

einzelner Forschungen über sie mitteilen. Von daher wäre sicherlich verkehrt, wollte man das Buch so beurteilen, daß die in ihm zitierten Texte in die Hand genommen werden und nach Maßstab des gegenwärtigen Zustandes der Forschung konfrontiert und festgestellt wird: das stimmt bzw. das stimmt nicht. Der Verfasser läßt überdies die Autoren selbst zu Wort kommen, in ihren maßgebenden Werken, die überall bekannt und zugänglich sind. Seine einzige Zutat besteht in der logischen Form der Vernunft. Nur auf deren Unterscheidung kommt es an. Das Sichunterscheiden der Vernunft geschieht sozusagen „hinter dem Rücken“ jener Autoren. Für die Beurteilung dieses Buches ist deswegen eher zu fragen: inwiefern ist an ihm ein Werk der Vernunft zu erkennen? Inwiefern vermag diese Vernunft, falls sie eine ist, uns selbst in Anspruch zu nehmen? Demgegenüber bleibt die Frage, ob und inwiefern jeder der in ihm behandelten Denker sich an der Gestaltung dieser Vernunft tatsächlich beteiligt oder gar sich darin erschöpft hat, eine sekundäre; es sei denn, man fände gerade dort einen Anstoß für eine ganz anders geartete Aufgabe.

Ein Werk der Vernunft? Die Vernünftigkeit der Moderne versucht der Verfasser dadurch zu zeigen, daß nicht allein das jeweilige Erschöpfsein der besprochenen Dimensionen bekundet, sondern es auf seine logische Form zurückbezogen wird. Diese logische Form wird der Tätigkeit der Vernunft im Aufstellen der Rationes entnommen. In welcher Weise? Boeder geht von der Verbindlichkeit der drei erwähnten Termini aus: Bestimmung, Sache und Denken. Alle drei Dimensionen bestehen aus ihnen, aber jeweils in verschiedener Weise; jede Dimension bezieht sich nämlich hauptsächlich auf denjenigen Terminus, der in ihr zuerst unmittelbar, als Anfang, sodann als vermittelnde Mitte und schließlich als Ende oder Resultat auftritt. Dies heißt: der Terminus, um den es in dieser Dimension geht, wird von ihr durchgängig bestimmt.

So geht es im ersten Teil, in der Besinnung auf die Wissenschaften, um das *Denken*, nach Art der in der „Topologie“ dargestellten natürlichen Vernunft. Das Denken tritt unmittelbar bei der ersten Position – Frege – auf, und dies heißt: es wird dort durch nichts vermittelt, sondern macht die Voraussetzung aus, und zwar als „logisches Beziehen“. Ihm folgt die Sache – hier der im Urteil waltende gegenständliche Begriff –, welche es mit der Bestimmung – der ursprünglichen Wahrheit bzw. dem Wahrheitswert – zusammenschließt. Das Denken ist dagegen in der

zweiten Position – Schlick – der vermittelnde Terminus, und zwar als Netz oder Geflecht von Bezeichnungen, welches seine Bestimmung, die durch die Einheit der Welt bedingte Einheit der Wissenschaften, schon voraussetzt. Das Denken schließt diese Bestimmung mit der Sache, dem nach Quantitätsbestimmtheiten eingefangenen Wirklichen zusammen. In der dritten Position – Kuhn – ist das Denken schließlich Resultat. Hier ist die Sache das Unmittelbare, als die Problemlagen der Forschung; ihr folgt die Bestimmung als das maßgebende Element der Matrizen, das Paradigma einer bestimmten Produzenten-Gruppe, und sie vermittelt die Sache mit dem Denken, das hier als krisenhaftes Rätsellösen auftritt. Die ganze Figur dieser drei Rationen sieht also folgendermaßen aus: *Denken-Sache-Bestimmung* (Frege), *Bestimmung-Denken-Sache* (Schlick), *Sache-Bestimmung-Denken* (Kuhn).

In ähnlicher Weise wird mit den zwei anderen Dimensionen verfahren. In der Besinnung auf das ausgelegte Leben, welche nach Boeder die konzeptuale Vernunft der Metaphysik „simuliert“ (Vernunft-Gefüge, 103), wird der *Bestimmungs*-Terminus durchgängig bestimmt, so daß die Figur aufgestellt wird: *Bestimmung-Denken-Sache* in der Geschichtlichkeit des geistigen Lebens (Dilthey), *Sache-Bestimmung-Denken* in der Weltlichkeit des Bewußtseinslebens (Husserl), *Denken-Sache-Bestimmung* in der Sprachlichkeit des gesellschaftlichen Lebens (Wittgenstein). Die Bestimmung zeigt sich dabei als Sinn, und zwar zuerst als in der Selbigkeit erlebter, sodann als vom Ich gesetzter und schließlich als sich selbst regelnder Sinn. Zuletzt geht es in der Besinnung auf das Menschenwesen um die *Sache* selbst, nach der eigentümlichen Art der in der „Topologie“ genannten „weltlichen“ Vernunft. Die neue Figur ist demnach: *Sache-Bestimmung-Denken* in der Geschichte des Produzenten (Marx), *Denken-Sache-Bestimmung* in der Welt des Schaffenden (Nietzsche), *Bestimmung-Denken-Sache* in der Sprache des Bauenden (Heidegger). Dabei zeigt sich die Sache zuerst als die versachlichten Produktionsverhältnisse, sodann als der Geist des Über-sich-hinaus-schaffen und schließlich als das ereignete Da-sein.

Alle drei Termini haben sich somit vollständig konkretisiert. Dies heißt: ein Weiter-bestimmen im Sinne eines Weiterdenkens ist innerhalb der so gebauten Architektonik der Moderne nicht mehr möglich, da es keine Aufgabe mehr zu erfüllen gibt. Daraufhin betont der Verfasser, er habe nur diejenigen Positionen berücksichtigt,

welche „einen Unterschied im Ganzen“ machen, und die also unerlässlich zur Verdeutlichung jener Architektonik sind (19).

Und welche Bedeutung hat dabei die Philosophie, die nach der „Topologie“ der metaphysischen Vernunft eigentümlich ist? In der ersten Dimension geht es primär nicht um sie, sondern um die Wissenschaften; die logisierte Arithmetik (Frege) wird in die Naturwissenschaften (Schlick) und diese in die Gesellschaftswissenschaften (Kuhn) einbezogen. Dadurch wird zwar das Wissenschaftsfeld erweitert, nämlich in einem mit der Folge: Sprache, Welt, Geschichte (Vernunft-Gefüge, 100), der Philosophie wird aber keine entscheidende Rolle zugeteilt. Dagegen geht es in der zweiten Dimension, welche jenes Feld der Wissenschaften in der umgekehrten Reihenfolge vereint – Geschichte (Dilthey), Welt (Husserl) und Sprache (Wittgenstein) (188) – sehr wohl um die Philosophie. Dies läuft aber nach Boeder, wie schon gesagt, auf eine Simulation von Philosophie hinaus. Diese These ist nur dann zu verstehen, wenn Philosophie im Sinne der „Topologie“ genommen wird, als Liebe zu einer vorgegebenen Weisheit. Eine solche Weisheit ist in der Moderne tatsächlich nicht da. Keine der in Frage kommenden Positionen erkennt ein ursprünglich gegebenes Wissen an oder läßt sich von ihm bestimmen. Die These der Simulation erhärtet der Verfasser ferner dadurch, daß er diese Dimension gegen die anfänglichen Positionen der in der „Topologie“ dargestellten Metaphysik unterscheidet: Dilthey gegen die letzte Position der letzten Epoche der Metaphysik – Hegel –, Husserl gegen die mittlere der mittleren Epoche – Augustinus – und Wittgenstein gegen die erste der ersten Epoche – Parmenides – (Vernunft-Gefüge, 231 ff.).

Erst die „Kern-Besinnung“ der Moderne verabschiedet sich endgültig von der Philosophie. Hier erreicht die Moderne ihren untersten Boden, sofern es nicht mehr um die Wissenschaften oder das ihnen zugrunde liegende Leben und den es bestimmenden Sinn, sondern um das dem Leben selbst zugrunde liegende Menschenwesen geht. Ihre Positionen teilen nach Boeder die Gemeinsamkeit „einer Erfahrung“, die den Menschen zur Unterscheidung seiner selbst anhält, nämlich die Erfahrung „des menschlichen Daseins, und zwar daraufhin, daß es produktiven Wesens ist; produktiv nicht nur hinsichtlich der Dinge, Handlungen und Kenntnisse seiner Welt, sondern auch und sogar demzufolge hinsichtlich seiner selbst“ (354). Auf die Produktion des Menschenwesens hin wird diese Dimension

nicht nur mit den vormaligen Transzendentalien in Verbindung gebracht – wie es mit den anderen Dimensionen der Fall war (100f. u. 235f.) –, sondern vor allem mit den vormaligen „operationes des Schöpfergottes“ (354): Macht, Wille und Wissen. Doch im Hinblick auf sie wird in der Moderne die Freiheit der nicht mehr daseienden Philosophie keineswegs vorgetäuscht, sondern auf eine *Not* abgehoben. Welche *Not*? Diejenige „des produktiven Menschenwesens“ (ebd.), näher die *Not* des Entzugs dieses produktiven Wesens in seinem Eigensten. Erfahren wird nämlich sein Fehlen, unter der Herrschaft der Macht des Kapitals bei Marx, des lebenverneinenden Willens in Gestalt der christlichen Moral bei Nietzsche, des metaphysischen Denkens in Gestalt der Technik bei Heidegger.

Unterscheidung des Menschen – Unterscheidung der Vernunft. Nach der „Topologie“ hatte die eine als die Weisheits-Gestalten die andere als die metaphysische Vernunft hervorgerufen. Auch der Kern-Besinnung der Moderne kommt es, wie gesagt, auf die Unterscheidung des Menschen an. Allerdings kann sie nach dem „Vernunft-Gefüge“ diese Unterscheidung so lange nicht verwirklichen, als die von ihr in ihrer Möglichkeit gedachten Unterschiede wesentlich ausbleiben: die Kommunistische Gesellschaft bei Marx, der Übermensch bei Nietzsche, der Sterbliche bei Heidegger. Deswegen stellt der Verfasser die Frage, ob die Vernunft sich nicht nochmals unterscheiden soll – wie in der Metaphysik von der „natürlichen“ jetzt von der „weltlichen“ der Moderne (Vernunft-Gefüge, 358). Dies wäre allerdings nur dann möglich, wenn die von den Weisheits-Gestalten gemachte Unterscheidung des Menschen von sich selbst ebenso in ihrer Architektonik „gebaut“ wird, wie die Metaphysik in der „Topologie“ und die Moderne im „Vernunft-Gefüge“. Das ist die vom Verfasser noch zu erfüllende Aufgabe, der dritte Teil des ganzen Unternehmens.

Durch die systematische Darstellung der Weisheits-Gestalten schlossen sich die drei aus der Moderne herausgearbeiteten Totalitäten in völlig verwandelter Form und Bedeutung zusammen: die Geschichte der Philosophie mit der Welt der Moderne durch die Mitte der Sprache der Weisheit. So ist nach Boeder der „Streit der Alten und Modernen“ – der innerhalb der Moderne selbst aus Mangel an „Gemeinsamkeit der Maßstäbe des Übertreffens“ (Vernunft-Gefüge, 13) ausgeschlossen ist – nun zu erneuern; „Sache“ dieses Streites „bleibt die Unterscheidung des Menschen von sich selbst. Er stellt die

Aufgabe, welche die weltliche Vernunft der Moderne zur Unterscheidung von sich selbst anhält.“ (375).

Ob die so artikulierte Vernunft, die sich in ihrem eigenen Bauen von sich selbst unterscheidende Vernunft vermag, uns in den Anspruch zu nehmen? Diese Frage muß noch offenbleiben. Deren Antwort hängt allerdings davon ab, ob und inwiefern wir selber bereit sind, die von der „Topologie“ dargestellte Geschichte der Philosophie als *unsere* Geschichte, die vom „Vernunft-Gefüge“ dargestellte Welt der Moderne als *unsere* Welt, die noch darzustellende Sprache der Weisheit als *unsere* Sprache anzuerkennen.

Ubaldo R. Pérez Paoli (Braunschweig)

Wilhelm Perpeet, *Das Kunstschöne. Sein Ursprung in der italienischen Renaissance*, Alber, Freiburg/München 1987, 446 S.

In seinen bisherigen Arbeiten zur Geschichte der Ästhetik¹ und zum „Sein der Kunst“² hat W. Perpeet die Kulturtheorie E. Rothackers nuancenreich konkretisiert. Zugleich können seine Schriften auf das Problem bezogen werden, das bereits Diltheys philosophischer Fundierung der Geisteswissenschaften zugrunde gelegen hat, nämlich auf die Frage nach der Bedeutung von Begriffen wie „Geist“ und „Kultur“, und zwar unter der Voraussetzung, daß die vom Historismus entdeckte Vielfalt geistgeprägter Kultur nicht mehr im Sinne Hegels als Objektivationsform des absoluten Geistes, aber ebensowenig nach Maßgabe von Methodenidealen eines primär naturwissenschaftlich ausgerichteten Positivismus angemessen verstanden werden kann. Wie Dilthey und Rothacker hat Perpeet Kultur als geformtes Leben gedeutet, wobei der Begriff des Lebens keine vitalistisch-irrationale, sondern eine absolute Wirklichkeit bezeichnet, die aufgrund ihrer unendlichen Unbestimmtheit durch keine konkrete Sinnauslegung, nicht einmal durch ihre historische Summierung oder vergleichende Systematisierung vollständig erfaßt werden kann. Die Vielfalt heterogener Wirklichkeitsdeutungen bedeutet deshalb keinen Defekt,

¹ Antike Ästhetik (Freiburg/München 1961); ders., Ästhetik im Mittelalter (Freiburg/München 1977).

² Das Sein der Kunst und die kunstphilosophische Methode (Freiburg/München 1970).

der kompromittierend auf ihre Urheber zurückzuföhren, sondern sie gründet in der radikalen Sinnoffenheit der dem Menschen begegnenden Wirklichkeit.

Von diesem systematischen Ansatz aus läßt sich auch die Intention des jüngsten Buches von W. Perpeet charakterisieren, das dem Ursprung des Begriffs vom Kunstschönen in der italienischen Renaissance gewidmet ist. Perpeet vertritt hier die These, daß in der Kunsttheorie der Renaissance die prinzipiell unausdeutbare „Wirklichkeit“ als Inbegriff des augenfällig Erscheinenden verstanden worden sei. Nur vor dem Hintergrund dieser Wirklichkeitsdeutung habe der Kunst die Funktion zugemutet werden können, das augenfällig Erscheinende als Schönes festzuhalten. Das Schöne ist die Essenz des Seienden und begegnet dem Menschen im Zeitalter der Renaissance primär im Werk der Kunst, vor allem in der Malerei. Diese Thesen Perpeets finden ihren Niederschlag im übersichtlich gehaltenen Aufbau des Buches. Nach einer kurzen Einführung in seinen schon kurz skizzierten systematischen Ansatz macht Perpeet zunächst auf allgemeine Charakteristika der Renaissance-Ästhetik aufmerksam. Danach thematisiert er den Beitrag der „Humanisten“ (insbesondere Petrarca und Giovanni Pico della Mirandola) zur Wirklichkeitsdeutung ihrer Zeit. Das dritte Kapitel ist soziologischen Voraussetzungen gewidmet, also den notwendigen, wenn auch noch nicht hinreichenden Bedingungen für die überraschende Stellung der Kunst im Denken der Renaissance. Zentral ist das vierte Kapitel, weil es das ontologische Fundament für die keineswegs selbstverständliche Auffassung klären will, die Kunst erschließe im schönen Bild dem Betrachter das Wesen der für ihn bedeutsamen Welt. Im fünften Kapitel werden „Regeln des Kunstschönen“ vorgestellt, und zwar im Ausgang von kunsttheoretischen Reflexionen, die in concreto zeigen, in welcher Weise vor allem der Maler etwas so Unbestimmtes wie Schönheit zum Bild verdichten kann. Dem Darstellungsteil des Buches folgen literarische Quellen, die das zuvor Ausgeführte belegen sollen. Der Anhang enthält eine Zeittafel, Verzeichnisse der Primär- und Sekundärliteratur, ein Personen- sowie ein Sachregister.

Angesichts der Fülle der von Perpeet angesprochenen Themen möchte ich mich auf den Duktus seiner Argumentation konzentrieren und ihn bis zu dem Punkt hin verfolgen, der einerseits die Intention des Autors präzisiert, andererseits aber auch Gelegenheit bietet, ein

Fragezeichen zu setzen und von ihm aus eine Alternative zu dem im Buch entfalteten Gedankengang anzudeuten. Diese Möglichkeit ist deshalb gegeben, weil die materialreiche Arbeit Perpeets selber wie ein Argument aufgebaut ist, so daß der Leser sich niemals – was bei diesem Thema naheliegt – in Details verliert, die ihm das Verständnis der Einheit des vom Autor behandelten Problems erschweren. Der Eindruck gedanklicher Klarheit hängt aber auch mit den besonderen Konturen des systematischen Ansatzes von Perpeet zusammen, der ihn nicht nur vor jeder einseitigen Bedeutungsfixierung der Begriffe „Kunst“ und „Schönheit“ bewahrt, sondern ebenso vor dem sachlich näherliegenden Vorurteil, die Begriffe „Kunst“ und „Schönheit“ als Synonyme zu behandeln. Es ist eine vom Autor deutlich herausgestellte „Einseitigkeit“, wenn im Gegensatz zur Antike bzw. zum Mittelalter die Kunst der Renaissance nicht mehr – so Perpeet – in erster Linie die Schönheit des menschlichen Leibes bzw. diejenige der Natur als göttlicher Schöpfung zum bevorzugten Gegenstand hat, sondern ihr Werk als den „seinlassende(n) Grund von Schönheit“ (20) auffaßt. Auch die Kunsttheorie der Renaissance kann nur einen begrenzten Beitrag zur Klärung der Frage nach dem Wesen von Schönheit und Kunst leisten. Perpeet versteht sein Buch deshalb als Baustein zu „einer vergleichenden Ästhetik-Geschichte“ (23), die nur als ganze „das sich entfaltende System der Ästhetik“ zum Gegenstand hätte. Diese Geschichte ist nicht als gesetzmäßige Erfüllung einer Selbstdarstellungsaufgabe aufzufassen, die letztlich wie bei Hegel in der logischen Bewegungsstruktur des absoluten Geistes verankert ist, sondern als ein vielstimmiger „concertus“ heterogener Stimmen, von denen sich jede – wie die einzelnen Epochen in der historistischen Geschichtsauffassung Rankes – „unmittelbar zur (sc. prinzipiell unfaßbaren) Wahrheit des Schönen“ bzw. der Kunst verhält (24).

Perpeet möchte den Begriff „Epoche der Renaissance“ nicht wie eine homogene Einheit verstanden wissen. Sie bildet vielmehr ein „labiles Gleichgewicht“ (28) aus einer „Anzahl sich überschneidender oder miteinander in Widerstreit stehender Strömungen“. Sie markiert auch keinen radikalen Bruch mit dem Mittelalter, sondern stellt eher einen „Umschlagplatz“ aus Tradition und Innovation dar (26). Näherhin ist für Perpeet die Renaissance-Ästhetik durch den Gegensatz zwischen traditionsfixierten und bildungsbesessenen Humanisten und den produktiven Künstlern sowie ihnen nahestehenden

Verfassern kunsttheoretischer Traktate bestimmt. Während die Humanisten die visuellen Künste kaum zur Kenntnis nehmen, aber durch ihre ethisch orientierte Anthropologie zum Selbstverständnis ihrer Epoche beitragen, besteht die Bedeutung der zum Teil von den Künstlern selber entworfenen Ästhetik im Bruch mit dem traditionellen *Topos* „ars imitatur naturam“ (vgl. 56). Sie formulieren gegen die Humanisten ein „okulares Credo“ (17 u. ö.), das von einem „unplatonischen Empirismus“ (203 mit Berufung auf E. Panofsky) und einem ebensolchen „Erfahrungsfanatismus“ (ebd. mit Berufung auf L. Olschki) geprägt sein soll. Danach wird einzig den „vor Augen liegenden Dingen... der Wert eines platonischen Urbildes beigemessen und ihnen nicht die platonische Abwertung zum bloßen Abbild angehängt“. „Geglaubt wird, „daß die Chance des Wirklichkeitskontaktes in der Aktualisierung leibhaftigen Sehens von Erscheinungen liegt“ (202). Die Opposition zwischen Humanisten und Künstlern läßt sich durch den Gegensatz zwischen Marsilio Ficino und Leonardo da Vinci nach Perpeet weitgehend personalisieren. Während die Humanisten zwar einen neuen Begriff von Individualität entfalten, aber für die Kunsttheorie ihrer Zeit nur wenig geleistet haben, betonen die theoretisch gebildeten Künstler seit Alberti die besondere „Würde der Malerei“, die „nie gesehene Dinge zu erfinden“ und somit etwas, „was nicht vorhanden“ ist, „als wirklich vorzustellen“ vermag (170, mit einem Zitat von C. Cennini). Der Maler imitiert nicht die bereits vorhandenen Gebilde der Natur, sondern er ahmt die produktive „Schöpferfähigkeit Gottes“ selber nach (170f.). Obwohl die Künstler der Renaissance das Studium der Natur hoch bewerten, impliziert ihr Kunstverständnis in Wirklichkeit „eine Depossidierung der Natur“ (260). Naturschönes gilt als unvollkommen, weil dem Verlauf der Zeit unterworfen, so daß vollendet Schönes nur im Medium der zeithobenen Kunst sinnenfällige Gestalt annehmen kann.

Wenn dieses Selbstverständnis künstlerischer Produktion für die Renaissance zentral ist, muß der Lehre von der „*electio*“ im Kontext der „Regeln des Kunstschönen“ besondere Bedeutung zukommen. Danach ist der Künstler gehalten, das Naturschöne wie ein Modell zu behandeln, das „einer okularen Auslese“ unterliegt. Der Künstler tritt dabei in einen Wettstreit mit der Natur, indem er „aus all den schönen Körpern“, die vor seiner „okularen Auslese“ bestehen, „jene Teile“ „auswählt“, „die als beson-

ders schön gelten“. Sein Auswahlprinzip ist von dem Wissen getragen, daß „vollkommene Schönheit nie in einem einzigen Körper zu finden sein wird, sondern in vielen Körpern verstreut und verteilt“ (264 mit einem Zitat aus L. B. Albertis Traktat „*Della Pittura*“). Der Künstler muß das aus der Vielfalt seiner Modelle Ausgewählte anschließend „in *ein* Erscheinungsganzes... verwandeln“, das als „Ergebnis einer synthetischen Leistung“ vollkommen Schönes und damit die Essenz aller Wirklichkeit augenfällig veranschaulicht (264f.).

Mit Recht erblickt Perpeet in dieser von Alberti exemplarisch begründeten und nahezu von allen späteren Autoren (z. B. Raffael, Leonardo etc.) übernommenen Lehre von der „*electio*“, die sich im übrigen nicht nur auf Natur-, sondern auch auf Kunstschönes bezieht – schon bei Cicero hat die Nachahmung von Kunst einen Vorrang vor der „*imitatio naturae*“ – ein, wenn nicht gar das gedankliche Zentrum der Renaissance-Kunsttheorie. Sie soll die These belegen, daß sich die Kunst im Zeitalter der Renaissance vom traditionellen Konzept der *Naturnachahmung* distanziert und damit einen genuin antiplatonischen Charakter angenommen hat. Genau an dieser Stelle des von Perpeet entfalteten Arguments möchte ich das angekündigte Fragezeichen ansetzen. Es läßt sich nämlich nicht übersehen, daß die Lehre von der „*electio*“ von Alberti bis hin zu Bellori in einem durchaus platonisch gefärbten Kontext erläutert wird, der seinerseits durch Ciceros platonisierende Auslegung der berühmten von Plinius überlieferten und in Ciceros Variante nahezu von jedem Kunsttheoretiker der Renaissance zitierten Zeuxis-Anekdote vorgegeben ist (De inventione, II, 1, 1–3, zitiert, aber nicht interpretiert bei Perpeet, 268). Mit dem Argument, daß die Natur außerstande ist, sämtliche Merkmale vollkommener „*venustas*“ auf einen einzigen Körper zu konzentrieren, folgt Cicero dem platonischen Gedanken von der ontologischen Differenz zwischen dem transzendenten Urbild aller Schönheit, das gestalthafter Konkrektion entzogen ist, und den unendlich vielen Modi der Anwesenheit der „*idea*“ in sinnenfälligen schönen Gestalten.³

³ An diesem platonischen Konzept ändert sich auch dadurch nichts, daß Cicero die „*idea*“ im „Geist“ („*mens*“) des Künstlers und nicht mehr im intelligiblen Kosmos fundiert sieht. Zu den Voraussetzungen dieser Umdeutung der platonischen Ideen durch Cicero vgl. Walter Burkert,

Auf diese Weise verbindet Cicero Grundzüge der platonischen Ideenlehre mit dem rhetorischen Konzept der angemessenen Darstellung eines Redethemas durch die richtige Wahl des „genus dicendi“, der „modi elocutionis“ und des „ornatus orationis“⁴ – ein Konzept, das im übrigen an Überlegungen des platonischen „Phaidros“, aber auch des „Timaios“ anknüpft. Nach Cicero gelingt nur in der Nachahmung verschiedener ausgezeichneter „exempla“ der Kunst und der Natur,⁵ und zwar in einer Nachahmung, die auf Überbietung („aemulatio“)⁶ und Synthese hin angelegt ist,⁷ die Verwirklichung eines schon von Platon antizipierten Ideals rednerischer Darstellung, nämlich die sinnenfällige Vergegenwärtigung sämtlicher Inhalte menschlichen Denkens von der Ebene philosophischer Reflexion auf die „unio naturae“ bis hin zu zivilrechtlichen Streitfällen durch ein jeweils angemessenes, schönes und sorgfältig disponiertes System aus sprachlichen Zeichen. Präzise in dieser Verbindung aus Platonismus und Rhetorik tritt Ciceros Lehre von der „electio“ und der „imitatio“ in den gedanklichen Horizont der Renaissance-Poetik und der Theorie einer Malerei, die sich selber als ein Äquivalent zur „poesis“ und zur Rhetorik versteht.⁸ Während Cicero die hier ange deutete Theorie der „imitatio“ von der Malerei auf die Rhetorik übertragen und sie zugleich durch Anwendung auf die gesamte Geschichte der „ars dicendi“ erweitert hat, wird sie nunmehr von der Malerei zurückgefordert, weil sie besser noch als Rhetorik und Poesie zu einem Natur und Kunst umfassenden „pulchritudinis verissimum iudicium“ befähigt sein will.⁹

Auch der Gedanke, daß die Natur (präzise müßte man sagen: die Natur im Bereich der sublunaren Welt) kein Gebilde von vollendeter Schönheit herstellen kann (für den Bereich der caelestischen Natur gilt diese Einschränkung nicht), wird in der Renaissance durchaus von platonisch orientierten Autoren formuliert. Zusätzlich ließe sich dieser Gedanke etwa im Ausgang von Cusanus begründen. Er hat die Schöpfung insgesamt als eine Fülle göttlicher Selbstportraits aufgefaßt, wobei kein Seiendes als „imago“, d. h. als modale Konkretisierung ihres gestaltlosen Urgrundes, die „virtus infinita“ ihres Urbildes vollkommen zum Ausdruck bringen kann. Für Pico della Mirandola hat Gott in der Welt der Natur, aber auch in der Vielfalt kultureller Könnens- und Wissensweisen dem Menschen „exempla“ seiner unendlichen Weisheit vor Augen gestellt. Ihr kundiger Betrachter soll sie als lediglich partielle und daher ergän-

zungsbedürftige „Modelle“ behandeln, um die ihnen bereits realisierte Weisheit durch „imitatio“ erreichen und durch „aemulatio“ überbieten zu können. Die „ars“ des menschlichen Lebens gelingt nur in der Summierung und der homogenen Synthetisierung des von Gott auf eine Fülle spezifischer Sinngestalten verstreuten absoluten Wissens (vgl. De dignitate hominis). Pico expliziert damit ein Konzept von Anthropologie, das Marsilio Ficino in den Büchern XIII und XIV seiner „Theologia Platonis“ am Begriff menschlicher Lebenskunst erläutert hat. Bei ihm (vgl. Theologia Platonis XIII, 3, ed. R. Marcel II, 223) findet sich auch der Gedanke von der Korrekturbedürftigkeit der Natur im Bereich der sublunaren Welt, der eher an Aristoteles anknüpft (vgl. Phys. B 199a 15f. und a 33ff.) denn

Cicero als Platoniker und Skeptiker, in: Gymnasium 72 (1965) 190f. Cicero argumentiert jedoch orthodox platonisch, wenn er von dieser „idea“ behauptet, sie lasse sich nur „im Geist und im Denken“, nicht aber durch sinnenfällige Anschauung erfassen (vgl. Orator I 2, 8).

⁴ Vgl. dazu Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader* (Paris 1960).

⁵ Das für den Redner wichtigste „exemplum naturae“ ist bei Cicero die Ordnung des Kosmos selber. Vgl. De oratore, III 178.

⁶ Zum komplexen Nachahmungsbegriff Ciceros vgl. Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, a. a. O.* 300f., insbes. 304ff., und Karl Barwick, *Das rednerische Bildungsideal Ciceros* (= Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. Bd. 54, Heft 3) (Berlin 1963) 9. Vgl. auch die explizite Formulierung des von Cicero geprägten Konzepts der „imitatio“ bei Quintilian, inst. orat. X 2.

⁷ Vgl. dazu Seneca, ep. moral. 84 mit dem in der Poetik der Renaissance wieder aufgenommenen „Bienengleichnis“. Vgl. dazu die Hinweise bei August Buck, in: ders., K. Heitmann und W. Mettmann (Hg.), *Dichtungslehren der Romania aus der Zeit der Renaissance und des Barock* (Frankfurt a. M. 1972) Abschnitt „Italien“, 21f.

⁸ Vgl. dazu R. W. Lee, „Ut Pictura Poesis“. The Humanistic Theory of Painting, in: *Art Bulletin* 22 (1940) 197–269, und J. R. Spencer, „Ut Rhetorica Pictura“. A Study in Quattrocento Theory of Painting, in: *Journ. of the Warburg and Court. Inst.* 20 (1957) 26–44.

⁹ Cicero, De inventione, II, 1, 3.

an Platon. Bei Bellori, der aus der Perspektive des Klassizismus die wichtigsten Konzepte der Renaissance-Kunsttheorie zusammenfaßt, wird der Satz von der Korrekturbedürftigkeit der sublunaren Natur durch Kunst mit der Lehre von der „electio“ und der überbietenden Nachahmung von „exempla“ des Natur- und Kunstschönen verbunden.¹⁰ Diese Lehre ist jedenfalls alles andere als rigoros antiplatonisch. Ihre Begründung läßt sich vielmehr als eine Synthese von Argumenten aus Plato, Aristoteles, Cicero, Quintilian, Seneca, Lukian („Imagines“) verstehen. Diese Synthese ist bei Cicero vorgebildet und wird in der Renaissance gerade von Humanisten präzisiert. Durch ihre Vermittlung wirkt die bereits in der Antike von der Rhetorik auf die Malerei zurückübertragene Lehre von der sinnenfälligen Vergegenwärtigung absoluter Schönheit durch überbietende Nachahmung hervorragender „exempla“ auf das Kunstverständnis der Renaissance, auf die Auftraggeber, die Verfasser ikonographischer Programme und zum Teil auf die künstlerische Praxis selber, insofern sich die bedeutendsten Maler dieser Zeit wie z. B. Botticelli, Tizian, Veronese, Raffael und Michelangelo sehr bewußt in ein Verhältnis überbietender „imitatio“ zu Werken antiker oder in antiker Literatur (Philostrat) beschriebener Kunst versetzt haben.¹¹

Nach meiner Überzeugung hat Perpeet die mannigfachen Bestrebungen zur Synthese von Gegensätzen, etwa von Empirismus und Platonismus, von sprachlicher und bildhafter Darstellung sowie von „Humanismus“ und bildender Kunst unterschätzt. Gerade im Bereich der Kunsttheorie begegnen dem Leser selten dogmatische Festlegungen auf eine bestimmte philosophische Position (auch dies ist eine Wirkung nicht zuletzt Ciceros), vielmehr wird hier in theoretisch oft nachlässiger Weise das für die Philosophie der Renaissance insgesamt typische, vornehmlich durch Cusanus begründete Bestreben nach Vereinigung von Gegensätzen verstärkt und dadurch geradezu popularisiert. Die Festlegung der Kunsttheorie dieser Zeit auf eine antiplatonische Tendenz paßt zwar vorzüglich zu einer in manchen Bereichen der kunsthistorischen Forschung zur Mode gewordenen Anti-Platonismus-Welle,¹² aber nicht zu den Texten, aus denen sie herausgelesen wird. Dabei wird zum einen übersehen, daß der gekennzeichneten Tendenz zur Verbindung von Gegensätzen kein willkürlicher Eklektizismus zugrunde liegt, sondern die exemplarisch von Cusanus und Ficino entfaltete Überzeugung, daß der Mensch nur in

einer Summierung und Steigerung des bisherigen Wissens das Ideal einer gottähnlichen Existenz verwirklichen kann. Zum anderen bleibt unbeachtet, daß den kunsttheoretischen Überlegungen zur Darstellung vollendeter Schönheit durch überbietende Nachahmung herausragender „exempla“ des Schönen in Natur und Kunst ein verwandtes Motiv zugrunde liegt: Annäherung an die Idee des Schönen im platonisch-ciceronischen Sinn, die exemplarisch von Bellori als „dea della pittura“ gefeiert wird (a. a. O. [wie Anm. 10] 14). Wenn sie uns im gemalten Bild in sinnenfällig überzeugender Weise entgegentritt, so erscheint uns dieses als eine „cosa divina“ (ebd. 22), die ihren Betrachter den „mirabile contesto delle cose create“, also die Einheit von intelligibler und sinnlich wahrnehmbarer Realität, vor Augen führt (ebd. 13).

Auch an der Behandlung Albertis und vor allem Leonardo da Vincis, die bei Perpeet die ihnen sehr wohl anstehende Rolle von Hauptvertretern der Renaissance-Kunsttheorie zu tragen haben, wird eine Unterschätzung synthetisierender Tendenzen in der Wirklichkeitsdeutung dieser Zeit erkennbar. Für Perpeet sind Alberti und Leonardo als Empiristen Antihumanisten und damit auch Antiplatoniker. Nun wäre es sicher verfehlt, wollte man diese Bewertung umkehren und sie als reine Platoniker behandeln. Wer ihre Texte liest, kommt jedoch nicht umhin, zahlreiche Motive ihres Denkens als platonisch oder zumindest als platonisierend einzuschätzen bzw. sie einem Arsenal von Überzeugungen zuzuordnen, denen Stoiker, Peripatetiker und Platoniker gemeinsam zustimmen können. Das „Lob des Auges“ (vgl. 225 u. ö.) findet sein Vorbild in den beiden auch in der Renaissance am häufigsten

¹⁰ G. P. Bellori, *L'idea del pittore dello scultore e dell'architetto. Scelta dalle bellezze naturali superiore alla Natura*, in: ders., *Le vite de' pittori, scultori e architetti moderni*, a cura di Evelina Borea (Torino 1976) 13 ff. Zu diesem Text vgl. E. Panofsky, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie* (Berlin 1924) 59 ff.

¹¹ Zu diesen Problemen werde ich ausführlich Stellung nehmen in meinem demnächst erscheinenden Buch: „*Amor mutuus*“. Annibale Carraccis Galleria-Farnese-Fresken und das Bild-Denken der Renaissance (Köln voraussichtlich 1990).

¹² Vgl. dazu die Bemerkungen von H. Bredekamp in: *kritische berichte* 14 (1986) 39–48.

gelesenen Dialogen Platons, nämlich im „Phaidros“ (250d) und im „Timaios“ (47a–c). So kann es auch nicht überraschen, daß weder Alberti noch Leonardo die Fähigkeit des Sehens gar nicht so unplatonsisch verstehen, wie es nach der Darstellung Perpeets den Anschein hat. Zunächst einmal ist zu betonen, daß für Leonardo die „große Fülle der verschiedenen und seltsamen Formen“ („la gran copia delle varie e strane forme“), die er beobachtend und zeichnend zu erfassen sucht, auf eine produktive Kraft der Natur verweist („artifiziata natura“), die sich als Ganze der Sichtbarkeit entzieht und deshalb nur indirekt, eben in der unendlichen Mannigfaltigkeit verschiedener Formen wahrgenommen werden kann (Codex Arundel, 155r). Das Sehen darf sich aus diesem Grund nicht mit der Beobachtung der Oberflächenstruktur oder der Bewegungsformen natürlicher Körper begnügen. Ziel des Sehens ist vielmehr eine „sapienza“, die zwar gut aristotelisch aus der Erfahrung hervorgeht (Codex Forster, III 14), aber die Übersetzung von Erfahrung in mathematisch formulierbare Gesetzmäßigkeiten intendiert (Pariser Hs. G 96v). Ganz im Sinne der platonischen Tradition beschreibt die Mathematik für Leonardo die vielfältigen Ausdrucksformen einer unendlichen Kraft, die als „potenza spirituale, incorporea e invisibile“ immer nur auf kurze Zeit in einzelnen Gebilden der Natur wirksam, aber niemals als ganze optisch wahrzunehmen ist (Pariser Hs. B 63r). Die von Leonardo bewunderte Fähigkeit des Auges, im Rahmen eines „brevissimo spazio“, die „spezies di tutto l'universo“ auf einen Punkt konzentrieren zu können und in ihm eine Abbeviatur des gesamten Kosmos zu besitzen, wird als eine im menschlichen Leib bereits angelegte Aufforderung zur „contemplazione divina“ bezeichnet (Codex Atlanticus, 345 v.b). Mit Hilfe ihrer „scientifici e veri principi“ kann die Malerei zu den „infinite ragioni“ der Natur vordringen, die sich gut platonisch „nur mit dem Geist (sola colla mente)“ erkennen lassen“ (Trattato della Pittura, Ausg. H. Ludwig, 33). In der Identifikation mit der „potenza spirituale“ der Natur bringt die Vernunft des Malers eine unendliche Fülle verschiedener Formen und Gestalten hervor und beweist dadurch ihre Ähnlichkeit mit dem Geist des göttlichen Weltsehers (Trattato, a. a. O. 68). Eine rigoros antiplatonische Deutung Leonardos wird nicht zuletzt im Blick auf ein für ihn so zentrales Werk wie die Madonna in der Felsengrotte (Paris, Louvre und London, National Gallery) unglaubwürdig. Im Vordringen des menschl-

chen Auges in die Welt des bislang Verborgenen bekundet sich keine Rehabilitation der unter christlichen Vorzeichen (Augustinus) inkriminierten „concupiscentia oculorum“, sondern inmitten der bislang unzugänglichen Wirklichkeit entdeckt das Auge im Element der „pittura“ ein Bild, das im Kontext christlichen Denkens die engste Verbindung von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit, also das Prinzip aller „creatio“, geheimnisvoll andeutet.

Ähnlich einseitig fällt Perpeets Deutung der Kunsttheorie Albertis aus. Die von ihm an seine Nachfolger weitergegebenen Begriffe der „concinnitas“ und der „proportio“ sind eindeutig platonischer bzw. humanistischer Herkunft. Dasselbe gilt für die Kunsttheorie Albrecht Dürers, auf deren platonische Implikationen bereits Erwin Panofsky unmißverständlich hingewiesen hat.¹³ Insgesamt muß man feststellen, daß Perpeet mit seinen Quellen sehr sorglos umgeht. Sie werden nur insoweit wahrgenommen, als sie sich als Belege für die antiplatonische Tendenz der Kunsttheorie im Zeitalter der Renaissance benutzen lassen. Sie sind im Detail oft willkürlich mit einer Wirklichkeitsdeutung im Sinne des „okularen Credo“ in Verbindung gebracht, so daß schon von daher die These fragwürdig wird, die Renaissance habe in ihrer authentischen Kunsttheorie das Seiende insgesamt als den Inbegriff des sinnenfällig Erscheinenden aufgefaßt. Die Tendenz zur Adaption an die eigene These wird zusätzlich dadurch verstärkt, daß die herangezogenen Quellen durchgängig nach deutschen Übersetzungen zitiert werden, während der lateinische oder italienische Originaltext nur sporadisch Berücksichtigung findet. Die verdienstvollen Editionen kunsttheoretischer Traktate des Cinquecento von Paola Barocchi werden nicht herangezogen und auch im bibliographischen Anhang nicht erwähnt (Trattati d'arte del Cinquecento tra Manierismo e Contrariforma, 3 Bde. [Bari 1960–1962]; dies., Scritti d'arte del Cinquecento [Milano Napoli 1971]).

Der Leser vermißt auch eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Autoren, die wie Erwin Panofsky, Ernst H. Gombrich und Edgar Wind eine Fülle bedeutender Kunstwerke der Renaissance auf ihre vom Platonismus beeinflusste Aussageabsicht und auf ihre platonisch inspirierten Darstellungsmodi hin untersucht haben. Unter theoretischem Aspekt hätte vor allem Gombrichs Aufsatz „Icones symbolicae. Philosophies

¹³ E. Panofsky, *Idea* (wie Anm. 10) 69f.

of Symbolism and their Bearing on Art“ (in: ders., *Symbolic Images. Studies in the Art of the Renaissance II* [London 1972] 123–195) aufmerksame Beachtung verdient. Im Darstellungsteil hätte man sich ausführliche Interpretationen zu Cusanus, Ficino und Giordano Bruno gewünscht, auf deren Bedeutung für die Kunsttheorie der Renaissance und für das insbesondere von der Malerei dieser Zeit entfaltete Bild-Denken bereits Autoren wie Robert Klein (*La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'art moderne. Articles et essais réunis et prés. par A. Chastel* [Paris 1970]), Francis A. Yates (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* [London 1964]), Michael J. B. Allen (*The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of his Phaedrus Commentary. Its Sources and Genesis* [Berkeley Los Angeles London 1984]) und Werner Beierwaltes (*Marsilio Ficinios Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus [= Sitzungsber. d. Heidelberger Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. Jahrg. 1980, Abh. 11]* [Heidelberg 1980]) aufmerksam gemacht haben. Von daher wäre es möglich gewesen, die Festlegung der Wirklichkeitsdeutung der Renaissance und der Kunsttheorie dieser Zeit auf ein „okulares Credo“ zu differenzieren. Zugleich hätte gezeigt werden können, daß die Kunstproduktion der Renaissance sehr wohl auf die Darstellung menschlicher Schönheit im Sinne der antiken Skulptur und auf die Darstellung der Baugesetze des göttlichen Kosmos im Sinne mittelalterlicher Kunst bezogen bleibt und keineswegs darauf festgelegt ist, als der „seinlassende Grund von Schönheit“ aufzutreten. Anknüpfungen an zentrale Aussagen antiker und mittelalterlicher Kunsttheorie und ihre produktive Entfaltung im schönen Bild werden vor allem möglich durch ein Verständnis des Mythos als einer Vergegenwärtigung von Baugesetzen des Kosmos und seines intelligiblen Grundes. Für die Renaissance ist der Mythos immer wieder, vor allem im Umkreis Ficinios, als Darstellungsform poetischer Theologie aufgefaßt worden. Von daher konnte gerade die mythologische Malerei in der Nachahmung von Handlungen der Götter und Heroen ganz im Sinne der neuplatonischen Theorie des Mythos¹⁴ als eine Möglichkeit begriffen werden, die göttlichen Baugesetze der Schöpfung oder Reflexionen auf Prinzipien menschlichen Handelns im Element des sinnenfällig schönen Bildes darzustellen. Die Essenz der Renaissance-Kunsttheorie besteht nicht in ihrer Tendenz zu einer empiristischen Wirklichkeitsdeutung, sondern in einer Aktualisierung der antiken und mittelalter-

lichen Auffassung vom Bild als einem „involucrum“ oder „integumentum veritatis“,¹⁵ das eine Wahrheit „im Spiegel und Gleichnis“ (1 Kor. 13, 12) darstellen kann, die sich der direkten Anschauung entzieht. Unter dem Einfluß dieses Gedankens entwickeln die Künstler vor allem in der Architektur und in der Malerei, aber auch in der Dichtung (Torquato Tasso) neue Darstellungsmöglichkeiten, um im Rahmen eines ernsthaften Spiels (vgl. Ciceros „serio iocari“ und das „serio ludere“ des Cusanus) die sinnlichen Affekte des Menschen direkter anzusprechen als dies zuvor möglich gewesen ist und gerade dadurch die Aufmerksamkeit der verständigen Kunstbetrachter auf eine Realität zu lenken, die im Medium optisch wahrnehmbarer Gestalt gar nicht differenzlos erscheinen kann. Unter diesem Aspekt ließe sich erst verstehen, inwiefern die Kunsttheorie der Renaissance in ihrer engen Verbindung mit der künstlerischen Praxis dieser Epoche die These Winckelmanns antizipiert, die Kunst habe in ihrem Werk die Grenzen des menschlich und des göttlich Schönen ineinanderzuspüren. Noch die Ästhetik Hegels und Schellings bezieht ihre Überzeugungskraft aus einem Verständnis von Kunst, das in der Renaissance realisiert worden ist, nämlich aus dem Gedanken, die Kunst sei imstande, im Element sinnenfällig schöner Gestalt die Wirklichkeit des Absoluten gegenwärtig zu machen.

Alfons Reckermann (München)

¹⁴ Vgl. dazu exemplarisch W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt a. M. 1985) 73 ff. („Realisierung des Bildes“), 114 ff. („Mythos als ‚Bild‘ und der philosophische Gedanke“), sowie 296 ff. („Suche und ‚Denken‘ des Einen als Prinzip der Literatur“).

¹⁵ Für eine übersichtliche Darstellung dieses Begriffs vom Mythos im Zeitalter der Renaissance vgl. Don C. Allen, *Mysteriously Meant. The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance* (Baltimore London 1970). Vgl. ferner E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (London 1958) (dt. Übers. Frankfurt a. M. 1981).

Fred R. Dallmayr, *Beyond Dogma and Despair. Toward a Critical Phenomenology of Politics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame London 1981, 256 S.

ders., *Twilight of Subjectivity. Contributions to a Post-Individualistic Theory of Politics*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1981, 376 S.

ders., *Language and Politics. Why does Language Matter to Political Philosophy?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame London 1984, XI u. 243 S.

ders., *Polis and Praxis. Exercises in Contemporary Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, Mass. London 1984, 245 S.

ders., *Critical Encounters. Between Philosophy and Politics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1987, 352 S.

In den USA, wo die Berechtigung einer Politischen Philosophie am heftigsten bestritten worden ist, läßt sich seit einiger Zeit eine Rückkehr des philosophischen Arguments beobachten: Es wird nicht nur, was stets der Fall gewesen war, historisch vorgetragen, es wird zur Kenntnis genommen und weiter entwickelt. Besonders charakteristisch ist, daß dies nicht allein in den Departments of Philosophy geschieht, die in gewissem Umfang ja in der Bundesrepublik Deutschland beachtet werden, sondern in den Departments of Political Science, of Government, etc. Die Ansätze, die hier vorgetragen werden, sind ganz unterschiedlicher Art, und ein Konsens unter ihnen ist nur insoweit auszumachen, als überhaupt die Theoriefähigkeit einer Political Philosophy mit starken Argumenten behauptet und gegen den scientistischen Reduktionismus verteidigt wird.

Die hier versuchsweise vorgetragene Darstellung des Werks eines dieser Politischen Philosophen, des Deutschamerikaners Fred R. Dallmayr, Packey Dee Professor of Government am Department of Government and International Studies der renommierten University of Notre Dame, verfolgt zwei Absichten. Einmal soll überhaupt auf die Rückkehr der Political Philosophy in die theoretische Diskussion in den USA aufmerksam gemacht werden. Dazu eignet sich das Werk von Dallmayr besonders gut. Gerade als Deutschamerikaner, 1928 in Ulm geboren, 1955 in die USA ausgewandert, ist sein Denken charakteristisch für einen Grundzug dieses alt-neuen Typs der Political Philosophy in den USA. Hier werden nämlich die kontinental-europäischen philosophischen Strömungen, die

deutschen, aber auch die französischen, stärker in Betracht gezogen, als dies mit den entsprechenden Ansätzen im Mainstream der Political Science der Fall ist. Zum anderen bildet das Denken von Dallmayr zusammen mit dem anderer amerikanischer politischer Theoretiker, etwa dem des Sino-Amerikaners Hwa Yol Jung (*The Crisis of Political Understanding. A Phenomenological Perspective in the Conduct of Political Inquiry* [Pittsburgh 1979]), einen bestimmten Typ Politischer Philosophie. In diesem Fall ist es der Typ einer Politischen Philosophie als einer ‚Kritischen Phänomenologie‘. Darunter versteht Dallmayr die Vereinigung zweier Ansätze, die sich auf dem alten Kontinent eher hart stoßen: der ‚Kritischen Theorie‘, vor allem in ihren neueren Gestalten, und der hermeneutischen Phänomenologie mitsamt ihren existentialen und post-strukturalistischen Fortbildungen. Die Vereinigung kann nur geleistet werden, sofern die extremen Ansprüche gemäßig werden, die von diesen unterschiedlichen Ansätzen erhoben werden. Diese Mäßigung ist ein Grundzug des gesamten Denkens von Dallmayr. Sie hat den Vorzug, den Einseitigkeiten auszuweichen, die gewöhnlich mit dem Sich-Einlassen auf eine einzige Position verbunden sind.

Bei allen Büchern von Dallmayr handelt es sich um die Sammlung von – zumeist überarbeiteten – Aufsätzen. In ihnen wird eine Fülle von Themen angesprochen, die unter einem generellen Gesichtspunkt vereinigt sind. Sie im einzelnen durchzusprechen, ist gänzlich unmöglich. Ihre Lektüre vermittelt einen ausgezeichneten Überblick über die gegenwärtigen Diskussionen; sie belehrt zurückhaltend und doch entschieden über den Stand der Dinge von der Position her, die Dallmayr einnimmt.

Diese Position ist zunächst die der Rekonstruktion der Politischen Philosophie als einer kritischen Phänomenologie der Politik. Den Versuch zu einer Begründung der Aufgabe unternimmt das an erster Stelle genannte Buch. Zugleich damit sind die Richtungen genannt, in die das Denken von Dallmayr geht. Einerseits geht es um die Abwehr reduktionistischer Ansätze, die die Politische Theorie auf ein scientistisches Modell beschränken wollen. Die Kritik daran wird überzeugend so vorgetragen, daß die reduzierten Menschenbilder vorgeführt werden, die den Konstruktionen und Konstrukten zu grunde liegen: der homo sociologicus, der homo oeconomicus und der (abstrakte) homo politicus (Beyond, 65 ff.). Demgegenüber wird andererseits ein umfassenderes Konzept des Menschen

und seiner Stellung in der Welt und zur Welt in Anspruch genommen, welches in einer umgreifend verstandenen Philosophischen Anthropologie gefunden wird. Es sind, neben den Klassikern einer solchen philosophischen Anthropologie wie H. Plessner und M. Scheler, zwei Denkformationen, die Dallmayr für sein eigenes Konzept einer kritischen Phänomenologie der Politik zusammenzubringen sucht: der unorthodoxe Marxismus von Kritischer Theorie und Frankfurter Schule und die existentielle Phänomenologie M. Heideggers und der Franzosen M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur und anderer. Was sie im Urteil Dallmayrs vereint oder doch durch ein Sich-Einlassen auf ihre jeweiligen Stärken und die Vermeidung ihrer jeweiligen Schwächen vereinbar macht, ist ihr unverkürzter Anspruch gegenüber dem empiristisch-analytischen Reduktionismus auf Bestimmung der menschlichen Welt und des weltlichen Bezuges des Menschen. Dabei trägt die existentielle Phänomenologie die Sinnhaftigkeit menschlich-weltlicher Existenz bei, während die kritische Theorie der Gesellschaft sozusagen den deskriptiven Fehlschluß einer reinen Phänomenologie vermeiden helfen soll. Deren Tendenz zum abstrakten Kritizismus wiederum soll der Bezug auf präreflexive Erfahrung abhelfen.

In gewissem Sinn ist Dallmayr beim Versuch des Zusammenbringens der beiden theoretischen Modelle zur Kompromittierung beider gezwungen. Das läßt sich von einem Kulturkreis her leichter bewerkstelligen, in welchem der Kompromiß nicht von vorneherein als ein fauler gilt. Zumindest hat das die gute Folge, daß Dallmayr der Heftigkeit der beiden Ansätze, zumal wenn sie in teutonischem Gewande auftritt, die Spitze abbricht. Das ist im übrigen ein Zug, der dem politisch-philosophischen Denken in den USA oftmals zu eigen ist. Die politische Kultur dieses Landes legt Kompromisse auch auf theoretischer Ebene nahe, und was im (bundes-)deutschen Kontext sich radikal und neu geben mag, wird dort vielfach an verbindlichere und ältere Konzepte angeschlossen. Was man bei Dallmayr beobachten kann, das ist, über alle inhaltliche Belehrung hinaus, ein integratives Vermögen, das weit über eine bloße Reproduktion hinausgeht.

Der konziliatorische Grundzug des Denkens von Dallmayr hat methodische Bedeutung. Assimilationsfähige Momente aus anderen Ansätzen werden vielfach aufgenommen und zusammengestellt zu einer neuen Organisation der Gedanken. In der Einleitung zu dem zweiten der hier vorzustellenden Bücher findet diese Einstellung

klaren Ausdruck: „The reader may sometimes feel that I almost disappear behind the exposition (of the arguments of others) ... ‚My‘ thought has a chance of finding its way only in closest contact with the views of others and only by constantly being ready to transgress its boundaries in their direction.“ (Twilight, 5)

Diese Vorgehensweise ist nicht einfach eine noble, sonst seltene Geste. Sie bestimmt den ganzen Duktus des Denkens. Ihr Ertrag ist ein sorgfältiges Eingehen auf die Gedanken anderer, die verständige Anbindung an diejenigen Momente traditioneller und zeitgenössischer Theorie, die sich in einer Rekonstruktion der Politischen Philosophie transformieren lassen. Der gelehrte Kenntnisreichtum, von dem jeder Leser immens profitieren kann, ist nicht Selbstzweck. Er steht im Dienst der Konzeption einer eigenständigen Position, welche die Einseitigkeiten und Defizite der Hauptströmungen des gegenwärtigen philosophischen Denkens in Hinsicht auf die Grundlegung einer philosophischen Theorie der Politik zu überwinden trachtet. Sie soll erreicht werden in der Integration der fruchtbaren Momente dieser Strömungen unter dem Horizont der Aufgabenstellung, die bloße Subjektivitätsphilosophie unter Vermeidung des szientistischen Objektivismus mit seiner Implikation instrumenteller Manipulation in einer politisch fruchtbar zu machenden intersubjektivitätsphilosophie zu überwinden. Dabei läßt Dallmayr den heftigen Antagonismus der unterschiedlichen Ansätze auf sich beruhen.

Das schon genannte zweite Buch („Twilight“) thematisiert als das entscheidende Problem der gegenwärtigen Sozialphilosophie und politisch-philosophischen Theorie die Verkürzung und dann die erforderliche Überwindung des die Neuzeit so außerordentlich bestimmenden Prinzips der Subjektivität. Das Problem ist aus der Einsicht erwachsen, daß die monologisch oder egologisch konstituierte Logik der Tradition nicht imstande ist, einer neuen Theorie des Sozialen und der Politik den vernünftigen Grund zu verschaffen. Die Auseinandersetzung geht über die möglichen Weisen, wie der monologisch-subjektive Standort verlassen werden kann, ohne in den objektivistischen Fehlschluß zu verfallen, sondern zu einem intersubjektiven Standort vorzudringen. Das zentrale Kapitel ist überschrieben: „Intersubjectivity and Political Community“ (Twilight, 39–143). Dallmayr sucht wiederum die beiden Strömungen zur Integration zu bringen, die er in seinem ersten Buch als zu dieser Aufgabe tauglich und für sie

fruchtbar identifiziert hatte: die existential-hermeneutische Phänomenologie und den unorthodoxen Marxismus der ‚Kritischen Theorie‘. Zentral ist dabei die Rolle, die in seiner Interpretation das Denken Heideggers spielen soll: „Heidegger undertook a determined effort – probably the most resolute in our time – to remove the human subject from the centre without lapsing into an anti-human objectivism.“ (Twilight, 43) An dieser Auslegung und damit auch an der Hochschätzung des Heideggerschen Denkens in seiner Bedeutung für eine Grundlegung der Politischen Philosophie hält Dallmayr beständig fest.

Der Übergang von einer monologischen in die zur Grundlegung taugliche intersubjektive Position des Denkens soll erreicht werden durch eine höchst eigenwillige Auslegung des Denkens von M. Heidegger. Gegen die üblichen Interpretationen des ‚Mitschens‘ (von Löwith, Theunissen u. a.), die dieses Existenzial aus der Verfallenheit des ‚Man‘ interpretieren und damit die Authentizität des Daseins ausschließlich als die a-soziale Einsamkeit auszulegen genötigt sind, nimmt Dallmayr eine kühne Neudeutung des ‚Sein-zum-Tode‘ in Richtung auf die Freigabe eines nicht-manipulativen Seinlassens des Anderen als des *eigenen* Anderen (Twilight, 70f., Dallmayr übersetzt dabei den Heideggerschen Text abweichend von der gebräuchlichen Übersetzung von J. Macquarrie u. E. Robinson) vor: „authentic *Dasein* does not rule out co-being, but only efforts of interhuman management. Forsaking manipulation and mastery, genuine solicitude manifests itself in *letting be*, in the willingness to let others live their lives and anticipate their deaths“. In solchem ‚Sein-Lassen‘ erblickt Dallmayr den Grund wahrer politischer Gemeinschaftlichkeit, nämlich einer solchen, die nicht auf Beherrschung und Unterwerfung sich gründet. Es ist die gleiche Struktur des die Andersheit des Anderen respektierenden Sein-Lassens, des wie er wörtlich sagt ‚*letting-be*‘, die Dallmayr in der „Negativen Dialektik“ Theodor W. Adornos zu erblicken glaubt (Twilight, 135). Auf dem Boden einer integrativen Konzeption vereinigt Dallmayr so Momente, die sich aus einer beschränkteren Sicht als einander ausschließende darstellen. Nun gibt es sicherlich kulturelle Ähnlichkeiten, die sich bei den beiden Positionen aufzeigen lassen. Aber vielleicht liegen sie doch in einem anderen Bereich als dies Dallmayr annimmt. Wonach er jedenfalls Ausschau hält, das ist ein Begriff von Politik und politischer Gemeinschaft, der nicht das herrschaft-

liche Moment zur zentralen Kategorie macht, ein kommunikativer Begriff des Politischen, der dem politischen Denken von Dallmayr zu Grunde liegt.

Die beiden bislang vorgestellten Bücher können als der Versuch angesehen werden, einer jeden Sozialtheorie mit Einschluß der Politischen Philosophie einen nicht kognitiv beschränkten intellektuellen Grund zu schaffen. Sie sprechen politische Fragen anscheinend nur indirekt an und halten sich im proto-politischen Raum, dem der Prinzipien und Bedingungen des Politischen, auch seiner Erkenntnis und Erkennbarkeit, auf. Aber schon in „Twilight“ wird derjenige Horizont angesprochen, der für die spezifisch politische Kommunalität bereitgestellt werden soll: Sprache und Sprachlichkeit.

Die integrative Kraft, die das Denken von Dallmayr kennzeichnet, bewährt sich bei der Thematisierung dieses Komplexes im dritten hier vorzustellenden Werk („Language“). Thema ist der im philosophischen Denken der Gegenwart allenthalben festzustellende ‚linguistic turn‘, hier bezogen auf die spezifische Problematik der Politik und ihrer Theorie. Daß damit ein zentrales Stück einer jeden philosophischen Theorie der Politik angesprochen ist, ist seit Homers Bestimmung des Menschen als eines zugleich Handelnden und Sprechenden (Ilias, IX 445) und der aristotelischen Doppelbestimmung des Menschen als eines Sprachwesens und eines politischen Wesens offenkundig. Der philosophische Diskurs der Moderne hat die Sachlage keineswegs einfacher gemacht, und die Versuchung liegt bereit, die Regeln des vernünftigen Handelns unmittelbar aus den vernünftigen Regeln des Sprechens über das Handeln zu beziehen. Dallmayr geht von der nach-babylonischen Situation der Sprachverwirrung aus. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß auch und gerade die Meta-Sprachen über die Sprachlichkeit des Menschen (und der Politik) sich im Zustand der Verwirrung befinden: „We are facing a Babel not only of tongues, but of ‚meta-tongues“ (Language, 20) Jedenfalls lassen sich die differenten philosophischen und anderweitigen Sprachtheoreme der Gegenwart nicht ohne weiteres harmonisieren oder gar in eine einheitliche Gesamtheorie einfügen. Dallmayr unternimmt gleichwohl einen solchen Versuch, und zwar durch Differenzierung. Die verschiedenen Positionen der unterschiedlichen Meta-Zungen werden in einer abgewogenen Darstellung vorgeführt; unterschieden werden zwei epistemologische Ansätze des Sprachverständnisses und der

Sprachauslegung (der empirische und der rationalistische Zweig), zwei pragmatische Ansätze (der umgangssprachliche und der transzendente Zweig) und schließlich als eine ausgezeichnete Zugangsweise die poetisch-metaphorische. Es sind vor allem drei Gedankengänge, die mit dieser Reihung verbunden werden. Einmal bezeichnen alle diese Ansätze und Zugänge selbst unterschiedliche Sprechweisen, in denen sich Menschen untereinander zu verständigen vermögen: ‚voices‘ im Sinne des Engländers Michael Oakeshott, der in Deutschland so gut wie unbekannt ist, in der anglo-amerikanischen Welt dagegen einen hohen Bekanntheitsgrad hat. Zum anderen besteht zwischen diesen ‚Zungen‘ kein Verhältnis der Vorherrschaft der einen über die andere (predominance), wohl aber ein solches des Vorranges (preeminence) der poetisch-metaphorischen Sprechweise vor den anderen (Language, 178). Dieser Vorrang ist darin gerade begründet, daß poetisch-metaphorisches Sprechen gegenüber allen anderen Sprachen eher herrschaftsfrei und verständigungsbereitstellend ist. Es ist die Frage, ob diese These nicht noch stärker hätte gemacht werden können durch eine Auslegung des §59 von Kants Kritik der Urteilskraft und seiner Lehre von der symbolischen Hypothese. Aber man soll einem Autor nicht die eigene Thematik unterstellen!

Schließlich erblickt Dallmayr in dem Verhältnis von zugleich Gleichberechtigung aller dieser Zungen und nicht bevorrechteter Vorrangigkeit des poetisch-metaphorischen Sprechens den Ausdruck des politischen Charakters der Sprache: er verbindet ihn mit dem Begriff von wahrer politischer Gemeinschaft, den er vorher erarbeitet hat.

Die bisher besprochenen Werke von Dallmayr sind eher mit dem befaßt, was der metapolitische Aspekt des Politischen und seiner Theorie genannt werden kann. Sowohl in bezug auf das Gegenstandsfeld als in bezug auf die Zugangsart werden die Bedingungen ihrer Möglichkeit innerhalb eines weit gefaßten philosophischen Kontextes diskutiert. Das geschieht in höchst differenzierter Weise, wobei die Tendenz überwiegt, so weit wie nur irgend möglich umfassende Darstellungen zu liefern, keinen Aspekt außer acht zu lassen, die Vereinbarkeit von Positionen herauszuarbeiten, den Reichtum der Perspektiven und Facetten nicht untergehen zu lassen. Von den Aufsätzen, die den Inhalt des Buches „*Polis and Praxis*“ ausmachen, sagt ihr Verfasser: „The present exercises are... slanted toward more overtly political themes.“ (IX) Die These

ist also, daß hier, ohne daß der philosophische Horizont verlassen wird, nicht mehr allein die metapolitischen Bedingungen, sondern das Politische selbst thematisiert wird. Die Entwicklung geht auf die Entfaltung einer Ontologie der Praxis. Dies hat eine größere Entschiedenheit zur Folge, und ohne daß der integrative Grundzug gänzlich aufgegeben wird, folgt aus ihr eine schärfere Absetzung gegenüber anderen Ansätzen. Die stärkere politische Tendenz erwächst aus dem zentralen Thema des Buches. Es ist der Versuch einer grundbegrifflichen Klärung derjenigen Kategorie, die aller Politischen Philosophie zu Grunde gelegt werden muß, der Kategorie des politischen Handelns oder des Handelns in seiner politischen Qualität. Das ist in der Tat ein zentrales Stück jeder theoretischen Bemühung in diesem Feld, und die anderen Themen müssen auf dieses zentrale hin geordnet werden.

Die Diskussion bewegt sich von vorneherein innerhalb eines Rahmens, dessen Strittigkeit durch seine Bekanntheit nicht gemindert wird. Die Grundfrage ist: welcher Tätigkeitssorte kommt die Qualifikation des Politischen zu? Seit Aristoteles ist die analytische Unterscheidung von Tätigkeitsweisen konstitutiv für jede politische Theorie, sei sie philosophischer oder scientistischer Art. Politische Theorien lassen sich unter dem Gesichtspunkt klassifizieren, ob sie diese kategoriale Differenzierung anerkennen oder nicht, und welche Differenzen sie in dieser Hinsicht zulassen und welche nicht. Nach den metapolitischen Erörterungen der ersten Bände steht fest, daß es nicht die technologische Auslegung des Handlungsphänomens ist, der die Qualifikation des Politischen zuerkannt werden kann. Der Abstoß von der technologischen Auslegung des Handlungsphänomens ist mit äußerster Schwierigkeiten verbunden. Sie hängen damit zusammen, daß am Realitätsgehalt dieser Auslegung kein Zweifel bestehen kann. Sich von ihr abzustoßen, heißt einem möglichen intellektualistischen Fehlschluß aufzusitzen, in welchem für Praxis Theorie substituiert wird. Für Dallmayr liegt ein solcher intellektualistischer Fehlschluß in der Politischen Philosophie von Leo Strauss vor, der in den USA eine intellektuell und politisch sehr einflußreiche Schule gegründet hat („*Political Philosophy Today*“, 15f.). Das unerwünschte Resultat ist, daß entweder der politische Bereich von der philosophischen Reflexion sich so weit entfernt, daß beide in entfremdeter Position von einander beharren, oder Philosophie einen Herrschaftsanspruch erhebt, der auf eine Tyrannei der Vernunft hinausläuft.

Auf jede philosophische Theorie des Politischen muß der kommunikationstheoretische Ansatz von Jürgen Habermas große Anziehungskraft ausüben. Dallmayr hat stets für diesen Ansatz große Sympathien aufgebracht. Die hochdifferenzierte Darstellung der Theoreme nimmt einen großen Raum in Anspruch. Ihre Funktion ist zunächst die der Abwehr technokratischer und instrumentalistischer Politik-Theorien, wie sie sich in der postbehavioristischen Policy-Analysis eingestellt haben („Public Policy and Critical Discourse“, 168f.). Die anerkennende Aufnahme verbindet sich in „Polis and Praxis“ mit einer kritischeren Haltung. Die kommunikationstheoretische Interpretation sozialer Aktivität vermeidet weder die „homozentrische“ („homocentric“; der Terminus stammt von Charles C. Lemert, *Sociology and the Twilight of Man. Homocentrism and Discourse in Sociological Theory* [Southern Illinois University Press 1979]), subjektorientierte Position, auch dann nicht, wenn sie intersubjektiv überarbeitet wird, noch entgeht sie der instrumentalistischen Versuchung. „Despite the stress on interaction, Habermas's arguments at various junctures still carry overtones of instrumentalism.“ (190) Die Einwände beziehen sich auf eine ganze Reihe von Momenten. Sie werden in einem als „Appendix“ veröffentlichten Essay vorgebracht, der zuerst 1984 als Vortrag auf einer Tagung der Study Group on Political Philosophy an der indischen Universität Baroda/Gujarat gehalten worden ist. Es handelt sich vor allem um die folgenden Einwände. Der Status, der dem kommunikativen Handeln eine Auszeichnung vor anderen Handlungssorten verleihen soll, bleibt in verschiedenen Hinsichten unklar; in bezug auf die Sprechhandlung ist der für Sprache konstitutive Unterschied zwischen Sprache als Horizont der Verständigung und Sprache als Medium der Verständigung nicht eingehalten; das Verhältnis von Lebenswelt und System kann innerhalb eines Rationalisierungskonzepts nicht ausschließlich negativ bestimmt sein; eine Gesellschaftstheorie, die solche globalen Ansprüche erhebt, kann dem Politischen nicht mit Unterschätzung oder gar Nichtachtung begegnen; weil auf einen Begriff kognitiv erzeugter Homogenität („Konsens“) aufgebaut oder auf ihn hinauslaufend – auch das bleibt unklar –, bleibt die Theorie des kommunikativen Handelns gegen ihre Intention im Rahmen solipsistischer Subjektivität. Man fragt sich, was von einer Theorie solchen Anspruchs noch übrig bleibt, wenn ihr diese Einwände entgegengehalten werden.

Bei seinem Gegenentwurf hält sich Dallmayr an Heidegger, dem er u.a. Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault, Hannah Arendt und Michael Oakeshott beigesellt. Die Frage wird nicht gestellt, welcher Zusammenhang zwischen der philosophischen Größe seines Denkens und seinem politischen Fehlverhalten bestehen könnte. Heideggers Denken stellt für Dallmayr das Paradigma einer grundbegrifflichen Klärung des Verständnisses bereit, welches die beiden Dilemmata zu vermeiden möglich macht, die auf der Auflösung der Zentrierung der Problematik des Politischen auf die metaphysische Position der Subjektivität erwachsen sind: die Auslieferung entweder an eine leere Willkür oder an einen blinden Fatalismus.

Es sind zwei Voraussetzungen, welche die Anstrengung des Verfassers bestimmen, Heidegger für eine Neubegründung der Politischen Philosophie gegen die offensichtliche Leerstelle, die dieser Bereich in dessen eigenem Denken einnimmt, in Anspruch zu nehmen. Die eine ist die Akzeptierung des Seinsdenkens Heideggers als desjenigen Horizontes, der nach der Destruktion der Subjektivitätsphilosophie eine umfassende kategoriale Neuorientierung, gerade auch für den Bereich des Politischen, möglich machen soll. Die andere, damit verbunden, ist die der Zurückweisung der gewöhnlichen Interpretation des Heideggerschen Denkens als eines a-sozialen Solipsismus, wie sie schon in „Twilight“ vorgenommen worden ist. Jetzt geht Dallmayr in einer Auslegung von Heideggers Schelling-Vorlesung von 1936 daran, den dort sichtbar werdenden Freiheitsbegriff für die Politische Philosophie fruchtbar zu machen. Die dem Seinsdenken entspringende Freiheitsbestimmung macht – einerseits und negativ – möglich, eine prä-subjektive, ontologische, Dimension zu erreichen, „the dislodging of freedom from human willfulness and subjectivity“ (129). Sie vermeidet so das eine Horn des Dilemmas: die Willkür, indem sie die Freiheit nicht zum Eigentum des Menschen erklärt, über welches er eigenmächtig verfügen könnte. Sie eröffnet – andererseits und positiv – gerade dadurch den Raum für die Verantwortlichkeit für das eigene und das Sein des Anderen, indem sie den Menschen aus dieser Zugehörigkeit zur Freiheit deutet, und vermeidet so das andere Horn des Dilemmas: die Fatalität. Es sind die ontologischen Strukturen des Seinsdenkens, aus denen die befreiende Umzentrierung vorgenommen werden soll. Die spezifisch *politische* Qualität von Praxis, die für eine jede ontologisch ausgerichtete Theorie des Han-

delns unabdingbar ist, wird im Durchgang durch den Erfahrungsbegriff beigebracht, den Michael Oakeshott aufgestellt hat, und unter Berücksichtigung von dessen und Hannah Arendts emphatischem Verständnis des Handelns als einer Tätigkeit, die durch keinen äußerlichen Zweck technologischer Art bestimmt ist, sondern zur reziproken Enthüllung von Personen und deren Interaktionszusammenhang bestimmt ist.

Es soll wenigstens noch auf das letzte Buch Dallmayrs („Critical Encounters“) hingewiesen werden. Es enthält wiederum Auseinandersetzungen mit dem Denken der Tradition (z. B.: „Farewell to Metaphysics: Nietzsche“) und der Zeitgenossen (H.-G. Gadamer, M. Theunissen, P. Ricoeur, J. Derrida u. a.) im Begegnungsfeld von Philosophie und Politik. Dallmayr besteht hier stärker darauf, nicht nur die Aneignung des Denkens anderer betrieben zu haben, sondern gerade auch in der Abhebung von ihm einen eigenständigen Weg zu einer Ontologie der Praxis aufgewiesen zu haben. Dies trifft ohne Zweifel zu; es zeigte sich schon in dem erneut aufgenommenen Essay über Habermas. Bei aller Auseinandersetzung bleibt es jedoch der große Vorzug dieser Essays, nicht einfach das andere Denken zu verwerfen, sondern seine Zugehörigkeit zu einem großen Dialog über die gegenwärtigen Möglichkeiten einer vernünftigen Gemeinschaftlichkeit aufzuweisen. Gegen eine in der Bundesrepublik vorherrschende Tendenz, den französischen Dekonstruktivismus gänzlich der Irrationalität zu überführen, bringt Dallmayr so bei aller Kritik diejenigen Momente zum Vorschein, die sich in einem vernünftigen Sinn beanspruchen lassen („Hermeneutics and Deconstruction: Gadamer and Derrida in Dialogue“).

Im Ganzen hat man es beim Denken von Dallmayr mit einem zu höchst anregenden, außerordentlich informativen, sehr eigenwillig-eigenständigen und doch die Extreme vermeidenden Ansatz zu tun. Man darf gespannt sein, in welche, jetzt schon sich anzeigende Richtung es sich weiter bewegen wird. Es ist dringend zu wünschen, daß es in der bundesrepublikanischen Diskussion aufmerksame Beachtung findet.

Ernst Vollrath (Köln)

Andreas Kamp, Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen. Wesenstheorie und Polisordnung (= Reihe praktische Philosophie Bd. 22), Alber, Freiburg/München 1985, 403 S.

Die heute vorliegende Systematik der aristotelischen Lehrvorträge und Schriften, die Einteilung in Werke wie „Metaphysik“, „Nikomachische Ethik“ ..., geht bekanntermaßen auf die redaktionelle Bearbeitung der jahrzehntelang vergessenen und verderbten Manuskripte in römischer Zeit zurück. Ausgehend von der Beobachtung, daß hierbei wiederholt disparates Material ohne unmittelbare Bezüge einander zugeordnet, während scheinbar näher Zusammengehörendes getrennt wurde, und daß durch die Streuung unter besondere Thematiken das Verständnis des Gesamtwerkes als systematische Einheit erschwert wird, gibt es schon lange Ansätze, pragmatienübergreifend zu interpretieren. Daß hierbei innerhalb der praktischen Philosophie analoge Strukturen und Argumentationen aufgegriffen werden, ebenso innerhalb der theoretischen Philosophie sowie in den naturwissenschaftlichen Studien, ist selbstverständlich.

Wenn jedoch im Streben nach systematischer Einheit des Gesamtwerkes die Autonomie der praktischen Philosophie an sich in Frage gestellt wird, wenn vielmehr die Dependenz der praktischen Philosophie von der theoretischen Philosophie bei Aristoteles behauptet wird, so ist dies ein Schritt über die konventionellen Interpretationsansätze hinaus. Genau dies ist das Anliegen von Andreas Kamp. Seine Leitthese lautet, die in der „Metaphysik“ entfaltete Wesensfrage bestimme auch die eigentliche Intention der aristotelischen „Politik“.¹

¹ Kamp entwickelt konsequent eine These weiter, die sich in Ansätzen findet bei: A. Schwan, Politik als „Werk der Wahrheit“. Einheit und Differenz von Ethik und Politik bei Aristoteles, in: Sein und Ethos, hg. von P. Engelhardt (Mainz 1963) 69ff.; A. B. Hentschke, Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der „Nomoi“ im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles (Frankfurt a.M. 1971); K. H. Ilting, Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik, in: PhJb 71 (1963/1964) 38ff.; J. Ritter, Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, in: Archiv f. Rechts- u. Sozialgesch. 46 (1960) 179ff.; R. Stark, Der Gesamtaufbau

In einer in sich schlüssigen und konsequenten Argumentation versucht Kamp, modellhaft die Bedeutung der Wesensfrage des Menschen für die „Politik“ anhand der Stufen der „Aktualisierung des spezifischen Mensch-Seins“ (350) zu verdeutlichen. Es gebe – wird vorausgesetzt – eine Hierarchie wesentlich menschlicher Qualifikationen. An der Spitze stehe als wesentliches Telos das Vermögen, sich der rein selbstzwecklichen Theorie zu widmen, darunter stehe die gesetzgeberische Architektonik, darunter wiederum die Phronesis, unter dieser die Technē... In der „Politik“ werde nun die Entfaltung des Menschen auf seine höchste Wesenswirklichkeit hin durch das Aufweisen der von ihm nacheinander zu durchlaufenden Phasen beschrieben. Was in der „Politik“ behandelt werde, sei also die Gewinnung der einen letztlich wesentlich menschlichen Artikulationsform unter wesentlich von Menschen gestalteten politischen Rahmenbedingungen. Was erkannt werden müsse, sei die „noetische Basis der ‚Politik‘“ (358).

In der Einleitung warnt Kamp – in Abgrenzung zu konventionellen Interpretationsmustern – davor, das eigene Kategoriensystem auf den zu erschließenden Text zu übertragen; er greife deshalb zur Erklärung der „Politik“ mittels der genuin aristotelischen Kategorien, wie sie die „Metaphysik“ anbiete. Sein Ansatz muß sich jedoch daran messen lassen, wieso gerade die an den Menschen gerichtete Leitfrage der „Metaphysik“ einen sinnvollen Schlüssel zum Verständnis der „Politik“ liefere. Dieser Ansatz sucht nämlich vor allem Bestätigung des schon aus der „Nikomachischen Ethik“ und „De Anima“ bekannten Inhalts, den Primat des Vernunftvermögens im Menschen aufzuweisen.

In der „Politik“ dienen die bekannten Kennzeichnungen des Menschen als *zoon politikon* und *zoon logon echon* als Anknüpfungspunkt der metaphysisch ausgerichteten Interpretation. Diese beiden als wesentlich verstandenen Aussagen über den Menschen sprengen nun allerdings – und hier steht diese Interpretation vor einem scheinbar unlöslichen Dilemma – die von der „Metaphysik“ her zu erwartende eindeutige formale Aussage über die Natur des Menschen. Es könne nicht zwei *eide* des Menschen geben. Dieses Dilemma vor Augen, fragt Kamp konsequent, „welcher von beiden Sätzen bringt denn nun das spezifisch Menschliche zur Sprache?“ (48). Es müsse eine gegenseitige Abhängigkeit geben, aber welcher sei der zugrundeliegende Satz?

Um diese Frage zu beantworten, wird zu-

nächst jeder der Sätze für sich analysiert. Das *logon echein* wird als „wesentliche normative und noetische Bestimmung des Menschen“ (56) erklärt, die den Maßstab der ganzen politischen Philosophie darstelle; und der Status des *zoon politikon* gleiche nicht einer empirischen Status-Beschreibung, sondern sei „der Begriff der vollendeten Wirklichkeit, der reinen Energiea oder des Eidos“ (66). Aber mit dieser Kennzeichnung beider Aussagen als wesentlich ist noch kein Weg zur Lösung des Problems gewiesen.

Die scheinbar unauflösbare duale Wesensstruktur könne dennoch in Einklang gebracht werden, wenn nur das Aufeinanderzulaufen beider Aussagen beachtet werde. Die noetische Zielbestimmung der menschlichen Wirklichkeit finde ihre Grenze in der Unerreichbarkeit der reinen, göttlichen *noesis theoretike*. Die *ousia* des Menschen könne daher nicht auf Dauer die reine Kontemplation sein, sondern zunächst die für ein körperhaftes Wesen realisierbare *noesis praktike*. Diese praktische Vernunft zeige sich im Vermögen der *phronesis*. „Die Phronesis hat als spezifisch menschliche Fähigkeit des vernünftigen Seelenteils ihre vollendete Wirklichkeit im Phronimos als dem *Zoon politikon* in seiner vollendeten Wesensrealität.“ (86) Als *zoon logon echon* sei der Mensch somit *zoon politikon*, also Bürger, und die hierfür vorausgesetzte politische Ordnungsstruktur – die Polis – sei der Handlungsraum, in dem die Phronesis sich als spezifisch menschliche Form des *logos* artikuliere.

Im gegenwärtigen Status quo defizitärer Sozialordnungen dagegen – das Bestehen korrupter Gesellschaftsformen wird axiomatisch vorausgesetzt – entbehre der Mensch aufgrund der mißlichen politischen Umstände aber noch dieser ihm wesentlichen Qualifikation. Weil diese äußeren Verhältnisse negativ auf die Wesensentfaltung einwirkten, seien diese in einem Gestaltungsprozeß, den Aristoteles in der „Politik“ beschreibe, zu verändern. Der Mensch müsse wesentlich Bürger werden, um wesentlich Mensch zu sein; hierzu bedürfe es der Herstellung einer bürgerlichen Ordnung.

Weil nicht alle Poleis diesen wesentlichen Ansprüchen gleichermaßen gerecht würden, schließe sich die Suche nach der besten Polis, nach dem Wesen der Polis zwangsläufig an. Die das zweite Buch der „Politik“ einleitende Frage nach der besten Polis dient so für Kamp als Mittel zur

der aristotelischen Politik, in: La „Politique“ d’Aristote (Genf 1965) 1 ff.

Strukturierung des faktenreichen Materials der sogenannten „empirischen“ Bücher.

Das Wesen der Polis bestehe im Zusammengesetztheit aus vielen Bürgern. Die Unterschiede der Verfassungen ergäben sich aus der quantitativen und qualitativen Zusammensetzung der Regierenden unter diesen Bürgern. Zweifellos sei nun diejenige Polis besser und somit wesentlicher, in der die Qualifikationen der regierenden Bürger als *phrontimoi* zum Tragen kommen. Diejenige Verfassungsordnung, in der die *phronesis* in größtmöglicher Weise manifest werde, sei diejenige, in der der vollkommene einzelne als Archont wirke. „Das wesentliche Sein der Polis kommt also erst und nur im vollkommenen einzelnen, aber wesentlich politischen Menschen zur Wirklichkeit“ (209), d. h. unter der Herrschaft des einen Menschen, der im größtmöglichen Maße – unter weitgehendem Ausschluß politischer Friktionen in der Auseinandersetzung mit weniger vernünftigen Menschen – den wesensgemäßen Möglichkeiten des Menschen gerecht werde. Die gute Polis müsse somit die Monarchie sein; – aber der Mensch sei nicht wesentlich Monarch, leitet Kamp zu einem neuen Gedanken über.

Die zunächst entfaltete Überschneidung der beiden wesentlichen Aussagen über den Menschen habe sich mit dem Stadium der Sicherung politischer Rahmenbedingungen erschöpft. „Die vollendete Wirklichkeit des Zoon politikon in der auf praktischer Vernünftigkeit basierenden politischen Ordnung ist nicht identisch mit der vollendeten Aktualität des Zoon Logon schon überhaupt.“ (306)

Der metaphysisch geleitete Ansatz von Kamp geht also von keiner Gleichrangigkeit der beiden axiomatischen Aussagen über den Menschen bei Aristoteles aus, er behauptet vielmehr eine hierarchische Ordnung. Das Wesen des Menschen gehe insofern im Bürger-Sein auf, als durch die seinem Wesen adäquate Polis die Möglichkeit der kontemplativen Wesensentfaltung des vernünftigen, dem Menschen im eigentlichen Sinne wesentlichen Teiles gewährleistet werde. „Die politische Lebensweise besteht nicht abgetrennt und autonom, sondern wesentlich als notwendiges Mittel für die theoretische. Letztere ist reiner Selbstzweck, ersterer partiell Selbstzweck, ebenso aber auch und wesentlich Mittel.“ (350) Weil nur der eine Regent das Wesen des Menschen in seiner Vollständigkeit verkörpere, müsse dieser jedoch weniger als einzelner denn als das vollendete Allgemeine des Mensch-Seins an sich verstanden werden. Er sei das gesuchte wesentlich

Allgemeine, das sich aber nur in einer Person in letzter Konsequenz zeigen könne.

Gegenüber dem Interpretationsmodell Kamps lassen sich prinzipielle Einwände formulieren. Die alleinige Suche nach Bestätigung teleologisch-ontologischer Aussagen zum Menschen in der „Politik“ versperre sich den Zugang zu zahlreichen Hinweisen von Aristoteles, die sich dem menschlichen Handeln in veränderlichen politischen Strukturen widmen, die die politische Ordnungskraft des Menschen, seine Autonomie in der Gestaltung menschlicher Umwelt erfassen. Die Hypostasis der Wesensfrage, die nacheinander die Attribute „gut“ und „schlecht“ auf den Menschen, dann auf die Polis – weil der Mensch eben politisch sei –, schließlich auf den Bürger – weil die Polis durch Bürger definiert sei – überträgt, übersieht die differenzierten Analysen, die Aristoteles gleichsam auf der horizontalen Achse leistet. Der umfangreichste Teil der „Politik“, die mittleren Bücher, werden auffälligerweise bei Kamp weitgehend vernachlässigt. Gerade anhand der Analyse dieser zahlreichen Fallstudien gelingt es Aristoteles jedoch, eine genuin politische Wertbestimmung zu erarbeiten, unabhängig von den Vorgaben der „Metaphysik“. Die realen politischen Verhältnisse folgen anderen Gesetzmäßigkeiten als den von der Wesensfrage aufgestellten Postulaten. Die Menschen, die Aristoteles in der „Politik“ untersucht, handeln nicht so, wie sie sollen, sondern so, wie sie können.

Aristoteles entsagt verständlicherweise gerade in den mittleren, am spätesten verfaßten Büchern der „Politik“ dem utopischen Ideal der rein guten Monarchie. Er versucht vielmehr, für wirkliche Menschen mit all ihren Schwächen möglichst stabile und gerechte Verhältnisse zu konzipieren, denn diese wirklichen Menschen sind es, die durch ihre Willensäußerungen und ihre Machtansprüche den Staat bestimmen. Der grundsätzlichen Verschiedenheit der menschlichen Individuen, der Unüberbrückbarkeit ihrer Interessensgegensätze trägt Aristoteles Rechnung, indem er die Staatsform der gemäßigten Demokratie als Ideal verteidigt. Politische Stabilität und Legalität, realisierbar durch breite Partizipations- und Identifikationsmöglichkeiten mit dem eigenen Staat sind die genuin politischen Werte, die in der „Politik“ begründet werden.

Weil im politischen Handeln der Frage der Macht zentrale Bedeutung zukommt, kann Aristoteles nicht ignorieren, daß ein Ausschluß der vielen von politischen Ämtern und Herrschaft höchste Instabilität für das Gemeinwesen her-

vorruft. Diese gilt es zu vermeiden, deswegen wird auch das Ideal der rein guten Monarchie verworfen. Es geht vielmehr darum, Regulative zu finden, die den Reichen wie den Armen, den Adligen wie den Vernünftigen adäquate politische Betätigungsmöglichkeiten gewähren. Hierbei sind Mittel zu entwickeln, daß die gesellschaftlichen Entscheidungen nicht allein nach dem Mehrheitsprinzip oder allein nach dem Vermögensprinzip oder allein nach der Geburt... gefällt werden.

Nur unter so gewährleisteten politischen Verhältnissen ist die Freiheit garantiert, als Privatmensch Philosophie zu treiben. Nicht die essentielle Entfaltung des Menschseins im idealen Monarchen, sondern die existentielle Garantie für die vielen einzelnen gewährleistet der Staat. Nicht die Entfaltung der reinen menschlichen Vernunft, sondern der Umgang mit der begrenzten Vernünftigkeit der vielen fordert politische Antworten, die eine Verfassung geben muß.

Nicht allein die These der Abhängigkeit der „Politik“ von der „Metaphysik“, sondern auch die zu engen Bindungen an ethische Vorgaben müssen von der Perspektive der umfangreichsten Passagen der „Politik“ her zurückgewiesen werden. Das Gute der „Politik“ ist weder das wesentlich Gute des Menschen noch das Gute der Tugendideale der Ethiken. In der „Politik“ geht es in weiten Teilen nicht um den Menschen an sich, wie auch nicht um die Freundschaft unter Menschen, sondern es geht um Bürger und Formen der Herrschaft im Staat.²

Bernt Plickat (Hamburg)

Paul Moraux und Jürgen Wiesner (Hg.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Studien zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin 7.-16. September 1981) (= Peripatoi. Philologisch-historische Studien zum Aristotelismus Bd. 14), Walter de Gruyter, Berlin New York 1983, XII u. 402 S.*

In Berlin, einer Stadt, deren Namen man gerne mit bleibenden Leistungen der Aristoteles-Forschung wie denen Immanuel Bekkers, Hermann Bonitz', Hermann Diels' und Werner Jaegers assoziiert und die heute noch ein wichtiges Zentrum für das Studium des Aristotelismus ist, fand vom 7. bis zum 16. September 1981 das 9. Symposium Aristotelicum statt. Dessen Arbeiten wurden der Untersuchung einiger Schriften von zweifelhafter Echtheit gewidmet. Der vorliegende Band, der vorzüglich herausgegeben

und gedruckt ist (aber leider zu einem Preis, der einer Aufforderung zum Ablichten gleichkommt), sammelt die dort vorgelegten Beiträge. Sie werden dem Andenken zweier geschätzter Aristoteles-Forscher zugeeignet, die Initiatoren der Symposien waren und an sämtlichen bisher stattgefundenen teilgenommen hatten: Suzanne Mansion (1916–1981) und G. E. L. Owen (1922–1982).

Unter den problematischen Partien des „Corpus Aristotelicum“ werden solche Traktate ausgeschlossen, die heute allgemein als unaristotelisch angesehen werden, wie etwa die „Mirabilia“, die „Problemata“, die „Rhetorica ad Alexandrum“ oder „De mundo“ (dessen Echtheit heute nur noch von G. Reale verfochten wird), und außerdem Werke wie „Magna moralia“, die für sich allein eine ganze Tagung in Anspruch genommen hätten. Die Beiträge konzentrieren sich so auf die „Kategorien“, auf das Buch IV der „Metereologica“, auf „De Motu animalium“ und auf die Bücher B und K der „Metaphysik“. – Zur Frage nach Titel, Einheit und Echtheit der Kategorienschrift nehmen Michael Frede, Andreas Graeser und Bertrand Dumoulin Stellung. Frede weist die Einheit der Schrift nach und verteidigt ihre Echtheit; gegen das Hauptargument für die Unechtheit, nämlich die Unvereinbarkeit der Substanzlehre in den „Kategorien“, derzufolge der Substanzbegriff in erster Linie auf Individuen und in zweiter Linie auf Genera und Species zutrifft, mit derjenigen der „Metaphysik“, derzufolge erste Substanzen die substantiellen Formen (nicht Individuen) und Genera wie Universalien keine Substanzen sind, sucht er zu zeigen, daß sich die Substanzlehre der „Kategorien“ als ein Stadium in einer längeren Entwicklung begreifen läßt, die von den Ideen der mittleren Dialoge Platons zu den substantiellen Formen der Aristotelischen Metaphysik führt. Graeser geht eigentlich nicht direkt auf Fragen der Echtheit ein, sondern beleuchtet

² Zur Begründung der Autonomie der politischen Aussage bei Aristoteles vgl. B. Plickat, Aristoteles' Begründung des politisch Guten. Die politische Aufgabenstellung der mittleren Bücher der „Politik“ und ihre Interpretation in der gegenwärtigen und mittelalterlichen Diskussion (Frankfurt a.M. 1989); E. Schürumpf, Die Analyse der Polis durch Aristoteles (Amsterdam 1980); J. Touloumakos, Die theoretische Begründung der Demokratie in der klassischen Zeit Griechenlands (Athen 1985).

einen zentralen Aspekt der Ontologie der „Kategorien“, nämlich die Unterscheidung zwischen dem καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι und dem ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, was die Distanz zur Seinslehre der zentralen Bücher der „Metaphysik“ auszumessen erlaubt. *Dumoulin* bestreitet hartnäckig die Echtheit der „Kategorien“, und zwar unter ausschließlicher Betrachtung des Begriffs οὐσία, die er aus seiner eigenen entwicklungsgeschichtlichen Perspektive betrachtet, derzufolge die „Topik“ und der „Protrepticus“ der Terminus a quo und Met. M 2, B 3 und Z 13 der Terminus ad quem sowie Met. M 9–10 die Mitte in der Entwicklung der Aristotelischen Substanzlehre seien. Ebenso wie vor Jahren S. Mansion mit ihren Zweifeln an der Echtheit so gut wie allein stand, so scheint heute *Dumoulin* mit seiner Verfechtung der Unechtheit keinen Konsens für sich erzielen zu können.

Vom IV. Buch der „Metereologica“ handeln die Beiträge von *D. J. Furlley* und *H. Strohm*. In diesem Falle, bei einem offenbar von Schülern bearbeiteten Text, erweist sich die Alternative echt–unecht als unbrauchbar. Die substantielle Echtheit der Lehre wird durch die Bearbeitung getrübt, ohne daß der Text sich genau sortieren läßt, und deshalb wird als allerwahrscheinlichste Lösung eine tiefgehende Umarbeitung des Aristotelischen Originals nahegelegt. Was „De motu animalium“ angeht, so wurde dessen Echtheit vor allem im vorigen Jahrhundert bestritten, allerdings mit Argumenten, die heute nicht mehr überzeugend erscheinen; niemand scheint aber heute dessen Unechtheit zu verfechten. So enthält der diesbezügliche Beitrag von *M. Nussbaum* vor allem philosophische Betrachtungen, von denen hier besonders die zum Begriff der ὄρεξις erwähnt seien.

Eine weitere, wichtige Gruppe von Beiträgen befaßt sich mit den verdächtigen Büchern α und K der „Metaphysik“. Was das Buch Alpha Elatton angeht, so scheint heute über die Echtheit, die schon im Altertum angezweifelt wurde, ein allgemeiner Konsens zu bestehen. Entscheidend hierfür scheinen die Nachweise der Authentizität durch die sich ergänzenden Beiträge von *Gudrun Vuillemin-Diem* und *Enrico Berti* zu sein: aufgrund einer Überprüfung der Handschriften wird nachgewiesen, daß der sogenannte Pasikles-Bericht, der in einem Scholion des Codex E (Parisinus graecus 1853, Mitte oder 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts) dokumentiert wird und demzufolge Pasikles Verfasser eines Buches der „Metaphysik“ sei, sich nicht auf Alpha Elatton beziehen kann. Das Scholion steht nämlich im

Manuskript zwischen dem Ende von Alpha Meizon und dem Anfang von Alpha Elatton; erst durch ein späteres Scholion (datierbar auf das XIV. Jahrhundert), das das älteste Scholion wiederaufnimmt und durch Bemerkungen zu Alpha Elatton ergänzt, hat man sich in der nachfolgenden Zeit dazu verleiten lassen, den Pasikles-Bericht auf Alpha Elatton zu beziehen. Der Pasikles-Bericht gilt also nicht als Beleg für die Unechtheit. Aber auch der philosophische Inhalt des Buches spricht für die Echtheit, wie *Berti* zeigt. Zum Inhalt des Buches bietet *Gigon* in seinem Beitrag weitere Betrachtungen. Was allerdings noch umstritten bleibt, sind Datierung (wobei allerdings für eine Frühdatierung ein ziemlich allgemeiner Konsens erreicht werden dürfte) und vor allem Einheit und Einordnung des Buches in die „Metaphysik“ bzw. die Zugehörigkeit zu ihr. *Thomas A. Szlezák* tritt in seinem Beitrag gegen die neuerdings wieder zunehmende Tendenz auf, das Buch als eine Ergänzung zu A aufzufassen und die überlieferte Einordnung für sachlich gerechtfertigt anzunehmen: er meint, man solle das Buch dort belassen, wo es überliefert ist, aber nicht als Zeugnis der didaktischen Weisheit des Aristoteles, sondern als Begleitmaterial aus seinem Nachlaß, das vermutlich und unverändert irgendwann an das Ende der Rolle von A – wegen der inhaltlichen Überschneidung mit A1–2 und der Wichtigkeit des Arguments von $\alpha 2$ – angefügt wurde. *Berti* nimmt an, das Buch sei möglicherweise die Einleitung zu einer Vorlesung, die Aristoteles zu einer Zeit gehalten hat, in der er noch nicht Physik und Metaphysik getrennt hatte, also in der Zeit seines Aufenthaltes in der Akademie (zu der auch der „Protreptikos“ und der Dialog „Über die Philosophie“ entstanden sind): Alpha Elatton handelt nämlich von der Wissenschaft der Wahrheit und der Physis, von der auch in diesen beiden Texten die Rede ist (und der später, etwa in Lambda, die Wissenschaft von der Substanz entspricht).

Was das Buch K angeht, so tendiert man heute dazu, es für unecht zu halten. *Pierre Aubenque* stellt zahlreiche Überlegungen an, die dies nachweisen: ihm zufolge ist der Verfasser sicherlich nicht Aristoteles, jedoch auch kein einfacher Kompilator, sondern jemand, der die Bücher BGE resümieren möchte und dabei andere Quellen (z. B. einen älteren Aporienkatalog als B) zu kennen und ZH θ zu ignorieren scheint (wie die „Metaphysik“ des Theophrast, die mit Z verglichen werden sollte); seine Absicht sei es, ein Kompendium der Aristotelischen Lehre von

dem physischen und dem theologischen Sein darzubieten. Doch nicht alle Forscher sind von der Unechtheit des Textes überzeugt: V. Décarie meint, nichts spreche für die Posteriorität von K gegenüber BTE, der Lehrinhalt des Buches sei ganz Aristotelisch und die für Aristoteles zum Teil ungewöhnlichen Redewendungen des Buches ließen sich leicht durch die über 40 Jahre währende schriftstellerische Tätigkeit des Aristoteles erklären, zumal diese auch noch in ganz verschiedenen literarischen Gattungen und an verschiedenen Orten ausgeübt wurde.

Interessant für die Echtheitsfrage ist schließlich die stylometrische Untersuchung von A. Kenny, die für 24 Partikel an den in Frage stehenden Texten durchgeführt wurde: sie ergibt keinen Beweis für die Unechtheit von Met K und für „De motu anim.“, während sie gewisse Zweifel bezüglich Cat., Met. IV und Met. α aufkommen läßt.

Der Band ist selbstverständlich für jeden Aristoteles-Forscher unentbehrlich.

Franco Volpi (Padua)

The Cambridge History of Renaissance Philosophy, hg. von Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler und Jill Kraye, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 968 S.

Ein Buch, das in der Reihe der *Cambridge Histories* erscheint, ist dazu prädestiniert, ein Standardwerk zu werden. Mit diesem Kredit versehen, muß es sich aber auch an einem hohen Anspruch messen lassen, zumal wenn es, wie die vorliegende „Cambridge History of Renaissance Philosophy“ (CH), ziemlich konkurrenzlos die Gesamtdarstellung einer erst in den letzten Jahrzehnten durchsichtiger werdenden Epoche unternimmt. Bisherige Darstellungen von Garin (1966) etwa oder von Saitta (1961) blieben auf den italienischen Kulturraum beschränkt. Andere Unternehmungen litten an mangelnder Quellenbasis und einseitigen Kanonisierungen. Die CH nun arbeitet die Forschungen der vergangenen Dekaden auf und ist damit ein Vermächtnis ihres 1986 verstorbenen ‚General Editor‘ Charles B. Schmitt. Schmitt hat sich insbesondere für die Neubewertung der Universitätsphilosophie, des Aristotelismus der Renaissance als der *longue durée*, von der aus sich andere Phänomene erst lokalisieren lassen, eingesetzt; der Band

trägt die Prägung seines Zuganges auf philosophische Geschichte, auch wenn er es vermeidet, dem Aristotelismus ein einseitiges Übergewicht zu geben¹ (der meistzitierte Denker der CH ist Marsilio Ficino, gefolgt von Pomponazzi, Bruni, Petrarca und Pico). Mit den Beiträgern sind viele der renommierten Renaissanceforscher versammelt, nicht zuletzt die Autoritäten, wie Kristeller, Vasoli und Schmitt selbst.

Nun steht und fällt ein großer Teil der Erkenntnisleistung, die mit einer solchen Gesamtdarstellung erbracht wird, mit dem Konzept, das man wählt. Soll man die Renaissance – die hier ohne viel Epochen Diskussion und recht vage als Zeitraum zwischen 1350 und 1600 aufgefaßt wird – chronologisch behandeln, oder nach Strömungen, oder in Einzeldarstellungen der Denker? Die Editoren haben sich für eine Mischform entschieden, die im Kernstück in einer Gliederung nach thematischen Sparten besteht, umgeben von speziellen Artikeln zum intellektuellen Kontext, den Forschungsbedingungen und der Überlieferung.

Ein extremes Beispiel für die Tugenden wie auch für die Schwächen der CH ist der Beitrag von J. Kraye über Moralphilosophie (303–386). Hier wird die Darstellung aus einer stupenden Quellenkenntnis gezogen, deren Breite die Renaissance als gesamteuropäisches Phänomen faßt, also einen Zwinger ebenso wie einen Bruni oder einen Clichtove berücksichtigt; Denker der Ordenstraditionen werden als ebenso am Diskurs beteiligt wahrgenommen wie Humanisten und universitäre Philosophen. Diese ‚Ausgewogenheit‘ ist ausdrücklich zu würdigen, denn sie ist keine Selbstverständlichkeit. Andererseits kann sich der Leser eines Eindrucks von doxographischer Anhäufung nicht immer erwehren, einer Anhäufung, die nicht theoriefreudig ist, nicht versucht, das Material mehr als nur notdürftig unter Entwicklungs- und Verlaufshypothesen zu bringen. Die CH riskiert – soweit eine solche Verallgemeinerung möglich ist – weder das eine Extrem einer systematisch orientierten Rekonstruktion von Theoriekomplexen, von ‚Denkstilen‘ oder einer *episteme* im Sinne von Foucault, noch faßt sie Philosophiegeschichte

¹ Der von Schmitt ursprünglich als Einleitung zur CH geschriebene Text „Towards a History of Renaissance Philosophy“ findet sich abgedruckt in: *Aristotelismus und Renaissance* (= Wolfenbütteler Forschungen 40) (Wiesbaden 1988).

auf der anderen Seite auf als eine avancierte Darstellung von Diskursprozessen, geistes- oder ideengeschichtlichen Veränderungen. Oft haben sich die Beiträger auf die Mitte einer gesicherten Doxographie zurückgezogen, nicht ohne Grund übrigens, denn die Renaissancehistoriographie ist immer noch dabei, sich von vorschnellen Theoretisierungen vergangener Jahrzehnte zu befreien, und oft erlaubt der Forschungsstand noch keine weitergehenden Verallgemeinerungen. Gegen die Tendenz des Theoretisierens, die Renaissancedenker über einen Kamm zu scheeren, haben Schmitt und auch Vasoli immer die äußerst große Pluralität der Denkformen in dieser Epoche betont.

Vorbildlich für den Versuch, trotz präziser Doxographie auch Entwicklungshypothesen vorzutragen, ist der große „Metaphysik“-Artikel von *Ch. Lohr*, ein hundertseitiges Buch im Buche (537–638). Lohr unterteilt in Metaphysik als Wissenschaft von Gott und in Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden. Für die erste greift er weit zurück bis Raimundus Lullus, um von dort aus eine Linie über Cusanus, die byzantinischen Theologen in Florenz zu Ficino und Pico zu ziehen. Die zweite wurzelt in der mittelalterlichen Scholastik, macht aber im Laufe des 16. Jahrhunderts wichtige Transformationen durch. Ein Wendepunkt für das Verhältnis von Theologie, Philosophie und Naturforschung ist die Auseinandersetzung um Pomponazzi (ausführlicher dargestellt in Lohrs Artikel „The 16th-Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy“ in den *Wolfenbütteler Forschungen* 40). Wenig später legt der Jesuit Benito Pereira die Grundlage für die Trennung zwischen Metaphysik der immateriellen Realität und einer eigenen Wissenschaft für das *ens inquantum ens* – später Ontologie genannt. Für die spanische ‚zweite Scholastik‘ ist diese Wissenschaft eine apologetische Reaktion auf die logischen und naturphilosophischen Entwicklungen in der Artistenfakultät (609). Um einige Jahrzehnte verschoben, durchläuft die aristotelisierende Metaphysik in Deutschland bei Lutheranern und Calvinisten ähnliche Stadien wie bei den Jesuiten (620). Es ist Lohrs Verdienst, diese Strömungen nicht als antiodernen Fremdkörper innerhalb der Renaissance aufzufassen, sondern sie in ihrem Ausgang von Fragestellungen im frühen 16. Jahrhundert zu verstehen.

Zweifelloso stellen sich hier Probleme, etwa wie weit zeitlich und thematisch die Renaissancephilosophie auszudehnen ist. Möchte man Lohrs Versuch begrüßen, dann muß man doch

zugleich bedauern, daß er nicht synchronisiert ist mit anderen Beiträgen. *A. Poppi*, der den Komplex „Fatum, Fortuna, Providenz und menschliche Freiheit“ (641–667) behandelt – ein für die Renaissance ungeheuer kompliziertes Terrain – endet bis auf wenige Bemerkungen bei Calvin, d. h. 1536, und überläßt die reichhaltigen Debatten über Gnade und Prädestination in der zweiten Jahrhunderthälfte, die so eng mit der von Lohr behandelten Metaphysik zusammenhängen, den Darstellungen einer späteren Epoche.

Ein anderes Opfer mangelnder Synchronisation ist eine aus der Naturphilosophie hervorgehende Metaphysik wie die von Tommaso Campanella, für die Lohr sich nicht zuständig fühlt (584), die aber andererseits in *A. Ingegnos* Beitrag über „Die neue Naturphilosophie“ (236–263) lediglich erwähnt wird, nicht aber erörtert. Überhaupt fällt dieser Artikel – der doch auf vergleichsweise reiche Forschungsliteratur zurückgreifen kann – eher enttäuschend aus. Die originellen Konzeptionen jener Denker sperren sich offenbar gegen eine kurze Abhandlung auf wenigen Seiten, die es vermeidet, sich auf eine Rekonstruktion einzulassen. Aber ich möchte noch etwas anderes zu bedenken geben. Bekanntlich bilden diese Autoren, Cardano, Telesio, Bruno, Patrizi und Campanella, keineswegs eine einheitliche oder geschlossene Gruppe. Mit geringem wechselseitigem Bezug aufeinander sind ihre Philosophien eher Abweichungen, Transformationen, Spitzen, die aus dem traditionellen Diskurs über Natur und Geist herausragen. Deshalb wurde vielleicht eine Erkenntnismöglichkeit vertan, als man wie herkömmlich die Beiträge in „Traditionelle Naturphilosophie“ und „Neue Naturphilosophie“ aufteilte. Gerade der verlässliche Beitrag von *W. A. Wallace* zur ersten Hälfte (201–235) zeigt in seinem Eingehen auf empirische Probleme (224) und philosophische Medizin (231 ff.), in welche Richtung ein einheitliches Verständnis der Naturphilosophie aus den Problemen der Wissenschaft heraus zu erarbeiten wäre.

Der Artikel von *E. Kessler* über die „intellektive Seele“ (485–534) ist wie der von Lohr ein Beispiel für die gelungene Synthese von präziser Doxographie und geistesgeschichtlicher Entwicklungshypothese. Sein Thema ist die Interpretation von *De Anima* III, die in der Renaissance ähnlich intensiv diskutiert wurde wie heute Kants transzendente Deduktion. Kessler verfolgt die Diskussionen von Biagio Pelacani da Parma an, und auch für ihn ist die Affäre um Pomponazzi ein Wendepunkt, von dem aus sich

spätere Entwicklungen erschließen. Es überrascht, daß die scheinbar so fruchtlose Debatte zwischen Alexandrinisten und Averroisten schließlich bei F. Piccolomini und Zabarella in einen Diskurs über Methode ausläuft, in dem Ansätze der zukünftigen Philosophie aufscheinen. (Kefler hat in einem separaten Artikel diese These genauer entfaltet: Zeitschr. f. philos. Forschung 41 [1987].)

Erkenntnistheorie ist in der aristotelischen Renaissance Erkenntnispsychologie, und die intellektive Seele ist mit manchen Banden mit der ‚organischen Seele‘ verknüpft. K. Park hat es unternommen, in ihrem Beitrag (464–484) diesen Aspekt zu untersuchen, und markiert damit ein Forschungsdesiderat. Sie zeigt am Beispiel von Gregor Reisch die Auffassung über die Seeleneinteilung und gibt dann eine Skizze der in der Renaissance diskutierten Fragen. Auch hier hätte eine Synchronisierung des Beitrages mit den Darstellungen der Naturphilosophien fruchtbar werden können, orientieren sich doch viele Denker der späten Renaissance an organischen Modellen, um diese auf weite Bereiche der Weltklärung auszudehnen. Um die Rationalität dieser ‚Animismen‘ feststellen zu können, wird es nötig sein, viele solcher Querverbindungen herzustellen. Leider fallen oft gerade sie durch die Maschen der Einteilung der CH. Vielleicht sind auch diejenigen Bereiche, die unserem modernen Verständnis von Rationalität am meisten Schwierigkeiten machen, in der CH nach den Proportionen zu kurz gekommen. Zwar informiert B.P. Copenhaver sehr kundig über ‚Astrologie und Magie‘ (264–300), aber die ganze Flut der Literatur aus Hermetismus, Kabbala, Alchemie, Lullismus und religiöser Philosophie wird in ihrem Ausmaß nicht spürbar. Die CH – man mag dies begrüßen oder bedauern – fühlt sich nicht zuständig, eine spezifisch prämoderne Vernünftigkeit in diesen Strömungen zu ermitteln oder deren ‚ökologische Nischen‘ in der Geistesgeschichte zu orten.

Die für die Renaissance so charakteristische Methodendebatte ist unter dem Titel ‚Epistemologie der Wissenschaften‘ von N. Jardine behandelt (685–712). Dazu wären auch die Kapitel über die ‚Humanistische Logik‘ (L. Jardine, 173–198) zu vergleichen, die sich mit Agricola und Ramus beschäftigen, aber auch E.J. Ashworths Ausführungen über die ‚traditionelle Logik‘ (143–172) von terministischen Logik bis Zabarella und Pace. R.H. Popkins Beitrag über ‚Theorien der Erkenntnis‘ dagegen (668–684) findet sich undankbar, eigentlich redundant

plaziert angesichts der anderen Artikel über Erkenntnispsychologie, Metaphysik und Epistemologie. Man findet in ihm aber eine wertvolle Schilderung des Skeptizismus im 16. Jahrhundert, die sonst durch die Maschen der Konzeption gefallen wäre. Hier hatte Bruckers große Philosophiegeschichte von 1744 weniger Probleme, denn sie faßte die Renaissance nach einzelnen ‚Sekten‘ auf.

Es bleibt von den recht eigentlich humanistischen Domänen der Renaissancephilosophie zu berichten: Politik, Rhetorik, Poetik und Geschichte. (Den Humanismus selbst, als intellektuelle Strömung, behandelt gesondert Kristeller, 113–138.) Q. Skinner skizziert zunächst in seinem Artikel über ‚Politische Philosophie‘ (389–452) – wie übrigens viele der Beiträge – das Renaissancedenken von seiner Kontinuität mit dem Mittelalter her. Seit Garin und anderen hat man sich daran gewöhnt, das Bild der Renaissance als eines Neuanfangs sehr zu relativieren. Tragender scheint dagegen, zumindest für das 16. Jahrhundert, die Unterscheidung in Entwicklungen in Südeuropa einerseits und Nordeuropa andererseits zu sein. Hier auf Namen einzugehen – Bruni, Machiavelli oder Bodin –, hieße wie immer im Falle der CH eine Verkürzung vorzunehmen, deren Reichtum gerade darin besteht, auch all die kleinen, übersehenen, vergessenen Positionen zu nennen. Auch in der Rhetorik – von der die Poetik in der Renaissance noch nicht zu trennen ist, so B. Vickers in seinem Beitrag (715–745) – sind Gegenströmungen nicht zu vergessen. Um nur ein Beispiel zu nennen: neben der ciceronianischen berichtet Vickers, leider nur knapp, von den mit dem Gedanken einer Ursprache im Zusammenhang stehenden Versuchen zu einer *retorica celeste* (739), zu der Namen wie Patrizi, Camillo (und man muß hinzufügen: Bruno) zu rechnen sind. Die Entstehung der modernen Geschichtswissenschaft – das Thema von D.R. Kelly: ‚Die Theorie der Geschichte‘ (746–762) – steht nicht minder unter dem Zeichen der Pluralität. War für Humanisten wie Petrarca und Valla Historie ein Teil des Projekts der Rekonstruktion der ‚Romanitas‘ (750), so entstehen im Zeitalter der Konfessionsbildung regelrecht konkurrierende Universalgeschichten, von Flacius Illyricus auf protestantischer, von Melchor Cano auf katholischer Seite. Die Methodendebatte schließlich wird auch für den Diskurs über Geschichte prägend, bei Baudouin, Bodin und anderen. In ihr können nach Kelly Ursprünge moderner ‚analytischer‘ Geschichtsbetrachtung gesehen werden, in den

konfessionellen Entwürfen Ursprünge ‚spekulativer‘ Geschichtsphilosophie (761).

Welche Fragen stellt die CH nicht? Wie schon gesagt, sucht sie keinen Subtext in den Renaissance-texten, keine unterliegenden Modelle oder Signaturen, die dann als ‚epochentypisch‘ zu bezeichnen wären. Sie hält sich auch von Fragen fern, die über ein gewisses Maß von Zeit- und Institutionenbedingtheit hinaus dezidiert nach wissenssoziologischen Regelmäßigkeiten forschen würden, indem sie Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte als Teil einer Gesellschaftsgeschichte auffaßt; Fragen nach dem Verhältnis von Zentren und Peripherien, nach den Bezügen zu vorwissenschaftlichen Mentalitäten oder nach der Positionierung von Philosophie zwischen den *rational enterprises* (St. Toulmin) von Medizin und Theologie. (*Vasoli* geht in seiner Darstellung des Philosophiebegriffs der Renaissance – 37–74 – von anderen Themen aus.) Man muß also wissen, was man sucht, wenn man dieses Buch benutzen will. Überläßt man Hypothesen der oben genannten Art entsprechenden Monographien, dann ist es ausgemacht, daß man in der CH ein verlässliches Nachschlagewerk von hohem Niveau über Namen und Themen der Renaissancephilosophie vor sich hat. Ihr Wert als Arbeitsmittel in diesem Sinne wird erhöht durch einen umfangreichen Apparat: die Bibliographie verzeichnet Primär- und Sekundärliteratur, natürlich nur eine Auswahl, aber insgesamt eine gute und brauchbare Auswahl auf immerhin 89 Seiten. Dazu kommen kurze Bio-Bibliographien der wichtigsten Philosophen – auch sie hilfreich und eine eigene Lektüre wert – und der Index. Spezielle Artikel informieren über Manuskripte (*d’Amico*, 11–24), Drucklegungen (*Grendler*, 25–54), Terminologie (*Copenhaver*, 77–110), Verfügbarkeit der antiken Autoren (*Grafton*, 767–791) und philosophische Lehrbücher (*Schmitt*, 792–804).

Damit liegt nun zusammen mit den 1988 in Buchform erschienenen „Renaissance Latin Aristotle Commentaries“ von Charles Lohr und Kristellers 1989 mit dem vierten Band komplettem Handschriftenverzeichnis „Iter Italicum“ ein Instrumentarium vor, mit dem sich fundiert arbeiten läßt, also jenseits der in Lehrbüchern tradierten Epochenmythen über die Renaissance. Die CH zeigt eine imposante Anhäufung der Fakten, die die Forschung inzwischen zusammengetragen hat; sie ist eine *Summa*, sie wird ein Standardwerk werden. Zugleich aber zeigt sie, wie weit wir von einer umfassenden Philosophiegeschichte der Renaissance – was immer das

sein kann und in welcher Weise sie theoretisch konzipiert sein mag – noch entfernt sind.

Martin Mulsow (München)

Urs Imoberdorf und Urs Reichlin (Hg.), Beratung, Diagnostik und Therapie in der anthropologischen Psychologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von Detlev von Uslar, Hirzel, Stuttgart 1986, VII u. 208 S.

In diesem Sammelband von insgesamt 15 Aufsätzen handelt es sich um die Festschrift zum 60. Geburtstag des Psychologen und Philosophen Detlev von Uslar. Freunde, ehemalige Schüler und seine Mitarbeiter lieferten Beiträge aus verschiedenen Bereichen psychologischer Tätigkeit und philosophischer Reflexion. In dieser Besprechung soll ein Überblick gegeben werden, indem ich jedoch nur die mir am wichtigsten erscheinenden Aufsätze erwähne.

Peter Ganz reflektiert in seinem Beitrag über das Phänomen des ‚Verstehens‘ im psychotherapeutischen Gespräch. Er versucht zu klären, wie Verstehen in der psychologischen Ausbildung gelehrt werden kann. Der Autor übersteigt in seiner Deutung das alltagssprachliche Verstehen als Umsetzung von ‚Gut-Zuhören-Können‘, indem er verschiedene Aspekte wie Nähe und Distanz, die eigene Subjektivität und Befangenheit oder Offenheit thematisiert.

Auch Urs Imoberdorf geht es um die Frage des Verstehens in der psychotherapeutischen Diagnostik. Er untersucht die Graphologie als Hilfsmittel für das Beratungsgespräch und versucht zu klären, inwieweit durch die Analyse der Schrift ein besseres Verstehen des Klienten realisierbar wird.

Verena Kast liefert einen Beitrag über die Bedeutung der Trauer im therapeutischen Prozeß. Sie geht von der konkreten Situation nach dem Tod eines geliebten Menschen aus, analysiert die verschiedenen Phasen, um dann auf das Phänomen der Trennung einzugehen. Die Autorin weitert abschließend die Frage auf einen allgemeinen Horizont, indem sie „unsere Fähigkeit zu trauern und damit abschiedlich und zugleich bezogen existieren zu können“ als „einen direkten Einfluß auf unsere Fähigkeit, uns auf das Leben einzulassen“, interpretiert (41).

Ruedi Knüsel zeigt in seinem Aufsatz die Spannung zwischen Nützlichkeit und der Ausleuchtung der Tiefendimension auf, der sich der Psychologe bei der Erstellung eines Gutachtens zu stellen hat.

Andreas Lobsiger will dagegen auf den Nutzen philosophisch anthropologischer Aspekte für die beraterische Tätigkeit hinweisen. Er geht auf verschiedene ontologische Gesichtspunkte ein wie die „Gebundenheit der menschlichen Erkenntnis an die Bedingungen der menschlichen Existenz“ nach Platon (57), die „Notwendigkeit und die Zufälligkeit einer bestimmten Weltordnung“ nach Sartre (57f.), die „Perspektivität der Erkenntnis“ nach Graumann (58f.), die „Gebundenheit der Erkenntnis an grundlegende Vorannahmen“ nach Kuhn (59) und die „Gebundenheit der Wirklichkeitsauffassung an die Möglichkeiten sprachlicher Klassifikation“ nach Whorf (60).

Urs Reichlin untersucht daraufhin die ‚romantische Liebe‘ als psychisches Phänomen. Er beschreibt ihre spezifische Leitbildfunktion, aber auch ihre ‚destruktive Dynamik, die das romantische Liebesideal überall dort erzeugt, wo es zum absoluten Maßstab verkommt, zur Idealfigur einer absoluten Liebe, an der bemessen jede konkrete Liebesbeziehung notwendigerweise ungenügend, unvollkommen und vorläufig erscheinen muß“ (76).

Bruno Ruitshausen leistet im folgenden eine Gegenüberstellung der nichtdirektiven Konzeption des frühen Rogers und des direktiven Ansatzes nach Haley. Der Autor stellt jedoch abschließend und relativierend fest, daß „jeder der Autoren dasjenige Element ins Zentrum“ hebt, „das beim anderen unbemerkt und in sekundärer Funktion mitwirkt“ (105).

Walter A. Schelling greift die neuere Diskussion um den ‚Lebenswelt‘-Begriff auf, in welchem sich nach ihm eine Vermittlung zwischen „ganzheitlich-anthropologischen Ansprüchen und den Postulaten einer ‚Methodik der Einzelwissenschaften“ abzeichnet (108). Der Autor zeigt die Bedeutung für die Psychologie auf, indem er insbesondere den Situationsbegriff von Detlev von Uslar in eine Beziehung zur konkreten Analyse der Lebenswelt zu bringen versucht.

Ein tabellarischer Lebenslauf Detlev v. Uslars sowie ein Verzeichnis seiner Publikationen runden den Sammelband ab.

Die einzelnen Beiträge dieses inhaltsreichen Buches reichen von der philosophischen Analyse bis zur Reflexion aus der therapeutischen Praxis. Sie spiegeln deutlich die Breite des Wirkungsspektrums von Detlev von Uslar wider. Der Band gibt ein Zeugnis von dem Brückenschlag zwischen Theorie und Praxis, den er wohl auch als Lehrer zu leisten vermochte.

Eckard Wolz-Gottwald (Münster)

Hugo Dingler, *Aufsätze zur Methodik*, hg. von Ulrich Weiß (= *Philosophische Bibliothek Bd. 403*), Meiner, Hamburg 1987, XXXVIII u. 175 S.

Hugo Dingler blieb zeitlebens ein Außenseiter, der kaum Anerkennung fand. Heute sind die meisten seiner Werke vergriffen. Einige Neudrucke waren kaum verkäuflich, obwohl er eine Reihe interessanter Einsichten zu bieten hat, vor allem auf dem Gebiete der Wissenschaftstheorie.

Darum ist es sehr verdienstvoll, daß Ulrich Weiß vier wichtige Aufsätze, darunter ein bisher ungedrucktes Manuskript von Dingler, durch ein Bändchen in der Philosophischen Bibliothek von Meiner der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.

An erster Stelle steht hier der Aufsatz von 1936 „Methodik statt Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre“. Weiß nennt ihn in der Einleitung mit Recht den wichtigsten Aufsatz Dinglers. Er begründet hier sein System der Methodik als Basis für eine Grundlegung der Philosophie und des Aufbaues der Wissenschaften. Zunächst deckt er die Schwächen in den erkenntnistheoretischen Ansätzen des Empirismus, des Rationalismus und des Kantischen Transzendentalismus auf. Eine verbindliche Begründung muß noch tiefer, grundlegender ansetzen, nämlich bei der Methode jeder Erkenntnisgewinnung. Am Anfang steht hier eine Entscheidung zur Eindeutigkeit. Insofern diese Willensentscheidung eine grundlegende Voraussetzung ist, könnte man Dingler, wie oft auch geschehen, einen Voluntaristen nennen. Sodann ist die Reihenfolge der methodischen Schritte wichtig: wer z. B. eine Holzstatue herstellt, kann sie erst mit Farbe versehen, wenn die Schnitzarbeit fertig ist. Nach solchen methodischen Regeln baut Dingler dann weiter sein System auf.

Im zweiten Aufsatz von 1942 „Das Unberührte. Die Definition des unmittelbar Gegebenen“ erklärt Dingler gewissermaßen als Analogon zum Kantischen „Ding an sich“ den Gegenstandsbereich unserer Erkenntnis, wie er ohne Zutun unserer methodischen Bemühungen uns vorgegeben ist.

Der dritte Aufsatz, ebenfalls von 1942, heißt: „Über die letzte Wurzel der exakten Naturwissenschaften“. Dingler will hier eine eindeutig bestimmte Reihe von Willenshandlungen aufstellen, die von einem ersten Fundament ausgehend ein System der exakten Naturwissenschaften aufzubauen gestatten. Dieses Vorgehen muß

nach ihm den Prinzipien der Eindeutigkeit, der Vollbegründung, der Dauer und der Allgemeinheit genügen und soll ausschließlich mit Ideen arbeiten. Der Ausgangspunkt ist der Begriff des „etwas“ und die Relation der Verschiedenheit. So ergibt sich „Etwas Verschiedenes überhaupt“ und die „Begrenzung von etwas Verschiedenem“. Beides kann jeweils „konstant“ oder „variabel“ sein. Hieraus folgt dann mit den Schritten seiner Methodik die Durchführung der gestellten Aufgabe.

In dem vierten Aufsatz, einem Manuskript, das er gegen Kriegsende seinem früheren Assistenten Krampf schenkte, „Das Seelenproblem in methodischer Behandlung“, kommt er zu dem Ergebnis, daß im Unberührten ein Fremdseelisches stattfindet, daß aber für die Einführung des Seelischen im Begrifflichen als Bauelement kein Platz vorhanden ist; es steht vielmehr dort als aktives Glied stets hinter dem Tun wissenschaftlichen Aufbaus.

In einer Einleitung von 31 Seiten führt Weiß in didaktisch geschickter Form und klar verständlicher Sprache in das Gesamtsystem der Dinglerschen Philosophie ein mit einem geschulten Blick für das Wesentliche. Er nennt auch die Gründe, warum Dinglers Lehren bisher so relativ wenig Verbreitung fanden. Äußerst knapp fallen leider die biographischen Hinweise aus: Von Dinglers Leben hätte man gerne etwas mehr als Geburts- und Todesjahr gehört und daß er zwei Jahre Professor in Darmstadt war und dann 1934 zwangspensioniert wurde. Wer sich über Dinglers Philosophie orientieren möchte, dem kann man dies ausgezeichnete Bändchen als vorzügliche Hilfe sehr empfehlen.

Albert Menne (†)

Alois Dempf und Christa Dempf-Dulcekeit, Metaphysik. Versuch einer problemgeschichtlichen Synthese (= Elementa 38), Königshausen & Neumann, Würzburg 1986, 332 S.

Alois Dempf, der 1982 fast zweiundneunzigjährig starb, war einer der eigenwilligsten und anregendsten katholischen Philosophen der Zwischen- und Nachkriegszeit.¹ In seinen letzten Jahren, als er schon fast erblindet war, hat er mit Unterstützung seiner Frau an einem Metaphysik-Manuskript gearbeitet, das die Summe seines Lebenswerks umfassen und angesichts der allgemeinen Unsicherheit an die Ordnung der Welt und des Lebens erinnern sowie „der Ratlosigkeit

des Menschen... steuern“ sollte (172). Dempfs weite Explikation von „Metaphysik“ entstand vermutlich unter dem Eindruck des Wirklichkeitsverlustes der Neuscholastik: Metaphysik ist ein Zweig der Philosophie, der unter Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung, des Wissenschaftsstandes und der Beziehung des Menschen zu Gott den Sinn der Welt, des Lebens und des Menschen erforscht (13).

Metaphysische Fragen sind insofern zeitlos, als sie zu allen Zeiten gestellt worden sind. Dennoch muß Metaphysik nach Dempf geschichtliche Entwicklungen berücksichtigen. Ihre Gestalten entstehen in geschichtlichen Situationen und antworten auf geschichtliche Herausforderungen (67f.), auch haben metaphysische Entscheidungen die Innovationen von Epochen häufig erst ermöglicht (13f.). – Metaphysik muß sich zweitens auf den Wissenschaftsstand beziehen. Einerseits beruhen viele Wissenschaftsleistungen auf metaphysischen Innovationen, andererseits verdankt Metaphysik der Wissenschaft fundamentale Anregungen und Korrekturen, wie die Geschichte des Fernrohrs, der astronomischen Entdeckungen und der Thermodynamik zeigt (67, 112); und gerade der heutige Wissenschaftsstand fordert zu einer neuen metaphysischen Synthese heraus (14). Ihre Nähe zur Wissenschaft drängt die Metaphysik zu Versuchen der Zusammenschau: Sie befragt Einzelwissenschaften nach ihren Wirklichkeitskonzeptionen und ordnet Wissenschaftsergebnisse in ihr Gesamtbild ein (20). Daß es dazu spekulativer Anstrengungen bedarf, weiß der Verf. (z. B. 115, auch 96 mit Bezug auf Schelling: „Warum sollte eine Naturphilosophie nicht spekulativ sein?“). – Drittens orientiert sich Metaphysik stets an Erkenntnistheorien (16), deren Spektrum nicht willkürlich ist, sondern grundsätzlich durch die geistige Organisation des Menschen eingegrenzt wird (33f.).

Inhaltlich umfaßt nach Dempf Metaphysik drei Bereiche mit eigenen Prinzipien und geschichtlichen Höhepunkten: Kosmologie, Biologie und Anthropologie (114); diese These hält

¹ Eine kleine Selbstbiographie enthält: Philosophie in Selbstdarstellungen, Bd. I (Hamburg 1975). Knappe Informationen über Dempfs Gestalt und Werk enthalten meine Artikel: Laudatio für Alois Dempf, in: Zeitschrift für philosophische Forschung XXXVI (1982) 95–100, und Alois Dempf † 1982, in: Perspektiven der Philosophie IX (1983) 307–313.

sich in der Tradition von Aufklärung und Klassik. Umfassende Metaphysiken werden nach Dempf allen drei Bereichen gerecht. Aber einander widerstrebende Teilmetaphysiken, die nur teilwahr sind, muß die Philosophiehistorie zu vollständigeren Metaphysiken integrieren, die die komplexe Ordnung des Universums sichtbar machen, ein differenziertes Bild seiner Einheit erarbeiten und eine Vielzahl hierarchisch geordneter Prinzipien anerkennen (21, 42). Sie setzen eine reiche Welt voraus und akzeptieren als Konstitutive des Menschen sowohl den Leib als auch die Leibseele und den Geist (23, 35).

Dempfs Frau hat das postume Metaphysik-Manuskript in jahrelanger Mühe überarbeitet und ergänzt; Schüler und Freunde ihres Mannes haben ihr dabei geholfen. Im ersten Kapitel beschäftigt sich das Buch mit Fragen des Verhältnisses von Metaphysik und Erkenntnistheorie und entwickelt eine großräumige Auseinandersetzung mit Phänomenen wie Rationalismus und Empirismus, Realismus und Nominalismus, Analytik und Phänomenologie. Die übrigen Kapitel behandeln in einer Mischung von Geschichtsdarstellung und systematischer Exposition die Metaphysik der Kosmologie und Biologie und schließlich die Metaphysik des Menschen in seiner Beziehung zum Kosmos und zu Gott. Daß in dieser Darstellung die Geschichte eine zentrale Rolle spielte, war zu erwarten. Denn Philosophiehistorie ist für Dempf ein Versuch zur Vermittlung von Vergangenheit und Zukunft, bei dem das Neue vom Alten her verstanden und zugleich das Alte in das Neue eingebracht wird (14f.).

Das Werk entwickelt ein Kolossalgemälde, dem niemand außer dem Verfasser selbst eine definitive Form hätte geben können. Weil dazu seine Kraft nicht mehr ausgereicht hat, trägt es trotz aller Bemühungen die Züge eines hinterlassenen Alterswerks. An manchen Stellen wirkt der Text wie ein Vorlesungsmanuskript – er hat den Reiz der Unmittelbarkeit, aber auch die Unausgeglichenheit des Unfertigen. Oft ist die Gedankenführung aphoristisch, die Detaildarstellung nicht sehr genau, die Wahl der Termini zu eigenwillig, die Charakterisierung von Personen und Richtungen befremdlich (Dempf lebte in einer Zeit, die Wunden riß). Man vermißt die lichtvollen Hinweise auf die Bedeutung von Institutionen für die Philosophie, die in früheren Büchern Dempfs beeindruckten. Hin und wieder sind Zitate nicht korrekt, es gibt Unachtsamkeiten bei Orthographie und Namensschreibung, und auch der Trennalgorithmus bereitet Proble-

me. Einzelaspekte von Theorien werden fast zackenartig herausgearbeitet – das ist ästhetisch reizvoll und kann didaktisch sinnreich sein, aber es wirkt auch hart. Dempfs Terminologie und Systematik wird an einigen Stellen ohne Vorbereitung eingesetzt, und dadurch bleiben Lesern, die beides nicht verstehen, Einsichten verschlossen. Nach einem Gewitter von Informationen und Interpretations- und Systemansätzen vermißt man am Ende des Buches ein Resümee.

Dennoch ist Alois Dempfs hinterlassenes Werk so etwas wie ein Vermächtnis, das Ansprüche und Hinweise übermittelt. Erstens erneuert es die Erinnerung an Haltungen. Dazu gehört der Respekt vor allen geistigen Phänomenen, der feste Glaube an die Zukunft der Metaphysik und die Überzeugung, daß die Symbole schaffende Vernunft auch für die Philosophie fundamental ist und daß sich die Ausdrucksmöglichkeiten der Philosophie nicht in Begriffen erschöpfen können, wenn Sinnstiftung keine Domäne von Mythen und Ideologien werden soll. Dazu gehört ferner Dempfs Gewohnheit, Metaphysiken auf geschichtliche Situationen zu beziehen und davon auszugehen, daß metaphysische Positionen nicht nur reale Veranlassungen, sondern auch reale Folgen haben; ferner die konsequente Verknüpfung von Philosophiehistorie (unter Hervorhebung der Wissenschaftshistorie), Soziologie und Weltbildanalyse.

Das Buch übt zweitens den Leser in eine Weite des geschichtlichen Horizonts ein, die nicht historische Detailarbeit ersetzen, sie aber ergänzen und beleben kann. In einer Zeit, die schon aufgrund ihrer Informationsstruktur zu Stereotypen neigt, lernt man, die innere Freiheit zu schätzen, die in Dempfs unbefangener Würdigung von Denkern und Richtungen zum Ausdruck kommt und die er in Jahrzehnten politischen und religiösen Konformitätsdrucks geübt und durchgesetzt hat. Oft zog er riskante Interpretationen den üblichen vor, und manchmal wundert man sich sehr darüber. Aber manchmal bekommt man auch unverhoffte Anregungen, die man für weniger Risiko nicht bekommen hätte. Ein Satz wie „Siger [von Brabant, R.S.], Thomas und Bonaventura sind die drei großen Mystiker zwischen 1250 und 1280“ (139) ist so entwaffnend unbekümmert und zugleich so reich an Pointen, daß man am Ende froh ist, ihn gelesen zu haben.

Den Leser erstaunt die unstillbare Neugier eines Mannes, der sich für viele Phänomene interessierte und viel gelesen hat. Seine Erfahrung verrät sich durch verstreute Hinweise auf den

Sinn von Texten. Dempf hat noch in den letzten Jahren ein großes Spektrum neuer Literatur erarbeitet, doch registriert das Buch weitgehend Auseinandersetzungen, die irgendwann in den vergangenen achtzig Jahren geführt worden sind. Sie haben bisweilen für den Verfasser unmittelbare Relevanz als für den Leser, geben diesem aber Chancen der Erinnerung: Auseinandersetzungen über Spengler, über die Verschmelzung von Antike und Christentum, über die Behauptung, es gebe eine einheitliche mittelalterliche Weltanschauung, die erst Philosophien des Spätmittelalters zersetzten; über die Unverzichtbarkeit der Philosophien unserer Klassik (mit Stellungnahmen gegen eine Neuscholastik, an die man heute schon mit Wehmut denkt, und gegen linkshegelianische Interpretationen).

Dempf hält eine Fülle geschichtlicher Phänomene präsent. Frühgeschichtliches Denken, Philosophien der griechischen und lateinischen Klassik, der Spätantike, namentlich der Kirchenväter, des früheren Mittelalters bis hin zu Joachim von Fiore, der Hoch- und Spätscholastik, der Neuzeit und der deutschen Klassik gehören ebenso zur Welt dieser Philosophie wie aktuelle und auch halbvergessene Autoren des 19. Jahrhunderts, die Dempf nicht wieder, sondern noch präsent gewesen sind. Diese Fülle macht unsere historiographische Verarmung wahrnehmbar. Zwar ist das 19. Jahrhundert inzwischen gegenwärtiger als noch vor wenigen Jahren, und die griechische Klassik ist immer gegenwärtig geblieben. Aber die lateinische Antike von Cicero bis Isidor spielt im Bildungsbewußtsein eine Nebenrolle, die ihrer wirklichen Bedeutung kaum entspricht; die Erinnerung an den Hellenismus schwindet dahin, obgleich er Mittelalter, Renaissance und frühe Neuzeit tief geprägt hat; die philosophische und kulturelle Rolle der Kirchenväter ist wenige Jahre nach Harnack und Sohmo so gut wie vergessen; die Philosophie des frühen Mittelalters spielt in der allgemeinen Erinnerung keine Rolle mehr, und die des Hochmittelalters ist nur partiell präsent. Dempfs Buch führt demgegenüber die historische Breite vor Augen, die zu der Vielfalt einer multinationalen Kultur wie der europäischen paßt.

Drittens: Diese Erinnerung an die Metaphysik und ihre Geschichte tritt niemals im Gewand der Klage oder Anklage auf, sondern präsentiert sich als unbeirrbar Hoffnung.

Rainer Specht (Mannheim)

Eric Voegelin, Order and History, Bd. V: In Search of Order, Louisiana State University Press, Baton Rouge und London 1987, XV u. 120 S.

ders., Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften – eine Auswahl, hg. von Peter J. Opitz, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, 256 S.

ders., Autobiographical Reflections, hg. von Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge und London 1989, XIII u. 123 S.

I.

„*In Search of Order*“ ist der seit den sechziger Jahren geplante und vorbereitete Schlußband von Eric Voegelin (1901–1985) Hauptwerk, das „die Ordnung des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte“ untersucht, wie es im Vorwort zu Bd. I heißt und letztlich in der „Ordnung des Bewußtseins“ zentriert, die Voegelin in seinem letzten Buch in deutscher Sprache, „Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik“ (1966), unter der denkwürdigen Leitfrage „Was ist politische Realität?“ (283–354) erstmals umfassend thematisiert. Der Mensch sucht nach Ordnung und erfährt diese auch als Suche nach dem Grund, wie Platon und besonders Aristoteles dargelegt haben, die Voegelin in seiner Philosophie der Geschichte wie des Bewußtseins immer wieder heranzieht. Er verwendet beide Titel „*In Search of Order*“ und „*In Search of the Ground*“. In beiden spiegelt sich die wesentliche Erfahrung des Menschen mit sich und der Welt. Die Suche nach Ordnung, Grund bildet und erfüllt die *psychē*, wie Platon es nennt, oder Bewußtsein, wie Voegelin es nun zu nennen versucht. Es geht um „Das Bewußtsein vom Grund“, wie er in „Anamnesis“ einen Abschnitt betitelt bzw. um „The Beginning of the Beginning“, wie das erste Kapitel des nachgelassenen Bandes V überschrieben ist (13–47). Zwischen diesen beiden Kapiteln liegt eine zwanzigjährige Arbeitszeit, in der Voegelin unermüdlich in Vorträgen und Aufsätzen, auch Studien, die noch nicht veröffentlicht sind, diese Philosophie der Ordnung als eine Philosophie des Bewußtseins zu entwickeln versucht. Hierzu gehört vor allem auch die Wahrung der Distanz in der Suche nach bzw. in der Spannung zum Grund, in der das Verhältnis von Mensch und Welt, aber für Voegelin besonders von Mensch und Gott nicht durch irgendein Identifizierungsschema geordnet werden kann. Ein solches liegt im sogenannten Subjekt-Objektverhältnis des

neuzeitlichen Denkens vor, an das allerdings Voegelin weniger denkt als vielmehr an die Identifizierungen in der antiken Gnosis bis hin zu ihrer neuzeitlichen Nachfolge, welche die Gnosis in vollendeter Manier auszuspielen versucht. Hier meint Voegelin vor allem Hegel, den er vielfach kritisiert. So auch im zweiten nachgelassenen Kapitel „Reflective Distance vs. Reflective Identity“ (48–107). Er beginnt mit letzterer, die er an der „German Revolution of Consciousness“ (48–54) und dann vor allem an Hegel (54–70) kritisiert, um dagegen die erstere bei Hesiod und Platon (in dessen Timäus) gesichert zu sehen. Er zeigt hier bei Hesiod wie Platon (70–106) noch einmal seine erstaunliche entdeckende Interpretationskraft. Diese zwei Kapitel begann Voegelin im Sommer 1980 nach vier Jahren der Forschung (und vieler Vortexte) und mußte sie durch Krankheit ab 1983 mehr und mehr unterbrechen. Aber man kann Lissy Voegelin, ihrem knappen einseitigen Vorwort gern zustimmen, wenn sie das Wort ihres Mannes nicht zurückhält: „This will be Volume 5.“ (XV)

Freilich muß man annehmen, daß Voegelin den abschließenden Band V umfangreicher plante, was auch der Absicht und den Vorarbeiten seit „Anamnesis“ entsprochen hätte, woraus auch Ellis Sandoz in seiner Einleitung zitiert. Ob Einleitung und der Epilog von Jürgen Gebhardt aber im Voegelin'schen Sinne sind, kann man sich fragen. Sicher ist diese Einrahmung hilfreich, doch sehe ich letztlich in ihr eine buch- bzw. verlagstechnische Verlegenheit, nach der ein Band V unter 100 Druckseiten sich schwerlich zum Abschluß dieses monumentalen Werkes runden kann. Das Problem bleibt, daß einerseits Voegelin in „Anamnesis“ schon seine ganze Philosophie von „Order and History“ als „Untersuchungen zur Philosophie des Bewußtseins“ bezeichnete, Untersuchungen „über die Erfahrung von Ordnung; ihre symbolischen Ausdrücke; über ihre fundierenden Institutionen und schließlich über die Ordnung des Bewußtseins selbst“ (20). Letztere ist sicher in den Bänden III wie IV bereits stark berücksichtigt, bleibt aber doch die wesentliche Aufgabe für Band V. Andererseits sind im vorliegenden Band durchaus die entscheidenden Fragen einer Theorie des Bewußtseins aufgeworfen, nämlich jene nach dem Anfang und der Erfahrung der Distanz. Wir können hierin die Wege des Bewußtseins sehen, die es durchgeht, und ganz einfach fragen, wann fängt es an, woraus kommt es und wohin geht es, wie ist die Erfahrung des Bewußtseins? Band V endet mit einer augenscheinlich unsyste-

matisch angefügten Seite, einem letzten Blatt auf Voegelin's Pult, auf dem aber ein Schwerpunkt seiner Bewußtseinstheorie umrissen ist: die Luminosität des Bewußtseins betreffs unserer Existenz Erfahrung in einem Leben in kosmischer und göttlicher Ordnung. Hätte er zur Theorie des Bewußtseins noch mehr sagen können? Ich werde sie auf der Grundlage aller Veröffentlichungen zu umreißen versuchen.

Mit „*Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*“ liegt nach über 20 Jahren wieder ein deutschsprachiges Buch von Voegelin vor, in dem acht Abhandlungen gesammelt sind, die allerdings nicht alle Spätschriften genannt werden können. Die ersten drei Abhandlungen sind Übersetzungen des Vorworts von „Order and History“ und der Einleitungen von Band I und II. Dann leitet der Münchner Vortrag „Die Größe Max Webers“ (zum 100. Geburtstag 1964) über zu den späten Abhandlungen, die erstmals deutsch erscheinen wie „Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte“ bzw. „Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen“ und der in Deutschland 1980 gehaltene Vortrag, der in besonders ansprechender Weise Voegelin's Theorie des Bewußtseins zusammenfaßt: „Der meditative Ursprung philosophischen Ordnungswissens“. Der Band schließt mit „Quod Deus Dicitur“. Es sollte ein Vortrag werden, zu dem er von der American Academy of Religion zu deren 75. Jubiläumsversammlung eingeladen war. In seinen letzten Lebenstagen diktierte er bis einen Tag vor seinem Tod. Obwohl ein Fragment, macht dieser letzte Versuch, auch in seiner klaren Sprache, deutlich, um was es Voegelin bei seinen Fragen nach der Ordnung, nach dem Grund und schließlich nach Gott geht.

„Die Frage erlaubt keine einfache Antwort, so als wäre ihr göttlicher Gegenstand ein Wesen mit Eigenschaften, über das man Aussagen in derselben Art wie über Dinge der Außenwelt machen könnte. Wir begegnen Gott nicht als einem Gegenstand, sondern als dem Partner in einer fragenden Suche, die sich innerhalb einer Realität bewegt, die durch eine partizipatorische Sprache geformt wird. Überdies sind wir selbst Teil der in Frage stehenden Realität, auf die wir sprachlich hinweisen, so als wäre sie ein Gegenstand der Außenwelt, über den wir reden könnten wie erkennende Subjekte im Hinblick auf Objekte der Erkenntnis. Die noetische Suche nach der Struktur einer Realität, die auch Göttliches umfaßt, ist selbst ein Ereignis innerhalb der Realität, nach der wir fragen. Wir stehen deshalb an jedem Punkt unserer Suche vor dem Problem,

etwas zu untersuchen, das wir als wirklich erfahren haben, noch bevor die Untersuchung der Struktur seiner Realität begonnen hat. Der Prozeß unseres *intellectus* auf der Suche nach unserer *fides* – ein Prozeß, der auch als Suche unserer *fides* nach unserem *intellectus* formuliert werden kann – ist ein ursprüngliches Ereignis.“ Mit folgendem Satz leitet dann Voegelin zur historischen wie systematischen Untersuchung der Gottesfrage über: „Das Ereignis der Suche ist ein historischer Prozeß.“ (180)

Der Sammelband, der im Titel den Mittelpunkt von Voegelins Philosophie des Bewußtseins gut herausstellt, beginnt mit einem dankenden Geleitwort von Lissy Voegelin und einem Vorwort des Herausgebers betreffend die gesammelten Abhandlungen. Nach diesen finden wir noch eine Rede des Herausgebers bei einer Gedenkfeier an der Universität München, wobei ein Blick auf das Gesamtwerk Voegelins geworfen wird. Abgeschlossen wird der Band mit einer Bibliographie sowohl der Schriften Voegelins als auch der Sekundärliteratur.

Die „*Autobiographical Reflections*“ wurden 1973 Ellis Sandoz diktiert, als dieser in der Form von Interviews Voegelin befragte, um authentisches Material für ein Buch zu erlangen, das 1981 erschienen ist und ein Mittelding zwischen Monographie und Biographie darstellt. Darin wird ausführlich aus den Tonbandnachschriften zitiert, die Voegelin gelesen und korrigiert hat. Der jetzige Titel stammt vom Herausgeber und trifft sicher zu für die Abschnitte 1 bis 16, während die Abschnitte 17 bis 27 weniger Reflexionen zum Leben als zum Werk darstellen, die höchst aufschlußreich sind. So auch zur Theorie des Bewußtseins, zu der Voegelin erstmals durch Alfred Schütz angeregt wurde, wie bereits der genannte Band „Anamnesis“ belegt, dessen erster Teil „Erinnerung“ die Theorie des Bewußtseins betrifft. Über diese wird in den „Reflections“ im Abschnitt 18 berichtet, wobei ihm vielleicht die beste Zusammenfassung auf einer knappen Seite gelingt (vgl. 73 f.). Die „Reflections“ zeigen überhaupt, wie Voegelin fähig war, frei zu sprechen. Auch seine Vorlesungen hielt er frei. Es gibt keine Abschweifungen im Gespräch, was nicht unbedingt auf die nachträgliche Durchsicht zurückzuführen ist. So haben wir im Kapitel 19 zur wichtigen Frage nach „Order and Disorder“ zwei Seiten, welche die Frage beantworten mit dem Hinweis auf die Ordnung des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte durch die kosmische, die vorgegebene wie zu suchende Ordnung, an deren Stel-

le nicht eine Selbstordnung oder wie wir heute auch sagen würden, Selbstbegründung des Menschen treten kann. Voegelin spricht hier wie öfter in den späteren Schriften von der „egophanischen Revolte“ gegen Gott und die Welt. Der Mensch verschließt sich gegen die offene Realität. „Apperzeptionsverweigerung“ ist ein von Doderer entlehntes Wort – so im Abschnitt 22 „Why Philosophize? To Recapture Reality“ (vgl. 98), wo er schließlich zum Problem der Entfremdung kommt, das er in Begriffs- wie Sachanalysen auf stoische Quellen zurückführt und bei dieser Gelegenheit wieder einmal zeigt, wie er historisch *und* systematisch vorzugehen versteht.

Die „Autobiographical Reflections“ schließen mit dem Abschnitt „Eschatology and Philosophy: The Practice of Dying“ (120–123). Voegelin versucht hier, wie dann ausführlich in seinem Hauptwerk durchgeführt, wesentliche Quellen menschlicher Ordnungserfahrung in ihrer Einheit wie Differenz zu sehen. Die philosophische Frage nach dem Grund kann auch in der eschatologischen Spannung und Dimension erfahren und symbolisiert werden. Propheten und Philosophen haben hier letztlich dieselbe Einsicht. Es geht aber nicht nur um Einsicht, vielmehr um Praxis. Zu dieser gehört, falls die Philosophen Professoren sind, daß diese von den konkreten eschatologischen und philosophischen Erfahrungen berichten. So gibt es die ständige Möglichkeit, ein eschatologisches wie philosophisches Leben zu leben. Voegelin behauptet zum Schluß, daß dies „conforms to the Platonic-Aristotelian practice of dying“ (123).

Die in der Regel knapp gehaltenen Kapitel sind eine Fundgrube für Einsichten in Voegelins Werk, aber auch Leben. So sind wichtig aus den ersten, die Biographie mehr betreffenden Teilen die Abschnitte, in denen er über seine Auslandsaufenthalte berichtet. Zwei Jahre war er in den zwanziger Jahren in Amerika und dann ein Jahr in Frankreich. Der westliche Einfluß wird prägend. Ursprünglich Jurist, Schüler und Assistent von Hans Kelsen, geht er einen bemerkenswerten Weg hinaus aus dem Umkreis der Wiener Positivisten, Sozialisten und schließlich Nationalsozialisten. Er bildet sich sprachlich und literarisch in einem fast ungläublichen Maß. Persönlich und weltanschaulich ist er für viele schwer einzuordnen, so daß immer wieder gefragt wird, warum er denn aus Wien, aus Europa nach dem Anschluß Österreichs emigrieren mußte. Die Frau des Philosophen Ernst Bloch fragte noch 1960, ob er damals vielleicht Kommunist gewe-

sen sei (vgl. 44). Voegelin hält es schon für denkwürdig, daß jemand nicht ein Anti-Nationalsozialist sein durfte, ohne durch eine ideologische Gegenposition motiviert oder ohne Jude zu sein (ebd.).

II.

„Die Ordnung der Geschichte enthüllt sich in der Geschichte der Ordnung.“ Mit diesem Satz beginnt Eric Voegelin seine „Studie über *Order and History*“ (Bd. I, Vorwort, übers. in Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, 20). Sechs Bände waren geplant, in denen „die wichtigsten Typen der Ordnung... zusammen mit den Symbolen ihrer Selbstausslegung in der Abfolge ihres Auftretens in der Geschichte erforscht werden“ sollten (ebd.). Erschienen sind Bd. I „Israel and Revelation“ (1956), Bd. II „The World of the Polis“ und Bd. III „Plato and Aristotle“ (1957); folgen sollten Bd. IV „Empire and Christianity“, Bd. V „The Protestant Centuries“ und Bd. VI „The Crisis of Western Civilization“. Erschienen ist aber als Bd. IV: „The Ecumenic Age“ (1974), der „mit dem Programm bricht“, wie der erste Satz der „Introduction“ festhält, die auf 58 Seiten umfassend die Gründe dafür darlegt, die in den „Autobiographical Reflections“, im Abschnitt 20 „The Background of Order and History“ knapp umrissen sind.

Im Laufe seines Forscherlebens gewinnt Voegelin zwei Einsichten, die im geplanten Hauptwerk zu Revisionen führen. Zunächst wollte er in der üblichen Manier der Geisteswissenschaften eine Ideengeschichte schreiben: „History of Political Ideas“. Diese hat er in den vierziger Jahren begonnen, in vielen Manuskriptbänden niedergeschrieben, woraus auch zu seinen Lebzeiten einiges herausgegeben wurde. Aber der Sachverhalt „Idee“ wurde ihm suspekt, zumal wenn Ideen in einer einlinigen Entwicklung von einem Anfang zu einem Ende oder gar Vollendung die Geschichte mehr oder weniger bestimmen, ordnen sollen. Beim Studium des historischen Materials gelangt er von den „politischen Ideen zu Symbolen der Erfahrung“, wie der Abschnitt 17 der „Reflections“ überschrieben ist. Zunächst irritierte ihn, daß neben und vor der klassisch-griechischen politischen Theorie, die dann mehr oder weniger geradlinig übers Mittelalter in die Moderne tradiert wie revolutioniert wurde, politische Ordnungskonzeptionen im Nahen Osten, in Israel, Ägypten usw. vorkommen, die weder als Idee noch als Ideenlinie verstanden werden konnten. Schließlich ka-

men ihm bei der Ausarbeitung der letzten Kapitel zur Ideengeschichte im 19. Jahrhundert, d. h. Schelling, Bakunin, Marx, Nietzsche beim Schelling-Kapitel die endgültigen Zweifel an der Idee (vgl. Reflections, 63). Er hält nun die Konzeption einer Ideengeschichte für eine ideologische Deformation der Realität. „There were no ideas unless there were symbols of immediate *experiences*.“ (63) Lapidar lautet die Kritik: Ideen transformieren Symbole, welche Erfahrungen ausdrücken, in Begriffe (concepts) (vgl. 78 u. V, 34). So begann er die Revision des historischen Materials unter dem „Aspekt der Erfahrung und der Symbolisierung“ (80) und schrieb das Werk „Order and History“, das bis zum Band III gedieh. Die weiteren Bände waren schon gut vorbereitet und sollten bald erscheinen. Voegelin wurde 1958 nach München berufen, was sicherlich für die Arbeit am Werk eine Rolle spielt, obwohl Voegelin dies direkt nie anführt. Neue Aufgaben, der Aufbau eines großen Instituts, kommen auf ihn zu. Wenn man jetzt auf das vorliegende Hauptwerk zurückblickt, wird der Band III zur Zäsur für das Werk. Von allen geplanten wie veröffentlichten Bänden konzentriert sich nur dieser Band ausschließlich auf Philosophen. Und Platon wie Aristoteles bleiben, ja werden noch mehr die maßgeblichen Autoren für Voegelins Analyse der Ordnung der Geschichte, die mit der Analyse der Ordnung des Bewußtseins einhergeht, ja in diese mündet. Platon und Aristoteles haben für Voegelin das Wesentliche geleistet, das er für seine Theorie des Bewußtseins seit „Anamnesis“ bis Band V heranzieht. Auch in Band IV, der neben der Ordnung und Gründung in der Zeit sich besonders unter dem Ordnungssymbol der Oikumene dem Raum widmet, wird besonders Aristoteles in der Gründungsfrage herangezogen.

Weshalb nun aber Voegelin sachlich wie methodisch den geplanten Werkaufbau abbricht, können wir vielleicht mit folgenden Punkten erklären:

- 1) Voegelin, der stets bemüht war, umfassend alles, auch das gerade andrängende Material zu sichten, sieht sich dem Problem gegenüber, das wachsende Material in die geplanten 6 Bände zu organisieren, ohne den Umfang der Bände zu sprengen bzw. neue Bände zu planen, die auch historisch neben bzw. vor allem auch weit hinter Band I zurückgehen müssen.
- 2) Voegelin studierte das Problem von Ordnung und Geschichte bis in die sogenannten prähi-

storischen und paläontologischen Zeiten. Hierbei wurde ihm vor allem die für die neuzeitliche und nach wie vor dominante Geschichtsphilosophie entscheidende Ordnung einer Zeitlinie, die unilineare Geschichte suspekt. Seine kritische Analyse konzentrierte sich auf das Problem der „Historiogenese“, die These von der Linien- und Achsenzeit. Diese waren für ihn Spekulationen, die nicht den wirklichen Erfahrungen und Symbolen von Ordnung und Geschichte entsprachen.

- 3) Schon längst sah er die Geschichte nicht als einen Fortschritt mit eventuellem Höhepunkt in der Neuzeit und deren Geschichtsspekulationen. Hierin sah er ohnehin eine Entgleisung zur Utopie, innerweltlichen Eschatologie, Apokalyptik, Gnosis und dergleichen. Einerseits schrieb er hierzu Detailstudien, andererseits erschienen ihm wohl die neuzeitlichen Ordnungsbegriffe eher als Zeichen der Unordnung, so daß sie für eine Studie über Order and History irrelevant wurden.
- 4) Im Hinblick auf diese unter Punkt 1 bis 3 genannte Lage und im Rückblick auf die in Band I bis III geleisteten Untersuchungen ergibt sich die vordringliche und unbedingt zu leistende Aufgabe, nach der „Ordnung des Bewußtseins selbst“ zu fragen, wie schon in „Anamnesis“ die abschließende Untersuchung genannt wurde. Mit dem Band III über Platon und Aristoteles kommt Voegelin bereits zu den Grundproblemen einer Philosophie des Bewußtseins. So sehe ich hier bereits seinen Schritt von einer Philosophie der Geschichte zu einer Philosophie des Bewußtseins bzw. deren Anwendung auf Geschichtsphilosophie.

III

Ich kann in dieser Rezension nicht ausführen, wie Voegelin in Band IV am Zeit- wie Raumproblem, in der Historiogenese wie vor allem der Oikumene letztlich eine Ordnung des Bewußtseins aufweist (vgl. hierzu meine Rezension: Eric Voegelin, Politische Wissenschaft und Geschichtsphilosophie, in: Philosophische Rundschau XXXI [1984] 216–236). In der Zeit- und Raumerfahrung geht es um die Suche nach Anfang und Ende, Wanderschaft und Exodus, um den Weg (*methodos*) in ein Jenseits (*epekeina*). Das Bewußtsein kommt hier nicht zu Begriffen, in denen diese Realitätserfahrungen objektiviert werden können. Subjekt-Objektbeziehungen tragen hier nicht, sondern heben die Erfahrung

auf, verändern sie. Symbole ergeben sich, in denen die Erfahrung „luminös“ wird. Voegelin spricht von der Luminosität des Bewußtseins, und er unterscheidet drei Momente bzw. Perspektiven, die immer tätig und gegeben sind und welche die Komplexität des Bewußtseins ausmachen (vgl. V, 14 ff., 37 f. und Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, 174 ff.):

- 1) die Intentionalität des Bewußtseins;
- 2) die Luminosität des Bewußtseins;
- 3) die reflexive Distanz des Bewußtseins.

Intentionalität des Bewußtseins besagt, daß Bewußtsein sich hinausrichtet aus dem Menschen, der Bewußtsein hat und dies demonstriert, indem er sagt, ich denke, ich sage, ich stelle mir vor usw. Das Bewußtsein geht auf etwas, das bewußt wird. Die Intentionalität des Bewußtseins orientiert sich an einer Ding-Realität. Sein ist bewußt. Hier beginnt nun die ganze Problematik der sogenannten Subjekt-Objekt-Beziehung, die als Realismus oder Idealismus dogmatisch entschieden werden kann. Beide Richtungen könnten dann irritierend sagen: Sein ist bewußt, im Bewußtsein selbst, wie man die neuzeitliche Auffassung verkürzt interpretieren kann, oder im Sein selbst gemäß der klassischen Auffassung, nach der Sein und Wahrheit dasselbe sind. Voegelin geht auf diese Problematik weniger ein, da er sie einfach für obsolet hält. Allerdings kritisiert er immer wieder die neuzeitlich-egophanische Seins- und Weltauffassung, die auch die sogenannte Subjekt-Objekt-Beziehung der Wissenschaften mehr oder weniger bestimmt. Viel wichtiger ist ihm die Überlegung, die er unter dem Terminus Luminosität zu nennen versucht.

Bewußtsein ist für ihn nicht nur der Hin- und Hergang einer Subjekt-Objekt-Beziehung, vielmehr das Ereignis einer Struktur des Zwischen (Platons *metaxy*) von Mensch und Welt, Sein, Gott. Dieses wird verstanden als ein partizipatorischer Akt (Platons *methexis*). Das Zwischen, die Partizipation, die Spannung ist bewußt, wird sprachlich ausgedrückt. Es ist die Erfahrung des Bewußtseins als eines Zwischen, einer Partizipation, einer Spannung, die sich aber sprachlich nicht in Begriffen artikulieren läßt, welches nur der Intentionalität und damit der Subjekt-Objekt-Beziehung möglich ist, sondern in Symbolen. Diese ergeben die Luminosität des Bewußtseins. Voegelin will den „In-Zwischen-Charakter“ (*In-Between*) des Bewußtseins hervorheben, indem er der Luminosität einen eigenen Realitätsstatus zuschreibt. Er spricht von der Lumi-

nosität und ihrer Es-Realität. Besagen soll dies letztlich, daß das Bewußtsein nicht von Menschen, die irgend etwas denken oder auch nicht denken, abhängt. Die Luminosität des Bewußtseins fängt nicht damit an, daß ich sage: Ich denke... Ich sage, ich denke, ich imaginiere... sind späte Anfänge, nachdem Sein, Welt, Gott immer schon sich selbst ausgelegt hat. Wir sind immer schon mitten in einem luminösen Prozeß des Bewußtseins, in dem sich die Geschichte des Menschen mit sich, der Gesellschaft, Welt und Gott abspielt. Davon handelt dann Kapitel 1 von Band V. Dort ist in einem schwierigen und doch luziden Kapitel alles gesagt, was Voegelin abschließend zu „Order and History“ sagen wollte. Was nun gesagt wird und wie man es sagt, dies ist das Problem der dritten Komponente: der reflexiven Distanz des Bewußtseins.

Wenn immer wir reden, machen wir die Erfahrung, daß wir *über* etwas reden, so auch hier über das Bewußtsein. Wir erfahren dabei die reflexive Distanz des Bewußtseins. Diese spielt auch in jedem philosophischen Text eine Rolle, wenn beispielsweise dort Begriffe und Symbole unterschieden werden. Und in keinem Text wird alles, was ist, begriffen oder symbolisiert. Hier ergeben sich eine ganze Reihe von Problemen. Ich möchte abschließend nur eines hervorheben, das dann Voegelin im zweiten Kapitel des Bandes V beschäftigt. „Wenn wir annehmen, daß die reflexive Distanz und die Sprache, in der man über eine Partizipation spricht, dieselbe Sprache sind, in der die Erfahrung der Luminosität und Intentionalität sowie ihre Begriffe und Symbole ausgedrückt werden, dann kommen wir zu einer Identifizierung dieser reflexiven Distanzkomponente im Bewußtsein mit der partizipatorischen

Komponente, die wir hier in diesem Komplex gefunden haben. Wir begehen in diesem Fall also den Fehler, daß wir die menschliche Komponente im Partizipationskomplex mit der Reflexionskomponente, die sich auf den Gesamtkomplex richtet, identifizieren. Das ist wiederum der Fehler des hegelschen Systems. Das reflexive Ich in der Distanz, das Platon immer sorgfältig trennt vom partizipatorischen Selbst, wird derart mit dem partizipatorischen Selbst identifiziert, daß dann das intentionale oder luminöse Bewußtseinsselement in eins gesetzt wird mit dem reflexiven.“ (Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, 177f.)

Voegelin hält seine Theorie des Bewußtseins überhaupt nicht für originell, obwohl er sich natürlich bewußt ist, daß in dieser Weise erst davon gesprochen hat. Schon am Anfang der Philosophie findet er diesen Aufenthalt im Bewußtsein, der Heraklit veranlaßt, den Logos als das allgemeine und öffentliche Bewußtsein zu verstehen, was in der *homonoia* zum Ausdruck kommt. Demgegenüber steht die Idiologie, die Privatmeinung. Wenn Privatmeinungen öffentlichen Anspruch erheben, wenn Idiologien zu Ideologien werden, dann herrscht Unordnung im menschlichen Bewußtsein, zwischen Mensch und Gesellschaft, zwischen Mensch, Welt und Gott. Doderer, den Voegelin in allen späteren Werken zitiert und so auch in Band V (vgl. 46f.) und über den wir in meiner Lehrzeit oft gesprochen haben, bemerkt: „Revolutionär wird, wer es mit sich selbst nicht ausgehalten hat: Dafür haben ihn dann die anderen auszuhalten.“ (Die Dämonen [München 1956] 484) „Die Dämonen“ sollten ursprünglich heißen „Die Ordnung“.

Arno Baruzzi (Augsburg)