

BUCHBESPRECHUNGEN

Griechentum und „Deutschtum“. Heideggers Vorlesungen über die Dichtung Hölderlins

Von Christoph JAMME (Bochum)

Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (= Gesamtausgabe. II. Abt., Bd. 39), Klostermann, Frankfurt a. M. 1980, 296 S.

Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne „Andenken“* (= Gesamtausgabe. II. Abt., Bd. 52), Klostermann, Frankfurt a. M. 1982, 203 S.

Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne „Der Ister“* (= Gesamtausgabe. II. Abt., Bd. 53), Klostermann, Frankfurt a. M. 1984, 209 S.

Wie sehr Heidegger in den entscheidenden Jahren, in denen er den Ansatz von „Sein und Zeit“ aufgab, Hölderlin gefolgt ist, zeigt sich jetzt in den 1989 publizierten „Beiträgen zur Philosophie“ aus den Jahren 1936–1938. Dieses Hauptwerk zielt auf eine Selbst- und Neube-gründung der Philosophie durch den „Übergang zum anderen Anfang“. Diesen Übergang sieht Heidegger dadurch eingeleitet, daß in der Seins-verlassenheit des Nihilismus die „Seinsfrage“ als die „Frage nach der Wahrheit des Seyns“ wieder geweckt wird. Das „Denken im anderen Anfang“ gerät damit aber in die „Nähe des Gottes (...)“ – und sei diese Nähe die fernste Ferne der Unentscheidbarkeit über die Flucht oder die An-kunft der Götter“. Heidegger bezieht das Göttliche auf die Erfahrung eines „letzten Gottes“, der zugleich der Zukünftige ist. Wenn es als Auf-gabe der Philosophie bestimmt wird, „den Zeit-raum der letzten Entscheidung (...) vorzuberei-ten“ und damit das „Wissen vom Ereignis zu gründen“, dann heißt das nichts anderes, als daß Philosophie der Vorbereitung des Vorbeigangs des letzten Gottes zu dienen habe. Der Philo-soph soll wie der Dichter die Spur der entflohenen Götter halten. Damit bewegt sich Heidegger aber bereits vollständig in der Sphäre von Höl-derlins Elegie „Brod und Wein“, und nicht von ungefähr steht am Beginn der „Beiträge“ denn auch die selbstkritische Frage: „Wie soll aber dem Denken glücken, was zuvor dem Dichter (Hölderlin) versagt blieb?“¹

Wie tief sich Heidegger innerhalb der „Beiträ-

ge“ in den von der Dichtung Hölderlins eröffne-ten Raum hineingestellt, ja: hineingewagt hat, wird besonders in den Kapiteln VI und VII sinn-fällig, die die Überschrift „Die Zu-Künftigen“ und „Der letzte Gott“ tragen.² Das Denken stellt sich hier in einen „anderen Anfang“, des-sen „Grundstimmung“ als „Verhaltenheit“ zu umschreiben ist, was bedeutet, daß das Wissen um die „Zukünftigen“ sich weder „errechnen“ noch „erzwingen“ läßt. Dieses Wissen als Weg-berereitung des kommenden Gottes ist nur den Einsamen möglich, und „Verhaltenheit und Ver-schwiegenheit werden die innigste Feier des letz-ten Gottes sein und die eigene Weise des Zutrau-ens zur Einfachheit der Dinge (...)“.³ Heideg-gers Deutung der Epiphanie des Göttlichen läßt sich ganz von den ersten Worten der Hölderlin-schen „Patmos“-Hymne und von der „Friedens-feier“ leiten, wenn er „die äußerste Ferne des letzten Gottes in der Verweigerung“ als „eine einzigartige Nähe“ versteht, wenn er gerade im Sich-Entziehen des Göttlichen, in der „Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes“ den „höchsten Adel der Schenkung“ erblickt. Die größte „Not der Seinsverlassenheit“ ermöglicht die Nähe zum letzten Gott. Diese Zusammengehörigkeit von Nähe und Ferne des Göttlichen erkannt zu haben, mache die „seynsgeschichtliche Einzig-keit Hölderlins“ aus; er sei der „Zu-Künftigste, weil er am weitesten herkommt und in dieser Weite das Größte *durchmißt* und verwandelt“. Deshalb „gipfelt“ für Heidegger die „geschicht-liche Bestimmung der Philosophie (...) in der Erkenntnis der Notwendigkeit, Hölderlins Wort das Gehör zu schaffen“.⁴

Zur Vorbereitung des „großen Augenblicks“ des Vorbeigangs des letzten Gottes, in dem das

¹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis) (= Gesamtausgabe III. Abt., Bd. 65), (Frankfurt a. M. 1989) 5, 6, 12, 13.

² Vgl. dazu O. Pöggeler, *Der Vorbeigang des letzten Gottes. Die Theologie in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, in: *Die Phänome-nologie und Heidegger*, hg. von K. Held (in Vorb.).

³ M. Heidegger, *Beiträge*, 395f., 399f.

⁴ Ebd. 406, 401, 422.

Göttliche allein sein Wesen hat, sind „Völker und Staaten zu klein“: „nur die großen und verborgenen Einzelnen werden dem Vorbeigang des Gottes die Stille schaffen (...)“.⁵ In dieser Hoffnung auf die „großen Einzelnen“ wurde Heidegger von Nietzsche bestärkt – für Heidegger neben Hölderlin der „einzig gläubige Mensch“ des 19. Jahrhunderts.⁶ Es ist mithin ein durch die Brille Nietzsches (und Kierkegaards Lehre vom Augenblick) gesehener Hölderlin, dem Heidegger seit den dreißiger Jahren folgt, und die Zuwendung Heideggers zu dem Dichter ist von derjenigen zu Nietzsche unablässig. Sie entsprang einer philosophischen und religiösen Krise, die sich auf das Jahr 1929 datieren läßt.⁷ Im Winter 1934/1935 hielt Heidegger dann die erste Vorlesung über Hölderlin, eine Interpretation der Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“. Im Wintersemester 1941/1942 begann er schließlich eine Vorlesung mit dem Titel „Hölderlins Hymnen“. Behandelt werden sollten, dem ursprünglichen Plane nach, fünf der späten Hymnen des Dichters: „Andenken“, „Der Ister“, „Die Titanen“, „Mnemosyne“ und „Reif sind...“ (vgl. GA Bd. 52, 1). Allerdings nahm dann die Deutung von „Andenken“ die gesamte Vorlesung des Wintersemesters 1941/1942 in Anspruch, und die Auslegung der „Ister“-Hymne füllte dann die gesamte Zeit der Vorlesung des Sommers 1942 (die übrigen Hymnen wurden nicht mehr behandelt). In der Folge der ersten Vorlesung entstanden in den kommenden Jahren einige Vorträge über Hölderlin, deren erster, unter dem Titel „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“, am 2. April 1936 in Rom gehalten und noch im gleichen Jahr gedruckt, als eines der bedeutsamsten Dokumente der sog. ‚Kehre‘ angesehen wird. Für die Hölderlin-Gedenkschrift von 1943 griff Heidegger dann auf die Vorlesung über „Andenken“ zurück. Im übrigen aber blieben die drei Kollegs bis auf unsere Tage unveröffentlicht, obschon Heidegger leicht noch in den dreißiger Jahren hätte ein Buch daraus machen können. Dies aber geschah bewußt nicht, wie er am 20. Dezember 1935 an Elisabeth Blochmann schreibt: „Hölderlin wird jetzt etwas ‚Mode‘ und kommt in die unechten Hände; ich möchte deshalb auch darüber nichts veröffentlichen.“⁸ Wen er mit den „unechten Händen“ meint, wird aus der ersten Vorlesung selbst unübersehbar deutlich, wenn er sich gegenüber der Indienstnahme des Dichters durch den Nationalsozialismus scharf abgrenzt (vgl. GA Bd. 39, 27f., 41, 56, 134, 210, 254). Auch der bewußte Ansatz bei der dunklen Spätdichtung ist für

Heidegger ein Weg, „um jene falsche Zeitgemäßheit abzuwehren (...) Fast ist mir die Kläglichkeit nicht begreiflich, mit der die Literaturhistoriker u. dgl. Leute sich an die Dichtung heranwagen.“⁹ In dem Buch „Hölderlin und seine Götter“ (München 1935) des Literaturhistorikers Paul Böckmann erblickt Heidegger „die äußerste Mißdeutung“, die man dem Werk Hölderlins habe antun können (GA Bd. 39, 1).¹⁰

Heidegger wählt eine zur literaturwissenschaftlichen Zugangsweise völlig konträre Methode, sich das Denken Hölderlins zu erschließen, indem er nämlich, wie er Elisabeth Blochmann gegenüber erläutert, die „Grundstimmung“ herausstellt, „in der die Dichtung steht und schwingt: die heutige Trauer als bereite Bedrängnis (...) Hölderlin hat die neuanfangende Not unseres geschichtlichen Daseins vorausgestiftet, damit sie uns erwarte.“¹¹ Heidegger nennt die Trauer eine „bereite Bedrängnis“ (GA Bd. 39, 223) deshalb, weil sie sich „den entflohenen Göttern (stellt), ... ihre Flucht (bewahrt) und (...) die Kommenden (erharrt)“ (ebd.). Es gehe darum, „im Weggeben der Götter deren Göttlichkeit unangetastet zu bewahren und sich so gerade im bewahrenden Verzicht auf die ferneren Götter in der Nähe ihrer Göttlichkeit zu halten (...) Das Verzichtemüssen auf die alten Götter, das Ertragen dieses Verzichtes ist das *Bewahren* ihrer Göttlichkeit.“ (Ebd. 95) Nietzsches Wort „Gott ist tot“ wird ihm unter dieser Perspektive zu einem Dokument nicht des Atheismus, sondern im Gegenteil einer tiefen Frömmigkeit. Hölderlins Größe besteht für Heidegger darin, daß er „um die ganze Einzigartigkeit und Schwere der in seiner Grundstimmung waltenden Not und Bestimmung“ weiß (ebd. 147): er denkt die Ewigkeit der Himml-

⁵ Ebd. 414, vgl. auch 11 ff., 409.

⁶ Zur Nietzsche-Rezeption Heideggers vgl. jetzt E. Behler, *Derrida-Nietzsche Nietzsche-Derrida* (Paderborn 1988).

⁷ Vgl. die Vorlesung „Die Grundbegriffe der Metaphysik“ aus dem Wintersemester 1929/1930.

⁸ Vgl. M. Heidegger/E. Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, hg. von J. W. Storck (Marbach a. N. 1989) 87.

⁹ Ebd. 83.

¹⁰ Vgl. die Replik Böckmanns, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* (1980) 202 f.

¹¹ M. Heidegger/E. Blochmann, *Briefwechsel*, 83.

schen als Vorbeigang. Diese neue Zeiterfahrung, diese Idee der „Vergänglichkeit des Ewigen“ (ebd. 111), die in den „Beiträgen“ im Mittelpunkt steht, wird in der ersten Vorlesung bereits entfaltet, und zwar im Ausgang von der Klage Hölderlins über die „entflohenen Götter“ in „Germanien“ und der in „Brod und Wein“ ausgesprochenen Erfahrung, daß „die Götter (zwar leben), / Aber über dem Haupt droben in anderer Welt“. Es gälte, so faßt Heidegger Hölderlins Anliegen zusammen, „mit der längst begonnenen Flucht der Götter ernst zu machen und aus diesem Ernst ihr Kommen neu zu erahnen, an ihrem Wiederwerden mitzubauen und so die Erde und das Land umzuschaffen“ (ebd. 220f.). Heidegger sieht den Philosophen vor einer ähnlichen Aufgabe wie den Dichter, den Hölderlin bekanntlich als Dionysos-Priester deutet, dem es obliege, „die Spur der entflohenen Götter hinab zu den Götterlosen“ zu bringen (ebd. 188). Die (in „Kultur“ abgeglittene) Kirchen seien heute zur Wendung dieser Not der Götterlosigkeit unfähig (vgl. ebd. 99); einzig in der Dichtung sieht Heidegger noch ein Mittel, in der Erfahrung der „Götterlosigkeit des ganzen geschichtlichen Daseins“ (ebd. 100) gerade die Göttlichkeit der entflohenen Götter zu bewahren. Erst die Dichtung vermöge so, Geschichte und damit auch das Volk zu gründen (vgl. ebd. 216). Es geht um die „Frage, ob und wie das Volk sein geschichtliches Dasein auf eine ursprüngliche einheitliche Erfahrung der Rückbindung an die Götter gründet und so erst seine Bestimmung begreifen und bewahren kann (...)“ (ebd. 147). M. a. W. wenn das Numinose sich dem Menschen nur im geschichtlichen Augenblick zeigt, dann sind die griechischen Götter die gewesen und können *unsere* Götter nicht mehr sein; Götter sind immer nur Götter eines bestimmten geschichtlichen Volkes. Das geschichtliche Volk, für das Hölderlin dichtet, aber sind die Deutschen, es geht ihm um die Stiftung der „Geschichte Germaniens“ (ebd. 288). Für Heidegger ist Hölderlin „der Dichter, der die Deutschen erst dichtet (...) Stifter des deutschen Seyns“ (ebd. 220), weshalb er bis zur Gewaltamkeit alles, was in Hölderlins Dichtung an Außer-Deutsches (etwa Französisches wie Rousseau) erinnert, negieren muß (vgl. ebd. 277). Dahinter steht die Überzeugung, die Deutschen seien die Griechen der Moderne, nur ihnen könne es deshalb gelingen, Hölderlin – den griechischsten aller modernen Dichter – zu verstehen und mit ihm den kommenden Göttern den Weg zu bereiten. Wenn Heidegger also nach dem „kommenden Gott“ fragt, der die Götter

erst in ihr geschichtliches Wesen höbe, so fragt er damit nach neuen Göttern der Deutschen. In den „Beiträgen“ wird dies mit einer deutlichen Absage an den „Volks“-Gedanken des Nationalsozialismus verbunden: „Ein Volk ist *nur* ein Volk, wenn es in der Findung seines Gottes seine Geschichte zugeteilt erhält (...) Nur dann entgeht es der Gefahr, um sich selber zu kreisen und das, was nur Bedingungen seines Bestandes sind, zu seinem *Unbedingten* zu vergötzen.“¹²

Auch die Vorlesung vom Wintersemester 1941/1942 versteht sich wiederum nicht als literaturhistorische Arbeit, sondern einzig als Versuch zu erfahren, „was (...) Geschichte ist“ (GA Bd. 52, 1, 4). Heidegger maß der Auslegung von „Andenken“ eine grundlegende Bedeutung für die Interpretation aller weiteren vorgesehenen Gedichte bei: „Die Auslegung von *Andenken* gibt den Grund und Ausblick und die Hinsichten für alles Folgende (...) Hier zeigen: Hölderlins Denken der Geschichte. Die Geschichtlichkeit und das Fest. Das dichterische Wohnen des Menschen. Der Halbgott. Der Dichter. Der freie Gebrauch des Eigenen. Die Gründung im Heimischen. Die Notwendigkeit der Vorbereitung. Das Lernen im ‚Gespräch‘.“ (Ebd. 197) Heidegger interpretiert „Andenken“ ganz von dem Wort aus der letzten Strophe von Hölderlins Überarbeitung der Elegie „Brod und Wein“ her: „nemlich zu Haus ist der Geist / Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath / Kolonie(n) liebt und tapfer Vergessen der Geist.“¹³ Heideggers Hauptinteresse ist die Freilegung des „Vaterländischen“ an Hölderlins Dichtung.

Ein Hauptteil seiner Interpretation gilt dem, was bei Hölderlin ‚Feiertag‘ und ‚Fest‘ bedeuten (im Zentrum der ersten beiden Strophen des Gedichts „Andenken“ steht ja eine Erinnerung des Dichters an den Feiertag der Frühlingsäquinoktien im südlichen Frankreich). „Feier“ meint eine neue Erfahrung (Eigentlichkeit) der Welt, eine Offenheit für das Un-gewöhnliche. Das „Fest“ als „Ereignis des Entgegenkommens der Götter und Menschen“ (ebd. 69) wird verstanden als „der Grund und das Wesen der Geschichte“ (ebd. 68), und dieser „Wesenszusammenhang zwischen Fest und Geschichte“ sei das

¹² M. Heidegger, Beiträge, 398.

¹³ Vgl. H. J. Kreuzer, Kolonie und Vaterland in Hölderlins später Lyrik, in: Hölderlin-Jahrbuch 22 (1980/1981) 18–46.

eigentliche Thema des Gedichts „Andenken“ (ebd.). Das geheime Zentrum von Hölderlins Hymnendichtung sei der „Übergang vom Gewesenen des Griechenlandes ins Künftige“ und damit nichts Geringeres als das Thema von Zeit und Geschichte. „Das Wesen der Geschichte denken heißt das Abendländische in seinem Wesen denken und damit aus seinem Bezug zu seinem ersten Anfang, d. h. zum Griechentum und zum Griechenland.“ (Ebd. 68) Hölderlins Dichtung erfordere einen neuen, jenseits des Rechnens liegenden Begriff von ‚Zeit‘ und ‚Dauer‘; m. a. W. Hölderlins Dichtung überschreitet in den Augen Heideggers die herkömmliche Metaphysik. Das Wesen der Geschichte und damit die wahre Einsicht in die Bestimmung des abendländischen Menschen gewinnen wir nicht von der traditionellen Metaphysik etwa Hegels her (vgl. die Kritik ebd. 98 f.; vgl. auch Bd. 39, 129–134), sondern nur durch Nach-Denken der Dichtung Hölderlins, durch eine Auslegung vor allem des Bildes vom rückwärtsgehenden Strom, des „Mnemosyne“-Wortes „Lang ist/Die Zeit, es ereignet sich aber/Das Wahre“ und des schon erwähnten „Brod und Wein“-Entwurfs „Kolonie liebt, und tapfer vergessen der Geist“. „Auch der Mensch ist geschichtlich nicht unmittelbar im Zentrum seines Seins“ (189), d. h. Heimat ist nur von der Fremde her zu erfahren.

Diese Fremde lokalisiert Heidegger im Süden, worunter er nicht Frankreich, sondern Griechenland versteht. Der Gruß „Geh aber nun und grüße...“ gelte eigentlich „dem gewesenen Fest, der gewesenen Entgegnung der gewesenen Götter und Menschen des Griechenlandes“ (ebd. 81). Die Zeit der Frühjahrs Sonnenwende „Wenn gleich ist Tag und Nacht“ (v. 21) versteht Heidegger als Ereignis der Einheit von Gottnähe und Gottferne, als Anwesenheit der Abwesenheit. Der Übergang ist ein Hinübergang. „Übergang ist Versöhnung und Versöhnung ist jener Ausgleich, der nicht gleichmacht in der Ebene des Unterschiedslosen, sondern jedem das gleiche, nämlich sein Eigenes zuteil nach den gleichen Massen des je eigenen Wesens.“ (Ebd. 98) Zwar klinge das – so räumt Heidegger ein – wie Hegels Metaphysik, sei aber im Kern grundverschieden, denn Hölderlin habe mit dem Dichten des „Gevierts“ (das hier nur der Sache, noch nicht dem Namen nach genannt wird) das Wesen des „Seyns“ erkannt, daß es nämlich – wie Heraklit es in Fragment 54 ausspricht (vgl. Bd. 39, 124)¹⁴ – Verbergung ist: „Im weggehenden Seinlassen wird das Wahre offenkundig.“ (Ebd. 101)

Heidegger geht es in dieser Vorlesung vor allem darum, anhand des Leitmotivs der Ausfahrt und Heimkehr ins Eigene nachzuweisen, daß die Grundstellung Hölderlins eine nicht mehr metaphysische ist. „(...) in der Dichtung Hölderlins (wird) zum ersten Mal der Bereich der Kunst und der Schönheit und alle Metaphysik, worin allein beide ihre Stätte haben, überschritten (...)“ (Ebd. 63; vgl. auch Bd. 53, 20–23, 30) In dieser Stoßrichtung sind die Hölderlin-Interpretationen eine bewußte Herausforderung der Philosophie an die Literaturwissenschaft¹⁵ und gehören in den Horizont der Heideggerschen Auseinandersetzung mit dem Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft (vgl. ebd. 85) und damit auch in den Kontext seiner Technik-Kritik, ist ihm doch „die schrankenlose Herrschaft der modernen Technik in jeder Ecke dieses Planeten (...) nur die späte Folge einer sehr alten technischen Auslegung der Welt; welche Auslegung sonst Metaphysik heißt“ (ebd. 91). Wer, wie wegweisend Dieter Henrich, die Dichtung Hölderlins nicht als die große Alternative zur abendländischen Metaphysik liest, sondern im Gegenteil zum Anknüpfungspunkt macht für eine den heutigen Standards des Wissens gemäße Erneuerung der Metaphysik (Metaphysik verstanden als das Denken aus einer Integrationseinheit), der muß auch in der konkreten Einzelinterpretation etwa eines Gedichts wie „Andenken“ zu völlig anderen Ergebnissen kommen.¹⁶

In der dritten Hölderlin-Vorlesung aus dem Sommersemester 1942 geht es um eine Ausle-

¹⁴ Vgl. auch Gesamtausgabe Bd. 52, 101 und Bd. 55, 142 ff.

¹⁵ Vgl. zu dieser Thematik nur B. Allemann, Hölderlin und Heidegger (2. erw. Aufl. 1956) 185 ff.

¹⁶ Vgl. D. Henrich, Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht (Stuttgart 1986). Vgl. dazu meinen Aufsatz: Hölderlin und das Problem der Metaphysik. Zur Diskussion um „Andenken“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42 (1988) 645–665. Auf 662 ist mir bei der Wiedergabe eines Gedankens von D. Henrich ein Fehler unterlaufen, der den Sinn des Gemeinten ins Gegenteil verkehrt. Richtig lautet das Zitat: „(...) Diese Bewegung, die wissend, aber ebenso *ausgesetzt* ist, und die zu einem Wissen gelangt, in dem Bleiben noch im Abschied und darum der Dank für alles gelingt, ist Andenken.“ (121) Ich bedauere diesen Fehler sehr.

gung (Heidegger spricht bescheiden von „Anmerkungen“) der „Ister“-Hymne. In einem dem Vorlesungsmanuskript beigelegten Zettel, den der Herausgeber leider nicht ediert hat, leitet der Philosoph seine Beschäftigung mit dieser Dichtung aus seiner Herkunft und seinem privaten Schicksalsglauben ab. Im Zentrum der Vorlesung steht dann das Verhältnis von antiker und moderner Tragödie, dargelegt an einem Vergleich der „Ister“-Hymne mit der Sophokleischen „Antigone“. In Hölderlins Hymnendichtung, so Heideggers These, klinge vor allem das erste Stasimon aus der „Antigone“ (das in Hölderlins Übersetzung beginnt: „Ungeheuer ist viel. Doch nichts/Ungeheurer, als der Mensch“) immer wieder an.¹⁷ Hier, in der griechischen Tragödie und in ihrer Wiederbelebung durch Hölderlin, sei die Geschichtlichkeit des bestimmten abendländischen Menschen entdeckt worden. In der Hymnendichtung Hölderlins bedeuten für Heidegger die Ströme „Ortschaft“ wie „Wanderung“, „und zwar beides in einer ursprünglichen Einheit. Der geschichtliche Mensch ist in dieses Stromwesen gegründet. Vielleicht enthüllt sich in diesem Stromwesen überhaupt erst etwas von der Geschichtlichkeit des geschichtlichen Menschen“, wobei Heidegger unter „dem geschichtlichen Menschen“ stets „das Wesen des abendländischen Menschentums“ versteht (Bd. 53, 51). Hölderlin gehe es stets um das „Heimischwerden im Eigenen“, d. h. im „Vaterländischen des Deutschen“ (ebd. 60). Da man heimisch aber nur werde im Durchgang durch das Fremde, erfordere die Hymnendichtung eine „Zwiesprache“ mit fremden Dichtern, und hier vor allem mit „zwei Dichter(n) des fremden und alten Landes der Griechen: Pindar und Sophokles“ (ebd. 61). Mit der Hymnendichtung parallel entstehen also auslegende Übersetzungen dieser beiden Dichter, und hierunter auch eine Übertragung des ersten Standliedes aus der „Antigone“ des Sophokles. „Der Anklang des ersten Standliedes aus der Antigone-Tragödie des Sophokles in der Hymnendichtung Hölderlins ist eine geschichtlich-dichterische Notwendigkeit innerhalb der Geschichte, in der sich das Heimisch- und Unheimlich-sein des abendländischen Menschentums entscheidet.“ (Ebd. 69f.) Schon die Übersetzung des zentralen Anfangswortes dieses Chorliedes το δεινόν entscheide über den Sinn des Ganzen und damit über nichts Geringeres als über „das verborgene Wesen unseres eigenen geschichtlichen Anfangs“ (ebd. 81). Heidegger übersetzt das δεινόν mit „unheimlich“, um deutlich zu machen, „daß der

Mensch in einem einzigen Sinne nicht heimisch und daß das Heimischwerden seine Sorge ist“ (ebd. 87). Nicht heimisch ist der Mensch aufgrund der Seinsvergessenheit (die platonisch-christlichen Ursprungs ist), weshalb Heidegger vom Menschen auch sagen kann, er sei „innerhalb des Seienden die einzige Katastrophe“ (ebd. 94). Um diese Vergessenheit zu überwinden, um *unsere* Stätte des geschichtlichen Aufenthaltes (die für die Griechen die polis war) (wieder) zu finden, müssen wir „griechischer denken als die Griechen (...), denn wir selbst müssen in bezug auf uns selbst künftighin deutscher denken als alle bisherigen Deutschen“ (ebd. 100). Wir müssen lernen, „gegenwändig“ (ebd. 107) zu sein, wie Heidegger mit Hölderlin sagt, d. h. im „Offenen“ zu stehen (ebd. 113f.). Was dieses „Offene“ bedeutet, hat Heidegger in seinem Rilke-Gedenkvortrag von 1946 erläutert: es bedeutet, „daß wir von der Not der Geschichtlichkeit getroffen werden“ (ebd. 155). Dieses aber kann nur dichterisch gesagt werden, „weil es stets nur als ein Seinkönnen der Wagnis – als ein Zudichtendes und dichterisch Entscheidbares bleibt“ (ebd. 151). Deshalb muß „unser Denken (...) das Wort der Dichtung zum Maß nehmen und es das Maß sein lassen, das es ist“ (ebd. 187), deshalb muß die Philosophie sich an der Dichtung Hölderlins orientieren, weil Hölderlin „der am weitesten Vorausdichtende“ war.¹⁸ Die Lektüre der drei Hölderlin-Vorlesungen ist insofern eine unabdingbare Voraussetzung zum Verständnis von Heideggers zweitem Hauptwerk, den „Beiträgen“, weil nur in ihrem Licht deutlich wird, warum Heidegger dort der Philosophie einzig eine vorläufige Rolle zuspricht, nämlich als „Vorbereitung der Philosophie in der Weise der Erbauung der nächsten Vorhöfe, in deren Raumgefüge Hölderlins Wort hörbar wird (...)“.

Über die nachweislichen philologischen Irrtümer und Gewaltigkeiten dieser Deutungen der Hölderlinschen Dichtung ist viel geschrieben worden, was hier nicht wiederholt werden soll.¹⁹

¹⁷ Vgl. dazu O. Pöggeler, Hölderlins Antigone-Übersetzung im Spiegel von Hegels und Heideggers Sophokles-Deutung (unveröff. Ms. 1982).

¹⁸ M. Heidegger, Beiträge, 204. Zum folgenden ebd. 421f.

¹⁹ Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Dem Dichten vor-denken“. Aspekte von Heideggers ‚Zwiesprache‘ mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38 (1984) 191–218.

Heidegger selbst sind die Schwächen seiner Interpretationen nicht verborgen geblieben; gegenüber Elisabeth Blochmann bekennt er etwa, Voraussetzung jeder Auslegung sei, „daß erst der Bereich für eine Zwiesprache des Denkens mit dem Dichten gefunden“ werde. Das sei ihm besonders bei seiner Deutung von „Andenken“ noch nicht gelungen.²⁰ In der Tat wird man zugeben müssen, daß diese Deutung von allen wohl die schwächste ist (vor allem, wenn man den Aufsatz in der Hölderlin-Gedenkschrift von 1943 mit heranzieht). Fast schon skandalös zu nennen ist hier die „Abwehr des Ausländischen“:²¹ gerade die von Hölderlin erfahrene Fremdheit der Menschen und Landschaft Südfrankreichs, die in einem engen Bezug zu seinem Bild der Antike wie zu seiner Erfahrung der Französischen Revolution steht, wird von Heidegger eingeebnet. Nachweislich in die Irre geht auch Heideggers Auslegung der Kolonie-Verse²² und seine Deutung der „Patmos“-Worte „Nah ist/Und schwer zu fassen der Gott“.

Aufschlußreicher aber als eine Auflistung der philologischen Irrtümer scheint heute, in der durch Farias' Studie angeheizten Diskussion um Heideggers Verhältnis zum Nationalsozialismus, ein genaues Studium der (zeit-)politischen Konnotationen und Anspielungen, weil – bei aller unübersehbaren Distanzierung Heideggers vom Nationalsozialismus (die auch die „Beiträge“ prägt)²³ – noch unentschieden ist, in welchem Verhältnis die Hölderlin-Auslegung zur Politik generell steht. Dabei ist zu berücksichtigen, daß Heideggers Affinität zur Dichtung Hölderlins seiner umfassenden Kritik der neuzeitlichen Vernunft und damit auch seiner Kritik an dem planetarischen Wesen der Technik entspringt, ja diese vielleicht erst eigentlich fundiert.

Die wohl größte und bleibendste Herausforderung der Hölderlin-Vorlesungen aber liegt auf

einer anderen Ebene: niemand hat in diesem Jahrhundert so intensiv über das Verhältnis von Philosophie und Poesie, über die „ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Dichten und Denken“ (Bd. 53, 139) nachgedacht wie Heidegger. Damit aber hat er eine Frage und eine Aufgabe gestellt, der zu entsprechen die Philosophie erst noch lernen muß – von Antworten ganz zu schweigen. Das jedoch hat wiederum zur Voraussetzung, daß wir die radikale Fremdheit der Hölderlinschen Spätdichtung endlich ernst zu nehmen beginnen.

Joachim Gessinger und Wolfert von Rabden (Hg.), Theorien vom Ursprung der Sprache, 2 Bde., de Gruyter, Berlin – New York 1989, zus. 1263 S.

1. *Thema und Themen.* Die beiden Bände enthalten 41 Beiträge, neun in englischer, zwei in französischer und die anderen in deutscher Sprache. Geschrieben sind sie von Autoren, die die Herausgeber bereits zu über einem Drittel in den eigenen Berliner Gefilden rekrutieren konnten, während bei den restlichen Verfassern die Standorte etwa je zur Hälfte entweder in der Bundesrepublik oder in einem von sieben weiteren Ländern liegen.¹

1.1 Eine der Besonderheiten der SU-Frage besteht darin, daß man ihr immer wieder den Status einer sinnvollen Frage bestritten hat. Dazu führen einige der historisch orientierten Aufsätze schönes Anschauungsmaterial vor, darunter auch solches, was den allermeisten Lesern unbekannt sein dürfte. Zum Beispiel erfährt man in *J. Roggendorfers* konzentriertem Überblick über arabische SU-Theorien im Mittelalter, daß sich in der islamischen Welt bereits um die Jahrtausendwende die Position des *waqf* durchsetzte, d. h. die Position „der Entscheidungsenthaltung, nach der die Frage des Sprachursprungs mit menschlicher Erkenntniskraft ... nicht zu entscheiden sei“ (II 22). Auf diese oder ähnliche Weise war die Skepsis gegenüber dem SU-Problem häufig motiviert. Teilweise gilt dies etwa

²⁰ M. Heidegger/E. Blochmann, Briefwechsel, 94.

²¹ B. Böschstein, Die Dichtung Hölderlins. Analyse ihrer Interpretation durch M. Heidegger, in: *Zeitwende* 48 (1977) H. 2, 79–97, hier 93.

²² Zu den Kolonie-Versen vgl. jetzt J. Derrida, *De l'esprit* (Paris 1988) 120f.

²³ Vgl. die Dokumentation im Katalog: *Klassiker in finsternen Zeiten. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach a. N.*, hg. von B. Zeller (Stuttgart 1983) bes. Bd. 1, 345–365.

¹ Als Abkürzung benutze ich: SU = Sprachursprung. Den ersten Band zitiere ich mit bloßer Seitenangabe, beim zweiten wird eine römische Zwei eingefügt (z. B. II 55). Den Ausdruck ‚Sprachtheorie‘ bzw. das zugehörige Adjektiv verwende ich häufig als Kurzform für ‚Sprachphilosophie und/oder Sprachwissenschaft‘.

auch für Wilhelm v. Humboldt, bei dem sich die Hochkonjunktur, die die SU-Frage seit der Mitte des 18. Jahrhunderts erlebt hatte, eben nicht fortsetzte (siehe dazu auch unten 3.1). Im übrigen wurde dann aber gerade das 19. Jahrhundert zu demjenigen, in welchem am meisten über das Thema SU geschrieben wurde (wie S. Auroux II 123 feststellt). Andererseits wiederum nahmen im letzten Drittel desselben Jahrhunderts die Zweifel am Sinn und der Relevanz der SU-Frage dramatisch zu. Dies führte in einem Fall sogar zum Frageverbot, das die Pariser „Société de Linguistique“ bei ihrer Gründung im Jahre 1866 in ihre Statuten aufnahm: zum SU-Problem – hieß es dort im Artikel 2 – seien keinerlei Beiträge zugelassen. Dieses Verdikt zu erwähnen, gehört seitdem zu den Topoi der SU-Literatur. Dafür liefern unsere beiden Bände nicht nur weitere Beispiele (vgl. 3, 373; II 76), sondern sie enthalten einen Artikel von *Sylvain Auroux*, der dem Verdikt von 1866 gewidmet ist. Motiviert war dieses Verbot nicht primär durch eine Resignation angesichts weitgehender empirischer Unentscheidbarkeit der SU-Frage, sondern man wollte diese Frage damals *aus der Linguistik* ausgrenzen, um deren Status als selbständige Einzelwissenschaft mit eigenem Forschungsgegenstand abzusichern (II 144).

Zu einem ähnlichen Befund kommt *Martin Lang* in bezug auf die deutsche Sprachwissenschaft gegen Ende des 19. Jahrhunderts: Die Ausgrenzung der SU-Frage „wird zu einem Kriterium der normalwissenschaftlichen Tätigkeit ...“ (II 80). Mit aller Klarheit findet sich das Resultat dieser Entwicklung dann formuliert bei F. de Saussure, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts feststellt: Die SU-Frage „sollte man überhaupt gar nicht stellen; das einzig wahre Objekt der Sprachwissenschaft ist das normale und regelmäßige Leben eines schon vorhandenen Idioms.“² Zur selben Zeit bezeichnet Fritz Mauthner, dem *E. J. Bredeck* eine schöne Studie gewidmet hat, das SU-Problem als „pensionsberechtigte Frage“.³ Allerdings sieht die Sache bei Mauthner in vielem doch recht anders aus als bei Saussure, dessen dezidiert synchronistische und anti-diachronistische Sicht der Sprachwissenschaft von Mauthner nicht geteilt wird. Mauthner lehnt vor allem die Suche nach einer (oder nach der) Ursprache ab und meint, es könne beim SU-Thema, wenn schon, dann nur um die Frage gehen: „Welche Kräfte waren ... wirksam, als die Menschen sich zuerst die Sprache erschufen?“⁴ Und zu diesem Problem trägt Mauthner, ungeachtet seines Diktums, dann doch eine Reihe von

Überlegungen vor, die Bredeck zusammengestellt und mit dem nötigen Hintergrund – ein Stichwort ist etwa die Bezugnahme auf den Darwinismus – versehen hat.

Einen interessanten Fall erwähnt auch noch Auroux (II 145), nämlich Ernest Renan, der die in Frankreich bekannteste SU-Schrift verfaßte, sich aber gleichwohl dem Verdikt der Pariser „Société de Linguistique“ anschloß und sogar 1867 einer der ersten Präsidenten dieser Gesellschaft wurde.

Es zeigt sich also, daß beim Für und Wider in bezug auf den Sinn der SU-Frage häufig – und unter Umständen sogar beim selben Gelehrten – ein vielschichtiges und mehrdeutiges Miteinander von Begründungen, Ansprüchen und Aversionen gegeben ist. Es gab in der SU-Frage, wie die Herausgeber unserer Bände registrieren, eine „längere Abstinenz“ (2). Dies hat sich jedoch seit einiger Zeit wieder geändert. 1975 fanden gleich zwei einschlägige Konferenzen statt, die eine in New York, veranstaltet von der dortigen Akademie der Wissenschaften, die andere im französischen Royaumont, wo vor allem Chomsky und Piaget miteinander stritten.⁵ Zusätzlich hätten hier noch einige ähnliche Veranstaltungen jüngerer Datums, zumal vom Beginn der achtziger Jahre, erwähnt werden können.⁶ Auf jeden Fall trifft der Eindruck zu, daß die

² Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft (Berlin 1967) 84 (ohne Seitenangabe zitiert von F. Apel II 30); Hinweise auf Saussure sowie auf Formulierungen mit ähnlicher Stoßrichtung bei französischen Sprachwissenschaftlern um die Jahrhundertwende auch bei Auroux II 144 f.

³ Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 2. Bd.: Zur Sprachwissenschaft (Nachdruck Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1982) 520 (Bredeck zitiert die – seientgleiche – 3. Aufl. von 1923; die erste Auflage erschien 1901/1902).

⁴ Ebd. 431, zitiert von Bredeck 615.

⁵ Vgl. St. R. Harnard, H. D. Steklis, J. Lancaster (Hg.) *Origins and Evolution of Language and Speech* (New York 1976); M. Piatelli-Palmarini (Hg.), *Language and Learning* (Cambridge, Mass. 1980).

⁶ Vgl. W. A. Koch (Hg.), *Semiogenesis. Essays on the Analysis of the Genesis of Language, Art and Literature*. First Bochum Seminar on the Evolution of Culture (Frankfurt a. M./Bern 1982); E. de Grolier (Hg.), *Glossogenetics. The Origin and Evolution of Language*. Proceedings of the International Transdisciplinary Sympos-

SU-Debatte „von ihrer Aktualität nichts eingebüßt hat“ (7), und in eben dieser Situation sehen Gessinger und von Rahden auch ihr eigenes Unternehmen angesiedelt. Ja, sie meinen sogar, einer Sprachwissenschaft, die einsehe, unter veränderten Bedingungen keinen Grund mehr zur Distanz gegenüber der SU-Frage zu haben, böte sich „die Chance, eine Attraktivität wiederzuerlangen, die anderen Disziplinen wie Astrophysik, Molekularbiologie, Teilchenphysik oder auch cognitive science öffentliches Interesse und Gratifikation sichert“ (5).

1.2 Die im letzten Zitat zum Ausdruck kommende Hoffnung oder Ambition mag illusionär sein, aber damit wird die Brisanz des SU-Themas zu Recht zur Geltung gebracht. Diese besteht darin, daß hier über das explizit Gefragte hinaus Weiteres zur Debatte steht, weil es erstens nicht nur um den Ursprung, sondern zugleich um das Wesen, die Natur, die Funktion von Sprache überhaupt geht und zweitens um das Verständnis des Menschen und seiner Stellung in der natürlichen und sozialen Wirklichkeit. Dies war größtenteils auch schon im 18. Jahrhundert so. Die damals ja allenthalben – z. B. in bezug auf Moral, Recht, Staat, Reichtum u. a. m. – aufgeworfenen Ursprungsfragen zielten zugleich auf das Wesen des jeweiligen Phänomenbereichs, oder um es mit der zugespitzten Formulierung in Rousseaus „Abhandlung über die Ungleichheit“ zu sagen: die entsprechenden Untersuchungen dienten „eher zur Erhellung der Natur der Sache als zum Aufweis des tatsächlichen Anfangs“.⁷ Im Fall der Sprache nimmt aber, wer auf die Natur der Sache abzielt, eben so prinzipielle Probleme in den Blick wie die Rolle der Sprache innerhalb der Erkenntnis oder den Unterschied zwischen Mensch und Tier, Probleme, die der SU-Debatte in der Aufklärung auch große Teile ihres Profils gegeben haben, etwa bei Condillac oder Herder.

Dieses Charakteristikum der SU-Frage wird innerhalb der jetzt vorgelegten beiden Bände am markantesten von *Lia Formigari* formuliert. „Unter allen Themen der sprachtheoretischen Reflexion ist vielleicht das Problem des Ursprungs der Sprache dasjenige, bei dessen Entstehung außerlinguistische oder doch nicht unmittelbar linguistische Motive die größte Rolle gespielt haben. Wann immer dieses Problem aufgeworfen wurde, war die Fragestellung in Wirklichkeit eine Funktion anders gearteter Problemstellungen. Seien es metaphysische ..., gnoseologische ..., anthropologische ..., religiöse ... oder ... politisch-pädagogische Probleme.“ (359f.)

Diese Vieldimensionalität schlägt sich in der heutigen Forschungssituation nicht zuletzt darin nieder, daß – wie *M. Hildebrand-Nilsson* betont – „Antworten auf so komplexe Fragestellungen wie die nach dem Ursprung der Sprache nur multidisziplinär in Angriff genommen werden können“ (II 250, vgl. schon das Vorwort, V). Auch ist der Aspekt des Methodischen ein weiteres Problem der SU-Frage, die allenthalben von jenen notorischen Frontlinien durchzogen ist, die meist auf den Nenner von Begriffspaaren gebracht werden wie ‚a priori (oder auch spekulativ) versus empirisch‘, ‚historisch vs. systematisch‘, ‚philosophisch vs. einzelwissenschaftlich‘. (Diese Dinge klingen z. B. an bei Gessinger/von Rahden 2, Hausdörfer 479, Gauger 593.)

1.3 Mit dem Stichwort SU wird, wie in der neueren Diskussion insgesamt, so auch in den beiden vorliegenden Bänden hauptsächlich auf die Frage abgezielt, wann und auf welche Weise in der Entwicklung der Menschheit oder der Gattung Mensch die Sprache entstanden ist, d. h. es geht hier um die phylogenetische Perspektive. Allerdings kann diese moderne Kennzeichnung erstens auf erhebliche Teile der älteren Tradition nicht angewandt werden (siehe 1.3.1), und zweitens ist in neueren und gegenwärtigen Kontexten mit SU bisweilen auch der *ontogenetische* Aspekt gemeint oder mitgemeint (siehe 1.3.2).

1.3.1 Was die ältere Tradition angeht, die in diesen beiden Bänden gehörig zum Zuge kommt, so trat in ihr das SU-Thema über weite Strecken auch als Frage nach der *Ursprache* auf, oft sogar so, daß man für diese Rolle eine der existierenden Sprachen propagierte, sei es eine jeweils noch gesprochene, sei es eine durch Überlieferung erhaltene. Dies geschah natürlich häufig zur Stützung der jeweils eigenen imperialen, nationalen, religiösen oder sonstigen Ansprüche. Am längsten und weitesten verbreitet, nämlich durch das ganze Mittelalter hindurch bis hin zur frühen Neuzeit, war die Behauptung, das Hebräische sei die (heilige) Ursprache (vgl. *R. Albertz* in seinem Bericht über ‚Die Frage des Ursprungs der Sprache im Alten Testament‘: II 2).⁸ Diese Position wurde noch in der zweiten

sium on Glossogenetics (Chur/London/Paris/Utrecht/New York 1983); *M. E. Landsberg* (Hg.) *The Genesis of Language. A Different Judgement of Evidence* (Berlin/New York/Amsterdam 1988) [= ein Symposium von 1983].

⁷ *Schriften zur Kulturkritik* (Hamburg 1983) 81.

⁸ *Albertz* stützt sich teilweise, wie auch eine

Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Gegenstand einer heftigen Kontroverse. Darüber berichtet *Joan Leopold* in ihrem Beitrag über ein interessantes Kuriosum der Wissenschaftsgeschichte: Franz Philipp Kaulen, ein Jesuit, vertrat die Auffassung, daß die erste und ursprünglich einzige Sprache der Menschheit nach der Zerstörung des Turms zu Babel von einigen wenigen Menschen weiter gesprochen wurde und so zum Vorläufer des Hebräischen geworden sei – eine These, die den Widerspruch von August Friedrich Pott provozierte, einem der Pioniere der vergleichenden Sprachwissenschaft und Indogermanistik.

Freilich war „Ursprache“ dann auch häufig nicht im dezidierten Sinne einer Einzelsprache gemeint, sondern allgemeiner als anfängliche Art und Weise des Sprechens oder überhaupt des Sichausdrückens und –mitteilens – „Ursprache“ also z. B. als ursprüngliche Bildersprache oder als Naturpoesie. (Dazu manches u. a. in *S. Hausdörfers* Beitrag über Novalis, F. Schlegel und Hölderlin.) In einem nochmals anderen und nun wieder spezielleren Sinne deckte die Frage nach der Ursprache im 19. Jahrhundert auch noch die Versuche ab, eine postulierte Urform des Indogermanischen zu rekonstruieren. Darüber und über die zeitgeschichtlich-ideologischen Hintergründe – Stichwort etwa: Kompensation des deutschen Defizits an nationalstaatlicher Einheit – erfährt man sehr Informatives aus den Beiträgen ‚Ursprache und Sprachnation‘ von *Martin Lang* und ‚Das Sanskrit und die Ursprache‘ von *K. Grotsch*.

1.3.2 Vor allem wird unter dem Titel SU nicht selten auch der ontogenetische Aspekt subsumiert, also die Frage nach dem Spracherwerb beim Einzelnen, was größtenteils heißt: beim Kind. In unseren beiden Bänden bildet dieses Thema einen wichtigen Nebenschauplatz, und diesem wird in einem der Aufsätze, der außerdem mit bald 50 Seiten zu den umfangreichsten gehört, sogar die alleinige Aufmerksamkeit gewidmet: im Beitrag ‚Zwei Modelle der Sprachgenese‘ von *S. Kanngiesser*. Der Autor plädiert hier kompromißlos gegen Piagets Konstruktivismus und für Chomskys nativistische Konzeption, wobei letztere allerdings, da sie nur die im strikten Sinne als Kompetenzen begreifbaren Teile der Sprachbeherrschung erklären könne, so komplettiert werden müsse, daß auch den – für das Ganze gleichfalls konstitutiven – Wissenssystemen Rechnung getragen werde (siehe die Zusammenfassung: II 438). Zu monieren wäre an diesem fundierten Beitrag: Kanngiessers Ausgangspunkt besteht in der Feststellung, die SU-

Frage sei, „psycholinguistisch gewendet, offenkundig identisch mit der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Spracherwerbs“ (ebd.), und sie sei mit der Aufklärung der Ontogenese der für die Sprachbeherrschung relevanten Mechanismen beantwortet (II 484). Dies ist, intern gesehen – vom speziellen Forschungsinteresse her –, wohl eine legitime Vorgehensweise; nur ist es schade, zumindest aus der Sicht des ‚Gesamtlesers‘ dieser Bände, daß ein so versierter Experte auf die Verbindungslinien von dieser ontogenetischen Fragestellung zu der phylogenetischen völlig verzichtet. Damit ist zugleich ein gewisses Manko der gesamten Publikation benannt: nirgendwo wird in ihr mit wirklicher Konsequenz dem Verhältnis zwischen ontogenetischer und phylogenetischer Perspektive nachgegangen. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß im Eröffnungsaufsatz der Herausgeber von dieser Zweifelt innerhalb der SU-Thematik sehr wohl die Rede ist. Im Gegenteil wirkt manches in diesem Beitrag sogar eher verwirrend. Dies kommt, wie mir scheint, vor allem daher, daß *Gessinger* und *von Rahden* bei ihrem Vergleich zwischen der klassischen SU-Frage einerseits (die anhand der Auffassungen von Joh. Peter Süßmilch und Moses Mendelssohn gekennzeichnet wird) und der aktuellen Diskussionslage andererseits diese letztere zu einseitig als etwas erscheinen lassen, was maßgeblich durch die Piaget-Chomsky-Kontroverse geprägt sei. Wenn man die Bezugspunkte des Vergleichs so wählt, liegt es natürlich nahe, als eine der Verschiebungen, die es zwischen damals und heute gegeben habe, zu registrieren, daß die „generell phylogenetische Sicht ... einer ontogenetischen gewichen“ sei (17). Das trifft aber in dieser Form nicht zu. Denn auch zu der genuin phylogenetischen Fragestellung gibt es in den letzten Jahrzehnten eine große Fülle an Forschungsbeiträgen aus allen möglichen Disziplinen (biologischen, paläowissenschaftlichen u. a. m.), nur hat sich die Diskussion hier nicht so spektakulär fokussiert, wie es auf ontogenetischem Feld in den Kontroversen um Chomsky

Reihe anderer Autoren, auf die ungeheuren Materialmengen, die A. Borst in seinem 1957–1963 in vier Bänden erschienenen Werk ‚Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker‘ zusammengetragen hat (worauf *Gessinger* und *von Rahden* auch bereits im Vorwort empfehlend hinweisen).

der Fall war. Der Hauptunterschied, der zwischen der alten Debatte, etwa der des 18. Jahrhunderts, und der neuen zu benennen gewesen wäre und der sich ja durchaus auch in den beiden vorliegenden Bänden niederschlägt, dürfte gerade darin bestehen, daß man in Sachen SU damals in der Tat fast völlig frei spekulieren mußte (bzw. konnte und durfte), während wir uns heute in unseren Spekulationen, um die wir freilich nach wie vor nicht herumkommen, doch durch erhebliche Mengen an empirischem Material stützen lassen können (bzw. einschränken lassen müssen).⁹

2. *Das Konzept und seine Verwirklichung.* Das Grundkonzept der beiden Bände besteht in der doppelten Ambition, sowohl der Geschichte des SU-Themas nachzugehen als auch zur aktuellen Diskussion aus der Sicht einzelwissenschaftlicher Disziplinen beizutragen. In diesem Miteinander liegt ein erheblicher Teil der Attraktivität dieser Publikation.

2.1 Die Gewichte sind allerdings, vielleicht entgegen den ursprünglichen Absichten der Herausgeber, ziemlich ungleich verteilt. Die systematisch-aktuellen Anteile machen lediglich ca. 20 % des Gesamtumfangs aus, und sie füllen den – erklärtermaßen hauptsächlich für sie gedachten – zweiten Band auch nur etwa zur Hälfte. Der Rest dieses Bandes besteht, wie es schon beim gesamten ersten Band der Fall ist, aus überwiegend geschichtlich orientierten Beiträgen. Deren Status kennzeichnen die Herausgeber als „wissenschaftshistorisch“ (V, vgl. VI), aber auch dies ist nur teilweise zutreffend, denn häufig handelt es sich eher um klassische geistesgeschichtliche Forschung (was ja wahrlich nichts Minderwertiges ist).

Das starke Übergewicht des Historischen mag einen eher systematisch interessierten Leser etwas enttäuschen, es läßt sich aber zum Teil damit legitimieren, daß in diversen Sammelbänden der letzten Jahre, in denen es um aktuell-systematische, einzelwissenschaftliche SU-Forschung ging, umgekehrt die Dimension der *Problemeschichte* in der Regel weitgehend oder sogar völlig außer acht gelassen wurde.¹⁰ Außerdem könnte, wenn auch vielleicht nicht von den Herausgebern, so doch vom Verlag de Gruyter auf eine hausinterne Arbeitsteilung verwiesen werden, da in der neuerdings existierenden Tochtergesellschaft Mouton de Gruyter nur wenig vorher ein rein systematisch orientierter – und übrigens ganz vorzüglicher – Sammelband *The Genesis of Language*¹¹ erschienen ist.¹¹

2.2 Wie bei vielen Sammelbänden, so gibt es

auch bei diesen beiden zwischen den einzelnen Beiträgen große Unterschiede in allen möglichen Hinsichten. Das fängt beim Umfang an: der kürzeste Beitrag umfaßt ca. 5 Seiten, der längste stellt mit gut 70 Seiten fast schon eine Monographie dar. Hinsichtlich des Genres gehört vieles zur Kategorie des auf den Austausch zwischen Experten zielenden Fachzeitschriftenaufsatzes, anderes ist eher handbuch- und überblickartig oder auch forschungsberichtmäßig angelegt, wieder anderes geht fast ins Essayistische, im Einzelfall sogar mit leichter Tendenz zur Lese-früchtesammlung.

Starke Unterschiede gibt es dann insbesondere in bezug auf die Relevanz für das Generalthema. Bei mindestens einem Viertel der Beiträge ist echte SU-Bezogenheit entweder nur ziemlich partiell oder lediglich sehr indirekt und in einigen Fällen sogar praktisch überhaupt nicht vorhanden (letzteres jedenfalls bei den Aufsätzen über Ralph Waldo Emerson, über Heidegger, über die Transzendentalpragmatik und Theorie des kommunikativen Handelns und über den Surrealisten Antonin Artaud). In manchen Fällen fühlt sich der Rezensent in seinem Urteil

⁹ Mit einem großen Teil dieses Materials kann der deutsche Leser sich seit einiger Zeit bequem vertraut machen durch das Buch von Beate Marquardt, *Die Sprache des Menschen und ihre biologischen Voraussetzungen* (Tübingen 1984). Die Existenz dieser Arbeit ist in den beiden vorliegenden Bänden leider nur von einem Beitrag (Heesch) registriert worden. Allerdings erwähnen die Herausgeber vorsichtshalber schon im Vorwort, daß wegen der langen Laufzeit ihres Projekts – seit 1982 – „einige Autoren die neueste Literatur nicht mehr berücksichtigen konnten“ (V). Im übrigen hätte man sich B. Marquardt auch gut unter den ‚Beiträgern‘ dieser Bände vorstellen können. (Ist der Ausdruck ‚Beiträger‘ schon eingebürgert? Die Herausgeber verwenden ihn jedenfalls, vgl. cbd.) Ein anderer Autor, den ich als Beiträger vermißt habe, ist Hans Aarsleff, der die Forschung und Diskussion zur SU-Debatte des 18. Jahrhunderts, sowie auch zu anderen Themen, sehr belebt hat – was sich in unseren Bänden immerhin darin niederschlägt, daß er im Personenregister der mit den meisten Einträgen vertretene Sekundärliteraturverfasser ist.

¹⁰ Vgl. etwa die oben in Anm. 5 und 6 genannten Bände.

¹¹ Vgl. Landsberg (Hg.), a. a. O. (Anm. 6).

auch gespalten; z. B. sind die zwei Beiträge von *H. Haferland* über Jacob Böhme und von *Tb. Willard* über die Rosenkreutzer – in beiden ist auch viel über Paracelsus zu finden – von hoher Qualität und großem Informationsgehalt – und deshalb für den an diesen Themen Interessierten sicher sehr lesenswert; aber die eigentliche SU-Frage ist dabei kaum involviert, ja im Grunde hat hier die Sprachthematik insgesamt einen anderen Sinn, da es dabei hauptsächlich um dasjenige ‚Sprechen‘ geht, welches *den Dingen selbst* zugeschrieben wird, nämlich wegen des ihnen eigenen Symbol- und Verweisungscharakters.

Im übrigen ist allgemein zu monieren, daß zahlreiche Beiträge, darunter auch viele von den relevanten, einfach zu lang sind und sich zu viele Abschweifungen erlauben. Das Werk leidet in dieser Hinsicht, nicht anders als in der zuvor genannten, an Übergewicht; statt der über zwei Kilo, die es auf die Waage bringt, hätten knapp anderthalb auch genügt (und damit das Tragen einer kleineren Preisgröße ermöglicht).

2.3 Ungeachtet dieser Einwände ist festzuhalten, daß die Beiträge in ihrer Mehrheit für die SU-Frage Substantielles zu bieten haben, so daß der Leser durchweg großen Gewinn aus ihnen ziehen kann. Zu nennen wären in dieser Hinsicht die folgenden Autoren:¹² *L. Kaczmarek* über scholastische Sprachursprungstheorien (mit einem überaus nützlichen ‚chronobibliographischen Anhang‘); *K. D. Dutz* über Leibniz; *P. Bergheaud* über Monboddo (eigentlich: James Burnett, Lord Monboddo, dessen großes, ab 1773 erschienenes Werk ‚Of the Origin and Progress of Language‘ im deutschen Sprachraum vor allem dadurch bekannt wurde, daß Herder einer deutschen Teilübersetzung von 1784/1785 eine Vorrede hinzufügte); *U. Ricken* über Condillac; *D. Droixhe* und *G. Hassler* über die französische SU-Debatte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (u. a. über Maupertuis, Turgot, Rousseau, die Enzyklopädisten, De Brosses, Voltaire, die Illuminaten); *L. Formigari* über die italienische Diskussion im 18. Jahrhundert; *W. v. Rabden* über ‚Sprachursprungsentwürfe im Schatten von Kant und Herder‘ (z. B. über Karl Philipp Moritz und Fichte, dann aber auch Grundsätzliches zu den evolutionstheoretischen Perspektiven); *T. C. Christy* über Heyman Steinthal (und dessen Gegner und Anhänger: W. D. Whitney, A. Marty, H. Paul u. a.); *H.-M. Ganger* über Nietzsche; *J. Leopold* über Darwin (bzw. vorher über einen der Gründungsväter der Kulturanthropologie, Edward B. Tylor, wobei auch viel von Friedrich Max Müller die Rede ist, dem aus

Dessau stammenden, jedoch in England lebenden und lehrenden, zum Teil recht einflußreichen Sprach- und Religionswissenschaftler der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts). *N. Kapfers* Beitrag über Freud (und Teile der sich anschließenden Entwicklung in der Psychoanalyse) bringt zwar kaum für das eigentliche SU-Problem, immerhin aber für die allgemeine Sprachthematik manch Aufschlußreiches. An *R. Schraettters* These dagegen, ein endlich zu erreichendes angemessenes Verständnis des bisher durchweg falsch gedeuteten platonischen ‚Kratylos‘ würde zu tiefgreifenden Revisionen des Platonbildes und großer Teile der Philosophiegeschichte nötigen, scheint mir das meiste recht unausgegrenzt und wenig plausibel zu sein. Es wirkt auch befremdlich, wenn jemand, der so weitgehende Interpretationsansprüche erhebt, aus der ungeheuer reichhaltigen Literatur zum ‚Kratylos‘ nicht einen einzigen Titel anführt. (Gerade in den letzten ein bis zwei Jahrzehnten hat es hier ja wieder viele Ansätze gegeben, beispielsweise von Derbolav, Gaiser, Rehn und Heitsch, um nur einige deutschsprachige Interpreten zu nennen.)

2.4 Es gibt, wie gesagt, in den vorliegenden Bänden zahlreiche Fälle, wo ein wichtiges Thema gründlich und tieferschürfend behandelt wird, aber es gibt auch einige Lücken – was die Herausgeber im Vorwort, wenn auch ohne nähere Spezifizierung, selbst zugestehen und auf zeitliche Schwierigkeiten zurückführen (V). Daß in systematischer Hinsicht so mancher Aspekt ausgespart bleibt, klang oben schon an, hier möchte ich noch zwei weitere Punkte benennen.

2.4.1 Johann Gottfried Herder war mit seiner 1772 erschienenen ‚Abhandlung über den Ursprung der Sprache‘ lange Zeit – und ist dies teilweise noch heute – eine Art Vater- und Identifikationsfigur der deutschen SU-Debatte. Ihm widmen auch mehrere Autoren kürzere oder längere Passagen ihrer jeweiligen Beiträge, insbesondere *M. Maengel* (der sich mit Herders ‚semiologischer Gratwanderung‘ befaßt), sodann auch *Ch. Hubig* (über SU-Theorien im Humanismus/Neuhumanismus), *D. Otto* (über Hamann und dessen Verhältnis zu Herders SU-Theorie) und *F. Apel* (über ‚Sprachordnung und Weltordnung im Zusammenhang von Sprachursprungstheorien und Übersetzungskonzeptionen

¹² Zuvor schon Genanntes wird hier nicht erneut und später zu Nennendes hier noch nicht erwähnt.

seit Hamann und Herder'). Außerdem sind noch die schon genannten Aufsätze Bergheauds und von Rahdens heranzuziehen. Man vermißt jedoch eine Bestandsaufnahme, die einmal gründlich und konsequent der Frage nachgehen würde, wie denn der Grundansatz von Herders Preisschrift, unbeschadet einer angemessenen geistesgeschichtlichen Würdigung, aus heutiger Sicht einzuschätzen wäre. Dergleichen anzupacken hätte sich schon deshalb nahegelegt, weil sich in bezug auf diesen Text gerade in den letzten Jahren wieder vieles getan hat.¹³ Es wäre z. B. auch denkbar gewesen, daß irgend jemand auf die grundsätzliche Kritik eingegangen wäre, die jüngst Gottfried Seebaß an Herders Auffassungen geübt hat.¹⁴ Darüber findet sich in unseren beiden Bänden jedoch kein Wort.

Das Heikle, das eine solche Bestandsaufnahme mit sich bringen könnte, läge nicht zuletzt darin, daß Herders anthropologischer Standpunkt – Stichwort: Verstand/Vernunft als „Schadloshaltung“ für die menschliche Instinktschwäche – inzwischen nicht mehr in so günstigem Lichte dasteht. Indirekt und ohne daß der Name Herder fiel, kommt dies im (psychologisch-biologisch argumentierenden) Beitrag von *Hildebrand-Nilshon* zur Sprache, welcher feststellt: „Die Rede vom Mängelwesen Mensch sollte ... endlich ad acta gelegt werden.“ (II 276) Dies ist natürlich auf Gehlen gemünzt (vgl. II 258), welcher seinerseits Herders anthropologischen Ansatz gepriesen hatte, was zugleich heißt, daß Hildebrand-Nilshons Feststellung auch Herder treffen mußte. Und dann würde sich das Problem ergeben, wieviel denn, wenn's beim Anthropologischen nicht mehr stimmt, von der damit eng verknüpften SU-Theorie noch aufrechtzuerhalten wäre. Solche Fragen hat sich keiner der ‚Herder-Beiträger‘ in unseren Bänden gestellt.¹⁵

2.4.2 Das zweite Defizit, welches mit dem oben genannten teilweise zusammenhängt, besteht darin, daß die in diesen beiden Bänden verfolgten historischen Aspekte viel zu wenig mit den aktuell-systematischen in Berührung gebracht sind. Eine nennenswerte Ausnahme stellt, abgesehen vom Eröffnungsbeitrag der Herausgeber, eigentlich nur der schon erwähnte Aufsatz von W. v. Rahden dar. Ansonsten sieht die Sache meistens so aus, daß ein Beitrag entweder rein systematisch oder rein historisch ist. Häufig mag dies auch, und sei es nur wegen der Spezialisierungs- und Arbeitsteilungszwänge, seine Berechtigung haben, aber zumindest in einigen Fällen wirkt es doch befremdlich. Ein Musterbei-

spiel in dieser Hinsicht ist der Aufsatz von *J. Gessinger* („Der Ursprung der Sprache aus der Stummheit. Psychologische und medizinische Aspekte der Sprachursprungsdebatte im 18. Jahrhundert“), der mit *keinem einzigen Wort* die spätesten seit H. G. Furth ganz einschlägigen Diskussionen und Untersuchungen erwähnt, die es in der Gegenwart zum Themenkreis ‚Denken, Sprache, Kommunikation bei Taubstummten bzw. Gehörlosen‘ gibt.¹⁶ Auf solche und ähnliche Weise wurde manche Chance vergeben, frühere Ideen und Konzeptionen im Lichte gegenwärtiger Befunde und Einsichten auf Relevanz und Stichhaltigkeit hin zu überprüfen oder

¹³ Ich verweise hier nur auf die beiden, mit erheblichem Materialien- bzw. Kommentaraufwand angereicherten, neuen Textausgaben: W. Pross, J. G. Herder, Über den Ursprung der Sprache. Text, Materialien, Kommentar (München o. J. [1978]); J. G. Herder Werke in zehn Bänden, Bd. I: Frühe Schriften 1764–1772, hg. von U. Gaier (Frankfurt a. M. 1985) 695–810. (Die Neuausgabe in: Werke, hg. von W. Pross, Bd. II, München 1987, hätte freilich in unseren beiden Bänden aus zeitlichen Gründen ohnehin kaum noch berücksichtigt werden können.)

¹⁴ Vgl. sein Buch: Das Problem von Sprache und Denken (Frankfurt a. M. 1981) Kap. I.

¹⁵ Zu Gehlens Herder-Rezeption vgl. besonders die Schlußpassage der Einführung von ‚Der Mensch‘ (zuerst 1940). Hildebrand-Nilshon steht zum Teil unter dem Eindruck der Kritik, die N. Bischof an Gehlen geübt hat (vgl. Das Rätsel Ödipus [München/Zürich 1985] 30. Kap.). Kritik in ähnlicher Richtung findet sich übrigens auch bei B. Marquardt, a. a. O. (Anm. 9) 125, 171, 203.

¹⁶ Furths ‚Thinking without Language‘ erschien 1966, dt. 1972 („Denkprozesse ohne Sprache“). An neueren Arbeiten hätte Gessinger z. B. zur Kenntnis nehmen können (und sollen?): S. Prillwitz, Zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation und Sprache mit Bezug auf die Gehörlosenproblematik (Stuttgart u. a. 1982); J. Kyle, B. Woll, Sign Language. The Study of Deaf People and their Language (Cambridge 1984). Noch jüngere Neuerscheinungen hätte Gessinger zwar nicht mehr verarbeiten können, aber sie dokumentieren die Aktualität des Themas; vgl. H. Poizner, E. Klima, U. Bellugi, What the Hands Reveal about the Brain (Cambridge, Mass. 1987); L. Weiskrantz (Hg.), Thought without Language (Oxford 1988).

auch für heutige Fragestellungen neu fruchtbar zu machen.

3. *Zu einigen Einzelbeiträgen.* Einige der Beiträge, ein historischer und drei systematische, sollen noch etwas näher gekennzeichnet werden.

3.1 Wilhelm v. Humboldts Stellung zur SU-Frage wird von J. Trabant besonders anhand der ersten Akademierede von 1820 'Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung' herausgearbeitet und folgendermaßen charakterisiert: „Humboldts Projekt bezüglich der Sprachen ... zielt auf (philosophisch geleitete) empirische, historische Forschung. Diese, das vergleichende Sprachstudium, vermag nichts über den Ursprung der Sprache ... zu sagen. Und die von Humboldt zur ‚Leitung‘ des Erfahrungsstudiums der Sprachen entwickelte Philosophie betrachtet Sprache im Rahmen der transzendentalphilosophischen Problematik funktional-genetisch, nicht zeitlich-genetisch, d. h. sie fragt nach dem Was und dem Wie und dem Wo raus ..., nicht aber nach dem Wann ... die Frage nach dem Wann hat die Philosophie der geschichtlichen Forschung übergeben, die aber darüber nichts Begründetes sagen kann.“ (516) Allerdings – so Trabant dann weiter – mache Humboldt trotz dieser Emanzipation aus der traditionellen Frage nach dem Woher (vgl. noch 500) doch auch manche „Aussagen über den zeitlichen Ursprung“ (517), aber solche „Grenzüberschreitungen“ seien lediglich als „Ausflüge an die Ränder“ zu verstehen, „von denen her die zentrale Humboldtsche Position nicht gleich insgesamt erschüttert wird“ (ebd.).

Letzteres richtet sich gegen die Kritik, die G. Seebaß unlängst an den nach seiner Auffassung unklaren und widersprüchlichen Aussagen Humboldts geübt hat.¹⁷ Trabant hält Seebaß „methodisches Kannitverstan“ vor (502), mit welchem das Verständnis blockiert werde (vgl. 517) und dem das Bemühen, „sympathetisch zu verstehen“ (502), entgegenzusetzen sei. Nun gibt dieser Aufsatz von Trabant in der Tat eine schöne und ausgefeilte Probe solchen sympathetischen Verstehens – und dasselbe gilt übrigens erst recht für das von Trabant nicht nur mit großem Kenntnisreichtum, sondern eben auch sehr einfühlsam geschriebene Buch über Humboldt.¹⁸ Aber andererseits – so weiland Leibniz, bevor er zu seiner Auseinandersetzung mit Locke anhub – heißt es „das Verdienst berühmter Schriftsteller nicht leugnen, sondern vielmehr bezeugen, wenn man angibt, worin und warum man sich von ihrer Meinung entfernt ...“.¹⁹ Das heißt:

Sympathetisches Verstehen in Ehren, aber dadurch kann und sollte eine Auseinandersetzung in der Sache nicht abgeschnitten werden. Zwar muß nicht unbedingt jeder beides – oder gar beides zugleich – tun, aber beides ist wichtig und nötig. Seebaß ging es primär um solche Sachdiskussion, wobei die Auseinandersetzung mit Humboldt nur eine Art historisches Vorspiel zu systematischen Zwecken war. Hier hat also, will mir scheinen, nicht so sehr Seebaß Humboldt Unrecht getan als vielmehr Trabant Seebaß, was aber nichts daran ändert, daß Trabants Aufsatz unter den historisch orientierten Beiträgen in den vorliegenden Bänden zu den gelungensten und lesenswertesten gehört.

3.2 *Roman Stopa* aus Krakau kommt über ein zunächst fast etwas abwegig anmutendes Thema zu Thesen von einiger Reichweite. Ihn hatte, wie er in der Vorbemerkung berichtet (II 177), eine 1910 von dem Linguisten J. van Ginneken geäußerte Vermutung beeindruckt, daß die buschmännischen Schnalzlaut (engl.: clicks) das ursprüngliche Sprachmaterial für unser späteres Lautsystem gebildet hätten, und er befaßte sich dann über viele Jahrzehnte hinweg mit bestimmten in dieser Hinsicht relevanten afrikanischen Sprachen. Sein erstes Buch dazu erschien vor über einem halben Jahrhundert. Seine jetzt auch hier vorgetragene These: Bei der anfänglichen Genese sprachlicher Symbolisierung erfolgte die Verknüpfung zwischen Ausdrucksmittel und Ausgedrücktem oder zwischen Zeichen und Bezeichnetem durch physiologische Faktoren (vgl. bes. II 191ff.). Als Beleg dafür werden vor allem Fälle angeführt, wo gewisse Laute zur Bezeichnung von Geschmacksqualitäten (also etwa für Süß, Sauer oder Bitter) mittels genau jener Zungenregionen gebildet werden, an denen auch die auf die Empfindung dieser Qualitäten spezialisierten Sinneszellen angesiedelt sind.

Vieles an diesem Ansatz liegt wohl grob auf der Linie des ‚physischen‘ Standpunkts im ‚Kratylos‘. Mir scheint nun zwar, daß Stopa die Verallgemeinerbarkeit und damit die Tragweite seiner Beobachtungen überschätzt, möglicherweise sogar ganz erheblich überschätzt; gleichwohl steu-

¹⁷ Vgl. Seebaß, a. a. O. (Anm. 14) Kap. II.

¹⁸ *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache.* Wilhelm von Humboldts Sprachbild (München 1986).

¹⁹ *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, übers. von E. Cassirer (Hamburg 1971 = Nachdruck von ¹1915) Vorrede, 2.

ern seine Überlegungen doch viel Originelles und Anregendes zu einem Problem bei, welches bei der SU-Frage mit einiger Regelmäßigkeit auftaucht (übrigens auch schon in der klassischen Diskussion wie z. B. bei Condillac, Moses Mendelssohn oder Herder), dem Problem nämlich, wie sich natürliche Laute einerseits und arbiträre (oder willkürliche oder konventionelle) Laute andererseits zueinander verhalten bzw. wie sich letztere aus ersteren entwickelt haben könnten.

3.3 Von den systematisch orientierten Beiträgen sind am wichtigsten die zwei Aufsätze ‚Humanethologische Aspekte der Sprachevolution‘ von *Volker Heesch* und ‚Intersubjektivität und die Semantisierung des Motivsystems‘ von *Martin Hildebrand-Nilshon*. Bei beiden ist eine große Fülle neuerer Forschungsergebnisse verarbeitet. In Heeschens Beitrag zur (mittlerweile des öfteren so genannten) ‚Etholinguistik‘ werden die Vorbedingungen sprachlichen Verhaltens diskutiert, welche sich übrigens vor allem als Prozesse der Loslösung – von der Affektgebundenheit, der Objektpräsenz etc. – erweisen. Hildebrand-Nilshon bezeichnet im Untertitel seine Überlegungen als „psychologische“, bezieht de facto aber auch viel Biologisches mit ein. Beispielsweise handelt er im 3. Abschnitt in sehr informativer Weise über „Neue Befunde der Paläontologie – neue Fragen zur Evolution“ (II 251–257). Hildebrand-Nilshon will mit diesem Beitrag die Gedanken und Thesen aufgreifen, fortschreiben und modifizieren, die er in seinem 1980 erschienenen Buch ‚Die Entwicklung der Sprache – Phylogenese und Ontogenese‘ vorgebracht hatte, unter starker Orientierung an der sog. „Tätigkeitstheorie“ des sowjetischen Psychologen Alexei Nikolajewitsch Leont’ev (oder Leontjew).

Interessant ist an diesen beiden Beiträgen nicht zuletzt, daß sie sich, obgleich die Autoren das in dieser Form wohl nicht beabsichtigt hatten, recht gut aufeinander beziehen lassen. Eine für das SU-Problem und darüber hinaus für die gesamte Sprachthematik zentrale Frage lautet, wie sich bei der Sprache zwei Grundfaktoren zueinander verhalten, nämlich einerseits der soziale Faktor, also der Kommunikations-, Interaktions- und Intersubjektivitätsaspekt, und andererseits der kognitive Faktor, also der Aspekt der Erschließung oder Konstruktion oder Repräsentation der Realität. Heesch nun vertritt die Auffassung, daß Sprache ihre primäre Funktion darin hat, „Modelle der Wirklichkeit zu entwerfen“ (II 196), um dann sekundär, übrigens

vor allem durch gewisse Ritualisierungen, auch zum Mittel der sozialen Regulation zu werden. Der Autor beruft sich hier mehrfach auf einen Aufsatz von Jerison mit der These: „... the role of language in communication first evolved as a side effect of its basic role in the construction of reality“.²⁰

Dem Rezensenten sei hier der Hinweis gestattet, daß Thesen mit derselben Stoßrichtung in einem der faszinierendsten sprachtheoretischen Bücher der letzten zehn Jahre zu einer eingehend begründeten Theorie ausgebaut worden sind, nämlich in Derek Bickertons ‚Roots of Language‘ (Ann Arbor 1981). Diese Untersuchung ist in der deutschsprachigen Diskussion bisher viel zu wenig rezipiert worden. Bickertons eigentliches Arbeitsgebiet sind die Pidgin- und Kreolsprachen – und über seine diesbezüglichen Forschungen und Hypothesen, sowie über die Kritik, die daran von anderen Forschern geübt worden ist, gibt es in unseren beiden Bänden auch einen informativen Beitrag von *Marlis Hellinger* (‚Zur Erforschung des sprachlichen Bioprogramms. Der Beitrag der Kreolistik‘). Aber auf Bickertons allgemeinere, die Grenzen der Kreolistik weit hinter sich lassende Überlegungen geht die Autorin überhaupt nicht ein, obwohl diese ganz unmittelbar das SU-Thema betreffen. Unter den anderen Autoren der beiden Bände verweist lediglich Heesch auf Bickerton, dies aber nur ziemlich beiläufig und ohne dessen Ansatz für sich selbst fruchtbar zu machen, wie es sich aber für jemanden, der Jerisons Perspektive verfolgt, geradezu aufgedrängt hätte. (Übrigens: diese bei Autoren wie Jerison, Bickerton oder jetzt Heesch zum Ausdruck kommende Tendenz, die kognitive – oder etwas altmodischer: die wirklichkeitserschließende – Funktion der Sprache als den auch für die Sprachevolution primären Faktor anzusetzen, diese Tendenz kann man zu erheblichen Teilen als eine, wenn auch weitgehend entidealisierte, Erneuerung gewisser Grundgedanken der klassischen deutschen Sprachphilosophie, besonders Herders und W. v. Humboldts, ansehen.)

Hildebrand-Nilshon hingegen bringt in bezug auf die Sprachevolution mehr den anderen, den

²⁰ H. J. Jerison, *Paleoneurology and the Evolution of Mind*, in: *Scientific American* 234 (Januar 1976) 90–101, hier 101, zitiert von Heesch II 228. Jerisons Aufsatz ist überhaupt viel beachtet und zitiert worden, vgl. z. B. auch B. Marquardt, a. a. O. (Anm. 9) 300 ff.

sozialen bzw. Intersubjektivitätsfaktor zur Geltung, allerdings auf eine sehr subtile Weise (die sich in Kurzform kaum referieren läßt). Er unterscheidet eine operative Seite der Sprache, die – wie z. B. in Äußerungen vom Typ ‚Reich mir das und das!‘ – der Effektivierung der Kooperation dient, und eine emotive Seite, die „als innerpsychisches und soziales Mittel zur Organisation der bewußten Bewertungs- und Motivierungsprozesse zur Konstitution von Intersubjektivität“ fungiert (II 287). Ein solches Mittel wurde dort nötig, wo aufgrund erster Arbeitsteilungen, z. B. zwischen Jagenden und Feuerstein-suchern, „die einzelnen Handlungsziele ihre Einbettung in die kollektive Bedürfnisbefriedigung sinnlich-praktisch nicht mehr in sich trugen“ (II 293). Infolgedessen bedurfte es einer symbolisch vermittelten Vergewisserung des Zusammenhangs von Gründen, Zielen, Bewertungen u. a., also eben der bereits im Titel des Beitrags apostrophierten „Semantisierung des Motivsystems“. Und erst dieser Prozeß war es, der die Sprache, bei der zunächst die operative Seite in der Tat primär war, dann „in der Form hervorgebracht [hat], die den rezenten Menschen auszeichnet“ (II 287) – was insbesondere auch die Existenz von grammatikalischen Strukturen beinhaltet. Von diesem Konzept her nimmt Hildebrand-Nilshon in einem Nachtrag noch zum Stand der Sprachexperimente mit Menschenaffen Stellung, eine Sache, mit der er sich in seinem Buch von 1980 ausgiebig befaßt hatte und über die in den letzten Jahren wieder viel diskutiert worden ist.²¹ „Menschenaffen“ – so Hildebrand-Nilshon – „verfügen offensichtlich über Kompetenzen zur Nutzung einer operativen Sprache ... Eine grundsätzliche Barriere besteht aber in bezug auf die Semantisierung des Motivsystems und der damit verbundenen syntaktisch-semantischen Strukturierung der Beziehung Ich-Anderer-Gruppe-Umwelt.“ (II 312) Dies scheint mir eine originelle und bedenkenswerte Deutung der vorliegenden Befunde zu sein.

Vermutlich wird die Bestimmung des Verhältnisses der Rollen, die – schlagwortartig – Kognition und Kommunikation bei der Sprach- und Zeichenverwendung spielen und bei deren Entstehung gespielt haben, ein zentrales Thema für künftige Diskussionen und Theorien bleiben.²² Vielleicht besteht die schwierigste Aufgabe darin, hier, falls das überhaupt möglich ist, zu so etwas wie einer integrierten Konzeption zu kommen. Eine solche würde sich, nähme man in komplementärer Absicht die Ansätze von Heesch und Hildebrand-Nilshon zusammen, zwar

sicher noch nicht ergeben, aber von dem Panorama der hier anstehenden Fragen und Gesichtspunkte kann man sich mittels dieser beiden Aufsätze jedenfalls einen sehr guten Eindruck verschaffen.

Am Schluß soll nicht versäumt werden, den Herausgebern die größte Anerkennung dafür auszusprechen, daß sie ‚ihre‘ beiden Bände nicht nur mit einem Personenregister, sondern auch mit einem Sachregister von ganz beträchtlichem Auflösungsgrad versehen haben – was sehr mühselig und arbeitsaufwendig gewesen sein dürfte. Dadurch kann diese Publikation voll als das zur Geltung kommen, was sie auf jeden Fall *auch* ist, eine fast unerschöpfliche Fundgrube für alle möglichen Aspekte der SU-Frage und darüber hinaus der Sprachthematik insgesamt.

Winfried Franzen (Gießen)

Gregor Sebba, *The Dream of Descartes*, hg. von Richard A. Watson (= *Journal of the History of Philosophy Monograph Series*), Southern Illinois University Press, Carbondale 1987, XIV u. 75 S.

Bis dato ist noch wenig darüber nachgedacht worden, was Descartes in jenem merkwürdigen Traum (am 10. November 1619) erlebt hat und welchen Einfluß dieses Erlebnis auf den Lebens- und Gedankengang Descartes' ausgeübt hat. Gregor Sebbas „*The Dream of Descartes*“ versucht, Licht in das Dunkel jenes ‚mystischen‘ Ereignisses zu bringen. Sebba hat sich durch seine „*Bibliographia Cartesiana*“ (1964) einen Namen gemacht. Seit 1949 beschäftigte er sich intensiv mit Descartes, auf den er durch seine Forschungen über Kreativität¹ gestoßen war,

²¹ Vgl. den schönen Wissenschaftsreport ‚Ich Gorilla gut‘ von D. E. Zimmer im Zeit-Magazin (28. Oktober 1988) 41–58.

²² Vgl. jetzt etwa C. Knobloch (Hg.), *Kognition und Kommunikation. Beiträge zur Psychologie der Zeichenverwendung* (Münster 1989) (übrigens mit einem weiteren Beitrag von Hildebrand-Nilshon).

¹ *Creativity: Lectures by Gregor Sebba*, hg. von Helen Sebba und Hendrikus Boers (Atlanta/Georgia 1987). Zu verweisen ist auch auf die demnächst erscheinenden gesammelten Aufsätze: *The Collected Essays of Gregor Sebba: Truth, History, and the Imagination* (Louisiana State University Press).

aber als er starb (1985), blieb ein längst geplanter Aufsatz über den Traum unveröffentlicht. Mit der Unterstützung von Richard H. Popkin, Anibal A. Bueno und vor allem der Witwe Sebbas, Helen, hat Richard A. Watson Manuskripte, Briefe etc. zusammengestellt und in „The Dream of Descartes“ zwei Jahre nach Sebbas Tod publiziert. In der dem Werk vorangestellten „Autobiographical Note“ erfährt der Leser einige bemerkenswerte Ereignisse aus Sebbas erfülltem Leben. 1905 in Libau (Lettland) geboren, in Südtirol aufgewachsen, Studium in Wien und Innsbruck, 1927 Dr. rer. pol., 1929 Dr. jur. utr., 1939 Emigration in die USA. Nach 6 Jahren Kriegsdienst begann er 1947 in den USA seine „regular Academic career“ (XI); bis 1959 Professor of Economics an der University of Georgia, 1959–1974 Professor of Liberal Arts an der Emory University in Atlanta, 1964/1965 Gastprofessor an der Universität München.

Auf gut 50 Seiten gibt Sebba eine detaillierte Beschreibung, Interpretation und Conclusion jener drei Träume, die Descartes in einem von ihm „Olympica“ genannten Text aufgezeichnet hat. Baillet gibt in seiner Descartes-Biographie „La Vie des Monsieur Des-Cartes“, bereits 1691 erschienen, eine glaubwürdige Wiedergabe jener verlorengegangenen Aufzeichnungen Descartes'. Diesem Bericht Baillets folgt Sebba in allen Einzelheiten. Über allem steht seine Devise: „to interpret the Text, only the text, nothing but the text“ (5). Die textimmanente Interpretation der Träume legt für Sebba den Schluß nahe, daß Descartes im Traum seine „Mission“, nicht eine skizzierte Philosophie erfährt. „What Descartes received in these ‚dreams‘ were not philosophical ideas but philosophical experiences symbolically hidden in bodily movements and experiences.“ (7) Und dies ist die noch öfters wiederholte fundamentale These Sebbas, daß nämlich eine philosophische Idee *physisch* erfahren werden kann, lange bevor sie rational und intellektuell im einzelnen ausgestaltet wird (7, 9, ebenso 51 und 52).

Sebba behandelt nun Satz für Satz nach Baillets Bericht den Traum (bzw. die drei Träume) von Descartes. Im ersten Traum glaubt sich Descartes unterwegs auf einer Straße. Ein starker Wind wirbelt ihn auf dem linken Fuß mehrmals im Kreis herum. Schließlich sucht er in einem College am Ende der Straße Zuflucht. Er will in der Kirche um Beistand beten, fühlt sich aber genötigt, noch einmal umzukehren, um einen Bekannten, an dem er achtlos vorüberging, zu grüßen. Der Sturm, der in Richtung Kirche weht, wirft ihn zurück. Gleichzeitig erblickt er

auf dem Hof eine andere Person, die ihn bittet, für Herrn N. eine Melone mitzunehmen. Der erste Traum endet damit, daß Descartes auf dem Hof in eine Conversation mit mehreren Leuten verwickelt wird, die im Gegensatz zu ihm selber (Descartes) auf festem Grund stehen. Descartes wacht auf und fühlt sich „zerschlagen“, voller Ungewißheit (in „utter existential uncertainty“ [16]). Nach einem Gebet schläft Descartes wieder ein.

Der erste Traum wirft den Träumer (so Sebba) in eine furchtbare, von Unsicherheit geprägte Situation, vergleichbar dem Zweifel in der ersten Meditation. Der Kampf zwischen altem falschem Leben und dem noch unbekanntem neuen Lebensziel hat sich im ganzen ersten Traum niedergeschlagen. Dieser Kampf war „moral, intellectual, sensual, even physical!“ (16). Der Wirbelwind stellt den „bösen Geist“ (malin genie) dar, der ihn mit Gewalt dorthin treibt, wo er doch freiwillig hin will: zur Kirche, d. h. zur Wahrheit und Gewißheit. Es wäre aber verfehlt, in diesem Traum die Vorwegnahme des „malignus genius“ der ersten Meditation zu sehen. Die Wahrheit ist, daß er in den Meditationen intellektuell verarbeitet, was er Jahre zuvor (im Traum) physisch erlebte (54), wozu er damals den entscheidenden Anstoß erfuhr.

Wenig plausibel ist Sebbas Deutung der „Melone“. Damit wolle Descartes an einen Mitschüler erinnern, der aus „Melun“ stammte. Einleuchtender dagegen ist die Interpretation der Tiefenpsychologin Marie-Louise v. Franz (Sebba erwähnt sie ausdrücklich, 14), die in ihrer Interpretation des Traumes in der Melone das „Selbst“ sieht. „Das Selbst erscheint oft, wie Jung sagt, zu Beginn als etwas Fremdes, als ‚das ganz Andere‘, weil es eben tatsächlich dem Ich, solange dieses in seinen Fiktionen befangen lebt, völlig ‚fern‘ erscheint.“² Ein Gedanke, der am Ende der zweiten Meditation – der Bestimmung der mens – bei Descartes in ähnlicher Weise auftaucht.

Im Gegensatz zum ersten Traum ist der zweite eigentlich kein Traum zu nennen (53). Vielmehr ist es ein Zustand zwischen Wachen und Schlafen. Ein Donnerschlag läßt Descartes aufwachen. Jetzt sieht er Feuerfunken im Zimmer, die er aber mit Hilfe eines Experimentes (Öffnen und Schließen der Augen) als nur eingebildet verwirft. Sebba sieht darin die typische Situation

² Marie-Louise v. Franz, *Zeitlose Dokumente der Seele* (Zürich 1952) 96.

des Halbschlafes, in dem die Gedanken weitergehen, die Sinne höchst reizbar sind und der Körper unbeweglich daliegt. Dieser Zustand endet in der Regel durch eine plötzliche „muscular contraction“ (28), eine Zuckung, ein „Zusammenschrecken“ (20).

Am Ende des furchtbaren Szenariums des ersten und noch des zweiten Traumes, eines regelrechten „Purgatoriums“, gewinnt jetzt die Vernunft (die Philosophie anstelle der Religion im ersten Traum) die Oberhand. Bedrohung und Angst verschwinden, ein tiefer und ruhiger Schlaf übermannt Descartes. „A moment later he had a third dream.“ (Baillet übersetzt von Sebba, 25) Die düstere Stimmung hat sich in Euphorie verwandelt.

Descartes findet auf dem Tisch ein Dictionary. Daneben sieht er noch ein weiteres Buch liegen: Das „Corpus omnium veterum poetarum latinorum“, welches er aus der Zeit seines Studiums in La Flèche gut kennt. Darin entdeckt er auch den bekannten Vers des Ausonius „Quod vitae sectabor iter?“ (Welchem [Lebens-]Weg soll ich folgen?) Zur gleichen Zeit gewahrt er einen ihm unbekanntem Mann, der ein Stück aus dem „Est et Non“ des Ausonius vorliest, worauf Descartes entgegnet, daß er dieses Gedicht bereits kenne. Als er aber dem Fremden die genaue Stelle zeigen will, ist das Buch verschwunden. Kurz darauf taucht es am Ende des Tisches wieder auf, aber unvollständig. Descartes kann deshalb das „Est et Non“ nicht finden, statt dessen will er ihm das Gedicht „Quod vitae sectabor iter“ zeigen. Dabei macht er die Feststellung, daß das Buch zwar sehr schön sei, er aber diese Edition nicht kenne. Plötzlich verschwinden sowohl die Bücher als auch der fremde Mann.

Descartes versucht noch im Schlaf diesen zukunftsweisenden Traum selbst zu deuten: Das Dictionary ist das Insgesamt der Wissenschaften, wohingegen im „Corpus Poetarum“ die Einheit von Philosophie (Wissen) und Weisheit (sagesse) symbolisiert ist (38). Der fremde Mann steht für Descartes' Lehrer (Isaac Beekman!), der nun nach dem Erwerb des neuen Wissens obsolet geworden ist. Dieses neue Wissen (im Traum die neue Ausgabe des „Corpus Poetarum“) erweist sich als weit schöner und besser als das in La Flèche erlernte.

Descartes' Beschluß, die Frage „Traum oder Vision“ dahingehend zu beantworten, es sei ein Traum gewesen, versteht Sebba als die Vorahnung des berühmten Cogito, ergo sum. Insofern Descartes nämlich vor der Frage steht: „Träume ich oder bin ich wach?“, wisse er sich eigentlich

vor der tieferen Frage: „Bin ich oder bin ich nicht?“ Er zweifle also. Folglich gelte: „Dubito, cogito. Cogito, sum.“ (33) Die jetzt gefundene Gewißheit ist also die des „Cogito, ergo sum“, eine Gewißheit, zu der Descartes sich im Traum durch die Herabkunft des „Spirit of Truth“ gekommen weiß, und diese Gewißheit hat er neun Jahre später expressis verbis ausgesprochen. Einmal mehr sieht Sebba seine zentrale These bestätigt: Die physisch-emotionale Antizipation einer intellektuell-rationalen Konstruktion (vgl. 56 – Conclusions zum 3. Traum, aus einem Brief von Eric Voegelin).

Diese wenigen und nur bruchstückhaft wiedergegebenen Gedanken des bemerkenswerten Buches von Sebba lassen ahnen, auf welch schwachen Füßen die bekannten Descartes-Interpretationen (vor allem im deutschen Sprachraum) stehen. Sebba macht mit dieser kenntnisreichen Descartes-Studie einmal mehr deutlich: 1) Die so viel und so gern beschworene Rationalität des Descartes ist tief fundiert im Nicht-Rationalen, erhält von dort her all ihre Stärke und Berechtigung. 2) Descartes ist selbst in seinen frühen Jahren (und erst recht in den späteren der „Meditationen“) kein kühler Rationalist, kein bloßer „Verstandesmensch“. Die Motivation seiner Philosophie war ihm göttlicher Auftrag. Der Traum in jener Novembernacht war Anstoß zu einem lebenslangen Philosophieren, voller Gefühl und Enthusiasmus.

Johannes Nesensohn (Allmendingen)

Hermann Schmitz, Was wollte Kant?, Bouvier, Bonn 1989, 385 S.

Der Verf. hat sich eine Gesamtdarstellung der Philosophie Kants zum Ziel gesetzt; dabei aber ist es ihm gelungen, die zwei Gefahren eines solchen Genres zu vermeiden, entweder nämlich eine x-malige Wiederholung altbekannter Sachen oder aber eine sog. konstruktive Fortführung, deren Ergebnis meistens ein interpretatorisches Gemisch ist, dessen Autor unklar bleibt. Das Buch zeichnet sich durch eine ungewöhnlich große Kenntnis der Schriften Kants aus; aber trotz der gründlichen Analyse zahlreicher Textstellen und der Sichtweite über das Gesamtwerk Kants ist es nicht „an Aufschwemmung zu Grunde gegangen“ (9). Denn der Verf. ist an Kant mit einer präzisen Absicht herangereten, wie sie im Buchtitel zum Ausdruck kommt, und

von daher hat er die Themen ausgewählt und ihre Reihenfolge bestimmt.

Das 1. Kapitel: „Der Raum und Gott“ zeigt, daß die Lehre vom Raum bei Kant eine weitreichendere Tragweite besitzt als nur die Begründung der Geometrie. Denn hinter der wechselnden Konzeption Kants vom Raum steckt die barocke Raumtheologie, für die der Raum nach dem Spruch der Apostelgeschichte 17, 28 die Rolle Gottes als des Ortes aller Dinge übernimmt. Die Subjektivierung des Raumes und damit der transzendente Idealismus, d. h. der Erscheinungsstatus aller Dinge unserer Erfahrung, sowie auch die immer wiederkehrenden Bedenken gegen den Raum als ein gegebenes Ganzes, sind Kants Versuche, vor solcher Vergottung des Raumes auszuweichen. Wenn der Spinozismus für Kant ständig wie ein Gespenst wirkte, so deshalb, weil Kant im Monismus Spinozas die radikale Bedrohung der Selbständigkeit des endlichen Individuums sah. Aus derselben Absicht stammt auch der prometheische Kampf gegen den jüdisch-christlichen Gott, der als Schöpfer die Freiheit des Menschen aufhebt (44).

Das 2. Kapitel handelt vom Postulat Gottes, wobei die Aufmerksamkeit sich auf die Ethik-konzeption konzentriert, mit der dieser moralische Gottesbeweis zusammenhängt – näherhin auf die Motivation der sittlich guten Handlung. Unter dieser Rücksicht nennt Sch. die Kantische Moralthologie, so wie sie ihre erste Fassung im Kanon-Kapitel der KrV gefunden hat, eine „Theologie des zynischen Eudämonismus“. Der Grund dieser merkwürdigen Bezeichnung liegt in dem vom Verf. hervorgehobenen Kontrast zwischen moralischer Forderung im Sinne einer *unbedingten* Geltung des Sittengesetzes und egoistisch-eudämonistischer Bedingtheit unserer tatsächlichen Handlung danach. Denn ohne den „notwendigen Erfolg“, nämlich die der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit, „sieht sich die Vernunft genötigt... die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen“ (A 811). Gott werde somit als „Polizist“ angestellt, nämlich „auf das Amt fixiert, dem einzelnen eine dessen Tugend genau angemessene Portion von Glückseligkeit zu besorgen“ (365, 84, 91). Auf das „merkantile Gepräge“ dieser Moralthologie kommt Sch. mehrmals zurück. Erst 1784 bei der Abfassung der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten sei die neue Triebfederlehre konzipiert, die den „zynischen Eudämonisten Kant zum Propheten der Achtung vor dem Sittengesetz“ (100) machte.

Das 3. Kapitel ist der „Ethik und Ästhetik“

gewidmet. Im ungemein starken Interesse Kants an der Selbständigkeit des Menschen sieht der Verf. den gemeinsamen Ursprung von Ethik und Ästhetik bei Kant: das ästhetische Wohlgefallen wird durch ein vom Schönen ausgelöstes freies Spiel der Erkenntniskräfte erklärt, während das Erhabene als Selbststeigerung interpretiert wird.

Die langen Kapitel 4 und 5 sind der KrV gewidmet. Ihre Grundbegriffe und -themen werden mit einer sorgfältigen Analyse einschlägiger Texte dargelegt und gewürdigt. Zuerst werden die Systembegriffe von transzendentelem Idealismus und Kritizismus definiert, um über die sog. kopernikanische Wende zum Subjekt als „Ich denke“ zu gelangen. Eindringlich zeigt Sch. die Unentbehrlichkeit des überempirischen Subjekts, ohne das die Spontaneitätsthese und der Vollständigkeitsanspruch (vor allem der Seelenvermögen und der Kategorientafel) in der Luft bleiben würden. Dies aber stößt frontal gegen den Kritizismus, demgemäß wir die Dinge an sich gar nicht erkennen. Dieser Widerspruch, der die ganze KrV durchzieht, zeigt, „wie dünn das Eis des Kritizismus (und transz. Idealismus) bei Kant ist, so daß man jederzeit Anlaß hat, sich zu fragen, ob er überhaupt noch im Rahmen des Kritik-Systems spricht“ (200f.).

Was die transzendente Deduktion anbelangt, hat der Verf. wohlweislich auf eine Wiedergabe dieses Abschnittes als eines angeblich einheitlichen Gedankenganges verzichtet, dafür aber wertvolle Untersuchungen zu entscheidenden Momenten und treibenden Gesichtspunkten dieses Herzstückes der Transzendentalphilosophie angestellt. So der Panaszianismus à la Hume, den es zu überwinden gilt, um die Spontaneität und Eigeninitiative des Subjektes auch im Bereich der Erkenntnis sicherzustellen. Bezüglich der zweiten Fassung der transzendentalen Deduktion sei auf den beachtenswerten Beitrag zu der seit dem Aufsatz von D. Henrich im Jahre 1969 über die Struktur der Deduktion-B rege geführten Diskussion hingewiesen. Nach Sch. richtet sich die Umarbeitung der transzendentalen Deduktion nach Kants Reaktion auf die Ulrich-Rezension in der Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“. Wenn Kant im § 21 schreibt, bis hierher sei nur der Anfang einer Deduktion gemacht, so meint er nicht die Rechtfertigung des empirischen Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe (das ursprüngliche Ziel der Deduktion), sondern die „Grenzbestimmung der reinen Vernunft“, die nach dem zitierten Passus des Werkes von 1786 den negativen „Hauptzweck des Systems“

darstellt (309). Es handelt sich also nicht darum, zu wählen zwischen einem zweimaligen Beweis derselben These oder einem einzigen in zwei Schritten, sondern um ein hinzugekommenes Nebenziel, das im Verlauf der eigentlichen transzendentalen Deduktion eigens bewiesen wird.

Im Rahmen der „Widerlegung des Idealismus“ in der 2. Aufl. der KrV kommt der Verf. auch auf die Vaihinger-Adickessche Lehre von einer doppelten Affektion des Subjekts zu sprechen. Sch., dessen Vorbild in der Kantforschung die genannten großen Analytiker sind (2), findet, daß sie hier gewaltsam mit einzelnen Stellen umgegangen sind. Die Bedenken des Verf. sind gewiß ernst zu nehmen; nichtsdestoweniger glaube ich nicht, daß er die These insgesamt widerlegt hat, so daß es überall in der KrV die Dinge an sich sind, die uns affizieren – nur daß das Ding in der Weise des materialen Realismus doppel-sinnig bestimmt wird, als Körper, der das Intelligible unter der Form des Raumes ist (298). Denn Sch. selbst findet in der KrV folgende beiden Thesen vertreten: „Das Ding an sich ist ein anderer Gegenstand als seine Erscheinung“ (222), so daß für die Erscheinung das Berkeleyysche „esse est percipi“ gilt, und dasselbe Ding stellt nicht einen anderen Gegenstand dar (297). Da nun von beiden gesagt wird, sie wirken auf das Subjekt, sehe ich nicht ein, wie daraus keine doppelte – eine empirische und eine transzendente – Affektion entstehen kann. Anders gesagt: Infolge der transzendenten Affektion von seiten der Dinge an sich (die nimmermehr und nirgendwo sind) konstruiert das transzendente Subjekt die Welt in Raum und Zeit, in der die einzelnen Erscheinungen nach der Gesetzmäßigkeit der Kategorien wirken. Aus diesem Grunde scheint mir die Rede von einer empirischen (immanenten) Affektion zu Recht zu bestehen. Sie entspricht der Tendenz der KrV, der Erscheinungswelt in ihrer empirischen Realität Unabhängigkeit vom empirischen Subjekt und damit ein empirisches Wirken auf das Subjekt zu gewähren.

Das 6. Kapitel über das Opus postumum steht unter Kants programmatischem Wort: „Wir machen alles selbst“ (XXII [die römische Ziffer verweist auf den Band der Akademie-Ausgabe] 82). In diesem nicht zu Ende geführten Werk wird das Ding an sich zum bloßen Gedankending herabgesetzt: das früher vom Subjekt unabhängige Nomenon und das Phaenomenon sind die zwei Seiten der Selbstobjektivierung des Subjekts (317). Genau auf der Linie des prometheischen Strebens nach Selbständigkeit, Eigentätig-

keit und Unabhängigkeit des Menschen (320), dessen Aufdeckung den eigentlichen Leitfaden des vorliegenden Buches liefert, liegt die These, daß Gott eine Schöpfung der sich selbst konstituierenden Vernunft ist. Damit hat Kant nicht nur den von ihm öffentlich abgelehnten Ich-Idealismus Fichtes übernommen, sondern auch die Theologie in die anthropologische Umdeutung Feuerbachs hinübergeleitet.

Im systematischen Schlußkapitel prüft der Autor die herausgestellten Lehrstücke in Erkenntnislehre, Ethik und Ästhetik vom phänomenologischen Standpunkt seines eigenen Werkes: „System der Philosophie“ aus. Nochmals geht er auf seine Grundthese ein, die die Frage: „Was wollte Kant?“ beantworten soll: Der stark ausgeprägte Selbstbehauptungsanspruch, den Sch. näher als den prometheischen Trotz des aufstrebenden kleinen Mannes beschreibt (369), gilt ihm „als das zentrale, wenngleich nicht alles umfassende, nach verschiedenen Seiten ausstrahlende Motiv der Kantschen Philosophie, als der stärkste Motor seines Denkens“ (364).

Dieses neueste Kantbuch hat durch seine eindringliche Auslegung vieler Textstellen einen beachtenswerten Beitrag zur Erforschung der Philosophie Kants geleistet, sowohl im Detail als auch in den übergreifenden Querverbindungen. Es ist nicht möglich, hier auf einzelne Stellungnahmen des Verf. einzugehen. Wie es bei einem aporetischen Denker wie Kant nur zu erwarten ist, wird die Beurteilung des Lesers verschieden an den verschiedenen Stellen ausfallen. Aber auch dort, wo er doch nicht mit dem Autor einverstanden ist, wird er sich mit Gewinn mit dessen klaren Ausführungen und tief schürfenden Argumentationen auseinandersetzen.

Einen dieser Fälle, der zudem das zentrale Thema des Buches berührt, möchte ich hier herausgreifen. Wie bereits erwähnt, sieht Sch. die Triebfederlehre in der Ethik Kants mit einem dramatischen Bruch ausgezeichnet. Der Bruch bewirkte im Prinzip das Ende des zynischen Eudämonismus und mit ihm das Ende der Rehabilitierung der Metaphysik auf moralisch-praktischer Basis. Mit dieser These, auf die der Verf. großen Wert legt, verträgt sich schwer das massive Faktum, daß der moralische Gottesbeweis von 1781 nur der Auftakt wiederholter Versuche einer Moralthologie war, denen gegenüber Sch. verlegen ist. M. E. ist die Geschichte anders verlaufen. 1784 fand kein brusker Umschwung in der Ethik Kants statt: Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ sowie auch die spätere KpV arbeiteten systematisch eine Position aus,

die Kant schon um die Mitte der 60er Jahre erreicht hatte. In der Tat finden wir in den „Träumen eines Geistessehers“ die Lehre von der „Regel des allgemeinen Willens“ (II 335), mit der Kant die noch offene Frage der „Deutlichkeit der Grundsätze“ nach der sittlichen Verbindlichkeit im Sinne des Formalismus löst. Deshalb gilt dort das moralische Gefühl nicht mehr als getrenntes Materialprinzip der Sittlichkeit, sondern bloß als „Erscheinung“ des moralischen Gesetzes. Die Schriften von 1785 und 1788 entwickelten genau diese Theorie des Ethischen; deshalb steht in ihrer Mitte die Lehre vom moralischen Gesetz als rein formalem und die Autonomie des Willens.

In der KrV bekennt sich Kant am Anfang seiner ersten Fassung des moralischen Gottesbeweises zum rein formalen Charakter der schlechterdings gebietenden moralischen Gesetze (A 807). Danach entwickelt er einen Zugang zu Gott, den er bereits in den „Träumen“ angedeutet hatte. Den Ansatz findet Kant nicht in der Verbindlichkeit des Sittengesetzes (dies würde allzu offenkundig gegen den Autonomie-Gedanken verstoßen), sondern im höchsten Gut als dem Zweck, worauf unsere Sittlichkeit ausgerichtet ist. Diese Umleitung erweist sich aber im Endeffekt als trügerisch, insofern sie doch das Sittengesetz auf den transzendenten Gott zurückführen muß, von dem Kant es loslösen wollte. Denn ohne die von Gott ausgeteilte Glückseligkeit würden die moralischen Gesetze ihre „verbindende Kraft“ einbüßen (A 815).

Der Verf. macht es sich leicht, diese Position als egoistischen Eudämonismus entrüstet abzulehnen (85), weil er nirgends die positive Frage stellt: Was ist letztlich der Sinn der Moralität als wesentlicher Auszeichnung des Menschen? Und dies bedeutet, wohin führt sie? Daß bei Kant eine unheilbare Spannung zwischen Theorie des Ethischen und Moralthologie vorliegt, ist evident. Der Widerspruch ist ihm selber nicht entgangen. Aber es war seine hohe Einschätzung des Menschen als moralischen Wesens, die ihm gegen die Logik seiner Ethiktheorie verbot, den Menschen einem endgültigen Nichts auszuliefern. Dies aber bedeutet positiv, daß der Ertrag des freien und verantwortlichen Handelns hier auf Erden die Vervollkommnung des Menschen selbst sein muß, was aber im Horizont der Immanenz nicht möglich ist. Kant sah, daß es absurd ist, daß der Mensch in seinem Gewissen absolut auf das Nichts hin in Anspruch genommen wird und postulierte deshalb das, was der moralische Imperativ als sinnvoll voraussetzt.

Aus dem Konflikt zwischen formalistisch-autonomer Moral und Einsicht in die Sinnhaftigkeit des Sittengesetzes stammte in der KpV die zweite Fassung des Gottespostulats, in dem Kant mittels eines *ad hoc* Gebotes, Wir sollen das höchste Gut befördern (V 125), versuchte, den genannten inhaltlichen Aspekt des moralischen Gesetzes auf dessen rein formale Seite zu begründen. Was nun mit dem moralischen Gesetz passiert, falls es keinen Gott gäbe, wird dort nicht eigens untersucht. Aber diese Unentschiedenheit konnte keine Endlösung sein. In der dritten Kritik, auch infolge der Einwände seiner Kritiker, mußte Kant Farbe bekennen. Dies tat er im § 87, in dem er zuerst das Gottespostulat in der Form von 1788 wiederholte, dann aber sich zur Behauptung durchrang, daß das Sittengesetz in Kraft bleiben würde, auch wenn es keinen Gott gäbe, und damit das Ziel, wofür Gott postuliert wird, unerreichbar wäre. M. a. W. das Postulat Gottes entlarvt sich als die Forderung nach etwas, das auch ausbleiben kann, ohne daß dadurch das Sittengesetz seine Verbindlichkeit einbüßt. Gerade deshalb bietet das Sittengesetz keinen tragfähigen Grund für das vorhin entwickelte Postulat!

Das dramatische Beispiel Spinozas am Ende des § 87 exemplifiziert dies: Resultat der moralischen Bemühungen des Menschen ist ein weites Grab, das alle (Redliche und Unredliche) verschlingt. Daß Kant sowohl hier als auch an den anderen Stellen (V 446, 471 Anm.; Religion: VI 7 f. Anm.), an denen die Logik seiner Morallehre zur Anerkennung der „Nichtigkeit“ des Sittengesetzes führt, eine unerwartete Kehrtwendung macht und aller Logik zum Trotz die Vernünftigkeit eines Glaubens an Gott behauptet als denjenigen, der die endgültige Vervollkommnung des Menschen herbeiführt, zeugt von dem Ernst und der Tiefe dieses vom Verf. verschmähten Denkwegs Kants. Sch. weicht dem Grundproblem durch die rhetorische Frage aus, ob „es nicht vernünftiger wäre, auch einmal etwas zu wagen“ (113). Das Problem einer philosophischen Reflexion, um die es bei Kant geht, ist nicht das existentielle Problem des Gehorsams gegen den moralischen Imperativ, der auf alle Fälle uns unbedingt in Anspruch nimmt, was immer unsere theoretischen Erkenntnisse in bezug auf eine transzendente Wirklichkeit sein mögen. Es ist vielmehr die rationale Erklärung des „Faktums der Vernunft“: Wohin nämlich der Mensch absolut in Anspruch genommen wird, und wer deshalb ihn in Anspruch nimmt. Die Würde des Menschen als moralischen We-

sens ist nicht gewährleistet, wenn er dem Nichts anheimgestellt wird, sondern nur, wenn das Sittengesetz als das Gesetz des Guten und zum Guten hin erwiesen wird. Dies ist m. E., trotz der vielen Inkonsequenzen in der Durchführung, der Sinn und die durchaus stichhaltige Begründung der Postulatenlehre Kants.

Giovanni B. Sala SJ (München)

Miklós Vető, La Pensée de Jonathan Edwards, Editions du Cerf, Paris 1987, 363 S.

Das gerechtfertigte Interesse für diese werksynthetisch angelegte Studie ist mehrfach zu begründen: historisch, ideengeschichtlich, ethisch-metaphysisch sowie religionsphilosophisch und theologisch mit Einschluß ökumenischer Aspekte. *Jonathan Edwards* (1703–1758), zu dem bisher fast ausschließlich nur englischsprachige und holländische Untersuchungen vorlagen, bedeutet nämlich für Nordamerika sowohl den Anfang einer eigenständigen *Philosophie* wie die gedanklich dichteste, *pietistisch-spirituelle Erneuerung* eines durch die Aufklärung im Rationalismus erstarrten Puritanismus. Gerade für solche genuinen Verstehensvoraussetzungen kann *M. Vető* (Universität Rennes) nicht nur seine besonderen Kenntnisse aus früherer philosophischer Lehrtätigkeit in den USA einbringen, sondern vor allem auch die bisher systematisch von ihm reflektierte Beziehung von Philosophie und Religion, wie er sie u. a. mit wichtigen Arbeiten über Schelling (und den Deutschen Idealismus insgesamt) sowie über S. Weil und das Problem des Bösen vorgelegt hat.

Edwards' Denkweg eines Philosophen und Predigers – der die ontologische Konstitutionsproblematik vom Begriff der „Zustimmung“ her denkt, um schließlich in einer Ästhetik des „Geschmacks“ die Frage nach der gnadenbedingten Anziehung für die „reine Liebe“ zu lösen – verlangt zugleich eine anthropologische und ethische Betrachtung, in welche die griechisch-christliche Traditionslinie von Augustinus bis Kant über Calvin und Locke mit eingebettet ist. *M. Vető* artikuliert diese spekulativen Zusammenhänge im besten Wortsinne in acht ausdifferenzierten Hauptkapiteln: „Vom Sein zur Gnade“ (I), „Der Wille“ (II), „Gott und der böse Wille“ (III), „Das Böse im Guten“ (IV), „Spirituelle Idee und natürliche Erkenntnis“ (V), „Die Erkenntnis des Spirituellen“ (VI), „Die

zwei Schönheiten“ (VII) sowie „Das Ganze und das Wesentliche“ (VIII).

Was theologisch als Schöpfungs-, Sünden(fall)- und Gnadenlehre bei J. Edwards erscheint, ist folglich philosophisch vor allem mit der Bestimmung von *Sein*, *Wille* und *Schönheit* bei ihm in Einklang zu bringen. Insofern nun der Sinn des Geschaffen-seins darin besteht, daß dieses letztlich zum „Medium“ der innertrinitarisch begründeten „Zustimmung“ Gottes zu sich selbst wird, erlaubt die Unterscheidung in „materielles“ und „spirituelles Sein“ den Aufweis einer solchen allseitigen Kontinuität mit Gott als *dem* Sein. Denn während das materielle Sein besonders durch Proportionalität ausgezeichnet ist, beruht die axiologische „Vortrefflichkeit“ (excellence) des spirituellen (Da-)Seins seinerseits in der Gott entgegengebrachten „Zustimmung“. Damit sind Calvinismus und Idealismus in gewisser Weise versöhnt, da Gottes absolute Souveränität nicht jede menschliche Autonomie schlechthin aufhebt und dennoch gleichzeitig eine pantheisierende Konnaturalität vermieden ist.

Diese konstante Hauptsorge Edwards' um einen wirklichen Ausgleich zwischen menschlicher Eigenverantwortlichkeit und göttlicher Absolutheit zeigt sich in besonders eigenständiger Weise innerhalb seiner Diskussion des Willensproblems, wo *M. Vető* u. a. sehr aufmerksam der ständigen Verflechtung des Theodizeeproblems mit der nominalistischen Logik von einer in allem unvergleichbaren Transzendenz nachgeht. Edwards – meist für sein Werk „The Freedom of Will“ bekannt – gelingt es, den Willen als gänzlich bestimmt zu erweisen, und zwar aus sich selbst heraus, ohne ihm den Charakter des spezifisch Volitiven einerseits zu nehmen und ohne ihn andererseits auch aus der theologisch-dogmatischen Vorgabe der Erbsündenlehre herauszulösen. Der hierzu überzeugende Nachweis Vetös erfolgt zu einem guten Teil durch die quellenmäßig berechnete Beachtung der metaphysischen Intuition Lockes von der „konstituierten Einheit“. So wie für Locke eine fortgesetzte Schöpfung der allgemeinen und persönlichen Identität beim Erkenntnisgeschehen vorausgeht, so liegt – übertragen auf die Kontinuität eines jeden Menschen in bezug auf Adam – auch der Person Adams und aller Abstammung der Individuen von ihm eine „schöpferische Macht Gottes“ voraus. Aber diese physischen und metaphysischen Voraussetzungen verhindern nicht, daß sich im jeweiligen (sündhaften) Wollen nur *ein* Wille als der *je meinige*

äußert. Denn wäre der Wille nicht durch sich selbst bestimmt, dann wäre es kein wirklicher Wille oder seine Unbestimmtheit führte zu einem unendlichen Aufsuchen eines äußeren Bestimmungsgrundes, womit im Grunde die gleiche Widersprüchlichkeit wiederkehrte, die sich so oft bei der Behandlung dieses anthropologischen Zentralthemas beobachten läßt.

In einer Welt des kaum begrenzten Bösen ist das Gute dennoch nicht gänzlich abwesend, wie es sich für Edwards in der wahrhaftig ausgeübten „Tugend“ offenbart, die allerdings im Rahmen „spiritueller Schönheit“ zu denken ist. „Natürliche Tugend“ allein – womit augustini-sche Tradition durchscheint – bleibt für den Prä-sidenten des College of New Jersey in Princeton (ab 1758) im letzten „Egoismus“, da solche Tugend nicht „das Sein im allgemeinen“ oder ein besonderes Wesen als von diesem allgemeinen Sein gewolltes her liebt. Solche Liebe ist nur der „wahrhaftigen Tugend“ zugänglich, welche „reines Wohlwollen“ ist. Und auf dieser Ebene wird die Edwards'sche Ästhetik aktuell, insofern die „erste Schönheit“ die „spirituelle Schönheit“ bildet, welche der Zustimmung eines endlichen „intelligiblen Wesens“ zu Gott selbst entspricht. Der „Geschmacks“-Begriff (taste) ist hierbei in-soweit maßgeblich, als nicht nur ästhetische Strukturen als materielle oder ethische „Korrespondenzen“ ergriffen werden, sondern der „Geschmack“ als intuitive Kategorie eine „totale Seinsgegenwärtigkeit“ gegenüber einem geschaf-fenen Wesen bezeugt. Anders gesprochen: ein real Existierendes wird in sich selbst, durch sich selbst und für sich selbst „erkannt“.

Hierbei entspricht das „reine Wohlwollen“ als spirituell höchste Schönheit der absoluten Transzendenz der Gnade, da auch Gnade nur mit-teilbar ist, nicht aber be-sorgt werden kann. M. Vetö arbeitet hier wieder die Bezüge zu Lok-es Konzeption von den „einfachen Ideen“ her-aus: der Geist kann sie zwar benutzen, erhält sie indessen von außen. Es war Edwards' Originali-tät, dieses sinnliche Erkenntnistheorem auf die Gnadenebene zu übertragen, denn durch die „einfache Idee“ der Gnade erhält der spirituell orientierte Mensch „Geschmack“ am „ersten Schönen“, um auf diesem Wege immer mehr die reine Liebe zu suchen. Jede natürliche Tugend hingegen geht von einem begrenzt Begehrens-werten aus, das zur ich-bezogenen Bestimmung wird, während das Wohlgefallen an Gottes Liebe als originärer Schönheit eine unabänderliche, weil konstant-unwiderstehliche „Neigung“ dar-stellt. Und innerhalb einer solchen Spiritualitäts-

Philosophie wird auch einsehbar, wie Gott – als ein lebendiges Sein – sich wirklich vom Gläubi-gen „schmecken“ lassen kann.

Wie nahe trotz dieser konkretisierten Gottes-beziehung die möglichen Verbindungen zu Kants späterer Lehre vom Noumenalen und zur praktischen Urteilskraft des Schönen sind, liegt auf der Hand. Deshalb macht M. Vetö, der an-derwärts viele Einzelbeiträge zu Kant aufzuwei-sen hat, mit Recht darauf aufmerksam, daß Ed-wards nicht nur ein origineller amerikanischer Denker ist, sondern zugleich auch den letzten großen Vertreter eines christlich-philosophi-schen *Systems* vor den romantischen und ideali-stischen Gedankengebäuden in Deutschland dar-stellt. Unter diesem Aspekt schließt Vetös Studie mithin eine Lücke in der bisherigen Geistes-geschichte des 18. Jahrhunderts. Entsprechende Namen- und Sachregister helfen dem insbeson-dere hieran interessierten Forscher ebenso wei-ter, wie eine spezielle Konkordanz der sechs ver-schiedenen Edwards-Editionen (335–349) die zukünftige Arbeit zu diesem Autor erleichtern wird.

Insgesamt gesehen dürfte es jedoch auch ein maßgebliches Verdienst dieses Buches sein, dem Begriff des *Spirituellen* (und dies nicht nur für den französischen Sprachraum eben) den Bei-geschmack des Unwissenschaftlichen, Unver-bindlichen oder gar Mystisch-Okkulten zu neh-men. Denn außer der „spirituellen“ Verlebendi-gung von Antithesen wie „Theorie und Praxis“, „Erkenntnis und Glauben“, „Philosophie und Religion“ wird hier die *Potenz* des Spirituellen zu philosophischer Stringenz grundsätzlich transparent gemacht. *Rolf Kühn (Singen)*

Karl Albert, Philosophische Studien. Band I: Philosophie der Philosophie. – Band II: Philo-sophie der Kunst, Academia Verlag Richarz, St. Augustin 1988 u. 1989, 634 u. 507 S.

In einer auf sieben Bände projektierten Werk-ausgabe, deren Bände I und II nunmehr vorlie-gen, will der emeritierte Wuppertaler Philosoph Karl Albert seine wichtigsten Arbeiten, darunter auch eine Reihe bislang unveröffentlicher kür-zerer Texte, noch einmal zugänglich machen. Den zentralen Gedanken der „ontologischen Erfah-rung“, der für die meisten dieser Schriften maßgeblich ist und den A. etwas verändert von Louis Lavelle übernommen hat, versucht er dar-in für unterschiedlichste Kultur- und Erfah-

rungsgebiete fruchtbar zu machen: für Philosophie (Bd. I) und Kunst (Bd. II), aber auch für Religion, Sozietät und Erziehung (vgl. die noch ausstehenden Bde. III–V; die Bde. VI–VII sollen vorwiegend philosophiehistorische Arbeiten enthalten). Berücksichtigt man die zeitliche Entwicklung der A.schen Philosophie, so zeigt sich beim Gedanken der ‚ontologischen Erfahrung‘ auch ein genetischer Aspekt. Es ist eine Formel, auf die A.s – von Anfang an durch Platon (und eine bestimmte Platondeutung) bestimmtes – Denken ausgerichtet ist, eine Formel, die er bei der Lavelle-Lektüre Anfang der sechziger Jahre aufgreift und die er dann eigenständig auf verschiedene Bereiche anwendet, vor allem auf die modernen Künste in unserem Jahrhundert. Und es ist eine Formel, die er außerdem in einen zunehmend engeren, schließlich identifizierenden Bezug zur Mystik bringt. Diese mystische bzw. ontologische Erfahrung charakterisiert A. als Erfahrung der ‚Zeitlosigkeit‘, ‚Plötzlichkeit‘, ‚Ichlosigkeit‘ und ‚Ruhe‘, vor allem aber als Erfahrung der ‚Einheit‘ (II, 373 ff.). Und sie tritt in „zwei Gegebenheitsweisen“ auf: als „eine explizite, d.h. eine thematisch bewußte Weise, und (als) eine implizite, d.h. eine unthematish nur mitbewußt gegebene Weise“ (I, 188). Diese sei der Anstoß, jene die Aufgabe und das Ziel der Philosophie.

Wenn A. diesen Philosophiebegriff ausdrücklich von Platon ableitet,¹ so muß dazu bemerkt werden, daß es sich hier bekanntlich um einen Zankapfel in der Platonforschung handelt: um das Problem, ob und inwieweit das ‚hen‘ tatsächlich das zentrale Thema des platonischen Diskurses sei, woran sich dann die weitere Frage knüpft, in welcher Weise Plotin und die neuplatonisch-mystische Folgetradition eine authentische Fortsetzung Platons darstellt. A., der diese Frage eindeutig bejaht, sieht sich dabei freilich durch K. Gaiser und H. Kramer, die Tübinger Schadewaldt-Schüler, bestätigt, und versucht vor allem zwei moderne Platondeutungen zurückzuweisen: 1) daß Platons philosophischer Eros als uferloses, nie ans Ziel kommendes, reines Streben zu verstehen sei, und 2) eine quasi aristotelische Auslegung Platons, die z. B. Idee und Substanz gleichsetzt und sich etwa im undifferenzierten Metaphysikbegriff Heideggers äußert. Im Gegensatz zu Aristoteles ziele Platons Denken nicht auf eine in „Wissenschaft, in Begriffen, Urteilen und Schlüssen sich darstellende Doktrin“, sondern auf die „unmittelbare Schau einer letzten, unüberbietbaren Erkenntnis, die nur zu erreichen ist durch einen Erkenntnisaufstieg, der

sich wesenhaft von der Alltagserkenntnis unterscheidet“ (II, 346). Es gehe um das Innwerden der Einheit alles Seienden im Sein, der Verbundenheit von Ich und Welt: um eine punktuelle, stets wieder entgleitende, stets aber auch wieder realisierbare Erfahrung von Harmonie und Authentizität unseres Daseins.

Wird das Nachdenken über die ontologische Erfahrung als Thema kat exochen der Philosophie veranschlagt, dann erweitert sich deren Kompetenz – da es nur *ein* Sein gibt – prinzipiell auf alle Begegnungsweisen mit dem Seienden, auf jede Art von Erfahrung. Die religiöse, ästhetische und mitmenschliche bzw. soziale Erfahrung sind dann Gestalten der einen, ontologischen, zumindest zielen sie letztlich auf diese ab. In der Begegnung mit Gott bzw. dem Heiligen, mit dem Kunstwerk (sei es Gemälde, Plastik, Architektur, Dichtung oder Musik) und dem geliebten Mitmenschen eröffnet sich die Erfahrung der Alleinheit. Daß auch die – von Platon noch stiefmütterlich behandelte – *Kunst* gleiche Dignität genießt wie Philosophie und Religion, ist historisch freilich erst ein Verdienst des deutschen Idealismus, auf den A. als zweite Bezugsquelle seiner synoptischen Kulturphilosophie immer wieder zurückgreift (I, 97 ff., 364 ff.). Dem möglichen Einwand, hier werde eine abstrakte Spekulation der Vielfalt von Erfahrungsmöglichkeiten übergestülpt, begegnet A. von vornherein mit einer Fülle empirischen Materials, aus dessen Einzelbetrachtung erst die übergreifenden Gesichtspunkte entwickelt werden. Man kann A. sogar eine Übervorsicht darin bescheinigen, das Verschiedenartige *nicht* vorsehnlich zu identifizieren. So erfolgt die Gleichsetzung mystischer und ontologischer Erfahrung erst in den allerletzten Publikationen. Diese Gleichsetzung führt zu einer wechselseitigen Erhellung der beiden Bereiche: Sie verdeutlicht die ‚Erfahrungstiefe‘ der Ontologie, aber auch den oftmals verkannten ‚Realbezug‘ der Mystik (I, 215 f.).

I.

Wenn A. Band I als *Philosophie der Philosophie* betitelt, so beruft er sich im Vorwort auf das Cassirersche Verständnis dieser Bezeichnung als „einer philosophischen Bestimmung der Philosophie als Grundlegung systematischen Philo-

¹ Vgl. dazu jetzt auch K. Albert, Über Platons Begriff der Philosophie (St. Augustin 1989).

sophierens“ (4). Durch die Thematisierung von „Beginn, Gegenstand und Ziel“ des Philosophierens werde nämlich der „Begriff der Philosophie zum philosophischen Problem“ (5). Den wichtigsten historischen Bezug hierin stellt Platon, den wichtigsten zeitgenössischen Bezug Lavelle dar. Der Band enthält zwei größere – bereits veröffentlichte – Arbeiten: *Die ontologische Erfahrung und Mystik und Philosophie*² sowie unter dem Titel *Studien zur Philosophie der Philosophie* fünfzehn Vorträge und Aufsätze. Darin findet sich Systematisches zur Ontologie und zum Verhältnis von Rationalität und Mystik sowie historische Interpretationen zu Platon, Eckhart, Descartes, Spinoza, Hegel, Jacobi und Lavelle, aber auch zu Laotse. Hinzuweisen ist hier vor allem auf den Aufsatz *Mystische Motive in der Philosophie des 20. Jh.* (575–591). Bemerkenswert ist A.s Ablehnung des Ansatzes, von dem her Heidegger die Seinsfrage stellt, denn Heidegger gilt ihm als hegelianisierender Aristoteliker, der Platon und den Platonismus mißdeutet, der die Metaphysik verabschiedet, ohne sie verstanden zu haben, und der die Aufgabe der Philosophie verfehlt, indem er Denken als zielloses Unterwegssein (401) und das Sein antiäternalistisch, nämlich als geschichtlich-kontingent betrachtet. Sachgemäßer sieht A. sein Thema hingegen bei an Heidegger anknüpfenden deutschen Philosophen der fünfziger Jahre behandelt, z. B. bei E. Fink, M. Müller und W. Weischedel (599).

Die ontologische Erfahrung (7–207) kann als Alberts Hauptwerk bezeichnet werden, denn hier wird sein Grundgedanke zum erstenmal ausführlich dargestellt und an einer beeindruckenden Materialfülle aus Philosophie, Kunst und Dichtung demonstriert. Während die Einleitung (11–48) die Seinserfahrung bei Lavelle und Heidegger erörtert, legt der historische Teil I (49–126) die Vorgeschichte des Themas dar und spannt einen Bogen von Platon über Augustinus und Bonaventura bis Descartes, den deutschen Idealismus und Scheler. A. zeigt, „daß es in den verschiedenen Phasen der Geschichte der abendländischen Philosophie immer schon ein Wissen von der ontologischen Erfahrung gegeben hat, auch wenn der Begriff ... erst im 20. Jh. aufgetreten ist“ (127). Daß auch Descartes' *Cogito* und sein Gottesbeweis als platonischer Erkenntnisaufstieg zu verstehen sei, mag für die geläufige deutsche Descartesrezeption überraschen, doch beruft sich A. hier auf eine von F. Alquié und Lavelle repräsentierte französische Tradition. Der systematische Teil II (127–205) ver-

sucht, die ontologische Erfahrung in ihren Grundzügen phänomenologisch darzustellen. A. bestimmt sie als eine Erfahrung des Gegensatzes von Sein und Nichts, der Einheit des Seienden, der Gegenwart (im Sinn von Zeitenthobenheit) sowie als eine Erfahrung, die – im Sinne des ‚ontologischen‘ Religionsbegriffs, den M. Eliade formuliert – ‚religiöse‘ Züge trägt und die als dynamischer Prozeß einander abfolgender Bewußtseinsstufen abläuft. Diese Stufenfolge entspricht, wie A. später ergänzen wird, dem mystischen Dreischritt von Katharsis, Photismos und Henosis, und die entsprechenden Bestimmungen finden sich auch wieder in der ästhetischen Erfahrung (II, 379f.). A. weist entsprechende Reflexions- und Erfahrungstexte nicht nur bei Philosophen nach, sondern auch bei zahlreichen – vor allem modernen – Künstlern (F. Marc, P. Klee) und Dichtern (Ionesco, Broch, Sillanpää u. a.), die er aus Briefen, Tagebüchern und Programmschriften zitiert.

In *Mystik und Philosophie* wird die – sinngemäß schon früher vertretene – These formuliert: Indem sie zwei Wirklichkeitsebenen und zwei Erkenntnisweisen annimmt und in einem dreistufigen Prozeß die Vergewisserung einer höchsten Seinserkenntnis anstrebt, sei der Philosophie sowohl ein mystischer Ursprung (215 ff.) als auch ein mystisches Ziel zuzuschreiben (419 ff.). Dazu liefert A. in einem großangelegten Überblick über die gesamte Philosophiegeschichte fünfzehn (über fünf Abschnitte aufgliederte) Fallstudien. Abschnitt I (227–258) widmet sich der fernöstlichen Philosophie. In der Brahman-Atman-Lehre des Vedanta, der Lehre vom Einen und den ‚Zehntausend Wesen‘ im Taoismus und im Satori-Erlebnis des Zen, zuletzt auch bei Nishida und in der Kyoto-Schule sei der mystische Alleinheitsgedanke leitend. Abschnitt II (259–300) gilt dem griechischen Denken und fokussiert die „lange griechische Vorgeschichte der philosophischen Mystik Plotins“ (259) am Lehrgedicht des Parmenides und an den mittleren Dialogen Platons, wobei in der Sokratesrede des „Symposion“, im Höhlengleichnis der „Politeia“ und im Seelengleichnis des „Phaidros“ der charakteristische Erkenntnisdreischritt rekonstruiert wird, der dann bei Plotin expliziert und über die mittelalterliche Philosophie und Mystik – ihr gilt der Abschnitt III (301–342) mit Kapiteln über Augustinus, Pseu-

² Zuerst erschienen Ratingen 1974 und St. Augustin 1986.

do-Dionysius und Eckhart – bis in die Neuzeit tradiert wird. Den IV. Abschnitt über die Neuzeit leitet ein Kapitel über Cusanus ein, gefolgt von einem Kapitel über Böhme und den deutschen Idealismus, wobei Fichtes und Schellings Begriff der ‚intellektuellen Anschauung‘ als Gestalt mystischen Denkens deutlich gemacht wird. Das Interesse gilt aber auch Hegels lebenslanger Beschäftigung mit Mystik, insbesondere seiner mittleren Periode, in der er das Spekulative mit dem Mystischen gleichsetzt. Ein weiteres Kapitel befaßt sich mit Schopenhauer, der zwar methodisch auf eine klare Trennung von Philosophie und Mystik drängt, deren Anliegen aber philosophisch durchaus ernstnimmt. Der fünfte und letzte Abschnitt schließlich (387–418) präsentiert mystische Tendenzen bei vier Philosophen des 20. Jh.: Buber, Heidegger, Lavelle und Bergson.

II.

Band II der *Philosophischen Studien*, die *Philosophie der Kunst*, enthält drei größere Arbeiten (I–III) und zwei Sammlungen kürzerer Texte (IV–V) und beginnt mit A.s Bonner Dissertation aus dem Jahr 1950, die bei Heimsoeth begonnen und bei Rothacker abgeschlossen wurde. Sie behandelt *Die Lehre vom Erhabenen in der Ästhetik des deutschen Idealismus* (13–137). Die Erhabenheitslehren von Kant, Schiller, Schelling, Hegel und Vischer gelten A. als Indikator ihrer Metaphysik, wobei er eine ‚negative‘, durch das Gefühl der Furcht, und eine ‚positive‘, durch das Gefühl der Liebe bestimmte Erhabenheit unterscheidet, welche Unterscheidung er zurückführt auf „zwei (und nur zwei) Weisen menschlichen Erfahrens“, die es erlauben, „uns aus dem alltäglichen Seinserfahren zu erheben“ (130). Damit präludiert das Thema der ontologischen Erfahrung schon in dieser frühen Schrift.

Die zweite hier aufgenommene Arbeit, *Philosophie der modernen Kunst* (139–239) (erschieden zuerst 1968, in Neuauflage 1984), schließt bereits an die Ergebnisse von *Die ontologische Erfahrung* an (deren Konzeption auf Anfang der sechziger Jahre zurückgeht). Hatte A. bereits dort vielfach neben den Philosophen auch Künstler und Schriftsteller als Zeugen der ontologischen Erfahrung zitiert und interpretiert, so wird dies hier weiter ausgeführt unter der leitenden These, „daß sowohl das philosophische Denken als auch das künstlerische Schaffen in einer gemeinsamen und im übrigen allgemeinemenschlichen Grunderfahrung wurzeln: der Er-

fahrung des Seins“ (144). Die fünf Kapitel gelten der Malerei (Cézanne, Marc, Klee, Mondrian), der Plastik (Maillol, Lehmbruck, Brancusi), der Architektur (Sullivan, Gropius, dem Bauhaus, Le Corbusier), der Musik (Mahler, Strawinsky, Messiaen) und der Dichtung (Saint-John Perse, Broch, Ionesco). Ausgehend von den kunstmetaphysischen Überlegungen bei Schelling, Schopenhauer und dem frühen Nietzsche spricht A. von der „Geburt der modernen Kunst aus dem Geiste der Philosophie“ (239), die er auf das Kunstschaffen seit dem Ausgang des Naturalismus und Impressionismus bis ca. 1960 eingrenzt. Zwar mag man einräumen, daß manche der von A. beigebrachten Zitate auch anders als im Sinn der ontologischen Erfahrung interpretiert werden können, doch scheint die These insgesamt überzeugend: Für das Bemühen zahlreicher moderner Künstler, eine transgegenständliche und ekstatische innere Erfahrung entweder symbolhaft oder abstrakt auszudrücken, bietet sich die mystische Einheitserfahrung als Schlüssel zum Verständnis an. Das Charakteristikum der modernen Kunst, nicht ohne Theorie und Kommentar bestehen zu können, indiziert, daß Philosophie „keine Nebensache, kein Beiwerk, sondern wesentlicher Bestandteil dessen (ist), was die moderne Kunst auszusagen hat“ (150). Dabei ist auch darauf hinzuweisen, daß mehrere dieser Künstler ausdrücklich die alte Mystik rezipiert haben, z. B. Rilke, Musil und Broch.³

Es folgen (Teil III, 241–337) Aufsätze zur ‚Spirituellen Poesie‘. Unter diesem Titel versuchte eine kleine österreichische Dichtergruppe, die freilich in der Literaturszene kaum zu größeren Lorbeeren kam, Anfang der siebziger Jahre „eine Rückkehr zu den metaphysischen Ursprüngen der modernen Kunst“ (243). Teil IV (339–379) versammelt sieben bislang unveröffentlichte Texte *Zur philosophischen Ästhetik und Philosophie der Kunst*, die in konziser Weise die Thesen A.s zusammenfassen und die drei grundsätzlichen Dimensionen, die sich am Kunstwerk zeigen, auseinanderhalten: das Individuelle, das Soziologische und das Ontologische (369). Auch die moderne, einschließlich die abstrakte Kunst stelle noch *Mimesis* dar, wenn auch *Mimesis* ohne gegenständlich-sichtbares Vorbild und gerade dadurch der ontologischen Erfahrung verpflichtet (362). In einem dieser

³ Vgl. M. Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jh.* (Stuttgart 1989).

Texte verteidigt A. auch das Erhabene gegenüber pauschalierender ideologischer Verdächtigung, wie sie z. B. W. Welsch und Ch. Pries formulieren: es werde in seinem Duktus bloß „Terror ersehnt, betrieben und legitimiert“ (342). (Das Problem des Zusammenhangs von Ontologie bzw. Ästhetik und Ideologie könnte über diese Stellungnahmen hinaus weiter und wohl fruchtbarer erörtert werden, wenn man – was sowohl A. wie auch die eben zitierten Autoren auszublenken scheinen – die Gleichzeitigkeit von Zusammenhang und Autonomie dieser Bereiche bedenkt. Beispiel: Die mögliche Koinzidenz der Musik Beethovens und einer Reichsparteitagsfeier der NSDAP ist keine Notwendigkeit, aber eben durchaus eine Möglichkeit.)⁴ Teil V (381 bis 496) faßt schließlich noch zehn Aufsätze unter dem Titel *Betrachtungen über Kunstwerke* zusammen. Der vielleicht bemerkenswerteste dieser Texte handelt vom *Geist der Gotik* (397 bis 412). Indem A. Überlegungen H. Sedlmayrs weiterführt und die gotische Kathedrale unter den drei Aspekten des Kult-Ortes, des Abbildes (des himmlischen Jerusalem) und des Wegs des mystischen Erkenntnisaufstiegs betrachtet, bringt er diese Interpretation mit der pseudodionysischen Lichtmetaphysik in enge Verbindung. Hier liegt ein phänomenologisches Meisterwerk feinsinnigen geistesgeschichtlichen Interpretierens vor, das in überzeugender Weise die Wirksamkeit des philosophischen Gedankens auch dort demonstriert, wo er unausdrücklich waltet und wo man ihn fürs erste kaum vermuten würde.

Trotz der Suggestivität des Grundgedankens und dem zahlreich beigebrachten, hermeneutisch bestens aufbereiteten Anschauungsmaterial sind in A.s Denken zweifellos auch Defizite zu registrieren. Wichtiger als die marginal eingestreuten politischen Urteile, z. B. über SDI, über die man natürlich streiten kann, scheint dem Rez. eine Unterbewertung des analytisch-begrifflichen Denkens vorzuliegen. A.s Einwände gegen Aristoteliker, Existenzialisten, Positivisten, Marxisten, kurzum gegen alle, die mit dem platonisch-neuplatonischen Einheitsgedanken wenig anzufangen wissen und ihm skeptisch begegnen, sind gelegentlich überzogen. Mit Platon teilt A. die Abwertung des ‚me on‘ und damit der Geschichte – jenes Gegenstandes also, auf den sich die neuere Philosophie seit Hegel immerhin konzentriert hat. Alltägliche und wissenschaftliche Erfahrung werden in ihrer Bedeutung zwar nicht geleugnet, sie stehen aber doch im Schatten der einen, großen, sie transzendierenden Seins-

erkenntnis. Der quietistische, harmonistische Zug in A.s Philosophie prägt auch seinen Mystikbegriff, der ganz als vollkommene Authentizität veranschlagt wird und den man sicherlich auch dissonanter, dramatischer und dynamischer denken kann: auch in größerer Nähe zu den Phänomenen der Verzweiflung und des Todes, von denen manche Mystiker in einer Weise sprechen, für die in A.s Konzeption kein Platz ist. Freilich: die hier genannten Einwände gegen A. richten sich großteils gegen das von ihm vertretene platonisch-neuplatonische Paradigma, dessen Akzeptanz und Nichtakzeptanz zum Teil auf vorrationalen Entscheidungen beruht. Sicherlich wäre aber, unabhängig von dieser Frage, eine breitere und gründlichere Rezeption der Schriften A.s zu wünschen, da sie ein wichtiges, in jüngerer Zeit vielfach verdrängtes Thema verfolgen. Die Nachwirkung soziologisch-politischer und formalistisch-analytischer Totalitätsansprüche verdeckt nämlich noch immer vielfach die Relevanz mystischer Strukturen in der philosophischen Tradition, aber auch ein zureichendes Verständnis jener künstlerischen Moderne, die – ihrem Namen zum Trotz – den vormoderne Traditionen in verwandelter und durchaus schöpferischer Weise verpflichtet geblieben ist.

Reinhard Margreiter (Imst)

Manfred Riedel, Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung, Subrkamp, Frankfurt a. M. 1989, 179 S.

Mit dem vorliegenden Buch, sechs fast ausnahmslos in den achtziger Jahren entstandenen Studien, nimmt Manfred Riedel Erwägungen im Umkreis der philosophischen Hermeneutik über die Urteilkraft auf. Er trifft dabei auf eine aktuelle Diskussion, die diesem Thema gegenüber zunehmend hellhörig geworden ist und mit einer weiterhin steigenden Nachfrage rechnen läßt. Es ist nicht nur die Hermeneutik, die zu dieser Aktualität beigetragen hat. Erkenntnistheoretisch wird das Konzept der Urteilkraft derzeit vor allem durch den amerikanischen Postempirismus zur Geltung gebracht, moralphilosophisch geradezu dominierend durch die wiedererwachte Auseinandersetzung zwischen einer Ethik ari-

⁴ Zur jüngsten Diskussion über das Erhabene vgl. Ch. Pries (Hg.), *Das Erhabene* (Weinheim 1989).

stotelischen und kantischen Typs. Vor diesem Hintergrund erregen Riedels Studien schon deshalb Aufmerksamkeit, weil sie den hermeneutischen Impuls im Zentrum des Kritizismus selbst eruieren wollen. „Kants ursprüngliche Fragestellung“ freizulegen, wie der Untertitel des Buches ankündigt, heißt, sich einer anderen Idee der Transzendentalphilosophie anzunähern als derjenigen, die sich an der reinen Mathematik und Naturwissenschaft orientiert hat (7f.).

Zwei Studien zur theoretischen Philosophie stehen am Anfang. Während die erste der Überwindung der Programmatik der Letztbegründung, will sagen: der a priori begründenden Vernunft nachgeht, hat die zweite das Verhältnis von Vernunft und Sprache zum Thema. Kant schwebt, so die These Riedels, eine Wende von der a priori begründenden zur a priori urteilenden Vernunft vor. Die Philosophie kann nicht, wie die Mathematik, auf Axiome und Demonstrationen rekurrieren, sondern auf „akroamatische (diskursive) Beweise“. Riedel übernimmt diese Unterscheidung aus der „Transzendentalen Methodenlehre“ und macht sie in dem Maße stark, in dem sie in der nahezu gesamten bisherigen Kant-Interpretation außer acht gelassen wurde. Er hat dafür einige gute Gründe auf seiner Seite. Nach wie vor zu beachten bleibt aber, daß die Methode des akroamatischen Denkens nur *einen* der Leitfähden für eine neue „Methode zu denken“ abgibt (27) und sie vor allem auch die Eigenart der transzendentalen Deduktion ausmachen müßte (19). Zu diesem methodischen Zusammenhang kündigt Riedel denn auch eine gesonderte Studie an. Sie müßte schließlich auch abklären, in welchem Sinne das Programm der Letztbegründung bei Kant überwunden ist, wenn das „Ich denke“ als „das akroamatisch wohlbezeugte Faktum der a priori urteilenden Vernunft“ eingestuft wird (36).

Die Richtung, in der sich eine Lösung bewegen könnte, wird auch in der Thematisierung des Verhältnisses von Vernunft und Sprache angezeigt. Beide „gründen“ nach Riedel „in einer Korrelation, die sich nicht wiederum ‚begründen‘ läßt, weil sie die Bedingung der Möglichkeit von Begründung darstellt“. Eine dritte Position zwischen Letztbegründung und Skeptizismus sei so, und zwar mit der „Kritik der reinen Vernunft“ zu gewinnen (48). Riedel führt das näher aus, indem er die Sprache einen „operativen Vernunftbegriff“ nennt, zu dessen Logik es gehört, nicht ausdrücklich thematisch werden zu können, und ihren transzendentalen Charakter an drei „Modellen“, dem „Regel-“, „Lese-“ und

„Deutungs-Modell“ analysiert, die der Unterscheidung zwischen Anschauungsformen, Kategorien und Ideen korrespondieren (49ff.). Das Deuten, die „Erkenntnis nach der Analogie“, ist dabei Sache der reflektierenden Urteilskraft, und bezüglich der Frage, was das Analogisieren ermöglichen, folgt Riedel der Andeutung Kants, daß es eine Eigentümlichkeit der Sprache sei, die hier der Vernunft zur Hilfe komme. Am Ende steht das Fazit: Begriffsbildung, also auch die Bildung der Kategorien, „geschieht grundsätzlich durch Analogie“ (60). Die Vernunft ist also auf die begriffsbildende Leistung der Sprache angewiesen. Wie diese Abhängigkeit mit der anfangs behaupteten „Unbedingtheit des Verhältnisses“ (40) zusammenstimmt, scheint dann allerdings ein Problem. Zu zeigen, daß sie vor dem Skeptizismus bewahrt werden kann, ist aber in jedem Fall eine Aufgabe, die Riedel unter dem Titel einer „hermeneutischen Deduktion von Begriffen“ (60) noch vor sich hat.

Zwei Studien zur praktischen Philosophie bilden den zweiten Teil des Buches. Mit der einen verfolgt Riedel die Entwicklung von Kants vor-kritischer Ethik bis zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Es ist ihm wichtig zu sehen, daß und wie Kant dabei die Urteilskraft heranzieht. Zunächst befestige Kants Rousseau-Rezeption die Skepsis gegenüber der schulphilosophischen Abdrängung der Urteilsfähigkeit (71). Erst mit der Ausarbeitung des kritischen Hauptwerkes aber trete das Thema der Urteilskraft „in den Mittelpunkt“ (79). Die „Grundlegung“ schließlich schreite zu der Thematik fort, die Kritik der reinen Vernunft durch die Untersuchung des Transzendentalen an den praktischen Begriffen und damit der sie in Gebrauch nehmenden Urteilskraft zu vollenden (89).

Die Aporie der Ethik, daß ihr Prinzip nicht nur eines der Beurteilung, sondern auch der Anwendung ist, greift ebenfalls die anschließende Studie auf. Deutlicher gibt Riedel hier zu erkennen, daß sein Interesse systematisch motiviert und durch diese Aporie bedingt ist. Mit Gadamer und H. Arendt faßt er den „Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom ‚Faktum der Vernunft‘“ ins Auge. Dabei kommt es ihm darauf an, daß die durch die Urteilskraft bewirkte Gesetzesapplikation die Imputation, die Zurechenbarkeit der Handlung in sich einschließt (103f.). Riedel behauptet, daß es eine „strukturelle Entsprechung“ gibt zwischen der Form der Zurechenbarkeit im Rechtsprozeß und unter dem Sittengesetz, die es Kant erleichtert hat, die Frage „Wie ist ein kate-

gorischer Imperativ möglich?“ mit der Lehre vom Faktum der Vernunft zu beantworten und die Urteilskraft als Instanz der „Qualifikation“ ins richtige Licht zu rücken (110). Diese These wird umsichtig begründet. Auch sie scheint allerdings der Unterscheidung zwischen reiner praktischer und praktischer Urteilskraft zu wenig Rechnung zu tragen, mit der sich die Anwendung des Moralprinzips auf eine Norm von der Anwendung einer Norm auf eine Situation trennen und der Universalismus mit dem Kontextualismus verbinden läßt.

Zwei Studien zur Geschichtsphilosophie schließen das Buch ab. Die erste wurde schon 1969 geschrieben. Wenn Riedel einleitend bemerkt, Geschichtsphilosophien erfreuten sich keiner sonderlichen Wertschätzung mehr (125), so gilt das heute, nachdem die Rede von der Posthistoire fast epidemisch geworden ist, verstärkt. Riedel zeichnet Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder nach (148 ff.) und entwickelt in Absetzung von Löwiths „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ die kantische These, daß sich Geschichtsphilosophie auf empirische Forschung einerseits und auf praktische Philosophie andererseits beziehe (129). Daß beide Studien nicht aus dem thematischen Rahmen herausfallen, wird spätestens dann ersichtlich, wenn Riedel auf Kants Absicht verweist, die Kluft zwischen Freiheit und Natur auch im Zusammenhang einer Theorie der Kultur zu schließen (138). Womit als letztes schließlich auch die Ästhetik auf den Plan träte. Ohne sie ist das Thema „Urteilskraft und Vernunft“ bei Kant nicht vollständig. *Josef Früchtel (Frankfurt a. M.)*

Dieter Birnbacher, Verantwortung für zukünftige Generationen, Reclam, Stuttgart 1988, 297 S.

Wie so oft in ihrer jüngeren Geschichte sprang die Philosophie, und hierbei doch arg außer Atem geratend, auf einen fahrenden Zug: Die philosophisch-ethische Diskussion des Problems der Zukunftsverantwortung setzte erst ein, nachdem sie in der Öffentlichkeit und den Einzelwissenschaften bereits lange in Gang gekommen war. Und mittlerweile ist „Verantwortung für zukünftige Generationen“ zu einem Topos politischer Sonntagsreden geworden, und das Diktum, demzufolge wir ‚die Welt nur von unseren Kindern geborgt haben‘ zu einem festen Bestand gehobener Alltagsrhetorik“ (12).

Der diese erkennt, ist Dieter Birnbacher.

Wenn er dennoch seine jüngste Veröffentlichung *Verantwortung für zukünftige Generationen* titulierte, so stellt er auch den willigen Leser – vergeblich hoffend, daß sein Unbehagen sich bald schon ins Wohlgefallen löse, da die innere Notwendigkeit dieses Titels erkannt werde – auf eine harte, die gesamte Lektüre begleitende Geduldsprobe. Gewiß ist auch Birnbachers Arbeit ein Produkt der gegenwärtigen Ethik-Hausse – der einzigen Hausse, die, so scheint es wenigstens, keine Baisse zu fürchten hat. Doch keineswegs will diese Arbeit – und sie ist es wohl auch nicht – eines von jenen Produkten sein, die die hohlen Gemeinplätze ihrer Sonntagsreden mit dem Deckmäntelchen einer „Wissenschaft“ zu drapieren suchen. Hierfür ist Birnbachers Problembewußtsein zu geschärft. Denn er besinnt sich darauf, daß eine normative Ethik, die in den potentiell Handelnden nicht auch die Aktualisierung der theoretisch erarbeiteten Norm evoziert, leerläuft und aufs Gedankenturnen herunterkommt.

Das Kreuz bisheriger Ethik – von dieser Einsicht geht Birnbacher aus, und diese Einsicht bleibt für seine gesamte Arbeit leitend – ist es nämlich, daß man einem ganz speziellen Narzißmus frönt: dem Narzißmus selbstgenügsamer, formal-abstrakter Reflexionen. Birnbacher sucht dagegen, sich auf die mannigfachen Probleme zu besinnen, die bei der Anwendung abstrakt erarbeiteter Idealnomen auf die konkrete Handlungssituation entstehen. Neben die Reflexion auf die Begründung tritt also die Reflexion auf die Anwendungsprobleme, insbesondere die der Konkretion der Idealnomen und der Motivation der Handelnden. Mit deutlich kritischem Akzent vermerkt B.: „Die philosophische normative Ethik des 20. Jahrhunderts ... hat sich primär mit idealen Normen und ihrer Begründung beschäftigt und deren Umsetzung in anwendungsnähere Handlungsorientierungen anderen Instanzen (der Politik, dem Recht) überlassen. Man mag diese Selbstbeschränkung als einen Akt der Bescheidung oder auch als eine Flucht vor dem rauen Wind praktischer Auseinandersetzungen ansehen, die strikte Aufgabentrennung zwischen Theorie und Praxis muß für die Wirksamkeit der normativen Ethik in jedem Fall von Nachteil sein.“ (19)

Anwendungsprobleme einer Prinzipienethik wurden zwar auch schon vor Birnbacher diskutiert (vgl. 17 Anm. 3, erstaunlich, daß J. Habermas, selbst in Birnbachers ausführlichen Literaturhinweisen, nicht erwähnt wird, vgl. etwa Moralität und Sittlichkeit, in: Merkur 39 [1985]

1049; Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 527; Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 114 bis 116; Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform rational? in: H. Schnädelbach [Hg.] Rationalität, 228f.); wohl kaum aber sind sie zum Dreh- und Angelpunkt einer Publikation geworden.

Als „Kernstück“ (269) seiner Arbeit bezeichnet B. deshalb den von ihm vorgeschlagenen „Katalog von Praxisnormen“ (197–240). Er ist der Fluchtpunkt, auf den der gesamte Aufbau der Arbeit ausgerichtet ist.

Wohlthuend klar stellt B. heraus, daß die Resultate abstrakter normativ-ethischer Überlegungen für praktische Handlungsorientierungen unter Realbedingungen wertlos sind. Diese „Idealnormen“ blieben – so B. – für die strenge Begründung der Ethik zwar weiterhin notwendig; wegen ihrer Allgemeinheit, inhaltlichen Unbestimmtheit und übermäßigen oder mangelnden Rigidität gäben sie aber für die konkrete Lebenswirklichkeit recht wenig her. Den Praxisnormen fällt also die Aufgabe zu, „abstrakte Moralnormen im Rahmen einer bestimmten Gesellschaft zu operationalisieren und mit potentiell wirksamen Motiven so zu verknüpfen, daß die Chancen maximiert werden, die von den abstrakten Normen postulierten Ziele zu erreichen“ (19), um so „die eigentliche Crux jeder von Prinzipien ausgehenden Ethik..., die Handlungsmotivation“ (187), zu überwinden. Sätze solcher Art, mit denen Birnbacher nun wahrlich nicht spart, lassen aufhorchen und erwecken wohl auch beim ethischen Skeptiker Hoffnungen. Jedoch: Der Hoffnung folgt die Ernüchterung. Hochgespannte Erwartungen müssen alsbald herabgestimmt werden, und die Erregung beruhigt sich sogleich im Vorfinden von längst Bekanntem. Die erste Praxisnorm „Keine Gefährdung der Gattungsexistenz des Menschen und der höheren Tiere: kollektive Selbsterhaltung“ ist so abstrakt wie „unumstritten“ (202), und man fragt sich, wo der Zuwachs an Motivation denn nun liegen soll. Denn daß die die Praxisnorm unterstützende Wertvorstellung „kollektive Selbsterhaltung“ eine „hohe eigenständige Motivationskraft besitze“ (199), ist doch äußerst fraglich. Schlaflose Nächte jedenfalls und faustischen Schaffensdrang hervorzurufen, wird sie wohl bei niemandem fähig sein. Das Spiel wiederholt sich bei den Normen und Wertvorstellungen 2–5: Es sind keine anderen als die nun schon allzu lang aus den schwadronierenden Sonntagsgesprächen bekannten erbaulichen Mahnun-

gen an den inneren Menschen, die der Praktiker locker wegsteckt und die den technologischen Status quo, da sie nur zu gut mit diesem sich vertragen, nur zementieren.

Die Praxisnorm Nr. 2 lautet: „Keine Gefährdung einer zukünftigen menschenwürdigen Existenz: Nil nocere.“ (206) Und in der Tat: Vorausgesetzt, man kommt vom Humanistischen Gymnasium, dann dürfte auch diese Praxisnorm „sich beinahe von selbst verstehen“ (206). Insofern ist also das erste Gebot für Praxisnormen, nämlich Konkretion und Allgemeinverständlichkeit, erfüllt. Aber wenn sich die Praxisnormen von selbst verstehen: Wozu sind dann des Philosophen Bemühungen gut? Vielleicht für das zweite Gebot für Praxisnormen, die Motivation? Wohl kaum. Diese Praxisnormen sind von solcher Abstraktheit, daß auch sie als Beispiel für die von Birnbacher eingangs kritisierte Abstraktheit der Idealnormen gelten könnten.

Die Praxisnormen Nr. 3, 4, 5 helfen da auch nicht weiter: „Keine zusätzlichen irreversiblen Risiken: Wachsamkeit“ (208); „Erhaltung und Verbesserung der vorgefundenen natürlichen und kulturellen Ressourcen: Bebauen und Bewahren“ (217); „Unterstützung anderer bei der Verfolgung zukunftsorientierter Ziele: Subsidiarität“ (229). Sind zudem „Wachsamkeit“, „Bebauen und Bewahren“ und „Subsidiarität“ Werte, dann ist der Wertbegriff so schwammig, daß man darunter alles und damit nichts verstehen kann.

Angesichts der von B. selbst evozierten Hoffnungen ist das Ergebnis, das „Kernstück“ seiner Arbeit, enttäuschend. Aber die Erwartungen waren wohl auch viel zu hoch angesetzt. Die „Anwendungsprobleme“ wird man eben nicht mit dem Zauberwort „Praxisnormen“ los – zweifellos einer von jenen Pleonasmen, die an Wittgensteins Fliege im Fliegenglas gemahnen.

Freilich sei auch betont, daß das Buch seine Verdienste hat; daß die Schwächen des Buches weniger die Schwächen B.s, sondern die Schwächen einer säkularen Prinzipienmoral sind. Das Buch ist im großen und ganzen gut lesbar und klar gegliedert – als Reclam-Bändchen war es wohl von vornherein für einen größeren Leserkreis konzipiert. In der Einleitung (Kap. 1) wird neben der Thematisierung des Begriffes „Zukunftsethik“ und der Erörterung der Extension des Begriffes „Zukünftige Generation“ (zukünftig sind nicht allein die Ungeborenen, sondern schon die Kinder und Kindeskinde) der Begriff der Praxisnorm eingeführt – und er wird eingeführt durch Absetzung vom Begriff

der Idealnorn. Idealnornen seien allein für ideale Akteure, nicht aber für Akteure, die „kognitiven und motivationalen Beschränkungen unterworfen sind“ (16; gemeint, lieber Leser, sind wohl Menschen wie du und ich).

Kapitel 2 „Zukunftsbewertung“ erörtert u. a. die „Verzerrungstendenzen der Zukunftsbewertung“ (29–34): reine Zeitpräferenz, Präferenzen für Gegenwartspräferenzen, Ego-Präferenzen, moralische Distanz – und deren Abbau durch drei Stufen rationaler Zukunftsbewertung: die Überwindung der Gegenwartspräferenz: der rationale Egoist; die Überwindung der Ego-Präferenz: der rationale Kollektivist; die Überwindung der moralischen Distanz: der rationale Universalist. Auf diesem Fundament werden die Konsequenzen für die Zukunftsbewertung gezogen (58 ff.). In Punkt 2.4 (81 ff.) legt B. – um die Abstraktheit dieser wertheoretischen Überlegungen überwinden und handgreiflichere Konsequenzen ableiten zu können – seine Entscheidung für eine bestimmte Werttheorie, den Hedonismus, dar. Denn – so meint B. – als „einzige Wertlehre greift er ausschließlich auf ein Bewertungsprinzip zurück, von dem problemlos angenommen werden kann, daß es für jedermann nachvollziehbar ist und von allen akzeptiert wird: den eigenständigen (unabgeleiteten) Wert von Glück (Lust) und den eigenständigen Unwert von Leiden (Unlust)“ (82).

Punkt drei „Ideale Normen bei (nahezu) vollständigem Wissen“ bietet u. a. „ein Plädoyer für den intergenerationellen Nutzensummenutilitarismus“ (101–106) und dessen Grundnorm: „das zu tun, was im Hinblick auf die Gesamtheit aller zukünftigen Generationen gesehen die größtmögliche Differenz von Glück (Lust) und Leiden (Unlust) verwirklicht“ (103). Punkt vier „Ideale Normen bei begrenztem Wissen“ sieht zwar weiterhin von Praktikabilitätsaspekten bezüglich der „Durchsetzbarkeit“ von Normen ab, macht aber dem Realitätsprinzip insofern Zugeständnisse, als es die Unausweichlichkeit eines begrenzten Wissens ernstnimmt und die Probleme erörtert, die sich daraus ergeben. Punkt fünf: „Anthropologie der Zukunftsbewertung“ leitet dann mit der Thematisierung der „kognitiven Dimension: Zukunftsbewußtsein“ (175), der „affektiven Dimension: Zukunftsbewertung“ (179), der „volitiven Dimension: Zukunftsorientierung im Handeln“ (187) sowie den erwartungsheischigen Sätzen: „Eine noch so adäquate Zukunftswahrnehmung und eine noch so adäquate Zukunftsbewertung reichen allein nicht hin, damit Zukunftsverantwortung tatsächlich

übernommen wird. Es muß eine Handlungsmotivation dazukommen“ (187), zum grundlegenden, von mir bereits diskutierten Kapitel 6 „Praxisnormen“ über. Aus der Gesamtperspektive der Schrift wäre hier noch zu betonen, daß der Übergang von den „Idealnornen“ zu den „Praxisnormen“, wie sie Birnbacher vorschlägt, keineswegs als notwendig sich erweist, sondern daß – wie B. selbst in der Schlußbemerkung zugeben genötigt ist – „sich die vorgeschlagenen Praxisnormen aus der utilitaristischen idealen Norm und den vorgetragenen anthropologischen Hypothesen nicht schlechthin zwingend ergeben, sondern durchaus Raum für Alternativlösungen lassen“ (269 f.). Das Kapitel 7 diskutiert dann noch zwei spezielle Anwendungsprobleme, nämlich die Fragen, inwieweit sich Zukunftsverantwortung durch Marktmechanismen realisieren lasse, und ob eine Zukunftsethik in der Demokratie durchsetzbar sei.

Die Schlußbemerkung (Punkt 8) und insbesondere deren zwei letzte Sätze zeigen, daß Birnbacher die Tragweite gegenwärtiger ethischer Entwürfe nicht überschätzt: „Wie stets in der normativen Ethik bleibt auch bei verhältnismäßig feststehenden Prinzipien für die ‚intuitiv‘ verfahrenende moralische Urteilskraft genug zu tun. Prinzipien können ihr den Weg weisen, aber es gibt einen Punkt, an dem sie allein gehen muß.“ (270) Der Rezensent bedankt sich beim Autor für dieses Schlußwort. Aus der Sicht des „kritischen Ethikers“ wäre ihm wohl nichts hinzuzufügen – wohl aber aus der Sicht dessen, dem eine intuitiv verfahrenende Urteilskraft, dem Moral und Ethik überhaupt, kein unumstößliches, in der heiligen Natur der Dinge gegründetes Faktum sind, sondern der diese selbst noch der Frage nach Herkunft, Grund, Bedingung, Möglichkeit und Reichweite unterwirft. Denn möglicherweise verhindert das ausschließliche Fixiertsein auf Moral und Ethik und der längst schon ins Irrationale abgewanderte Glaube an ihre heilenden Kräfte die Aktualisierung anderer, vielleicht noch weithin unbekannter und für die ein-dimensional-technische Welt so wichtiger Sensibilisierungs- und Motivationspotentiale des Menschen. Wege dorthin zu suchen, würde dann zur dringlichen, zur lebenswichtigen Aufgabe.

Günter Seibold (Würzburg)

Kurt Salamun, *Ideologie und Aufklärung: Weltanschauungstheorie und Politik* (= *Studien zu Politik und Verwaltung* Bd. 24), Böblan, Wien 1988, 142 S.

Die gegenwärtige Lage der Philosophie, vielleicht sogar des Bewußtseins insgesamt, zeichnet sich durch eine sonderbare Wertschätzung des sogenannten „Anderen der Vernunft“ aus. Im Namen dunkler Mächte, mag man sie das Seinsgeschick, die *différance*, den Diskurs oder den *ordre de l'Autre* nennen, wird diejenige Spielart neuzeitlicher Rationalität, die sich vornehmlich im Zuge der Aufklärung herausbildete, allzu rasch und oberflächlich bezichtigt, sie führe die Menschheit geradewegs ins Verderben. In diesem Verdikt weiß sich eine Anzahl ansonsten disparater Denker einig, die von Heidegger über Derrida bis hin zu Adorno reicht. Wird aber einmal der Versuch gewagt, das „Projekt der Moderne“ doch noch zu retten, so geschieht dies nicht selten um den Preis eines Rückgriffs auf die metaphysischen Denkmuster des Deutschen Idealismus, wobei kaum ins Gewicht fällt, daß die Last einer transzendentalen Letztbegründung des Wissens und Sollens anstatt einer subjektiven einer intersubjektiven Instanz aufgebürdet wird. Angesichts beider Extreme mutet das neue Buch des österreichischen Philosophen Kurt Salamun durchaus unzeitgemäß an, denn es wirbt für ein kritisches Denken, das den Versuchen eines irrationalistischen sowie eines rationalistischen Dogmatismus gleichermaßen widersteht.

Der Autor knüpft mit *Ideologie und Aufklärung* in methodologischer und thematischer Hinsicht an frühere Untersuchungen¹ an, über die er freilich durch mancherlei interessante Erweiterungen und Vertiefungen hinausgeht. Die acht in dem Band enthaltenen Aufsätze entstanden in den Jahren seit 1976; fünf von ihnen wurden bereits an anderer Stelle veröffentlicht und, abgesehen von einer Ausnahme, für die vorliegende Publikation überarbeitet, während drei Originalbeiträge sind. Dabei gliedert sich das Buch in vier, jeweils zwei Aufsätze umfassende Themengruppen, die folgende Überschriften tragen: *Ideologie und Sprache*, *Ideologie und Politik*, *Ideologie und Wissenschaft* sowie *Ideologie und Sport*. An den Textteil schließen sich eine Auswahlbibliographie, ein Personen- und ein Sachregister an.

Im ersten Kapitel erläutert Salamun sprachliche Kunstgriffe, die Politiker einsetzen, um ihren Gebrauch der Macht gegenüber den Be-

herrschen zu rechtfertigen und deren Zustimmung zu gewinnen. Damit rückt der „appellative Aspekt“ (12) der Sprache in den Vordergrund. Die Studie *Verbalstrategien in der Politik* beschreibt eine Reihe von Verfahren (Euphemismen, Suggestivdefinitionen, essentialistische Wortverwendungen, Leerformeln usw.), mit deren Hilfe der informative Gehalt sprachlicher Äußerungen durch den emotiven überlagert oder gar verdeckt wird. Nach Auffassung des Autors gehören zwar solche Strategien „notwendig zum Geschäft der Politik“ (26), doch eine „verantwortungsethische Grundhaltung“ (ebd.) solle ihre Verwendung begrenzen. Die Ausführungen *Zur politischen Pragmatik des Wortes „Marxismus“ im stalinistischen Herrschaftssystem* zeigen auf, wie der Vokabel „Marxismus“ zum Zweck der Stabilisierung der Herrschaftsverhältnisse miteinander unverträgliche, oft nur entfernt an Marx orientierte Inhalte untergeschoben wurden.

Das zweite Kapitel besteht aus den Beiträgen *Chancen und Gefahren einer stärkeren Ideologisierung der Politik* sowie *Konfliktverschärfende Tendenzen von Ideologien*. Während letzterer der polarisierenden Funktion nachgeht, welche Ideologien durch emotionalisierte Feindbilder, absolute Wahrheitsansprüche, manichäische Heilsideen und essentialistische Behauptungen erfüllen, nimmt sich ersterer auch der Vorzüge an, die eine „maßvolle und kontrollierte Re-Ideologisierung der Politik“ (48) mit sich bringt. Salamun vertritt die These, daß eine derartige Maßnahme die werthaften Voraussetzungen politischen Handelns ins öffentliche Bewußtsein zu heben und einer apologetischen Berufung auf angeblich unabänderliche Sachzwänge entgegenzuwirken vermag.

Im dritten Kapitel wendet sich der Autor sowohl aus systematischer (*Formen der Ideologisierung von Wissenschaft*) als auch aus historischer Perspektive (*Zur Geschichte der Diskussion um Ideologie, Wahrheit und Wissenschaft*) dem Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft zu. Er legt zunächst anhand von Beispielen aus den Bereichen des Marxismus-Leninismus und des Nationalsozialismus die Auswirkungen einer weltanschaulichen Manipulation der Wissenschaften dar, um sodann vor dem Glauben an

¹ E. Topitsch/K. Salamun, *Ideologie – Herrschaft des Vor-Urteils* (München 1972) und K. Salamun, *Ideologie, Wissenschaft, Politik: Sozialphilosophische Studien* (Graz 1975).

deren vollkommene Wertfreiheit ebenfalls zu warnen. Gerade im Entstehungs- und Verwendungszusammenhang von Erkenntnis spielten wissenschaftsexterne, im Begründungszusammenhang hingegen wissenschaftsinterne normative Gesichtspunkte eine entscheidende Rolle, wobei alles darauf ankomme, die externen Faktoren aus dem letztgenannten Kontext herauszuhalten. Der etwas umfangreichere historische Artikel bietet einen Abriss der Entwicklung der Ideologiekritik von Bacon über die französische Aufklärung bis hin zu den wichtigsten Positionen der Gegenwart (Positivismus, Marxismus, Wissenssoziologie, Kritische Theorie, Kritischer Rationalismus).

Die beiden Abhandlungen des vierten Kapitels, *Politisch-ideologische Funktionen des Sports und Olympismus als Weltanschauung: Kritische Überlegungen zur Sportideologie*, schneiden ein Thema an, das in der Philosophie bisher eher geringe Beachtung fand. Salamun erörtert, auf welche Weise der Sport der Identifikation, der Kompensation und der politischen Repräsentation dienen kann. Obwohl er seine Haltung gegenüber dem Sport als „grundsätzlich positiv“ (134) einschätzt, kritisiert er Auswüchse, wie sie etwa in einer „inhumanen Leistungsideologie“ (125), einer „patriotischen Kampfesideologie“ (128), der „Ideologie der Politikfreiheit“ (130) oder dem Sport als „Eigentlichkeitsideologie“ (132) vorlägen. Ebenso grenzt er sich gegen die pauschale Verteufelung des Sports im neomarxistischen Denken ab.

Salamun hat mit *Ideologie und Aufklärung* eine Sammlung gehaltvoller Aufsätze vorgelegt, die durch Plausibilität in der Argumentation und Klarheit in der Darstellung überzeugen. Anerkennung verdient auch das Bemühen um Ausgewogenheit, das bei der Würdigung gegnerischer Standpunkte zutage tritt. Deshalb sind dem Buch zahlreiche – nicht zuletzt studentische – Leser zu wünschen. *Peter Welsen (Regensburg)*

Herfried Münkler, Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der frühen Neuzeit, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1987, 428 S.

Mit der Staatsraison ist die politische Wissenschaft mitten in ihrem Element, das sie – in gesellschaftliche Themen verbohrt oder offen marxistischen Vorstellungen anhängend – lange Zeit vernachlässigt hat, wie Münkler zutreffend feststellt (13 f.). Dagegen hat die Disziplin der allge-

meinen Staatslehre die Eigendynamik des Staates immer respektiert und zur Grundlage staats-theoretischer Aussagen gemacht, wobei ihr zugute kam, daß sie den Begriff „Staat“ erinnernd in ihrem Namen trägt und daß sie hauptsächlich von Juristen gepflegt wird, die praktischen Fragestellungen verpflichtet sind und die in ihrer großen Mehrzahl die institutionellen und normativen Aspekte fest im Blick behalten, wenn sie über den Staat nachdenken. Dabei spielt allerdings der Begriff der Staatsraison kaum eine Rolle, weil er nach herkömmlicher Sicht normativ kaum faßbares, machtmäßiges Handeln der Staatsorgane betrifft. In diese Lücke stößt Münkler. Sein vorliegendes Buch betrifft, wie der Untertitel zum Ausdruck bringt, die Begründung der Staatsraison in der frühen Neuzeit. Münkler ringt dem Thema interessante neue Aspekte ab, die, wie noch zu zeigen sein wird, auch von aktueller Bedeutung sind. Aus den Spuren, in denen die Idee der Staatsraison in das Staatsdenken und in die Staatspraxis eingedrungen ist, analysiert er deren Funktionen und bricht die herkömmliche scharfe Gegenüberstellung von Handeln nach Staatsraison und Handeln nach Recht auf.

Münkler sieht in der Staatsraison kein universelles Phänomen, sondern „eine politisch-historische Konkretisierung des epochenübergreifenden Problems, wie Macht und Recht, Zweck und Mittel, Ziel und Weg zusammenzudenken sind“ (18, 167). Dies exemplifiziert er durch ein Vorspiel aus der Antike über Platon (428–348) und Thukydides (ca. 460–ca. 400) und durch Beispiele aus der Zeit der Bildung des Begriffs der Staatsraison über Erasmus und Machiavelli, über Savonarola und über Luther. – Während Platon das Politische einer ontologischen Ordnung unterwerfe, sei für Thukydides die menschliche Natur Bezugspunkt aller politischen Überlegungen (19). Die Gegenüberstellung beider politischer Denker gipfelt in deren unterschiedlicher Beurteilung des Perikles (44 f.): Nach Platon habe Perikles wie ein Zuckerbäcker die Athener verwöhnt und zu einem faulen, feigen, geschwätzigen, geldgierigen Volk gemacht, statt sie zu tüchtigen Bürgern zu erziehen. Nach Thukydides habe Perikles alle Fähigkeiten des großen Politikers, d. h. Einsicht in die gegebene Lage, Fähigkeit zur Berechnung der Zukunft und Mäßigung im Augenblick des Erfolges, besessen. Münkler zeigt sodann im Vorgriff auf sein Hauptthema, daß „Erziehung zum Guten“ und „Kampf um die Macht“ nicht dem Gegensatz von Humanität und Inhumanität entspre-

che. Denn Machtraison könne zur Beschränkung des Gewaltgebrauchs und das in der Erziehung zum Guten steckende moralisierende Gerechtigkeitspathos könne zur Steigerung des Gewaltgebrauchs führen (469). – Die Gegenüberstellung von Machiavelli (1469–1527) und Erasmus (1469–1536) arbeitet zwei wirksame Strömungen politischer Praxis der Neuzeit heraus. Bei Erasmus soll der Staat Schutz bieten, damit die Menschen in Sicherheit ihren Tätigkeiten und Interessen frei nachgehen, damit Kultur, Wissenschaft und Religion gedeihen können und damit niemand zur politischen und konfessionellen Parteinahme gezwungen wird (47, 54, 58f.). Für Machiavelli ist dagegen Freiheit Partizipation und damit politisiert; in der Politik sieht er den strategisch kalkulierten Gebrauch verschiedenartiger Ressourcen, um einer widerständigen Welt und den leicht korrumpierbaren Menschen politische Stabilität aufzuzwingen (63). – Für das Verhältnis von Politik und Religion führt Münkler vier Konzepte vor: Savonarola (1452–1498) habe versucht, die Politik in den Dienst der Religion zu stellen, sei gescheitert und habe den Grund für die Verselbständigung der Politik gelegt (98); bei Machiavelli habe die Religion im Dienst der Machtpolitik gestanden, die Religion sei als probates Mittel gesehen worden, die politische Stabilität auf Dauer zu sichern (110); Luther (1483–1546), der für die Konzeption der Trennung von Politik und Religion steht, habe den mittelalterlichen Forderungen auf Verwirklichung des Evangeliums den Stachel gezogen und damit eine damals noch ganz unübersehbare Verselbständigung der Staatsgewalt eingeleitet (105). Der institutionellen Schwächung der Kirche bei Luther habe eine Stärkung der Institutionen des Staates entsprochen (107). Eine vierte Konzeption habe versucht, Religion und Politik in Einklang zu bringen, die, wie Münkler darlegt, sich entweder auf den Staat zentrierte und sich der Position Machiavellis annäherte oder die scheiterte (126).

Die Darstellung der ideengeschichtlichen Entwicklung ergänzt Münkler um einige wichtige Charakteristika des gesellschaftlichen Wandels. Er zeigt die ökonomische Expansion im 16. Jahrhundert, die darauf beruhende Desintegration der Institutionen des Feudalismus und die Versuche, die aus den Fugen geratende Gesellschaftsordnung zu stabilisieren. Diese Aufgabe hat auf dem Kontinent der Staat in seiner neuen Gestalt wahrgenommen. Münkler behandelt das Zerbrechen der mittelalterlichen Synthese von Faktum und Norm (*ius naturale*), was in der po-

litischen Theorie als Trennung von politischem Realismus und politischem Utopismus zum Ausdruck gekommen sei, das Entstehen des Individualismus, der tiefe Wurzeln im Christentum habe, nun aber innerweltlich (auch wirtschaftlich) wirke, und die Entpolitisierung des Bürgers, der zum Untertan werde. Diese Entpolitisierung wird im Zusammenhang mit den neuen ökonomischen Entfaltungsmöglichkeiten gesehen (149). Die hier allmählich stattfindende Weichenstellung kommt sehr deutlich zum Ausdruck, wenn Münkler noch Machiavelli für den Gedanken der Partizipation zitieren kann, der aus seinem tiefen anthropologischen Pessimismus, den er konsequent auch auf die Regierenden bezieht, notwendige Kontrolle und Opposition in den Institutionen der gemischten Verfassung sieht (152). Die Entwicklung ging – wie Münkler darstellt – von der Partizipation zur Gesetzherrschaft, vom antiken partizipatorischen zum neuzeitlichen ausgrenzenden, liberalen Freiheitsbegriff und damit zur Professionalisierung der Politik, die von wenigen Fachleuten betrieben wird, die in der Technik der Regierungskunst und Staatsklugheit ausgebildet sind.

An dieser Stelle beginnt Münkler mit dem eigentlichen Thema seines Buches, indem er dem wohlvorbereiteten Leser nun auf sehr plausible Weise die Staatsraison als einen neuen Begriff des Politischen vorführt (165ff.) und damit die anfängliche These belegt, daß Staatsraison ein epochenspezifischer Begriff sei. Es wird gezeigt, wie Staatsraison nicht nur Partizipation, sondern auch Willkür des Monarchen verdrängt, der gewissermaßen verstaatlicht und dem Staatszweck unterworfen wird, was später in dem berühmten Ausspruch, der König sei der erste Diener des Staates, so anschaulich zum Ausdruck kommt. Die Staatsraison drängt aber auch zur Rationalisierung des Verhältnisses der Staaten untereinander, wofür ganz allgemein auf die Diplomatie (212f.) hingewiesen und insbesondere Grotius mit seinem Werk „*De iure belli ac pacis*“ als Kronzeuge herangezogen wird (214ff., 232f.). Die auf die Staatszwecke bezogene Staatsraison verliere die ursprüngliche Anstößigkeit der noch ungepolten Machtraison (187). Die Emblematisierung und der Begriff der Staatsraison zeigen freilich viele Varianten, wie Münkler vorführt (193ff.), von der Unterscheidung der guten und der schlechten Staatsraison je nach der Staatsform bis zum Begriff der Staatsraison als Umweg zu Recht und Gerechtigkeit oder schlichtweg als Abweg. Die anziehende Kraft der Idee der Staatsraison zeigte sich auch in der neu organi-

sierten büromäßig arbeitenden Finanzverwaltung (243), insbesondere aber im Heerwesen, wie Münkler am Beispiel des einflußreichen Lipsius darlegt, der die Disziplin der Soldaten nicht nur zur moralischen Richtschnur des Heeres macht (235), sondern – wie zu ergänzen wäre – sie durch exercitium, ordo, coercitio und exempla im einzelnen operationalisiert. Den Verzicht auf die innere Motivation der Soldaten deutet Münkler als einen typischen Ausdruck des Staatsraisondenkens, das sein Ende erst im Zeitalter der Französischen Revolution mit der levée en masse gefunden habe. Die Verallgemeinerung freilich, daß das Zeitalter des Nationalismus in Europa erst begonnen habe, als das der Staatsraison zu Ende gegangen sei (244), ist nicht ganz frei von Mißverständlichkeit, da die Denkstrukturen der Staatsraison auch im Nationalstaat Anwendung finden können und gefunden haben. Dies bestätigt Münkler im übrigen mit seinem Hinweis auf Harrington und Spinoza, bei denen die Idee der Staatsraison auf den Rechtsstaat zu führt (264f., 269), der in den Nationalstaaten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Anerkennung und weitgehende Verwirklichung gefunden hat (vgl. dazu kurz 299).

Als Bahnen, auf denen die Idee der Staatsraison in die europäische Politik Einzug gehalten hat, stellt Münkler zusammenfassend (270 ff.) heraus: 1) den neu aufgekommenen *Interessenbegriff*, der ermöglichte, zwischen nützlichen und gefährlichen Leidenschaften sowie zwischen dem Privatinteresse des Fürsten und dem am unmittelbaren Nutzen der Bürger orientierten Allgemeininteresse einerseits und andererseits dem Staatsinteresse zu unterscheiden, das die Spezialisten der Politik definierten; 2) die *Versittlichung der Politik*, die den Interessen und der Staatsraison eine Richtung gab; 3) die Lehre von den *arcana imperii*, d. h. von den sittlich erlaubten Mitteln zur Erhaltung und Mehrung eines Gemeinwesens; 4) den *Utopismus*, soweit er wie bei Tommaso di Campanella machiavellistische Elemente in sich aufnahm. – Als teilweise fortlebende Elemente der Staatsraison bezeichnet Münkler die *Verachtung des Pöbels*, die dazu geführt hat, daß in den konstitutionellen Staaten Europas im 19. Jahrhundert ein Wahlzensus herrschte, die *Kunst der Verstellung*, die *Gebheimpolizei* und die *Spionage*.

Die Verdienste Münklers sind darin zu sehen, daß der in Genese und Ausprägung komplexe Begriff der Staatsraison gründlich analysiert wird, wodurch dessen Vielgestaltigkeit erhellt und sich dem Leser manche neue und überr-

schende Perspektive eröffnet, insbesondere aber deutlich wird, wieweit unser heutiges Verfassungsrecht und politisches Handeln Wurzeln in diesem Denken hat, ohne daß dies von Münkler ausdrücklich erörtert worden ist. Das Buch ist in gepflegter Sprache geschrieben und spannend zu lesen.

Christian Starck (Göttingen)

Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. Bd. II: Register und Ergänzungsliste, hg. von Erwin Schadel unter Mitarbeit von Leonore Bazinek und Peter Müller, K. G. Saur, München New York London Paris 1988, 594 S.

Die Bibliotheca Trinitariorum hat mit ihrem 1. Bd., der 1984 erschien, ein erstaunlich großes Echo gefunden (vgl. PhJ 93 [1986] 211f.). Dies im nunmehr vorliegenden 2. Bd. abgedruckten Besprechungen (461–572) belegen nicht nur die weithin dankbare Aufnahme des Werkes, sondern bieten auch erste Diskussionsbeiträge zum inhaltlichen Anliegen des Herausgebers E. Schadel. Er selbst spricht von ersten Konturen einer wissenschaftlichen Zusammenarbeit, welche sich auf Länder sowohl der westlichen als auch der östlichen Hemisphäre erstreckt (VII). Näherhin wagt er, die These zu formulieren, „daß Mensch und Menschheit von individualistischer oder – was im Effekt das gleiche ist – totalitärer Selbstabschnürung bedroht sind, solange die positive Herausforderung des Trinitarischen nicht angemessen beantwortet wird“ (VII). Mit Blick auf das in dieser These angesprochene Ziel hin möchte Schadel möglichst breit Trinitäts- und Triadikauffassungen verschiedenster Kulturen und Religionen bibliographisch erfassen und durch verschiedene Register erschließen. Über diese Aufgabe hinaus will er zu einer kritischen Durchformung des gesichteten Materials beitragen. Das ihn hierbei leitende Kriterium ist ein ontologisches, „das jenseitig – jenseitslose Sein selbst“ (IX) oder wie sich Schadel ausdrückt: „die Sinngestalt der sich in allem, was überhaupt ist und erkannt werden kann, verschiedenartig auswirkenden einen Seinsnatur“ (X). Daß diese dreieinig zu denken ist, dafür läßt sich nach Schadel nicht nur auf die Imago-Lehre Augustins als Beispiel verweisen; er erinnert auch daran, daß eine weiterentwickelte Konzeption der traditionellen „Analogia-entis-Lehre“ zu diesem Ergebnis kommt. Deshalb gilt ihm die dialekti-

sche Subjekt-Objekt- bzw. Geist-Natur-Differenz als überholt; sie verschwinde samt der sie begleitenden relativistischen Denkungsart (X).

Der hier zu besprechende 2. Bd. erschließt die im 1. Bd. vorgelegte Bibliographie mit fünf Registern. Die respektable Ergänzungsliste mit 967 Titeln ist vom Autor aus technischen Gründen nicht mehr in die Register eingearbeitet worden. Er beschränkt sich auf die 4712 Titel des 1. Bds. Folgende Gesichtspunkte bestimmen die einzelnen Register. Der relativ kurze Index Secundarius (4–20) umfaßt Namen von Herausgebern, Übersetzern, Rezensenten, Vorwortschreibern trinitarisch-triadischer Literatur. Im ebenfalls kurzen Index Litterarius (22–28) sind theol. Summen, Sentenzenkommentare, Bibliographien, Bibliothekskataloge, Forschungsberichte etc. aufgelistet. Der dann folgende Index Rerum Systematicus (30–204) erschließt die Literatur nach Sachgesichtspunkten. Nennen wir hier nur die wichtigsten Stichworte, die in der Bibliographie aber noch weiter untergliedert sind: Analogia Trinitatis, trinitarische Symbolik; Angelologie; Anthropologisches; Bibel; creatio; Ekklesiologisches; generatio (aeterna); Hyiologie; Ikonographisches; incarnatio; inhabitatio; Metaphysik u. Ontologie; missio; Musikologisches; Patrologie; persona; Pneumatologie; Sprachphilosophisches; Triaden, Trinität. Der inhaltlich-systematischen Erschließung folgt der Index Personarum Analyticus (206–265). Hier sind die Namen wirkmächtiger Autoren verzeichnet sowie Hinweise zu ihrer Wirkungsgeschichte. Den dann folgenden Index Regionum Religionumque collectivus (268–297) bezeichnet Schadel als ein Mischregister, das den Personenindex ergänzt und weiterführt. Während in diesem einzelne Personen angeführt werden, fällt im anschließenden Verzeichnis der Blick auf religiöse und weltanschauliche Kollektive sowie verschiedene Kulturräume. Hier stehen vor allem geschichtliche Zusammenhänge und Wirklinien im Vordergrund des Interesses.

Zur Würdigung dieses Buches kann ohne Einschränkung gesagt werden, daß hier ein bibliographisches Hilfsmittel vorliegt, zu dem aus philosophischer wie aus theologischer Sicht an der Trinitätsfrage Interessierte gerne greifen werden. Hier findet er ungleich mehr Quellen und Literatur verzeichnet (5679 Titel) als in dem vom Autor erwähnten Werk von M. O'Carrol, *Trinitas. A theological encyclopedia of the Holy Trinity* (Wilmington/Delaware 1987). Zudem ist die in Spanien verlegte „Bibliografia trinitaria“ seit 1977 nicht mehr erschienen. Dank seiner

sehr zügigen Arbeit kann Schadel mit seiner Bibliographie eine echte Lücke füllen.

Mit Blick auf den philosophischen Ertrag dieser Bibliographie ist zu sagen, daß die hier dokumentierte vielfältige philosophische Beschäftigung mit dem Fragenkreis Trinität eine ernst zu nehmende denkerische Herausforderung darstellt. Der Glaube an den dreieinen Gott hat über die Theologie hinaus gerade auch in die Philosophie inspirativ hineingewirkt. Und umgekehrt hat die Philosophie der Trinitätstheologie große Dienste geleistet. Hier sei nur an den Relations- und Personbegriff erinnert. Zu der Entfaltung einer trinitarischen Ontologie anzuregen ist das systematische Ziel von E. Schadel. Als Theologe weiß sich der Rezensent diesem Anliegen wohlwollend und zugleich mit kritisch abwartendem Interesse verbunden.

Franz Courth (Vallendar)

editio. Internationales Jahrbuch für Editions-wissenschaft, hg. von Winfried Woessler, Bd. 2 und 3, Niemeyer, Tübingen 1988 und 1989, 281 u. 224 S.

Die Besprechung eines editionswissenschaftlichen Organs an dieser Stelle bedarf einer gewissen Rechtfertigung; in „editio“ geht es recht eigentlich nicht um Philosophie, und zudem enthalten die Bände 2 und 3 nur drei philosophiebezügliche Beiträge, das Gewicht der Germanistik ist erdrückend. Gleichwohl berührt die Thematik des Jahrbuchs durchaus das Selbstverständnis der Philosophie, die ja nicht zuletzt und keineswegs zufällig in der Reflexion ihrer eigenen Vergangenheit besteht, die nun allerdings nicht anders als durch Texte erinnert wird. Philosophie unterscheidet sich als Textverantwortung nicht von den neueren Geisteswissenschaften, die – sofern ihre Denkmäler aus Buchstaben bestehen – sich seit ihren Vorläufern in Renaissance und Humanismus denn auch durchaus als „Edition“ herausgebildet haben. Gleichwohl ist es signifikant, wenn die 1973 gegründete Arbeitsgemeinschaft philosophischer Editionen neben der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition an der Herausgabe von „editio“ beteiligt ist. Die Beteiligung trägt der erfreulich gewachsenen Zahl kritischer Editionen in der Philosophie Rechnung, die einen Bewußtseinswandel spiegelt; philosophische Arbeit wird zunehmend auch als textkritische und textkonstituierende

Arbeit begriffen.¹ Insofern ist es wünschenswert, daß in künftigen Bänden von „editio“ die Darstellung und Problematik philosophischer Editionen etwas mehr in den Vordergrund gerückt wird.

Die Gründe, warum trotz der programmatischen Ansätze um die Jahrhundertwende (z. B. Kant, Leibniz) Textkritik und Historisch-Kritische Edition erst nach dem Zweiten Weltkrieg zum Durchbruch gekommen sind, mögen vielfältig sein. Die Haltung der Philosophie gegenüber ihren Texten dürfte allerdings auch damit zusammenhängen, daß sie keinen einzigen ihrer antiken Texte eigener Arbeit und Verantwortung verdankt und wohl auch darum geneigt sein konnte, der Hermeneutik Vorrang vor der Kritik zu geben. Das erscheint indessen um so merkwürdiger, als die Philosophie des 18. Jahrhunderts ohne den Kontext der historischen Kritik und der Bibelkritik (Spinoza, Simon, dann vor allem Semler) kaum vorstellbar ist.² Herder beschreibt die Bibelkritik: „Wovon ging die Kritik der Hebräischen Schriften des alten Testaments aus? Daß man ordnete und schied; anerkennend, wie verschieden Das von Jenem, untersuchend, woher Beydes geflossen seyn möge? Nach Ort und Zeit also scheidend und läuternd.“³ Zumal die älteren Philologien brachten die Methode im 19. Jahrhundert zur Perfektion; die Leitvorstellung ihrer Editionen war dabei die Voraussetzung eines ursprünglichen und gleichsam autorisierten Textes, eines Archetypus, von dem die im Stemma dargestellten Handschriften abstammen und den es anhand einer sog. Leithandschrift zu rekonstruieren gilt – unter strikter Wahrung der Unterscheidung von recensio und emendatio.⁴

Auch wenn manche Vorstellung des 19. Jahrhunderts offenbar revidiert werden muß,⁵ ist das skizzierte Modell doch prinzipiell legitim: es konstituiert einen Text und hält zugleich die Überlieferung im Lesartenapparat fest. Problematisch wird es bei neueren Texten; hier gehen sog. Varianten nicht mehr so sehr, wenn überhaupt zu Lasten der Überlieferung, sondern zu Lasten des Autors selbst – man denke an verschiedene Auflagen, Bearbeitungen, ungedrucktes Material usw. Es liegt auf der Hand, daß die Situation durch die Verschiedenheit der Textarten (man denke auch an Handschriften) weiter kompliziert wird. Bis in unsere Tage sind Editionen dennoch dem Archetypus-Modell der älteren Philologien verhaftet geblieben, nur daß der Begriff der Autorintention systematisch die Rolle der archetypischen Handschrift überneh-

men mußte. Es ist insbesondere die Kritik an diesem Begriff, durch die sich die neueren und neuesten germanistischen Editionen auszeichnen. Sie verabschieden mit dem Autorwille zugleich den Editor als Testamentsvollstrecker. Varianten gelten nicht mehr als Lesarten eines gleichsam besten Textes, sondern als zeitlich abzugrenzende Stufen oder Fassungen in einer Entwicklungsgeschichte. Die Edition dokumentiert die Genese des Textes. Das Interesse daran und die entsprechende Auffassung von sog. Varianten sind nicht neu. Erinnert sei an das bekannte Diktum Goethes, „daß ein verständiger, fleißiger Literator durch Vergleichung der sämtlichen Ausgaben unseres *Wielands*, ... , allein aus den stufenweisen Correcturen dieses unermüdet zum Bessern arbeitenden Schriftstellers die ganze Lehre des Geschmacks würde entwickeln können“.⁶

Erst Beißner unternahm es vor einem halben Jahrhundert, dem Anspruch auf eine Darstellung der Textgenese nachzukommen; freilich blieb er der Vorstellung von einem gleichsam idealen Text verhaftet, und seine Hölderlin-Ausgabe folgte mithin noch immer dem alten Schema der Trennung von Text und Apparat, der wesentlich Lesartenapparat ist.⁷ Sattlers Hölderlin-Ausgabe blieb es vorbehalten, Textverständnis und Text-

¹ Vgl. W. Jaeschke u. a. (Hg.), *Buchstabe und Geist* (Hamburg 1987).

² Vgl. H. G. Senger, *Die historisch-kritische Edition historisch-kritisch betrachtet*, in: *Buchstabe und Geist*, a. a. O., 1–20.

³ Homer und das Epos (1795), in: B. Suphan (Hg.), *Johann Gottfried Herder. Sämtliche Werke*, Bd. 24 (Berlin 1886) 227.

⁴ Sie ist die epochale Leistung der alexandrinischen Editoren, vgl. H. Zeller: „(Aristarchs) Trennung von Befund und Bearbeitung... verdanken wir nichts weniger als die Möglichkeit *unseres* Homerverständnisses“ (Befund und Deutung, in: *Texte und Varianten*, hg. von G. Martens u. H. Zeller [München 1971] 45–89, 51).

⁵ Vgl. das philosophisch außerordentlich bedeutsame Projekt eines revidierten Platon-Textes (s. dazu *The Plato-Manuscripts. A New Index... under the direction of R. S. Brumbaugh and R. Wells* [New Haven 1968]).

⁶ *Literarischer Sansculottismus* (1795), in: *Weimarer Ausgabe* I 40, 201.

⁷ Vgl. auch die *Historisch-Kritische Ausgabe* von W. Killy und H. Szklekar von Georg Trakl (*Dichtung und Briefe* [Salzburg 1969]).

edition tatsächlich zu revolutionieren. Sie kennt – abgesehen von der Verzeichnung differenter Lesungen der Handschrift – keinen Apparat im traditionellen Sinn mehr, sondern setzt an seine Stelle eine sog. lineare Textdarstellung, die nun in der Tat keine Lesarten zu einem konstituierten Text, sondern Textfassungen gibt. Mit Hilfe einer außerordentlich komplizierten Technik wird die Handschrift mit allen ihren Schichten, Korrekturen usw. ins drucktechnische Bild gebracht, und nur folgerichtig ist die Beigabe des betreffenden Faksimiles.

Sattlers Edition hat inzwischen Schule gemacht, und das dynamische Textverständnis, um den Terminus von Martens aufzugreifen, ist dabei, sich einen festen Platz als Basis von Editionen zu erobern.⁸ In „editio“ werden eindrucksvolle Beispiele gegeben; sie machen den ungeheuren Arbeitsaufwand deutlich, den die komplexe lineare bzw. synoptische Darstellungsweise erfordert. Ob sich der Aufwand lohnt, mag dahingestellt bleiben; das hängt mit der Bedeutung eines Textes zusammen. Problematischer ist dagegen, daß die dynamische Edition den Leser zum Miteditor macht, indem sie ihm einen im Grunde offenen und jedenfalls keinen Lese- oder Arbeitstext gibt, der sozusagen zitierfähig ist. Die dynamische Edition ist auf eine merkwürdige Weise positivistisch; sie versucht ein Äußerstes an Objektivität und nimmt den Editor als Textverantwortlichen soweit wie möglich zurück, obschon er weit mehr mit dem Text befaßt ist als jeder frühere Editor, der einen Text konstituierte. Die „manische“ Angst, eines subjektiv hergestellten Textes überführt zu werden, überliefert einerseits den Text durchaus einer gewissen Beliebigkeit und hat andererseits das merkwürdige Bild eines objektiven Textes „an sich“ vor Augen.⁹ Abzuwarten bleibt der Fall einer philosophischen Edition, die dem neuen Verständnis folgt. Denn hier haben Varianten wohl eine andere Funktion, als „ Fassungen“ anzuzeigen.

Bd. 2 von „editio“ hat einen Schwerpunkt in der Diskussion der Briefedition und gibt mit E. Katós Aufsatz zu Doderers Tagebüchern einen schönen Einblick in die Schwierigkeiten, mit denen die Edition von Handschriften immer rechnen muß. G. Arnold macht mit seinem Beispiel der Kommentierung eines Herder-Briefes auf ein Problem aufmerksam, das nur zu leicht hinter der Editions-Technologie zurücktritt (aber sollte ein Kommentar tatsächlich auch Fremdwörtererklärung – z. B. von „metaphysisch“! – sein?). In dem Zusammenhang bemerkenswert

ist der Aufsatz von E. Weidl über „Lulu's Pierrot-Kostüm und die Lüftung eines zentralen Kunstgeheimnisses“; denn hier nimmt ein Editor ganz offensichtlich gern den Vorwurf der Subjektivität und Willkür in Kauf, um jedenfalls einen Nutzen zu stiften, „den ein ‚geistloser‘ Editor, ein kruder Positivist, gleichsam ein ‚wissenschaftlicher‘ Naturalist nicht zu stiften vermag“ (109).

Bd. 3 von „editio“ beschäftigt sich vor allem mit den Problemen der Edition von Dramen. Daneben muß auf den Aufsatz von H. Zeller über „Fünfzig Jahre neugermanistischer Edition“ hingewiesen werden; Zeller, der mit G. Martens und S. Scheibe zu den Erneuerern der Editionslehre gehört,¹⁰ gibt nicht nur einen ausgezeichneten Rückblick auf die neuere Geschichte des Edierens, sondern zeigt sich auch kritisch gegenüber der gegenwärtigen Situation. Seine Klage, daß die Normierung nicht vorangekommen sei und jede Edition wieder von vorne anfangen, trifft wohl auch die philosophischen Ausgaben. Ob freilich der gelernte Editor wünschenswert ist, der seine Technologie auf beliebige Texte anzuwenden versteht, ist auch für Zeller fragwürdig. Der Beliebigkeit und Prinzipienlosigkeit soll damit nicht das Wort geredet sein, natürlich nicht. Aber die Wirklichkeit eines Modells besteht in der Abweichung bzw. Anpas-

⁸ G. Martens, *Textdynamik und Edition*, in: *Texte und Varianten*, a. a. O. 165–201. In den Zusammenhang gehört auch S. Scheibes Destruktion des Werkbegriffs zugunsten der Darstellung von „ Fassungen“ (s. u. a. *Texte und Varianten*). Als Beispiel dynamischer Edition vgl. u. a. B. Dedner (Hg.), *Georg Büchner. Leonce und Lena, Kritische Studienausgabe* (Frankfurt a. M. 1987) (Text hg. von Th. Mayer).

⁹ Siehe dazu auch J. Saltzwedel, *Gralshüter des Wortlauts*, in: *FAZ* Nr. 80 (1990) N 3: „wer einen Text präsentiert, der erst entziffert sein will, überträgt seine Entscheidungslast Lesern, die selten mit ihrer Freiheit kompetent umzugehen wissen“.

¹⁰ Vgl. *Texte und Varianten*, a. a. O.; „editio“ steht in der Nachfolge dieses Bandes und der Editions-Tagungen der DFG. Hingewiesen sei auf das unter Leitung von S. Scheibe herausgegebene Kompendium: *Vom Umgang mit Editionen. Eine Einführung in Verfahrensweisen und Methoden der Textologie* (Berlin 1988). Der Terminus „Textologie“ ist noch unglücklicher als „Editionswissenschaft“.

sung, die den spezifischen Textfordernissen ebenso Rechnung trägt wie den Absichten, die mit einer Edition verbunden sind, und in diese geht natürlich auch das fachliche Interesse des Editors an seinem Text ein, der Germanist oder Philosoph ist und ebendies auch sein sollte. Dem Rez. scheint, daß sich in Zellers Aufsatz eine gewisse Selbstbesinnung der „sog. Editions-wissenschaft“ (sic! 16) ankündigt, die die Verengung auf Technik und Technologie sieht und die Textverantwortung des Editors nicht auf den Erhalt des Buchstabens allein beschränkt.

Jörg Jantzen (München)

Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung (FMDA), hg. von Norbert Hinske, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Abteilung II: Monographien:

Band 1: Hans-Jürgen Engfer, Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert, 1982, 293 S.

Band 2: Werner Schneiders, Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie, 1983, 358 S.

Band 3: Alexander Altmann, Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns, 1982, 304 S.

Abteilung III: Indices:

Band 1: Norbert Hinske, Lambert-Index. Band 1: Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert „Neues Organon I“, erstellt in Zusammenarbeit mit Heinrich P. Delfosse unter Mitwirkung von Michael Albrecht, Rainer A. Bast, Birgitta Drosdol, Hans-Jürgen Engfer und Birgit Nehren, 1983, 393 S.

Band 2: Norbert Hinske, Lambert-Index. Band 2: Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert „Neues Organon II“, erstellt in Zusammenarbeit mit Heinrich P. Delfosse unter Mitwirkung von Rainer A. Bast und Birgit Nehren, 1983, 385 S.

Die Reihe FMDA will der Erforschung der deutschen Aufklärungsphilosophie, die durch die übermächtige Gestalt Kants fast ganz in Vergessenheit geriet, dienen. Sie hat drei Abteilungen. Die erste enthält Texte, die zweite Monographien und die dritte Indices zur Philosophie der deutschen Aufklärung. Aus der zweiten Abteilung sind hier die drei ersten, aus der dritten die zwei ersten Bände zu besprechen.

II,1: Dem Leser frühneuzeitlicher Texte ist es bekannt, daß in diesen die Mathematik als strenge, methodisch gesicherte Wissenschaft der Philosophie, die in eben denselben wissenschaftlichen Status gebracht werden soll, gegenübergestellt wird. Daß aber diese Bezugnahme auf die Mathematik auf verschiedene Modelle derselben gerichtet, ja daß das Verständnis von mathematischer Methode höchst unterschiedlich ist, das zeigt Engfers Arbeit präzise.

Engfer unterscheidet fünf Modelle der mathematischen Methode, die sich in der frühen Neuzeit herausgebildet haben. Die beiden ersten orientieren sich an Euklids „Elementen“, einmal in der Interpretation von Proklos, zum anderen in der von Pappos. Das dritte ist das Modell frühneuzeitlicher, auf die Naturwissenschaft angewandter Mathematik, das vierte das der analytischen Geometrie, das fünfte das der lullischen Kombinatorik. Vornehmlich handelt es sich um analytische Methodenkonzepte. Analyse aber ist fast gleichbedeutend mit Aufklärung; soll diese doch die dunklen Begriffe aufklären, d. h. analysieren.

Den Bezug, den Descartes, Leibniz und Wolff auf die mathematische Methode nehmen, untersucht und bestimmt Engfer genau. Daß die Philosophie einen ebenso sicheren Gang gehen soll wie die Mathematik, ist bei allen Denkern selbstverständlich, in der Weise aber, in der sie mathematische Methoden unmittelbar philosophisch gebrauchen, unterscheiden sie sich erheblich. Descartes benutzt zwar mathematische Methoden, jedoch folgen die Meditationen einer „Methode eigenen Typs, die [...] für und in Hinblick auf diese eine Aufgabe der Begründung einer Ersten Philosophie entwickelt worden ist“ (167). Wenn auch mathematische Modelle Leibnizens Denken mehr noch als das Cartesische prägen, so ist doch diese Prägung bei Leibniz in einer metaphysischen These begründet. Die Welt ist für Leibniz mathematisch geordnet, weil sie von ihm metaphysisch als Einheit begriffen wird, d. i. als ein Ganzes abzählbarer Teile. Ebenso begründet Wolff die mathematische Methode in der Philosophie, nämlich in der Logik, die ihrerseits in der Ontologie wurzelt.

Für alle diese Denker aber sind mathematische Methoden problemlos in der Philosophie anzuwenden. Ein Unterschied der Methoden beider Wissenschaften, der eine Übernahme der Methoden der einen in die andere verbietet, kommt ihnen nicht in den Blick. Erst Kant arbeitet die Eigenart mathematischer Methode gegenüber der philosophischen heraus. Wenn auch für ihn

die Mathematik in ihrer Stringenz *die* vorbildliche Wissenschaft ist, so sind für Kant die Methoden beider Wissenschaften doch so different, daß sich die Übernahme der Methoden der einen in die andere verbietet.

Engfers Studie ist eine breit angelegte philosophiehistorische Untersuchung. Die Rezension kann die Fülle des Materials, die Genauigkeit und Ergiebigkeit der Detailuntersuchungen nur nennen, nicht aber vorführen. Sie muß den Leser auf die eigene Lektüre verweisen und kann ihm reichen Gewinn versprechen. Die Methoden rationalistischer Philosophie und deren epochemachende Kritik durch Kant wird er verstehen.

II,2: Schneiders' Buch „versteht sich als philosophiegeschichtliche Untersuchung über das Problem des Vorurteils aus Interesse an dem sachlichen Problem der Aufklärung“ (33). Der Verfasser betont, daß er sich nur auf einen Aspekt der Aufklärung einläßt, eben die Vorurteilstheorie, und zwar nur insoweit sie als Theorie, nicht als bestimmte Kritik auftritt, und ferner nur insofern sie innerhalb der deutschen Aufklärung auftritt. Diese Beschränkung hat ihren sachlichen Grund darin, daß einerseits die Verfolgung einzelner Vorurteilkritik erfolglos wäre und andererseits die Vorurteilstheorie vornehmlich in der deutschen Aufklärung entwickelt und diskutiert wurde. Nach einem einleitenden Kapitel stellt Schneiders die Entdeckung des Vorurteils – vornehmlich bei Bacon und Descartes – dar und erörtert in vier weiteren Kapiteln die vier Generationen deutscher Aufklärung von 1690 bis nach 1800. Die großen Gestalten der beiden ersten und der letzten Generation sind Thomasius, Wolff und Kant; die dritte Generation ist die der Popularphilosophen, aus denen im Rahmen der Vorurteilstheorie Georg Friedrich Meier besondere Aufmerksamkeit verdient, nicht zuletzt weil Kant nach Meiers Logik, in der dieser seine Vorurteilstheorie niedergelegt hatte, seine entsprechende Vorlesung hielt.

Die kenntnisreiche, genau und klar dargelegte Geschichte der Vorurteilstheorie kann auch nur in großen Zügen hier nicht dargestellt werden. Es sei erlaubt, einen Gedanken herauszuheben. Wenn am Beginn der Neuzeit die Philosophie ihren Stand in der Vernunft durch eine Reflexion des Bewußtseins gewinnt, so wird die Vernunft zum Prüfstein, an dem jede vorgebliche Erkenntnis zu messen ist. Individuum und Gattung haben ja längst geurteilt, bevor die Vernunft explizit zum Prüfstein wurde. Die Prüfung der „Erkenntnisse“ nötigt zu einer Theorie der Er-

kenntnis, damit auch zu einer Theorie der angeblichen Erkenntnisse, also des Irrtums, des Scheins und eben des Vorurteils. Was aber ist ein Vorurteil? Das Urteil, das vor einer vernünftigen Prüfung gefällt wurde? Jedes einzelne Urteil oder nur ein solches, das ein Grundurteil für weitere Folgeurteile ist? Ist ein solches Vorurteil *eo ipso* irrtümlich oder nur ungeprüft und dann entweder wahr oder falsch? Die Lösung dieser Fragen, die sich der Aufklärung, die den Verstand klären und damit von Vorurteilen befreien will, stellen, hängt davon ab, ob es gelingt, eine Erkenntnistheorie wenigstens in den Grundzügen systematisch zu entfalten. Anderenfalls läßt sich der skeptische Gedanke nicht abwenden, daß Vorurteile alles Denken beherrschen und die Theorie des Vorurteils selber ein Vorurteil sei. So treibt die Aufklärungsphilosophie in die Alternative von dogmatischer Erkenntnistheorie und Skeptizismus, die dann zu einer grundsätzlichen Erkenntniskritik bei Kant führt, in welche über Kants Auseinandersetzung mit Meier Theoreme der Vorurteilsdiskussion eingehen, sie aber dann auch durch diese grundsätzliche Reflexion beenden.

Dieser kurze Gedanke zeigt schon eine Fülle von Fragen, deren sich die Aufklärung gegenüberübersah. Sie haben nicht zu einer einheitlichen, sondern zu verschiedenen und deutlich zu unterscheidenden Theorien von Vorurteil geführt. Schneiders hat dies differenziert und sorgfältig argumentierend dargelegt. Er macht Zusammenhänge wie Brüche sichtbar und schreibt anregend, bisweilen mit Humor. Er leistet Aufklärung über die Aufklärung.

II,3: In diesem Band sind dreizehn Aufsätze *Altmanns*, die dieser zwischen 1966 und 1981 erstmals publizierte, zusammengestellt. Gemäß dem Vorwort sind sie zum Teil leicht abgeändert worden; die Zitate folgen jetzt der neuen Mendelssohnausgabe, soweit diese vorliegt. Aufsätze, die längst in der Forschung ihre Wirkung getan haben, vorzustellen, erübrigt sich. Ihre Veröffentlichung in dem Sammelband steht unter dem Titel „Die trostvolle Aufklärung“. Wer des Trostes bedarf, hat ihn nötig. Das wird nicht verschwiegen. Worin er in Auseinandersetzungen, Mühen und Leiden von Mendelssohn gefunden wurde, wird in dieser Sammlung plastisch vor Augen gestellt. Sie in die Reihe aufgenommen zu haben, ist dem Herausgeber zu danken.

III,1 und III,2: Ausgehend von der Beobachtung, daß sich in der Aufklärung eine deutsche

philosophische Fachsprache erstmals herausbildet, wird in der Reihe III der FMDA die Sprache dieser Zeit in Indices zu bedeutenden philosophischen Werken dokumentiert. Indices sind keine Bücher, die man liest, sondern die man benutzt. Auf die Nutzungsmöglichkeiten macht *Hinske* aufmerksam, nämlich für die Lösung von Problemen der Wort- und Begriffsgeschichte, der Textdatierung und der Quellengeschichte. Er illustriert diese Möglichkeiten durch überzeugende Beispiele.

Die Benutzung ist durch Übersichtlichkeit leichtgemacht. Die Stichworte folgen alphabetisch und, bei einer orthographisch nicht fest normierten Schreibweise verständlich, unlemmatisiert. Man erfährt, wie häufig dieses Wort bzw. die Wortform vorkommt und an welchen Stellen. Die letzte Angabe entfällt bei Worten von geringem Bedeutungsgehalt wie z. B. Artikeln. Zusatzinformationen signalisieren, ob ein Wort aus einer Fremdsprache stammt, und ob es sich gegebenenfalls um Personen- oder Ortsnamen, Einzelsilben oder Kunstwörter der Logik handelt. Sonderindices stellen die so gekennzeichneten Wörter ihrerseits zusammen. Das Instrumentarium liegt bereit; gesucht ist, wer Sprache und Begrifflichkeit des Neuen Organon untersucht. *Wilhelm G. Jacobs (München)*

Buchstabe und Geist. Zur Überlieferung und Edition philosophischer Texte. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Philosophischer Editionen der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland hg. von Walter Jaeschke, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings und Heinrich Schepers, Meiner, Hamburg 1987, 247 S.

Am 8. April 1777 wurde Friedrich August Wolf, der Begründer der neueren Altertumswissenschaft, an der Universität Göttingen als *studiosus philologiae* immatrikuliert – die Philologie war zu einem anerkannt eigenständigen Fach geworden. Eine Wissenschaft begann sich zu etablieren, der bis dahin nur dienende, sekundäre Funktion zugesprochen wurde; eine Einschätzung, die noch der ihr abtrünnig werdende Professor Friedrich Nietzsche zum Ausdruck bringt, wenn er 1868 an Deussen schreibt, die Philologie sei, mythologisch gesprochen, „die Mißgeburt der Göttin Philosophie, erzeugt mit einem Idioten oder Crétin“. Für eine Mißgeburt hat sie sich unterdessen erstaunlich entwickelt, und mit ihr eine ihrer speziellen Disziplinen, die

Kunst nämlich der wissenschaftlichen Edition, noch spezieller: die der historisch-kritischen Edition philosophischer Texte. Über sie erteilt der von der Arbeitsgemeinschaft philosophischer Editionen in Auftrag gegebene Sammelband „Buchstabe und Geist“ alle nur wünschbaren Auskünfte.

In insgesamt 23, auf drei Hauptstücke verteilten Aufsätze berichten ausgewiesene Experten und Editoren über, einmal, Entstehung und Typen historisch-kritischer Editionen sowie Fragen des Urheberrechts und der finanziellen Sicherung aufwendiger Editionsprojekte; sodann über ausgewählte Ausgaben (Leibniz, Fichte-Schelling-Hegel, Nietzsche, Husserl, Marx); ferner zusammenfassend über Philosophie-Editionen des Mittelalters, des 16. bis 18. Jahrhunderts, der Kant-Epoche und des 19. Jahrhunderts; schließlich über Editionen in den Sozialwissenschaften.

Für die Auskünfte, die man auf diese Art viestimmig und beredt erhält, nur ein paar wenige Beispiele. Welches Verfahren sichert die Finanzierung langwieriger Editionen? Ihre Übernahme durch Akademien. Was ist der Standard einer modernen historisch-kritischen Edition? Außer dem Text: textkritischer Apparat, erklärende, auf Vollständigkeit angelegte Anmerkungen, editorischer Bericht über Entstehungs- und eventuell Wirkungsgeschichte, mehrere Register. Ist eine „objektive“ wissenschaftliche Ausgabe überhaupt möglich? Nein: der Editor weiß, daß sein eigenes Verständnis unvermeidlich als Schatten auf die Edition fällt, „aber er zeichnet diesen Schatten so deutlich als möglich“. Was sind die Gefahren mancher Mammut-Projekte? Daß sie ein Spätstadium indizieren, „in dem das Edieren zu einer Sucht und zu einer Ausflucht werden kann, die von den eigentlichen philosophischen Aufgaben ablenken“. Oder, etwas spezieller gefragt: Was hat man sich unter einem „KWIC-Index“ vorzustellen? Eine mit Computerhilfe erstellte Konkordanz „Key Word in Context“. Wie kann man einem undatierten Notizzettel von Leibniz ansehen, wann er verfaßt wurde? Im Notfall, wenn Schriftmerkmale nicht aussagekräftig sind, am Wasserzeichen: die Papiermühlen änderten sie oft halbjährlich, so daß mit ihrer Hilfe in Verbindung mit inhaltlichen Eingrenzungen eine recht genaue Datierung möglich ist.

Letzteres Beispiel deutet schon an, wieviel Kennerschaft, Mühe und Spürsinn das Geschäft des Editors verlangt. Sein Los ist wirklich nicht das favorabelste (auch wenn das symbolisch-dramatische Ende des Herder-Herausgebers Su-

phan, der nach getaner Arbeit auf den Stapel der Gesammelten Werke stieg, sich zu erhängen, glücklicherweise zu den Ausnahmen zählt). Die Aufgabe des Editors ist zäh und wenig bedankt. Es geht ihm ein wenig wie dem Verlagslektor, der nur dann bemerkt wird, wenn er patzt, bei fehlerfreier Arbeit aber den Ruhm des Autors mehrt. Arbeiten die Editoren gut und leser-, pardon: *benutzerfreundlich*, ist die Textgestalt gewissermaßen durchsichtig: der gewöhnliche Benutzer rezipiert den Text als Original und bedenkt nicht die jahrelange, oft jahrzehntelange Arbeit, die nötig war, das Original zu erstellen.

Buchstabe und Geist: der schön gefundene Titel soll, so Odo Marquard in seinem Geleitwort, signalisieren, daß „der Geist, ehe man ihn zuweilen wohl auch gegen den Buchstaben zu verteidigen hat, zunächst einmal durch den Buchstaben verteidigt werden muß: indem man die Textgestalt erschließt und pflegt und publiziert, durch die er wirksam werden kann“. Die Aufgabe des Editors, deren weiteste Bestimmung er damit gibt, einer eher desinteressierten Öffentlichkeit auch im Detail vorzustellen, ist das vorliegende Sammelwerk gut und recht geeignet.

Michael Maar (Bamberg)