

BUCHBESPRECHUNGEN

Alasdair MacIntyre, Whose Justice? Which Rationality?, Duckworth, London 1988, 432 S.

I.

Trotz aller Bemühungen – von denen, so MacIntyre, Kants bislang die besten waren – ist es den Vertretern der Moderne nicht gelungen, einen Standard praktischer Rationalität zu formulieren, der den Forderungen des Projekts der Aufklärung genügt. Vorführen läßt sich dies am Beispiel der Auseinandersetzung über Fragen der Gerechtigkeit. Hier zeigt sich nämlich die Unfähigkeit zum Konsens auf drei Stufen: 1) im alltäglichen Handeln, 2) beim Versuch, die Differenzen in der praktischen Lebensführung durch theoretische Reflexion über Gerechtigkeit aufzuheben und 3) in der Unmöglichkeit, die Inkompatibilitäten verschiedener Theorien der Gerechtigkeit durch einen Verweis auf einen gemeinsamen Standard der Rationalität zu überwinden, weil nämlich auch die den verschiedenen Theorien der Gerechtigkeit zugrunde liegenden Theorien der praktischen Rationalität miteinander inkompatibel sind (vgl. 2).

Zweifellos, so räumt MacIntyre ein (345 f.), ist der Liberalismus der bislang und auf abschbare Zeit stärkste Versuch, einen neutralen Standpunkt der Moralbegründung außerhalb jeder Tradition zu bieten. Daß er dennoch versagt hat, ist daher der beste Grund anzunehmen, daß ein neutraler Standard der praktischen Rationalität unauffindbar ist.

Woran aber ist der Liberalismus gescheitert? Nicht an der Weigerung, die Berufung auf Autoritäten als Rechtfertigung philosophischer Argumente zu akzeptieren, sondern an der Unmöglichkeit, solche Argumente unabhängig von jeder Tradition zu rechtfertigen, ja überhaupt zu formulieren (6 f.). Deswegen wird die Plausibilität von MacIntyres – wie ich sie nennen möchte – prätermoderner Position zu einem großen Teil von der Explizierung seines Begriffs einer Tradition abhängen.

II.

Eine Tradition ist durch ein in der Zeit ausge dehntes vernunftgeleitetes Forschen und Argumentieren konstituiert, welches in einen intellek-

tuellen und sozialen Kontext eingebettet ist und dessen Standards aus einer Geschichte hervortreten und Teil einer Geschichte sind, in der sie bestätigt werden durch die Art, in der sie die Beschränkungen und Unzulänglichkeiten, unter denen das Forschen und Argumentieren bisher gelitten hat, überschreiten und korrigieren (7). In einer solchen Tradition erfolgt die Rechtfertigung eines Arguments dadurch, daß man erzählt – MacIntyre legt großen Wert darauf, daß die Rekonstruktion einer Tradition nur durch das Erzählen von Geschichten, durch die sich die Tradition konstituiert, geschehen kann¹ –, wie der Argumentationsgang sich bis zum in Frage stehenden Argument entwickelt hat (8). Zwischen einer sich als historische Wissenschaft verstehenden Ideengeschichte und einer systematisch orientierten Philosophie läßt sich also überhaupt nicht trennen. Dennoch darf aus der Forderung, jedes philosophische Argument in seinem historischen Kontext zu verstehen, nicht gefolgert werden, daß dasselbe Argument nicht in verschiedenen historischen Kontexten auftauchen kann.

Damit aber steht MacIntyres Konzeption einer Tradition einem ersten Problem gegenüber: Wenn dasselbe Argument in verschiedenen historischen Kontexten auftauchen kann, das Argument selbst aber außerhalb eines solchen Kontextes nicht verstanden, und das heißt auch: nicht formuliert werden kann, welches sind dann die Kriterien der Identität eines Arguments, anhand derer ich es in verschiedenen historischen Kontexten als dasselbe Argument wiedererkennen kann?

MacIntyres Antwort auf dieses Problem beginnt mit einer Zurückweisung: Eine Angabe von Kriterien der Identität eines philosophischen Arguments in verschiedenen historischen Kontexten kann nicht jenseits und außerhalb einer Tradition geleistet werden. Insofern verrät die Frage bereits den Geist der Aufklärung, de-

¹ Vgl. den Gebrauch der vom lateinischen ‚narrare‘ abstammenden Wortfamilie sowohl in MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* als auch in MacIntyre, *After Virtue* (London 2¹⁹⁸⁵); dt.: *Der Verlust der Tugend* (Frankfurt a.M. 1987).

ren Forderung nach traditionsunabhängigen Standards MacIntyre gerade nicht übernehmen will. Identität erschließt sich nur innerhalb einer Tradition durch Identifizierung, d.h. durch Wiedererkennung eines Arguments in der Erzählung des Argumentationsganges, die bei der frühesten Manifestation des in Frage stehenden Arguments innerhalb der Tradition beginnt.

Eine solche Re-Identifizierung erlaubt beispielsweise der Vergleich der homerischen Sicht vom Lebensziel des epischen Helden mit der Auffassung des Perikles von der politischen Rolle Athens (47ff.), die nach Methode und Inhalt homerischen Charakters ist. Sie ist poetisch statt philosophisch in dem Sinne, daß sie unfähig ist, ihre eigenen Voraussetzungen zu artikulieren und zu reflektieren. Und sie sieht Athen als ganzes in seiner politischen Rolle gegenüber den anderen Städten Griechenlands wie Homer seine epischen Helden (57).

Was für die Re-Identifizierung von Argumenten in verschiedenen historischen Kontexten gilt, trifft auch auf den Begriff der Tradition allgemein zu. Er läßt sich nur am Beispiel erläutern, d. h. er läßt sich nur verständlich machen, indem man den Argumentationsgang einer oder mehrerer Traditionen erzählt (10). Deswegen besteht wohl der ganz überwiegende Teil von MacIntyres Büchern aus historischer Darstellung.

Die von MacIntyre exemplarisch benutzten Denk-Geschichten seien kurz genannt: Die erste reicht von Homer über Perikles, Sophokles, Thukydides, Platon und Aristoteles zu Thomas von Aquin (12–145 und 164–208), die zweite nimmt ihren Ausgang von den alttestamentlichen Büchern Exodus und Deuteronomium und reicht über deren Deutungen in den letzten Kapiteln des Buches Jesajah und den paulinischen Briefen und über Augustinus ebenfalls zu Thomas (146–208). Die dritte schließlich vereint augustinische Elemente, durch protestantische Theologie vermittelt, aristotelische Ansätze und neuzeitlich subjektivistische Erkenntnistheorie zur vor-humeschen Schottischen Aufklärung, bevor die Kritik Humes eine neue Tradition begründet, den schon erwähnten Liberalismus (vgl. 209–348).

Die Frage, ob jede dieser Ketten überhaupt eine Tradition konstituiert, muß hier unberücksichtigt bleiben, weil sie sich nur beantworten läßt, wenn man MacIntyres Darstellungen im Detail nachvollzieht. Seine Auswahl begründet MacIntyre so (vgl. zum folgenden 10f.): 1) Jede der vier Traditionen ist Teil der Geschichte unserer Kultur. 2) Jede hat ihre bestimmte Theorie

der Gerechtigkeit und Theorie der Rationalität. 3) Jede hat mit mindestens einer anderen zu irgendeinem Zeitpunkt in enger Beziehung gestanden, sei es nun im direkten Gegensatz oder in Allianz oder in einer Synthese. Dennoch ist ihm bewußt, daß es eine Reihe anderer Traditionen gibt, die er ebensogut hätte nacherzählen können oder müssen. Er nennt: eine auf die Torah bezogene Tradition, die preufisch-protestantische Tradition von Kant über Fichte zu Hegel, die islamische Tradition und die nicht-nachbiblischen Traditionen des Ostens.

Es ist aber nicht schwer zu rekonstruieren, warum MacIntyre seine Auswahl auf die genannten vier Traditionen beschränkt. Die Tradition der Schottischen Aufklärung muß er vorstellen, um Humes Position verständlich machen zu können, die er wiederum braucht, um den Liberalismus als Tradition darstellen zu können. Zudem dürften weitere Gründe für sein Interesse an der schottischen Philosophie sowie an Hume in seiner persönlichen und philosophischen Biographie zu suchen sein. Die beiden vor-aufklärerischen Traditionen schließlich stellt er vor, weil er an ihre Synthese bei Thomas von Aquin anknüpfen und die in Thomas kulminierende und zugleich abbrechende Tradition als die ausweisen will, welche bezüglich der Fragen nach Gerechtigkeit und praktischer Rationalität unsere rationale Zustimmung einfordert.

Außer der bereits diskutierten historisch-kontextuellen Rückbindung ist das Erleben von Konflikt- und Krisensituationen bestimmend für die Konstitution einer Tradition (vgl. dazu etwa 7, 12, 145, 166; auch 24f., 131). Solche Konflikte und Krisen sind entweder extern begründet in der Auseinandersetzung mit rivalisierenden Traditionen, die die fundamentalen Abmachungen der eigenen Tradition nicht oder im wesentlichen nicht teilen. Oder sie rühren von internen Auseinandersetzungen über die Interpretation eben dieser fundamentalen Abmachungen her (vgl. 12). Diese für das Entstehen und Überleben einer Tradition wichtigen, unter den Erzählern einer Tradition unumstrittenen Abmachungen sind meistens nicht explizit formuliert und müssen dies auch nicht sein, und sie sind keinesfalls ausdrückliche Konventionen, die nur für die philosophische Diskussion gelten. Sie sind eher so etwas wie Lebensformen, in die man hereinkwächst und die nur in besonderen, meist krisenhaften Situationen hinterfragt werden und dann begründet werden müssen (vgl. 131). Vernunftgeleitetes Überlegen ist ein Überlegen gemäß bestimmter anerkannter Standards der Rationalität.

Nur wenn bezüglich der Vernünftigkeit einer bestimmten Überlegung oder bezüglich der Angemessenheit der Standards vernunftgeleiteten Überlegens überhaupt Fragen aufkommen, muß vernünftiges Überlegen über vernünftiges Überlegen, d. h. Reflexion über die Praxis des Überlegens, einsetzen. Im Normalzustand traditionsinternen Argumentierens braucht aber diese Reflexion nicht vorzukommen.

Nach MacIntyres Begriff einer Tradition ist solches philosophische Argumentieren immer fest in das Netz eines bestimmten historisch-sozialen Kontextes eingewoben. Auch die tägliche Lebensführung ist demnach durch die Differenz von Normalzustand und außergewöhnlicher Herausforderung strukturiert (vgl. zum folgenden 24f.). Die Frage „Was soll ich tun?“ die den Beginn jeder praktischen Überlegung markiert, stellt nur der, der etwas tun will oder aufgefordert ist, etwas zu tun, was er normalerweise nicht tun würde. Die Frage setzt also – gleich in welchem historischen Kontext oder in welcher Kultur – bereits ein Verständnis dessen voraus, was man normalerweise zu tun hätte oder tun würde, und ein solches Verständnis ist von allererster Bedeutung für ein Verständnis von Handeln überhaupt und von überlegtem, d. h. vernünftigem Handeln insbesondere. Begründetes Handeln ist nur nötig, ja nur verständlich vor dem Hintergrund normalen, d. h. nicht begründungsbedürftigen Handelns. Handeln gemäß der Normalität bedarf keiner Begründung; und es gehört zu den Funktionen der der Normalität zugrunde liegenden Abmachungen, daß sie uns von der unerträglichen und uneinlösbaren Last ständigen Begründens zum größten Teil befreien.

Ich halte den Aspekt der Normalität in MacIntyres Traditionsbegriff für zentral. Er ist jedenfalls mit der aufklärerischen Forderung, gegebenenfalls alles begründen können zu müssen, unvereinbar, aber nicht, weil MacIntyre etwa irgendwelche bestimmten Positionen einer Tradition für grundsätzlich unhinterfragbar hält. Sein Einspruch gegen den modernen Begründungszwang setzt an dem „gegebenenfalls“ an. Es steht uns innerhalb einer Tradition nicht frei, zu jedem beliebigen Zeitpunkt jede beliebige Abmachung in Frage zu stellen. Welcher Fall „gegebenenfalls“ gegeben ist, hängt ab von der Entwicklung der Tradition bis zu jener krisenhaften Situation, die zur Begründung herausfordert. Wer beliebig die Normalität einer Tradition in Frage stellt, steht mindestens mit einem Bein außerhalb der Tradition.

Nun mag der Gedanke nahe liegen, was MacIntyre hier in die Begriffe Tradition und Normalität fasse, sei dasselbe, was durch den Verweis auf den lebensweltlichen Hintergrund unseres Handelns, auf Üblichkeiten oder auf „unsere Intuitionen“ (176) andere von der unbefriedigenden Situation der modernen Ethik frustrierte Philosophen an Neubegründung der praktischen Philosophie versucht haben. Dazu heißt es in „Whose Justice? Which Rationality?“: „Eine interessante Antwort auf die Einsicht in diese Situation von denjenigen, die sich ansonsten in ihrer Treue zu den Idealen der Aufklärung mit Hume, Kant und Mill eins wissen, ist die jüngste Neubestimmung der Aufgabe der Moralphilosophie als den kohärenten und systematischen Ausweis ‚unserer‘ Intuitionen darüber, was richtig, gerecht und gut ist, wobei ‚wir‘ die Bewohner einer bestimmten sozialen, moralischen und politischen Tradition sind, des liberalen Individualismus.“ (176; Übers. des Rez.)

MacIntyre hält dem zweierlei entgegen: 1) Hier wird als notwendiger faktischer Hintergrund der praktischen Philosophie das wieder eingeführt, was der Aufklärung durch das Fehlen der Einbindung in eine Tradition verloren gegangen ist. Da aber ansonsten weiterhin der Liberalismus hochgehalten wird, entsteht eine Tradition, die auf einem inneren Widerspruch gründet. 2) De facto können wir am Ende des 20. Jahrhunderts nicht mehr von „unseren“ Intuitionen sprechen.

MacIntyre wendet sich gegen die Berufung auf den faktischen Hintergrund jeder theoretischen Reflexion auf unser Handeln aber noch aus einem anderen Grund. Er begriff diese Berufung als Teil einer Phase aller an Platon und Aristoteles anknüpfenden Traditionen, die seit dem Ende dieser Phase als überholt zu gelten hat. Die Berufung auf den faktischen Hintergrund ist die Reflexionsmethode derjenigen, gegen die der platonische Sokrates seine Dialektik einsetzt. Indem Sokrates die Schwäche und Widersprüchlichkeit solcher als gemeinsam angenommener Intuitionen aufzeigt, verwirft er die Berufung auf diese Intuitionen als methodischen Ausgangspunkt der praktischen Philosophie. Statt dessen beginnt er seine Reflexion mit einer beliebigen, aber umfassenden und starken Theorie, etwa der Gerechtigkeit oder der praktischen Rationalität. Diese Theorie wird dann an allen möglichen Einwänden geprüft und solange modifiziert, bis niemand mehr einen Einwand gegen sie vorzubringen weiß. Rationale Zustimmung verlangt demnach diejenige Theorie, die allen

Einwänden am besten standhält (71). Die sokratische Dialektik erweist sich deshalb als bessere Methode, weil sie in der Lage ist, den Ausgang von der Berufung auf gemeinsame Intuitionen als unzulänglich zu erweisen, ohne umgekehrt im Lichte dieser Methode selbst als unzulänglich dazustehen.

Was am Ende der dialektischen Reflexion die stärkste Theorie übrigbleibt, ist dennoch keine wahre Theorie, im Sinne eines zeitlos verstandenen Wahrheitsprädikats, dessen Anwendbarkeit MacIntyre auch heute noch für möglich hält (vgl. zum folgenden 73–81). Denn ein neuer Einwand kann auch die beste Theorie jederzeit zu Fall bringen. Im übrigen bietet die Methode kein Verfahren in einer Situation, in der sich zwei inkompatible Theorien gleich gut halten. Daß die Diskussion über eine Theorie der Gerechtigkeit in Platons „Staat“ aporetisch verläuft, hat seinen Grund in den genannten Unzulänglichkeiten der sokratischen Dialektik.

Wie aber läßt sich eine Methode verteidigen, deren Ziel zeitlose Wahrheit ist und die es erlaubt, zwischen rivalisierenden, inkompatiblen Theorien zu entscheiden? Ihre Verteidigung besteht nach MacIntyre in ihrer konsistenten Darstellung. Darstellen läßt sie sich aber am besten anhand einer retrospektiven Analyse eines Argumentationsganges bis zu der Situation, in der eine Theorie, allein oder gegenüber einer anderen, als zeitlos wahr ausgewiesen werden muß. Die Theorie ist nämlich dann wahr, wenn sich der Argumentationsgang zu ihr als ein auf das Ziel zeitloser Wahrheit gerichtetes Forschen darstellen läßt. Dies ist aber genau dann der Fall, wenn mindestens die folgenden vier Bedingungen erfüllt sind.

1) In einer späteren Phase des Argumentationsganges muß wenigstens ein Teil der Auffassung früherer Phasen als Erkenntnisse festgehalten und auf ihnen aufbauend die Argumentation vorangetrieben werden.

2) Eine spätere Phase muß in der Lage sein, ungelöste und unlösbare Widersprüche und Schwierigkeiten früherer Phasen in ihrer Entstehung zu erklären und dann auch zu lösen.

3) Eine spätere Phase muß ein verbessertes Bild des Forschungszieles bieten, und zwar so, daß aufgrund des Bildes eine neue Ausrichtung des Argumentationsganges auf dieses Forschungsziel möglich wird.

4) Das nach und nach angereicherte Bild des Forschungszieles ist ein Bild davon, was es heißt, den Argumentationsgang abgeschlossen zu haben.

Die Verteidigung einer solchen Methode traditionsgebundenen, auf zeitlose Wahrheit ausgerichteten Forschens zwingt nicht dazu anzunehmen, der Argumentationsgang sei für uns auch tatsächlich abschließbar. Dennoch sind wir durch die Möglichkeit der Orientierung an einem Bild davon, was es heißt, den Argumentationsgang abgeschlossen zu haben, in der Lage, die Einseitigkeit jeder beliebigen Theorie auf zeitlose Wahrheit hin zu transzendieren.²

Was, um MacIntyres schon erwähntes Beispiel aus der Philosophiegeschichte (vgl. 83–87, auch 88–102) aufzugreifen, geschehen mußte, um die aporetische Situation der Diskussion in Platons „Staat“ aufzulösen, d.h. den Gang der Argumentation über die wahre Theorie der Gerechtigkeit und der praktischen Rationalität in eine neue Phase zu überführen, war die Ergänzung der sokratischen Dialektik durch die Anwendung der Epagoge in der „Nikomachischen Ethik“ und der „Politik“ des Aristoteles. Sie erlaubte die Erschließung des allem Partikularen zugrunde liegenden Allgemeinen und anerkannte damit die positive Exemplifizierung der Idee in der Realität, welche Platon verneint hatte. Innerhalb des Argumentationsganges, den MacIntyre hier erzählt, muß Aristoteles also als einer gelesen werden, dem es vor allem darum ging, platonische Fragen und Dilemmata zu lösen.

Welche Rolle aber spielen externe Auseinandersetzungen? Es ist klar, daß es für MacIntyre keinen neutralen Standpunkt, d.h. keinen Standpunkt außerhalb jeder Tradition gibt, von dem aus Konflikte zwischen rivalisierenden Traditionen entschieden werden könnten (vgl. ausdrücklich 166f.). Sollen aber solche Traditionen nicht ebenso unvermittelt wie unfruchtbar nebeneinander stehen, dann muß es so etwas wie eine angemessene Reaktion einer Tradition auf die Herausforderung durch eine andere Tradition geben. Wiederum wird die angemessene Reaktion dadurch ausgewiesen, daß MacIntyre erzählt, was in der Entwicklung des Argumentationsganges einer Tradition geschehen muß, wenn sie sich im Konflikt mit einer rivalisierenden Tradition beharren soll.

² Vgl. zu einem solchen Konzept der Wahrheit: Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, hg. von Ch. Hartshorne u. P. Weiss, Bd. V (Cambridge/Mass. 1960) 565; dt. in: *Schriften*, hg. von K. O. Apel, Bd. II (Frankfurt a.M. 1970) 459; auch: *Collected Papers* VII, 12; dt. in: *Schriften* I, 259; VII, 337.

1) Die konfligierenden Auffassungen der rivalisierenden Tradition müssen in der Sprache der eigenen Tradition reformuliert werden.

2) Die Grenzen und Schwächen der eigenen Tradition müssen erkannt und – soweit wie möglich³ – in der Sprache der rivalisierenden Tradition beschrieben werden.

Beide Schritte bringen der eigenen Tradition entscheidende Vorteile. Der erste erlaubt eine klarere Sicht der Inkompatibilitäten der eigenen und der rivalisierenden Tradition und möglicherweise einen Erkenntnisgewinn in den Randzonen des eigenen Argumentationsganges. Der zweite ermöglicht einen Ausbau der theoretischen, besonders der im engeren Sinne reflexiven Ressourcen der eigenen Tradition, wodurch sich die Chance eröffnet, an festgefahrenen Stellen⁴ weiterzukommen, gegebenenfalls aber auch fundamentale Abmachungen der eigenen Tradition bis hin zu ihrer Liquidierung in Frage zu stellen. Beide Schritte verweisen aber auch auf die grundsätzliche Schwierigkeit der Übersetzung von der Sprache der einen Tradition in die der anderen. Es bleibt, so MacIntyre, immer möglich, daß sich zwei Traditionen gegenüberstehen, ohne einander zu verstehen und weiterzubringen, und zwar wenn es ihnen nicht gelingt, die eigene Tradition in der Sprache der rivalisierenden Tradition zu evaluieren (vgl. 326–328). Dann – und nur dann – müssen sie unentschieden⁵ nebeneinander stehen bleiben. Aber diese Situation ist weder endgültig noch begrüßenswert, wie Relativismus und Perspektivismus uns glauben machen wollen.

III.

Bereits auf den ersten Seiten von „Whose Justice? Which Rationality?“ (9f.) weist MacIntyre unmißverständlich darauf hin, daß die These von der Unhintergebarkeit der Tradition nicht die Folgerung beinhaltet, die Vielheit und Diversität verschiedener Traditionen sei unaufhebbar. Die Differenzen zwischen verschiedenen rivalisierenden Traditionen lassen sich entscheiden, und zwar rational. MacIntyres Position läßt sich also durchaus als ein Mittelweg zwischen neuzeitlichem Universalismus und postmodernem Relativismus bzw. Perspektivismus verstehen. Da MacIntyre zugleich in weiten Teilen auf Argumente der Postmoderne zurückgreift, entsteht einer der vielen Spannungsbögen seines Buches dadurch, daß man sich rund 350 der gut 400 Seiten lang fragt, wie es ihm wohl gelingen wird,

sich gegenüber letzterem abzusetzen und rational auszuweisen?

Während der Relativismus die Wahrheit einer Tradition rein immanent und zeitbezogen interpretiert, gibt der Perspektivismus jeden Wahrheitsanspruch auf, indem er die Inkompatibilität rivalisierender Traditionen bestreitet (352). Beide lassen sich aber mit demselben Manöver abwehren. Was diese Abwehr voraussetzt – dieser Punkt scheint entscheidend –, ist eine allen von MacIntyre dargestellten Traditionen gemeinsame Residualtheorie der Rationalität von Traditionen, wie sie zwar in keiner explizit formuliert ist, aber wie sie von jeder implizit akzeptiert wird (354).

Um die Möglichkeit der Entscheidung zwischen rivalisierenden Traditionen aufzuzeigen, setzt MacIntyre bei der oben beschriebenen externen Konfliktsituation an. Trifft ein externer Konflikt mit einer Situation der Stagnation oder Aporie des Argumentationsganges einer Tradition zusammen, so wird die Tradition in eine epistemologische Krise gestürzt.⁶ Scheitert eine Tradition in der epistemologischen Krise, d.h. gelingt es ihr nicht, durch die Erweiterung ihrer theoretischen Ressourcen aus den Mitteln der rivalisierenden Tradition die Krise zu meistern, dann muß sie alle Ansprüche auf Wahrheit aufgeben, und zwar auch für die Phasen der Tradition vor dem Einsetzen der epistemologischen Krise, in denen die Auffassungen der Tradition gemäß ihren eigenen Standards haltbar schienen. Diese Forderung ist aber mit dem relativistischen Standpunkt unvereinbar (364). Denn das von ihm favorisierte Wahrheitsprädikat kommt allen Auffassungen einer Tradition zu, solange sie sich nur nicht widersprechen.

Zudem steht der Perspektivist vor folgender Alternative: Entweder versteht sich ein Philosoph als Vertreter dieser oder jener Tradition;

³ Daß diese Möglichkeit sehr beschränkt sein kann, bestätigt MacIntyre ausdrücklich; vgl. 18 ff. und besonders 370–388.

⁴ Vgl. beispielsweise die oben beschriebene Situation Platons im „Staat“.

⁵ Im Bild eines Kricketspiels als ein *draw*, nicht als ein *tie*.

⁶ Vgl. MacIntyre, 361–363. Wer sich übrigens hier, wie schon vorher bei der Erläuterung des Begriffs der Normalität an Thomas Kuhn erinnert fühlt, der scheint mir nicht ganz falsch zu liegen, wenn auch MacIntyre Kuhn mit keinem Wort erwähnt.

dann hat er kein Bedürfnis, sich selbst durch den Perspektivismus herauszufordern. Oder aber er sieht sich außerhalb jeder Tradition; woher nimmt er aber dann die Mittel, seine Herausforderung überhaupt zu formulieren? (366f.) Er kann den dem traditionsgebundenen Forschen immanenten Wahrheitsanspruch eigentlich nur ignorieren, aber nicht kommentieren.

MacIntyre ist es gelungen, seinen Mittelweg als bedenkenswerte und mögliche Alternative jenseits von Moderne und Postmoderne zu etablieren, indem er die Unzulänglichkeiten der rivalisierenden Auffassungen samt deren Entstehungsgeschichte aufgedeckt hat. Das allein ist jedoch erst ein im Sinne des platonischen Sokrates dialektisches Ergebnis. Ziel des Buches aber ist es (vgl. 389), eine wahre Theorie der Gerechtigkeit und der praktischen Vernunft vorzustellen. Bleibt ihm dazu auf den verbleibenden 14 Seiten des Buches noch genug Platz? Natürlich nicht. Und in diesem Sinne bleibt „Whose Justice? Which Rationality?“ nicht unwesentlich hinter den eigenen Ansprüchen zurück. Aber dafür gibt es einen Grund. Welche Theorie der Gerechtigkeit und der praktischen Rationalität die wahre ist, wird nur der zu klären vermögen, der mit dem Projekt der Aufklärung bricht und sich in eine Tradition zurückstellt. Er muß aber dann damit rechnen, in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion kein Gehör zu finden (vgl. 392–401). Die Tradition, welche nach MacIntyre auf dem Weg zur Wahrheit die vielversprechendsten Ansätze liefert, geht auf Aristoteles und Thomas von Aquin zurück. Eine Bewährung dieser These wird aber solange unmöglich bleiben, wie die Herausforderer, statt vom Standpunkt einer realisierenden Tradition aus aufzutreten, von der Standpunktlosigkeit der Aufklärung geschwächt sind. Ein starker Champion kann schließlich auch einen starken Gegner verlagern.

Rudolf Tewwsen (Bonn)

Gerhard Schönrich, Zeichenhandeln – Untersuchungen zum Begriff einer semiotischen Vernunft im Ausgang von Ch. S. Peirce, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, 468 S.

Daß das Werk von Ch. S. Peirce gegenwärtig vor seiner ‚Habilitation‘ zum philosophischen ‚Klassiker‘ steht, dürfte – allen kontingenten Verschlingungen seiner Rezeptionsgeschichte zum Trotz – in mancher Hinsicht mehr als ein Zufall sein. Jahrzehntlang nur im Diskussionskontext des amerikanischen Pragmatismus wahr-

genommen (wo sich freilich eine ganze Peirce-‚Scholastik‘ ausbildete), haben die affirmativen Bezugnahmen bei J. Derrida und U. Eco nach und nach auch in Europa ein Interesse an diesem Philosophen erweckt. In Deutschland waren es zunächst M. Bense, E. Walther, K. Oehler und K. O. Apel, die sich, je im Lichte ihrer eigenen philosophischen Grundinspirationen, um das Peircesche Oeuvre interpretativ und editorisch verdient gemacht haben. Daß dies von unterschiedlichen philosophischen Ansätzen her geschehen konnte, weist auf die fragmentarische Verfassung, aber auch auf die ungeheure motivische Vielfalt des Werkes von Peirce hin, der sein Leben lang kein philosophisches Buch veröffentlichte. So ist es nicht verwunderlich, daß auch im Spektrum der mittlerweile in immer rascherer Folge hervortretenden Veröffentlichungen zu Peirce die Pluralität der Aneignungen das vorherrschende Rezeptionsmerkmal bleibt.

Freilich dürfte die Tauglichkeit der Peirceschen Schriften zum ‚Steinbruch‘ für gedankliche Motive das Faktum ihrer gegenwärtig zunehmend intensivierten Rezeption noch nicht erklären. „Die Substitution des traditionell philosophischen durch ein genuin semiotisches Repertoire“ an Begriffsmitteln stellt vielmehr, wie Gerhard Schönrich in seiner hier anzuzeigenden Habilitationsschrift zurecht geltend macht, „in Aussicht, dem in Mißkredit geratenen Begriff der Vernunft selbst in der Gestalt einer rationalen Beherrschung von Zeichen immerhin eine Fortexistenz zu ermöglichen“ (16f.). In diesem Sinne geht es Schönrich, der bereits 1981 ein Buch über ‚Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik‘ hat erscheinen lassen, vor allem darum, Peirce‘ semiotische Begriffsmittel für das „Programm“ einer Kantisch orientierten (vgl. 337f.) „transzendentalen Semiotik“ (339, vgl. 340) fruchtbar zu machen. Diese Absicht etabliert seine Interpretationsperspektive spezifisch im Umfeld zeitgenössischer Peirce-Rezeption. Dabei ist sich der Verf., wie schon der Untertitel seines Buch signalisiert, durchaus bewußt, daß sein in den Kapiteln VII und VIII dargebotener Aufriß einer transzendentalen Theorie des Zeichengebrauchs nur von Peirce ‚ausgeht‘ und nicht in dessen Texten selbst zu finden ist. Vielmehr ist es gerade eine Hauptthese seines Buches, daß Peirce – nach anfänglich vage kantianisierenden Tendenzen in den frühen Entwürfen zwischen 1866 und 1868 (vgl. 80) – spätestens seit 1903 aufgrund immanenter Schwierigkeiten des frühen Ansatzes in einen

„dem Idealismus Schellings nachgebildeten“ (85), „semiotisch gewendete[n] ‚objektive[n] Idealismus“ (174, vgl. 193) hineintreibe. Einer solchen Theoriestruktur gegenüber will Schönrich wieder eine Kantisch inspirierte ‚Transzendente Semiotik‘ zur Geltung bringen.

Doch mit solchen weitreichenden Thesen beginnt seine Argumentation selbstverständlich nicht. Das in eine Einleitung und acht Hauptkapitel gegliederte Buch geht vielmehr jenseits der in linguistischen ‚Semiotiken‘ primär behandelten Frage nach einer Klassifikation verschiedener Zeichentypen von der für Schönrich philosophisch „entscheidende[n] Frage nach der Möglichkeit der Zeicheninitialisierung“ (24) aus. Diese versteht er als „das Kardinalproblem jeder philosophischen Zeichentheorie“ (21). Hinter ihr verberge sich „das Problem, was das Zeichen überhaupt dazu befähigt, als Zeichen eines Gegenstandes aufzutreten“ (20). Wenn das Zeichen nach seinem traditionellen Begriff ‚etwas‘ ist, das ‚für etwas anderes‘ steht, dann entsteht die Frage, was es veranlaßt, daß ein Interpretieren die Differenz von Zeichen und bezeichnetem Gegenstand ursprünglich versteht, d. h. wie es möglich ist, daß ‚etwas‘ nicht nur als bloße sich anbietende Gegenständlichkeit genommen, sondern auf andere Gegenständlichkeit Verweisendes angesehen wird. Nach Meinung von Schönrich kann das ursprüngliche Verständnis dieser Verweisungs-differenz nicht durch eine empirisch-naturalistische Untersuchung von Gegenstandstypen expliziert werden, von denen sich dann einige als (verweisende) Zeichen herausstellen. Denn offenkundig vermag ja alles in irgendeiner Hinsicht als Zeichen oder als bezeichneter Gegenstand zu fungieren. Gerade dann, wenn eine Zeichentheorie wirklich fundamental ansetzen wolle, müsse „das ‚Wissen‘ um diese Differenz“ von Zeichenmittel und Bezeichnetem schon „in die Zeichenstruktur miteingebunden werden“ (23). So gehöre es zur Struktur der Verweisung eines Zeichenprozesses selbst, daß das Zeichen gleichursprünglich mit der Verweisung ‚auf anderes‘ „selbstbezüglich“ (ebd.) sein eigenes verweisendes Bezeichnen mitbezeichne. Durch diese empirisch-naturalistisch nicht explizierbare Dimension des Zeichenbegriffs werde die prinzipielle Möglichkeit von Verweisungen allererst verständlich. Schönrich nennt dies die ‚Selbstrepräsentativität‘ des Zeichens, um die gerade Peirce gewußt habe (vgl. 112ff.). „Das Strukturmerkmal der Selbstrepräsentativität bedeutet also, daß jedes Zeichen nicht nur etwas repräsentiert, sondern zugleich mitrepräsentiert,

daß es repräsentiert.“ (23) Mit dem Gedanken der Selbstrepräsentativität des Zeichenprozesses ist so – neben der historisch-werkinterpretativen These von dem schellingsch motivierten „semiotischen Idealismus“ (193) beim späten Peirce und dem systematischen Interesse an einem transzendentalsemiotischen Kantianismus – die dritte wichtige Hauptthese des Buches benannt.

Die Entfaltung der drei Hauptthesen vollzieht sich im Gang der acht Kapitel. Kapitel I („Der repräsentationalistische Zeichenbegriff“, 29ff.) hebt nicht, wie man erwarten könnte, mit einer Darstellung und Kritik historischer, ‚vor-peircescher‘ Zeichenbegriffe an, sondern geht bereits anfänglich von der Peirceschen Bestimmung des Zeichens aus. Danach ist ein Zeichen ein erstes (ein Zeichenmittel), das in einer Relation zu einem zweiten (einem Objekt) steht, und in dieser Beziehung ein drittes (einen Interpretanten), durch welches es selbst interpretiert wird, ‚motiviert‘, in derselben Beziehung zum zweiten zu stehen wie es selbst. Das Zeichen ist als Ganzes für Peirce die strukturelle Verflechtung jener drei irreduziblen Momente, welchen er aufgrund der behaupteten Irreduzibilität des triadischen Verweisungszusammenhangs je ‚Kategorialität‘ zubilligt (vgl. 103f.). Ausgehend von diesem Begriff des Zeichens sieht Schönrich – geradezu mit dem ‚dekonstruktiven Blick‘ eines Derrida – schon in traditionelle philosophische Theoriekonzepte, welche von der erkenntnistheoretischen Überzeugung ausgehen, daß sich dem Denken Gegenstände nur durch die Vermittlung von Ideen oder Vorstellungen präsentieren, „die Struktur des zeichenvermittelten Re-Präsentierens eingeschrieben“ (32). „Mit Hilfe der Peirceschen Zeichenkategorien ausgedrückt: der Blick des Geistes ist“ in jenen Theorien „der Interpretant, der eine Idee (Mittel) als für einen Gegenstand (Objekt) stehend begreift“ (ebd.). Daß sich mit diesem, gewiß ungewöhnlichen Analyse-vokabular interessante Schlaglichter auf Arnauld (30ff.), Descartes (36ff.) und Leibniz (40ff.) werfen lassen, diesen Beweis anzutreten ist freilich nicht Schönrichs Hauptabsicht. Er will vielmehr zeigen, daß die „Theorie der Repräsentation“ von Gegenständen durch Ideen des Geistes in jener besagten Tradition „eine Theorie der Selbstrepräsentation einschließen“ (36) mußte, derzufolge das Denken des Geistes sich selbst in adäquater Weise durchsichtig sei. Denn nur dadurch könne jenes Denken verbürgen, daß es sich mit seinen Vorstellungen auf die Wirklichkeit, seinen Zeichen auf Gegenstände beziehen könne. Das geschehe z. B. bei Descar-

tes durch die in absoluter Selbstgewißheit des cogito begründete Gewißheit Gottes als des „höchsten Interpretanten“ (39), der alle Wirklichkeitsbezüge garantiert.

Gerade die Möglichkeit einer solchen unvermittelten Selbstvertrautheit des Denkens mit sich bezweifelt nach Schönrich der frühe Peirce („II. Der objektive Zeichenprozeß als Theorie des Bewußtseins: Peirce' früher Gegenentwurf“, 69ff.). Infolge der Auffassung, daß „Denken (...) ab ovo zeichenvermittelt“ (69) sei, trete als Kritik der traditionellen „Metaphysik der Selbstpräsenz“ (70) an die Stelle „der Unmittelbarkeit der Selbstrepräsentation (...) das Konzept eines erst zu erschließenden Selbstbewußtseins“ (69). „Erkennen“ heiße für den frühen Peirce, dessen Auffassung vom Zeichen (75ff.), von Kategorialität und vom Gegenstand (79ff.) sowie vom Selbstbewußtsein (86ff.) im Aufriß skizziert wird, „etwas als etwas interpretieren, etwas als Interpretationsprodukt erzeugen, und nicht bloß rezipieren (...) [.] die zeichenvermittelte Interpretation“ (81) von gegebenen Eindrücken. Freilich gerate Peirce mit dieser Auffassung in eine Schwierigkeit, die ihn nach Schönrich später zur Umbildung des frühen Ansatzes zwingt. Peirce beanspruche für den kontinuierlichen Prozeß der Zeichenverknüpfung einerseits Konsistenz und Objektivität in dem Sinne, daß derselbe nicht „in eine diskontinuierliche Sequenz von“ letztlich unzusammenhängenden „Semiosen“ (93) zerfalle und auch nicht in der Weise leerlaufe, daß die als fortschreitende Verdeutlichungen des Gegenstandes gemeinten Zeichenfolgen statt als Wege zur Bestimmung der Objektivität als Wege in den Schein zu begreifen wären. Andererseits könne er aber genau diese beiden Bestimmungen der Einheit des Zeichenprozesses nicht aus ihm selbst verständlich machen. Soll tatsächlich *alles* aus dem Prozeß der Zeichenverflechtung erklärt werden, sind also nicht einmal der ‚Mensch‘ oder der ‚Verstand‘ als konsistenzstiftende Subjekte von Zeichenverwendungen vorauszusetzen, sondern selber als „äußere Zeichen“ nur Momente des Prozesses (vgl. 91ff.); dann müsse sich „Bewußtsein, insbesondere Selbstbewußtsein (...) als Epiphänomen des Zeichenprozesses beschreiben lassen oder die Theorie des Bewußtseins als eines objektiven Zeichenprozesses ist (...) gescheitert“ (91).

Dies mißlinge freilich dem frühen Peirce. Die Notwendigkeit einer theoretischen Garantie der Objektivitäts- und Konsistenzbedingungen des Zeichenprozesses führe ihn vielmehr zu einer „Konstruktion (...), deren genauer Bauplan sich

dem philosophischen Konzept Schellings verdankt, genauer: der Entwicklungsphase Schellings, die in dem ‚Identitätssystem‘ gipfelt“ (174). Zur Begründung dieser neuartigen These entfaltet Schönrich zunächst („III. Zeichen, Objekt und Interpretant: Peirce' Semiotik“, 96ff.) das bekannte, Peirce eigentümliche semiotische Vokabular. Die triadische Verfassung des Zeichens und ihre Kategorien von ‚Erstheit‘, ‚Zweitheit‘ und ‚Dritttheit‘ (103ff.) sowie Peirce' terminologische Differenzierungen auf jeder Stufe (Erstheit: Quali-, Sin- und Legizeichen [122ff.], Zweitheit: Ikona, Index und Symbol [136ff.], Dritttheit: Rhema, Dicizeichen und Argument [159ff.]) werden einer Rekonstruktion unterzogen, die jedem Leser hilfreich sein dürfte, der eine Orientierung über den philosophischen Sinn und Gehalt der Peirceschen Unterscheidungen sucht.

Quer zu den Einteilungen der drei primären Zeichenkategorien hat Peirce stets mit der Unterscheidung eines ‚unmittelbaren‘ und eines ‚dynamischen Objekts‘ sowie eines ‚unmittelbaren‘, eines ‚dynamischen‘ und eines ‚logischen Interpretanten‘ des Zeichenprozesses operiert. In seiner Deutung dieser Unterscheidungen trifft Schönrich wichtige Vorentscheidungen für seine Peirce-Interpretation im ganzen. Angesichts der Unterscheidung von ‚unmittelbarem‘ und ‚dynamischem Objekt‘ stellt er zurecht heraus, daß es sich hierbei „nicht um zwei Objekte, sondern um zwei Thematisierungsweisen ein und desselben Objekts“ (129) handle. Das „unmittelbare Objekt“, dasjenige, auf welches sich das Zeicheninterpretieren in einer finiten, perspektivisch bedingten Bezugnahme wendet, „ist“ nach Schönrich „das akzidentell weiterbestimmbare dynamische Objekt“ (130). Letzteres ist also nichts jenseits zeichenvermittelter Bezugnahmen, sondern meint im Unterschied zum ‚unmittelbaren‘, „perspektivischen Objekt“ in einer Bezugnahme „hier und jetzt“ den Gedanken eines „aperspektivischen Objekts als Grenzwert der infiniten Reihe der perspektivischen Repräsentationen“ (131). Es denkt den Gegenstand als Objekt eines Zeichenbezugs über alle je zu vollziehende Interpretation hinaus. Mit der Kennzeichnung des ‚dynamischen Objekts‘ als ‚Grenzwert‘ scheint Schönrich in einer wichtigen, kontrovers diskutierten Frage der Peirce-Interpretation Stellung bezogen zu haben. Es ist die Frage, wie die bei Peirce einerseits auftretende Beteuerung der Infinität des Zeichenprozesses mit seiner Rede von einer ‚ultimate opinion‘ andererseits, in der sich ‚in the long run‘ die

Wahrheit des Objekts als Konsens einer Interpretationsgemeinschaft entberge, in einer kohärenten Peirce-Deutung zu vereinigen sei. Schönrichs referierte Auffassung scheint für eine Kantische Lesart zu optieren, die die ‚ultimate opinion‘ vom Gegenstand als den Zeichenprozeß anleitendes Prinzip im Sinne einer Kantischen ‚regulativen Vernunftidee‘ ansieht. Gleichwohl verfiert Schönrich in der Folge die Meinung, die kantianisierende Lesart sei für die Texte des späteren Peirce nicht durchzuhalten (vgl. 223). Denn im Begriff eines ‚logischen Interpretanten‘ werde „mit dem infiniten Zeichenprozeß“ ein „finaler Sinn“ (157) verbunden. Der ‚finale Interpretant‘ sei derjenige, der das Zeichen auf jeder Stufe innerhalb des Prozesses als in einer wahren Referenzbeziehung zum Objekt stehend interpretiert (vgl. 157).

Kapitel IV („Die Selbstrepräsentation des Zeichens: Peirce‘ objektiver Idealismus“, 173 ff.) führt sodann die strukturelle Gestalt jenes ‚logischen Interpretanten‘ vor, den Peirce in schellingscher Manier als Objektivitätsbedingung jeder Semiose sowie der konsistenten Verflechtung der Semiosen untereinander (zum Ganzen eines Prozesses) entworfen haben soll. Danach bilde der universelle Zeichenprozeß auf jeder seiner Stufen eine Selbstrepräsentation aus, die ihn als selbstrepräsentierendes Ganzes repräsentiert. „Der durch den Menschen kontrollierte Zeichenprozeß“, dasjenige also, was man als subjektives Denken versteht, sei „nur Teil eines übergreifenden objektiven Zeichenprozesses“ mit „einem dadurch genau bestimmten Ende, daß in ihm Interpretation und unabhängiges Objekt koinzidieren“. Der „Zeichenprozeß, der das Universum ist“, werde „nun so verstanden (...), daß er sich in der Hervorbringung des Menschen, insbesondere dessen wissenschaftlicher Aktivität, selbst repräsentiert“ (193).

Mit dieser strukturellen Verfassung des Zeichenprozesses glaube Peirce nach Schönrich die drei primären Explikationsbedürfnisse einer philosophischen Zeichentheorie erfüllen zu können. Konsistent bzw. *ein* Prozeß wäre der Zeichenprozeß demnach erstens dadurch, daß er sich auf jeder Stufe in identischer Weise als ein sich selbstrepräsentierender repräsentiert. Zweitens wäre das angesprochene Problem der Zeicheninitialisierung dadurch bewältigt, daß jede Stufe des zeichenvermittelten Repräsentierens sich in ihrem Selbstbezug *als* repräsentierend weiß: was ein Wissen um den Unterschied von Repräsentation und Repräsentiertem einschließt. Schließlich wäre drittens der Objektivitätsbezug jeder ein-

zelnen Repräsentation durch die Vernunft des Prozesses im ganzen garantiert. Der Zeichenprozeß insgesamt ist danach der „Seinsgrund, der die Objektivitätsansprüche aller vorhergehenden Repräsentationen“ (232) aus einem zukünftigen, „geschichtlichen Endzustand“ (228) heraus sicherstellt. „Erst der finale Zustand der infiniten Folge der Repräsentationen gibt den Blick auf ein dynamisches Objekt“ in seiner aperspektivischen Wahrheit „frei, das wir schlußendlich als korrespondierendes Objekt unserer Interpretationen begreifen könnten“ (218). Das dynamische Objekt ist Schönrichs Lesart zufolge also nicht nur das Regulativ des Zeichenprozesses. Dem „futurischen Sein des Objekts“ (215 ff.) sei bei Peirce vielmehr Kausalität in Hinsicht auf jede Prozeßstufe zugesprochen, wodurch dessen Konzeption eine „geschichtsphilosophische Wendung“ (224) erhalte. Die „Entwicklungsgeschichte des Zeichenprozesses“ werde als „Vollendungsgeschichte der Vernunft“ (226) präsentiert. Als solcher sei damit der übersubjektive Zeichenprozeß das ‚Absolute‘ gegenüber jeder Stufe von Repräsentation in ihm.

Freilich, letzten Endes scheue Peirce vor dem Schritt, den Zeichenprozeß als Prozeß der „Selbstkonstruktion des Absoluten“ (237) zu verstehen, doch noch zurück; einem Schritt, den der späte Fichte gegangen sei. So zeichnet das Kapitel V („Die absolute Zeichenproduktivität: Fichtes Bildtheorie“, 239ff.) Grundzüge der Bildtheorie des späten Fichte nach, die nach Meinung Schönrichs frappierende Parallelen zu Peirce aufweise. Allerdings führt das Kapitel den erreichten Argumentationsstand nicht weiter, weil Schönrich Fichtes Bildtheorie zuletzt doch ein Scheitern attestiert. Der Versuch, sich in einem Bild seiner selbst als die ursprüngliche Aktivität des Setzens von Bildern zu repräsentieren, verbleibe noch in den Aporien der Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins. „Das Sichsetzen als Bild seiner selbst“ gründe in einem der Möglichkeit von Ich vorausgesetzten Absoluten, dessen das Sichsetzen in Bildern „nicht mächtig“ (277) sei. Das „Wissen als Bild“ (281) bringe das Absolute, dessen Wirklichkeit sich die Objektivität von dem verdanken soll, was in jedem (subjektiven) Bild abgebildet wird, nicht angemessen in den Blick.

Damit hilft das Argumentenpotential, das sich bei Fichte finden läßt, in der Frage nach dem Eingriff des Absoluten in die endlichen Bilder oder Repräsentationen, die ja des Absoluten endliche Reflexion sein sollen, nicht weiter. Vielmehr scheint der Zugang zu einem Absoluten als

Objektivitätsgarantie definitiv verbaut. Darin sieht Schönrich nun wieder eine Parallele zu Derrida („VI. Die Entgrenzung der Zeichenproduktivität: Derridas Semiologie“, 283 ff.), der die Möglichkeit eines über die endlichen Repräsentationen hinausgehenden Absoluten, eines ‚transzendentalen Signifikats‘, welches dem Zusammenhang der endlichen Zeichenverweisungen Einheit gebe, völlig leugne (vgl. 283). Konnte Fichte in Schönrichs Deutung aber die einheitsstiftende Gegenwart des Absoluten im endlichen Bild nicht erweisen, so nehme Derrida die Leugnung einer Einheit innerhalb des Zeichenprozesses umgekehrt gerade einen Einheitsgesichtspunkt in Anspruch. Sein Begriff der ‚différance‘ beschreibe „geltungslogisch als Ermöglichungsgrund jedweder Differenz“ (310) in Zeichenverweisungen doch ein „jedwede Identität noch überragendes Identisches“ (309).

Für Schönrich erscheint die Begründungslage angesichts des Versuchs, die Einheit eines universellen Zeichenprozesses aus der Selbstrepräsentation des Prozesses in jedem seiner Momente zu konstruieren, damit dilemmatisch. Entweder bringt man das Absolute nicht zureichend ‚ins Bild‘ oder man sieht sich in dessen Negation an es zurückverwiesen. Aus dieser Lage führt nach Schönrich nur „die Ablösung der Selbstrepräsentativität eines anonymen Zeichenprozesses durch den Subjektbegriff Kantischer Prägung“ (320) heraus. Darum versucht das Kapitel VII („Entwurf einer Typologie des Zeichenhandelns“, 320 ff.) Grundzüge einer ‚Transzendentalen Semiotik‘ zu entwerfen, die von einem ‚objektiv-idealistischen‘ Theoriekonzept à la Schelling zu Kant zurückkehrt. Der Titel des Buches spielt insgesamt auf jene „Transzendental[e]n Handlungen“ (331) an, die als ursprüngliche Vollzüge einer unhintergehbaren (transzendentalen) Subjektivität die (kategorialen) Rahmenregularitäten einer aus Zeichendeutungen konstituierten Welt darstellen sollen. Schönrich unternimmt in diesem Kapitel eine semiotische Reformulierung Kantischer Gedanken. „Zeichenhandeln in theoretischer Absicht“ wird nach seiner „transzendentalen Dimension als Hineinlegen eines Regelgehalts in die Zeichenmittel“ verstanden, „die diese als Zeichen von Objekten deutbar machen sollen“ (381). „Im praktischen Zeichenhandeln“ dagegen werde die Interpretations-„Bewegung konvertiert“: Handlungen und Ereignisse werden nun als Zeichen einer Kausalität aus Freiheit verstanden (382). Im Ästhetischen schließlich erfahre das Zeichenhandeln an der ‚begrifflichen Zweckmäßigkeit‘

der sich präsentierenden Zeichen seine Interpretationsfähigkeit überhaupt. Schönrichs Reformulierung vermag dabei interessante Parallelen zwischen Kant und Peirce aufzuwerfen, so z. B. wenn die Struktur der ‚reflektierenden Urteilskraft‘ in Peirce‘ Verständnis der ‚Abduktion‘ widerscheint (vgl. 391 ff.). Neue Einsichten, sei es zu Kant, sei es zu Peirce, eröffnen sich aber kaum.

Das achte und letzte Kapitel des Buches („Vernunft als finaler Interpretant“, 390 ff.) entwickelt schließlich das Modell einer in transzendentalen Zeichenhandlungen erdeuteten Welt im ganzen. Schönrich favorisiert hier (mit G. Prauss, 402) ein „Lesemodell“ (403). Danach lesen wir „Erscheinungen wie einen Text“ (ebd.), aus dem wir die gemeinten Gegenstände erdeuteten. Wir bringen sie freilich dabei nicht hervor, was das Lesemodell nach Schönrich gegen den Vorwurf eines „subjektiven Idealismus“ (404) feilt. Das Lesen setze bei vorgegebenen Materialien, historisch vorgefundenen Zeichensystemen an. Es sei daher nicht als „demiurgisches“, sondern als „onomaturgisches“ (405) zu verstehen. Schönrichs letzte Gedanken gelten einer semiotischen Beschreibung jenes Subjekts, das als irreduzible Ermöglichungsfunktion aller welterdeutenden Zeichenhandlungen vorauszusetzen sei (vgl. 422 ff.) und das er als den wohlverstandenen „finalen Interpretanten“ (425) des Zeichenhandelns ausweisen will. Zu seinem Begriff von Subjekt und Vernunft gehört dabei auch der Vorgriff auf das dynamische Objekt als apersektives Bestimmte des Gegenstandes, was für ihn freilich nur ein Regulativ des Zeichenprozesses sein kann. „Daß der finalen Möglichkeit eine Wirklichkeit entspricht, wird nicht in einer unvordenklichen Genesis des Universums eingeholt, sondern dem infiniten Zeichenprozeß zur Bestätigung überantwortet.“ (447) Zwar sei sich auch menschliches Denken, wie Peirce wollte, nur in Zeichen gegeben. Aber als vernünftiges sei es sich doch der letzte Interpretant aller Zeichenvollzüge. „Der Mensch als Zweck an sich selbst ist dann das Zeichen, dem es in diesem Interpretanten um dieses Zeichen selbst geht.“ (448)

Schönrichs – glänzend geschriebene – Arbeit besticht durch die Einseitigkeit, mit der sie das Peircesche Denken einem idealistischen bzw. transzendentalphilosophischen Diskurs einzuverleiben versucht. Das führt zwangsläufig zur Überzeichnung mancher Gedanken, nicht nur bei Peirce. So dürfte Schönrichs Kritik an Derrida, wenn er dessen ‚différance‘ mit transenden-

talphilosophischem Vokabular „geltungslogisch zum Ermöglichungsgrund“ (310) jeder „konstituierten Differenz“ (311) erklärt, dessen Absichten verkennen. Aber auf solche Details braucht es hier nicht anzukommen. Wichtiger und unabweislich für jeden, der sich mit der vorliegenden Arbeit auseinandersetzt, dürfte die Frage sein, ob Schönrich Peirce' reife Position zurecht als einen ‚semiotisch-objektiven Idealismus‘ rekonstruiert. Denn an ihr entscheidet sich zugleich der Plausibilitätsgrad von Schönrichs eigener kantianisierenden Variante einer Transzendentalen Semiotik.

Nun kann sich Schönrich tatsächlich auf zahlreiche Äußerungen in Peirce' naturphilosophischen und kosmologischen Versuchen berufen, die an idealistische Quellen erinnern. So bezeichnet Peirce den Zeichenprozeß insgesamt als „Wachstum der Vernünftigkeit“ (192, vgl. 233), und er spricht von „Materie“ als „erstarrte[m] Geist“ (192). Zudem kann sich Schönrich auf eine Reihe von zustimmenden Äußerungen Peirce' zu Schelling berufen (vgl. 189f.). Freilich: Peirce' Verhältnis zu den Autoren, die er als inspirative Quellen seines eigenen Denkens nutzt, ist beinahe stets ambivalent. Bei Hegel beispielsweise changiert es zwischen abgrundtiefer Verdammung und überzogener Bewunderung. Was Schönrich zur Formulierung der These von Peirce' ‚objektivem Idealismus‘ führt, ist entsprechend auch nicht eine Rekonstruktion aus dem Textbestand (der in diesem entscheidenden Punkte übrigens dünn ist), sondern vor allem die Beobachtung von „augenfälligen strukturellen Übereinstimmungen mit Schellings Philosophie“ (236). Um geradezu die Grundstruktur des reifen Peirceschen Philosophierens als Schellingianisch zu bezeichnen, dazu reichen die von Schönrich (bis jetzt) beigebrachten Textbelege – nach Meinung des Rezensenten – nicht hin. So gelingt es auch Schönrich letztlich nicht, durch seine These von Peirce' spekulativer Theorieform die Gegensätzlichkeit von dessen Äußerungen völlig zu harmonisieren. Das bereits angesprochene Interpretationsproblem der Peirceschen Beteuerung einer Infinität des Zeichenprozesses einerseits und dessen Rede von einem ‚finalen Interpretanten‘ und einem ‚dynamischen Objekt‘ andererseits dürfte durch Schönrichs Rede vom „Ende des infiniten Zeichenprozesses“ (sic! 229, vgl. 442) kaum einer Lösung zugeführt sein. Selbst wenn man zugesteht, daß Peirce dem Zeichenprozeß insgesamt Selbstrepräsentativität (nach Schönrichs Verständnis) vindiziert, bleibt es doch immerhin

schwierig, mit der Rede von dem ‚finalen Zustand‘ eines nach Peirce wesentlich infiniten Prozesses einen klaren Sinn zu verbinden. Tatsächlich muß Schönrich – gemessen an der Theoriestructur, die er Peirce unterlegt – dann auch eingestehen, daß Peirce nicht durchführt, was sein Theorieansatz erfordern würde (vgl. 236).

Daß man sich bei Neudeutungen philosophischer Autoren unmittelbar von der angebotenen Interpretation überzeugt zeigt, ist allerdings auch nicht zu erwarten. Der Wert von Schönrichs Arbeit besteht darin, daß sie das Peircesche Denken für einen an idealistischen bzw. transzendentalphilosophischen Fragestellungen interessierten Diskussionszusammenhang allererst zugänglich macht. In dieser Hinsicht dürfte sich Schönrich um das Werk von Peirce verdient gemacht haben. *Stefan Majetschak (Bonn)*

Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophische Schriften Bd. V. Briefe von besonderem philosophischen Interesse. Zweite Hälfte. Die Briefe der zweiten Schaffensperiode, hg. u. übers. von Werner Wiater, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989 – Insel-Verlag, Frankfurt a. M. 1990, XXIV u. 483 S.

Jeder Versuch, den philosophisch bedeutsamen Briefwechsel von Leibniz in einer zweibändigen und zweisprachigen Edition einem breiteren Publikum zugänglich zu machen, ist anfechtbar. Denn bei dem mit ca. 20000 erhaltenen Briefen vermutlich größten Briefwechsel des ganzen 17. Jh.s sind schon die *Auswahlkriterien* „ein besonders Problem“ (XII). Der Hg. hat sich deshalb *thematisch* auf solche Briefe von Leibniz beschränkt, denen „das Ringen um eine solide, soweit möglich auf Beweisen aufbauende und mit Experimenten gestützte Metaphysik gemeinsam“ ist (XI). Von den *Briefpartnern* sollten einerseits die berühmten Geister, mit denen Leibniz „in einem sehr regen Briefaustausch stand“, „im Umfang angemessen repräsentiert sein“, andererseits aber auch Unbekanntere, die aufgrund ihrer berufsspezifischen Nachfragen der Leibnizschen Philosophie „neue Akzentuierungen abverlangten“ (XII f.). Daß die *Anordnung* der Briefe weitestmöglich ihrer chronologischen Abfolge entspricht, soll überdies den Präzisierungsfortschritt bei Leibniz bezeugen, der sich „da und dort genötigt sah, früher von ihm vertretene Positionen zu überdenken, zu erweitern oder zu

korrigieren“ (XII). Der *Verzicht* des Hg.s auf Abdruck und Übersetzung auch der Briefe der Korrespondenten (eine Ausnahme bildet der Briefwechsel mit *Clarke*) ist gerechtfertigt durch die Leibnizsche Kunst, die Argumente seiner Adressaten kurz zu referieren; der Verzicht auf „Interpretationen und Kommentare“ (XIII) versteht sich bei dem Differenziertheitsniveau der Briefe von selbst; und sogar der weitestmögliche Verzicht auf „Anmerkungen und Erläuterungen oder Begriffsklärungen“ (IX) ist angesichts der Leibnizschen Gelehrsamkeit vertretbar, wenn man nicht ein ganzes Lexikon hinterherschicken will.

Vorliegender Auswahlband umfaßt insgesamt *XIX verschiedene Korrespondenzen*. Diesem Hauptteil vorangeschickt ist eine hilfreiche kurze *Charakterisierung* der ausgewählten *Briefadressaten*. Ihm folgen erläuternde *Anmerkungen*, Daten zur *Biographie* und eine *Auswahlbibliographie*.

Abteilung *I* bringt 7 thematisch vielseitige Briefe von 1675 bis 1695 an den Theologen und Philosophen *Simon Foucher*, die abgesehen von kleinen Auszügen hier erstmals ins Deutsche übersetzt sind (2–45); *II*: einen Brief von 1687 an den Pietisten *Philipp Jakob Spener* über die Harmonisierbarkeit der mechanischen Naturerklärung mit einer religiösen Weltdeutung (48–51); *III*: 2 Briefe an den Jesuiten *Antoine Verjus* von 1695 und 1697 über die Anwendbarkeit mathematischer Kalküle auf die Theologie (54–61); *IV*: einen Brief von 1695 an den Amsterdamer Arzt *Justus Schrader* über die Zusammengehörigkeit von Experiment und theoretischer Deutung (64–71); *V*: einen Brief an den hugenottischen Prediger *Jacques Basnage de Beauval* über die Harmonie zwischen Leib und Seele (74–79); *VI*: den berühmten deutschsprachigen Brief von 1696 an *Gabriel Wagner* über die Grundlagenfunktion der Logik (82–96); *VII*: einen Brief vom August 1696 an die Kurfürstin *Sophie von Hannover* (98–101); *VIII*: einen Brief an den Pariser Mechaniker *Gilles Filleau Des Billettes* (104 f.); *IX*: 2 von insgesamt etwa 40 erhaltenen Briefen an den schottischen Diplomaten *Thomas Burnett de Kemney* (108–115); sowie *X*: von den 2 wichtigsten Briefen an den Altdorfer Mathematiker und Physiker *Johann Christoph Sturm* einen kurzen Auszug über den Substanzbegriff (118 f.).

Umfangreicher ist die *XI*. Abteilung. Sie präsentiert von 17 erhaltenen Briefen Leibnizens an den Cartesianischen Physiker und Mathematiker *Burchard de Volder* 7 wichtige Briefe (122–183),

in denen Leibniz seine philosophischen Zentralgedanken in der Tat „präzisiert und weiterentwickelt“ (XIX). *XII* bringt einen Brief von 1699 an den Hallenser Mediziner *Friedrich Hoffmann*, in dem Leibniz die Lobrede auf die Fruchtbarkeit der mechanischen Phänomenerklärung, z. B. in der Chemie, verbindet mit dem Hinweis auf die Unabdingbarkeit einer seelischen Kraft als Prinzip der *evolutio augmentativa* (186–191). *XIII* präsentiert aus der umfangreichen Korrespondenz mit der Königin *Sophie Charlotte* den bedeutsamen Brief über „das, was von den Sinnen und der Materie unabhängig ist“ (194–217). Abteilung *XIV* bringt 10 von über 70 Briefen an den Theologen, Philosophen und Mathematiker *Bartholomäus Des Bosses*, der für den späten Leibniz zum wichtigsten philosophischen Korrespondenten wurde. Es ist ein Hauptverdienst des Hg.s, gerade aus diesem quantitativ wie qualitativ gewichtigen Briefwechsel, den schon *C. J. Gerhardt* den „ausführlichsten Commentar“ zur „Monadologie“ nannte, wichtige Briefe ausgewählt und erstmals ins Deutsche übersetzt zu haben. Sie dokumentieren, wie Leibniz unter neuem Rechtfertigungsdruck gezwungen wird, „seine bekannten Philosopheme teilweise in neuen Fassungen“ zu formulieren (XXI). Ähnlich wertvoll zur Erhellung Leibnizscher Kerngedanken sind auch *XV*. 3 Auszüge aus dem allgemein wenig beachteten Briefwechsel mit dem Wiener Mathematiker und Philosophen *Michael Gottilieb Hansch* (282–295), die z. B. Licht werfen auf Leibnizens philosophie- und theologiegeschichtliche Selbsteinordnung bezüglich der „*controversia de Mercenarij et veri amoris discrimine*“ (288). Eine schöne Ergänzung hierzu bildet Teil *XVI* mit Leibnizens Brief an den Gelehrten *Pierre Des Maizeaux* (298–303), wo u. a. die Spannweite des Begriffs „Perzeption“ noch unterhalb der Empfindungsebene erahnbar wird; aber auch Teil *XVII* mit 2 Briefen an den Historiker und Theologen *Friedrich Wilhelm Bierling* (306–315), in denen das Problem des naturwissenschaftlichen Erkenntnisfortschrittes erörtert wird. Umfangreicher ist Teil *XVIII* mit 5 von den späten Briefen an *Nicolas-François Remond* (318–355), die neben Zentralgedanken der Monadenlehre v. a. Leibniz' Ideen zur „*philosophia perennis*“ skizzieren. Den Schluß bildet *XIX*. eine extrem zusammengestrichene Auswahl aus dem berühmten Briefwechsel mit *Newtons* Verteidiger *Samuel Clarke* (358–455).

In dieser letzten Korrespondenz zeigt sich nur deutlicher eine Schwäche der Ausgabe. Die Edi-

tionsmaxime nämlich, daß „in den Text [...] nur äußerst behutsam eingegriffen“ werden sollte (X), trifft bloß auf die äußere Gestaltung zu. Am Textinhalt dagegen wurden oft unnötige Kürzungen vorgenommen, wie ein Vergleich der Briefe an *De Volder* mit der *Gerhardtschen Textgrundlage* zeigt. Teils sind einfach Worte weggelassen, die – wie „inde colligebam“ (zu 126) oder „quam allegas“ (zu 170) – kaum länger sind als die Ausklammerungszeichen, so daß nur der Leser verunsichert wird. Teils wurden schwierige Textstellen einfach ausgelassen (160). Dann wurden Zeilen mit wichtigen philosophiegeschichtlichen Bezügen ausgeklammert, wie z.B. der im Lateinischen höchstens vier Zeilen beanspruchende Satz, daß niemand vor Spinoza ausdrücklich nur *eine* Substanz im Universum angenommen habe (158). Oder es wurden aus ganzen Briefen nur kleine Leckerbissen dargebracht, bei denen z.B. der theologische Kontext (142) oder die meßphysikalische Anwendung (128) verlorengeht. Vollends fragwürdig werden solche Textschnitzel etwa in Leibniz' letztem Brief an *Des Bosses*, wo der Text nach dem ersten Drittel abbricht (279), obwohl der ganze Argumentationsnerv auf die Ausführungen der fehlenden zwei Drittel abzielt. Der letzte Teil des Briefwechsels mit *Hansch* (292 ff.) und *Clarke* (382 ff.) sind nur noch kontextisolierte Ideenstückchen. Es wäre gewiß sachdienlicher gewesen, wenn Hg. und Verlag sich auf *weniger* Adressaten, aber *vollständige* Briefe beschränkt hätten, zumal wichtige Briefe oder umfangreichere Briefwechsel bereits in Übersetzung vorliegen.¹

Es wäre freilich ungerecht, nur Schwachpunkte dieser Studienausgabe zu nennen, ohne ihre Vorzüge zu erwähnen. Der fremdsprachige Text wird i. a. zuverlässig nach den Ausgaben von *Gerhardt* und *Dutens* zitiert (im Rahmen der *Akademie-Ausgabe* liegt der späte philosophische Briefwechsel ja noch kaum vor). Die Übersetzung ist bloß für die erste Orientierung hilfreich, weil sich hier nicht wenige Fehler,² Nachlässigkeiten³ und Sinnwidrigkeiten⁴ eingeschlichen haben, die manchmal auf mangelnde Kenntnis der philosophischen Terminologie⁵ oder des Lateinischen⁶ zurückzuführen sind. Zuverlässig sind i. a. die Datierungen der Briefe⁷ und die Fakten in den Anmerkungen. Die Gestaltung der Ausgabe ist übersichtlich,⁸ die syn-

der alten Ausgabe von *Buchenau* und *Cassirer*: G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Philosophie* (Hamburg 1966) Bd. II, 287–358, mit 12 Briefen noch umfassender repräsentiert; ähnlich der Brief an *Sophie Charlotte* (ebd. 410–422) sowie die Korrespondenz mit *Clarke* (ebd. Bd. I, 120–241).

² So wird z.B. „illae se semper divino moralismo“ ohne Grund übersetzt mit „jene von jeher ohne [!] göttlichen Moralismus“ (188 f.); ähnlich die Reduktion der Komposita „ad simplicia et principii propiora“ mit „auf das Einfache und den Prinzipien gegenüber Spätere [!]“, anstatt „das, was den Prinzipien näherkommt“ (ebd.).

³ So fällt z.B. bei „sanè philosophanti“ die adverbiale Bestimmung „auf vernünftige Weise“ ganz weg zugunsten von „dem Philosophie Betreibenden“ (290 f.).

⁴ Der Satz etwa: „ut quisquam suae felicitatis rationem non habeat“ bestreitet natürlich nicht, „daß irgend jemand keinen Grund für sein Glück hat [!]“ (288 f.), sondern „daß irgend jemand keine Rücksicht auf sein eigenes Glück nimmt“ – dies ist eine der frühesten Grundthesen der Leibnizschen Ethik.

⁵ So wird z.B. „infininitum actu in magnitudine non aequae ostendi potest ac in multitudine“ übersetzt mit „das Unendliche [Infinite] läßt sich im Akt in der Größe nicht in gleicher Weise zeigen wie in der Vielheit“ (228 f.). Die Kenntnis, daß „infininitum actu“ das „der Wirklichkeit nach Unendliche“ meint, hätte eine solche völlig unverständliche Übertragung verhüten können.

⁶ So ist etwa im letzten Absatz von S. 290 die durch die „neque-neque“-Konstruktion indizierte Disjunktion gar nicht wiedergegeben und die Pointe von „nisi Deum et animam corporeas fingas“ verkannt worden; statt „wenn man sich nicht Gott und Seele als körperliche Dinge vorstellen soll“ heißt es: „es sei denn, man denkt sich Gott und die körperliche Seele [!] einfach aus“ (291).

⁷ Nur der Brief an *de Volder* vom 24. März/3. April 1699 ist fälschlich auf das Jahr 1698 datiert (123).

⁸ Allerdings ist dem Hg. ein irreführender Formfehler unterlaufen: die arabischen Ziffern vor den ausgewählten Briefen an je einen Adressaten sind direkt mit dem Wort „Brief“ verbunden worden. So bekommt z.B. ein Leser, der nicht über den großen Umfang des Briefwechsels mit *Des Bosses* unterrichtet ist, den falschen Eindruck, daß der „10. Brief an Des Bosses“ den chronologisch zehnten Brief oder gar den letzten einer vollständigen Korrespondenz bezeichne.

¹ Die Briefe an *de Volder* etwa sind, abgesehen von vier minimalen Abschnitten, bereits in

optische Darbietung zweckmäßig und augenfreundlich. So kann diese Briefedition, deren erster Band noch aussteht, denen Beistand leisten, die als Studenten oder interessierte Laien eine Einführung in den philosophischen Briefwechsel von Leibniz suchen und dabei den provisorischen Behelfswert einer Übersetzung (die immer eine undankbare Aufgabe ist) zu würdigen wissen.

Hubertus Busche (Bonn)

Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, Standard Edition. Complete Works, selected Letters and posthumous Writings, in English with German Translation. Edited, translated and with a commentary by Wolfgang Benda, Gerd Hemmerich, Wolfgang Lotters and Erwin Wolff. Advising coeditors: A. Owen Aldridge and Karl-Josef Höltgen/ Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften, in englischer Sprache mit deutscher Übersetzung. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Wolfgang Benda, Gerd Hemmerich, Wolfgang Lotters und Erwin Wolff. Beratende Mitherausgeber: A. Owen Aldridge und Karl-Josef Höltgen. Bd. I,2 Aisthetics/Ästhetik, frommann-holzboog, o.O., o.J. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1989), 406 S.

Wissenschaftliche Großeditionen brauchen zu ihrer Vollendung viel Geduld, weil der in sie einzubringende Arbeits- und daher Zeitaufwand immens ist. Im Vergleich zur Erscheinungsfolge anderer Editionen kann man die der Standard-Edition von Shaftesburys Werken fast schon schnell nennen. Der jetzt vorgelegte Band I,2 der ‚Aisthetics – Ästhetik‘ enthält die ‚Miscellaneous Reflections – Vermischte Betrachtungen‘, nämlich die über die in Band I,1 der ‚Aisthetics – Ästhetik‘ abgehandelten Themen und Gegenstände. Dieser erste Band war mit einer Übersetzung ins Deutsche versehen, und die Herausgeber haben sich entschlossen, auch diesen zweiten Band ins Deutsche zu übersetzen. Bei allen weiteren Bänden der Standard Edition, zwei Bände der ‚Moral and Political Philosophy‘ liegen bereits vor, haben sie diese begrüßenswerte Übung aufgeben müssen, zweifellos, weil die Kosten sich ungebührlich erhöht hätten.

Man darf allerdings bei Shaftesbury keine saubere disziplinäre Trennung der Gegenstands- und Erkenntnisbereiche erwarten. Das widerspricht nicht nur der Eigenart seines Sprachstils. Dessen Komplexität, die sich häufig zur Kompliziertheit steigert, ist nicht allein dem barocken

Zeitalter verdankt. Sie ist Ausdruck des ganz auf Synthese angelegten Denkstiles, der sich gegen die herrschende Tendenz zur analytischen Zersplitterung wendet, wie sie für Shaftesbury beispielhaft in John Lockes Denken repräsentiert ist, dem Leibarzt und Vertrauten von Shaftesburys Großvater, der sein eigener Lehrer gewesen ist. Ästhetik, Politik, Moral, Gnoseologie sind eben für Shaftesbury keine getrennten oder abtrennbare Felder. Sie ‚vermischen‘ sich, und zwar nicht deshalb, weil Shaftesburys Denken sie nicht auseinander halten kann, sondern weil er ihren Zusammenhang feststellen und darlegen will.

So kommen in den ‚Vermischten Beiträgen‘ Themen auf, die man in einer disziplinär beschränkten Ästhetik nicht erwarten würde. Die Shaftesburysche Ästhetik ist eben kein abgegrenzter Sonderbereich, der sich mehr oder weniger gleichberechtigt neben andere Sonderbereiche philosophischer Reflexion stellen ließ oder gegen sie sich zu behaupten versucht.

Diese Ästhetik ist vielmehr eine umfassende Theorie des gelingenden gemeinsamen Lebens, also selbst ethisch-moralisch qualifiziert. Sie arbeitet, gegenüber den eingeschränkten moralisch-politischen Abhandlungen, als den Grund dieses Gelingens die Kultivierung des Geschmacks und der Urteilskraft heraus, die nur in Gesellschaft und Geselligkeit zu erlangen ist. Ethik und Politik vermögen erst die Beschränkungen, die ihnen als Sonderbereichen zu eigen wäre, zu überwinden, wenn und sofern sie sich auf diesen ‚ästhetischen‘ Grund stellen. Die Ästhetik tritt so gleichsam als eine Theorie des gegenwärtigen Zeitalters und der in diesem aufsteigenden Bedrohungen eines verfallenden Menschentums auf. Als Gegengewicht gegen die endgültigen Theorieansätze, die heute dazu angeboten werden, behält diese geschmackvolle Theorie ihre hohe Bedeutung.

Man kann nicht feststellen, ob und wie die Edition eine Intensivierung und Aktualisierung der Beschäftigung mit dem Werk und dem Denken Shaftesburys bewirkt und befördert hat. Sie sollte auf jeden Fall so zügig wie möglich fortgeführt werden, um diese Wirkungen zu haben.

Ernst Vollrath (Köln)

Johann Gottfried Herder, Werke, hg. von Wolfgang Pross, Bd. II: Herder und die Anthropologie der Aufklärung, Hanser, München 1987, 1264 S.

Zur Zeit bemühen sich zwei miteinander konkurrierende Editionsunternehmen darum, das Werk Herders dem heutigen Leser und der gegenwärtigen Forschung besser zu erschließen, als dies allein in der Orientierung an der historisch-kritischen Ausgabe B. Suphans möglich ist. Einer auf 10 Bde. berechneten, ausführlich kommentierenden Werkausgabe im Suhrkamp-Verlag steht eine vom Berner Germanisten Wolfgang Pross betreute dreibändige Auswahl-Edition gegenüber, deren erster Band unter dem Titel „Herder und der Sturm und Drang“ bereits 1984 erschienen ist.

Auch der zweite Band präsentiert Texte aus dem Nachlaß, die in die Suphan-Ausgabe nicht übernommen werden konnten, z. B. die Entwürfe „Zum Sinn des Gefühls“ (1769) sowie „Über die dem Menschen angeborene Lüge“ (1777). Daneben enthält der Band lediglich zwei weniger bekannte Herder-Texte, die „Fragmente über Wolff, Baumgarten und Leibniz“ und das vierte gegen Riedels „Theorie der schönen Künste“ gerichtete „Kritische Wäldchen“. Bekannte Größen sind die Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache“, die erkenntnistheoretischen Schriften „Plastik“ (in den Fassungen von 1770 und 1778) und „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ (1774, 1775 und 1778) sowie die späten „Spinoza-Gespräche“ (1787 und 1800). Sämtliche Texte werden ausführlich kommentiert und interpretiert. Ein Nachwort erschließt Perspektiven für eine Gesamtdeutung der Herderschen Anthropologie.

Angesichts des Charakters Herderscher Texte, die ungewöhnlich anspielungsreich konzipiert sind, kann eine Kommentierung kaum vollständig sein. Jeder Leser wird verschiedene Desiderate anmelden, die von seinem individuellen Kenntnisstand abhängig sind. Aus philosophischer Perspektive sei folgendes notiert. Die Kritik Herders an der Verwendung des Begriffs „Grundkraft“ bei Crusius und Riedel hätte durch Hinweise auf die Grundkraft-Debatte des 18. Jahrhunderts verdeutlicht werden müssen. Nur vor dem Hintergrund dieser Diskussion läßt sich Herders Verhältnis zu Kant, aber auch seine Bedeutung in frühidealistischen Auseinandersetzungen nachvollziehen, die hier nur durch den Begriff eines ersten Grundsatzes allen Wissens sowie durch den Namen Spinoza angedeu-

tet werden können. In diesem Zusammenhang bleibt es befremdlich, daß der Kommentar unerwähnt läßt, daß sich Philolaus im 5. Spinoza-Gespräch in einer für Herders Denken insgesamt höchst aufschlußreichen Weise vom Begriff der absoluten Notwendigkeit distanziert (820 f.), indem er sich durch die Paraphrase einer Partie aus der „Kritik der reinen Vernunft“ (B 641) deutlich von Kant absetzt. Bei den Einführungen zu den Texten kommt die inhaltliche Deutungsperspektive des Herausgebers nach meinem Empfinden zu einseitig zum Ausdruck. Dies gilt auch z. T. für einige der größeren Einzelanmerkungen. Einsichten zur Bedeutung sensualistischer bzw. empiristischer Konzepte für Herders Denken, die Pross in seiner bislang ungedruckten Habilitationsschrift (Natur und Ethos im Werk J. G. Herders [München 1985]) im Zusammenhang vorgetragen hat, werden nunmehr einzelnen Anmerkungen aufgelastet, die so zu kleinen Abhandlungen anschwellen. Sie werden darüber hinaus zu Orten eines subkutanen Schlagabtausches mit U. Gaier, der in der eingangs erwähnten Konkurrenz-Ausgabe einige der von Pross ausgewählten Schriften Herders ebenfalls ediert und kommentiert hat (J. G. Herder, Frühe Schriften. 1764–1772 [Frankfurt a. M. 1985]).

Im Nachwort stellt Pross seinen Zugang zu Herder im Kontext vor. Er verortet Herder in der für das 18. Jahrhundert insgesamt bezeichnenden ‚epistemischen Revolution‘, die als ‚Umwandlung der Metaphysik in eine ‚genetische Epistemologie‘ charakterisiert wird (1134 f.). Sie wird vor allem an der Position Condillacs verdeutlicht, genauer an seiner Kritik der ‚métaphysique ambitieuse‘, die zu den verborgensten Gründen alles Seienden vordringen will, und an seinem Plädoyer für eine ‚bescheidene‘, der ‚faiblesse de l'esprit humain‘ angemessene Metaphysik, die sich auf die ‚Produktionen des menschlichen Geistes‘ konzentriert und sie als Kompensationen der ‚artspezifischen Schwäche‘ der menschlichen Natur verständlich machen möchte. Eine ‚bescheidene‘ Metaphysik führt sämtliche ‚Ideen‘ des Denkens auf Zustände der Empfindung zurück. Die Regeln der ‚sensation‘ bestimmen aber nicht nur sämtliche Operationen des menschlichen Geistes, sondern erklären auch den ‚Übergang vom Unbelebten zum Lebenden‘ in der Natur (1146). Herders Denken erscheint in diesem groß ausgezogenen Kontext als eine ‚Metaphysik des Werdens‘, die zudem die vermeintliche Essenz antiker Naturphilosophie und Anthropologie in sich aufnimmt, nämlich den Begriff einer Natur, ‚die

weder eines Schöpfers bedarf noch den Eingriff göttlicher Macht“ in ihre eigene Regularität nötig hat (1157). Herders „Geschichte des Menschlichen Verstandes“ (1175) bleibt dem Kontext der Natur verhaftet. Lediglich durch den Begriff der Besonnenheit – zentral für die Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache“ – wird ein reflexives Element in eine naturalistische Deutung des menschlichen Denkens eingetragen, aber zugleich durch seine Fundierung auf die vorreflexive Selbstempfindung in einen sensualistischen Kontext zurückgenommen (1198).

Ganz abgesehen davon, ob es angemessen ist, Herders Denken im Ausgang von Prozessen zu interpretieren, die in der Orientierung am Sprachgebrauch Foucaults zu epochemachenden ‚epistemischen Revolutionen‘ stilisiert und so kaum mehr in ihrer Komplexität wahrgenommen werden, evoziert der Deutungsansatz von Pross kritische Fragen. Wenn eine physiologische Betrachtung der „dunkelsten Gegenden der Seele“ (10) beweist, daß der Mensch das „innerliche Gesetz Gottes“ nicht „à livre ouvert“ lesen kann (33), so wird deutlich, daß Herder den Mythos vom Sündenfall in die Sprache erkenntnistheoretischer Reflexion übersetzt und dadurch aktualisiert. Im „Buch der Menschlichen Seele“ bleibt das Gesetz Gottes allerdings indirekt bemerkbar und kann deshalb als „Plan Menschlicher Erziehung“ sowie als „Pforte zu einer Encyclopädie für alle Künste und Wissenschaften“ wirksam werden (69).

Die vom Auge geleistete Welt дистанzierung, die sich in mathematisch fundierten Raum- und Ordnungsvorstellungen verstärkt, markiert für Herder den eigentlichen Sündenfall menschlicher Kultur. Der „zerstreute Sehende, den tausend äußere Flächenbilder von seinem innern Sinn... abrufen“, erliegt der „Verführung zu falschen und toten Verhältnissystemen“ (162), so daß er „die wahren Accente der Natur“ (154) nicht mehr hört. Die innere Stimme eines vorreflexiven Selbstgefühls, der auf Nahdistanzen beschränkte, aber plastisch empfindende Tastsinn und die affektiv gefärbten Töne der Musik führen den gefallen Menschen zwar nicht ins Paradies zurück. Sie erschließen aber Regeln für eine naturverträgliche Kultur, die primär von den affektiven Kommunikationsformen der „Liebe“ und der „Kraft“ sowie von sinnlich kontrollierbaren Gesetzmäßigkeiten eines künstlerisch produktiven Geistes getragen sind. Diese genuin theologische Bedeutungsdimension des Frühwerks, die im übrigen auf Rousseau verweist und für Herders Kant-Kritik bestimmend

wird, bleibt im Nachwort ebenso unberücksichtigt wie im Kommentarteil der Ausgabe. Zudem habe ich Bedenken gegen den Versuch, den Begriff der Natur, so wie ihn Herder verwendet, als ein „Alogon“ zu charakterisieren (890). Wissenschaftsgeschichtlich betrachtet bildet die Einsicht in die begriffliche Unerreichbarkeit der Natur eine wesentliche Voraussetzung für philosophische Deutungen neuzeitlicher Wissenschaftsvernunft. Verwiesen sei hierfür etwa auf die Positionen Pascals, Newtons, Voltaires, Diderots und Kants. Sie entziehen der Natur keineswegs die traditionellen Exzellenz-Attribute wie „Harmonie“, „Weisheit“ oder „Ordnung“, begründen sie allerdings anders als in der Tradition platonischer oder stoischer Kosmologie. Die Aufmerksamkeit auf eine chaotische Disposition der Natur ist im Kontext des 17. und 18. Jahrhunderts ebensowenig wie bei Herder ein Einwand gegen ihre Deutung als Ordnungszusammenhang, sondern ein Hinweis auf den besonderen Charakter der ihr zu unterstellenden Regularität.

Diese Einwände gewinnen ein besonderes Gewicht im Blick auf die „Spinoza-Gespräche“, in denen die Natur z.T. in einer platonisierenden und zugleich auf Spinoza bezogenen Perspektive gedeutet wird. Dieser Vorgang, wichtig zum Verständnis der Bedeutung Herders im Kontext des Frühidealismus (Jacobi, Lessing, Hölderlin etc.), wird zwar durch den Abdruck der Varianten und Ergänzungen zur zweiten Auflage (1800) nachvollziehbar, bleibt aber in den kommentierenden und interpretierenden Teilen der Ausgabe unterbestimmt. So stellt die Edition dem Leser zwar wichtiges Studienmaterial zur Verfügung, das auch aus philosophischer Perspektive genauere Aufmerksamkeit verdient, aber seine Aufschlüsselung bleibt von einer insgesamt differenzierungsbedürftigen Herder-Interpretation abhängig.

Alfons Reckermann (München)

Johann Gottfried Herder. 1744–1803, hg. von Gerhard Sauder (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert, hg. von der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts Bd. 9), Meiner, Hamburg 1987, XVI u. 442 S.

Wie zu erwarten, gewährt der anzuzeigende Band aufschlußreiche Einblicke in Tendenzen und Probleme der gegenwärtigen Herder-Forschung. Obwohl sie in der Hauptsache von Lite-

raturwissenschaftlern, Wissenschaftshistorikern und Theologen getragen wird, sollten ihre Ergebnisse auch von Philosophen beachtet werden, damit die originär philosophische Perspektive nicht in Vergessenheit gerät, die das Denken Herders bestimmt.

Das bei Herder wirksame philosophische Potential wird in dem Beitrag von *J. Simon* („Herder und Kant. Sprache und ‚historischer Sinn‘“) als eine über Kant hinausgehende, auf Nietzsche, Heidegger und Quine vorausweisende Restriktion der Metaphysik gedeutet, näherhin als Reflexion auf rational nicht rekonstruierbare Voraussetzungen des menschlichen Zugangs zur Wirklichkeit, der nicht mehr von einer Adäquatheitsbeziehung zur „Realität“ getragen ist. Seine Leistungen sind deshalb auf „Anerkennung“ durch andere angewiesen und können grundsätzlich nur auf zeitlich begrenzte, in Streit und Dialog zu bewährende Geltung rechnen. Simon weist mit Nietzsche darauf hin, daß bei Herder „Ansätze dieser Art ... von anderen Tendenzen bei ihm selbst schon wieder verdeckt werden“ (11). Die Herder-Forschung muß das Wechselspiel gegenläufiger Intentionen zur Kenntnis nehmen, ohne dadurch ihren Gegenstand zu einem unbestimmten Kreuzungspunkt heterogener Tendenzen abzuwerten. Wendet man diese Einsicht auf den Beitrag Simons an, so wäre zu fragen, warum Herder das ihm unterstellte positionalistische Konzept dennoch als Resultat einer „Konformation“ zwischen Mensch und Natur bezeichnen kann, oder was der Begriff „Kraft“ bedeutet, der als faktischer Grund einer derartigen „Konformation“ dem subjektiven Bewußtsein von einer ihm entzogenen Instanz vorgegeben ist. Eine Beantwortung derartiger Fragen erfordert u. a. auch ein Bedenken der naturphilosophischen und theologischen Dimension des Herderschen Standpunkts.

Die Präsenz einer theologischen Aussageabsicht wird von marxistischer und diskursanalytischer Seite mit Vehemenz bestritten. Insofern ist es begrüßenswert, daß einige der Beiträge sich dieser Dimension des Herderschen Denkens ausdrücklich widmen. *T. Namowicz* („Der Aufklärer Herder, seine Predigten und Schulreden“) und *J. Rogerson* („Gott. Einige Gespräche‘ im Lichte seiner Predigten“) akzentuieren die Bedeutung des Johannes-Evangeliums für Herder, sein Verständnis der Person Christi, seinen Gnadenbegriff, aber auch das Verhältnis zu Spinoza. Der ethische Impuls Herders erscheint so als Konsequenz einer biblisch und spinozistisch unterstützten Einsicht in die unendliche Distanz

zwischen Gott und Mensch. Anthropologische Grundbefindlichkeiten wie „thätige Unruhe“ oder „unersättliche Neugierde“, die in ihre Intentionen auf sicheres Wissen und ungefährdetes Glück unerfüllbar sind, erscheinen aus theologischer Perspektive als Geschenke göttlicher Gnade, die den Menschen zu beständiger „Übung in praktischer Vollkommenheit“ anhalten (33 f. u. 40 ff.). Zum Verständnis einer theologischen Bedeutung des Humanitätsbegriffs verdient der Beitrag von *F. W. Kantzenbach* („Selbsteit“ bei Herder. Anfragen zum Pantheismusverdacht“) die Aufmerksamkeit des Lesers. *H. B. Nisbet* hingegen deutet den Naturbegriff Herders ausschließlich aus einer atomistischen Perspektive, die aus Herders Bezugnahmen auf Lukrez verständlich gemacht werden soll. Wie aber sind in diese Deutung alternative Komponenten des Herderschen Naturbegriffs einzutragen, die etwa im Begriff des Organismus, in dem offensichtlichen Platonismus der Spinoza-Gespräche oder in deutlichen Anspielungen auf die Auffassung der Natur als Inbegriff göttlicher „Signaturen“ zum Ausdruck kommen?

Angesichts der Komplexität des Herderschen Denkens sind Deutungskonzepte gefragt, in denen eine intensive Berücksichtigung verschiedener begrifflicher Konzepte Herders die Einsicht in die innere Einheit seines Denkens fördert. Im Blick auf dieses Desiderat kommt den Beiträgen dreier Autoren ein besonderer Rang zu, die sich zugleich als Herausgeber kommentierender Ausgaben der Werke Herders profiliert haben. *W. Pross* konstatiert im Denken Herders ein Schwanken zwischen den gegenläufigen Tendenzen einer „Atomisierung“ und einer „Konzentration“ des Wissens, das divergente Erscheinungsformen der Wirklichkeit nicht zugunsten einer homogenen Gesetzmäßigkeit verdrängt, sondern sie als unreduzierbare Komponenten einer „multipolaren Weltansicht“ wahrnimmt. Auch wenn bei Herder die Tendenz zur „Atomisierung“ des Wissens dominiert (84 f.), gestattet die „Diffusion des ‚Wahren‘ in ... partikulare Wahrheiten“ die „Darstellung einer Totalität des Menschen in allen seinen Produktionen“ (101). Für Pross knüpft Herder ebenfalls an atomistische Konzepte an, in denen transitorische gegenüber festen Formen bevorzugt werden. Die atomistische „Weltkonzeption“ wird jedoch, wie Pross deutlich hervorhebt, durch die Berufung auf Autoren wie Spinoza, Cudworth oder Leibniz unterlaufen, ohne daß allerdings klar würde, wie sich dann atomistische und metaphysische Naturdeutung zueinander verhalten.

M. Bollacher verweist zum Verständnis der „discordia-concors“-Einheit, die Herder im Zentrum seines Denkens beansprucht, auf den Satz: „alles Daseyn ist sich gleich, ein untheilbarer Begriff; im Grössesten sowohl als im Kleinsten mit Einerley Gesetze gegründet“ („Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, Suphan-Ausg. Bd. XIII, 16). Danach gelten „alle Dinge“ in Natur und Geschichte als „ausdrückende Symbole eines göttlichen „hen kai pan“, das niemals adäquat im Bereich menschlicher Erfahrung oder ihrer Deutung gegenwärtig sein kann (= „unteilbarer Begriff“, vgl. S. 117 des rezensierten Bandes). Aus der unendlichen Bedeutungsvielfalt des Begriffs „Dasein“ wird verständlich, warum in Herders Denken der bereits von Kant kritisierte „Zauberstab“ der Analogie eine fundamentale Rolle spielt. Auch nach Bollacher wird bei Herder das Analogie-Konzept unkritisch eingesetzt, vor allem dann, wenn nicht nur auf Gemeinsamkeiten zwischen Natur und Kultur verwiesen werden soll, sondern dem menschlichen „Dasein“ wahrheitsfähige „Aussichten in die Ewigkeit“ eröffnet und „am Himmel die glänzenden Bücher der Unsterblichkeit“ aufgeschlagen werden (vgl. 121). Bedauerlicherweise werden derartige Bedeutungsintentionen des Herderschen Denkens in der gegenwärtigen Forschung kaum noch zur Kenntnis genommen.

U. Gaier zeigt, warum Herder das Verstehen von Wirklichkeit nicht einer singulären Methode anvertraut, sondern jeweils verschiedene Logiken der Empfindung, der Einbildungskraft und des begrifflichen Denkens nebeneinander stellt. Zugleich werden diese „modi“ der Wirklichkeitsdeutung als Formen praktischen Verhaltens gedeutet. Herder gelingt auf diese Weise eine Synthese aus den drei „philosophischen Hauptströmungen des 18. Jahrhunderts“: Sensualismus, Empirismus und Rationalismus. Ihnen gegenüber nimmt Herder „als erster einen metatheoretischen Standpunkt ein“, indem er ihre „Theorieentwürfe... auf die ihnen zugrunde liegenden dominanten Seelenkräfte zurückbezieht“ und so den Menschen in seiner Totalität aus der Vielfalt seiner Fähigkeiten „rekonstruiert“ (208f.). Nur als „triceps“, der „zugleich in drei verschiedenen Logiken“ zu Hause ist (210f.), kann der Mensch in seinem Denken und Empfinden einer überkomplexen „Realität“ wenigstens näherungsweise gerecht werden. Die drei Logiken menschlicher Wirklichkeitserfahrung sind verschiedene Ausdrucksformen der *einen* „Kraft der Seele, ... die ... in Abschwächun-

gen und aufeinander folgende Stufungen tätig wird“ (211). Insofern hält Herder mit Leibniz und gegen Kant am Gedanken einer einheitlichen „Grundkraft“ der Seele fest. Da sie sich aber notwendig in verschiedenen „Stufungen“ äußert, wird von Herders Anthropologie aus auch dessen „scheinbar konfuse(r) Denkstil“ als „hochkalkulierte Antwort eines erkenntnistheoretischen Skeptikers auf die Einsicht“ verständlich, „daß die den Rationalismus... tragende verstandesmäßige Erkenntnis die unzergliederliche Wahrheit, den schöpferischen Grund der Dinge..., nicht erfassen kann“ (219). Beim späten Herder übernimmt die Poesie die Rolle eines Zentrums und zugleich die einer Metatheorie der komplexen Weisen menschlicher Wirklichkeitsdeutung. Insofern antizipiert sein Denken transzendentalpoetologische Reflexionen, wie sie insbesondere bei Hölderlin und Fr. Schlegel auftreten (224). Im Blick auf die Überlegungen von M. Bollacher wäre zu fragen, ob Herder in einer solchen Deutung nicht zu einem Herkules philosophischen Denkens stilisiert wird, dem man allzu unbedenken die Fähigkeit zu einer befriedigenden Synthese aus den komplexesten Formen des philosophischen Denkens am Ende des 18. Jahrhunderts zutraut. Inwieweit bleibt im Denken Herders das Bedürfnis wirksam, Realität auf ein Zentrum ihrer Einheit zurückzuführen, das eher einer diffusen Ahnung als begrifflicher Reflexion zugänglich ist. Kants Kritik an Herder sollte nach wie vor bedacht werden. Andernfalls entstünde ein apologetisches Herder-Bild, das seinem Gegenstand die Position einer Zentralfigur zuschreibt, die in allzu faszinierender Weise die Summe aller reflexiven Qualitäten des 18. Jahrhunderts in sich vereint.

H. D. Irmschers Beitrag zur „Ästhetik des jungen Herder“ akzentuiert die Vermittlung zwischen empiristischen und sensualistischen Deutungsmodellen einerseits und theologischen Interpretationskonzepten andererseits, für die sich Herder immer wieder auf die Bibel beruft. Irmscher arbeitet auch mit aller nur wünschenswerten Klarheit die anthropologische Perspektive heraus, aus der das menschliche Selbstgefühl als ein vorreflexiv funktionierender Wechsel zwischen Selbstexpansion und -kontraktion gekennzeichnet wird. Von diesen Betrachtungen aus lassen sich Beziehungen zu späteren Texten Herders herstellen, etwa zu „Liebe und Selbstheit“. Zugleich könnte daraus die besondere Stellung Herders in der philosophischen Diskussion am Ende des 18. Jahrhunderts verständlich gemacht werden.

Insgesamt dokumentiert der Band, der außerdem zahlreiche Detailstudien zu Spezialfragen der Herder-Deutung und zur Wirkungsgeschichte seines Denkens enthält, die Differenziertheit der gegenwärtigen Diskussion, aber auch die vom Herausgeber zurecht beklagte Tatsache, daß es immer noch „an einer Klärung der verschiedenen Zielsetzungen im gelehrten Gespräch“ mangelt (XIII). Es wäre wünschenswert, wenn sich an diesem Gespräch auch die philosophiehistorische Forschung beteiligen würde. Erforderlich ist aber auch, daß sich die exponiertesten Konzepte einer umfassenden Herder-Deutung dialogisch aufeinander beziehen und nicht nur in der Weise der kommentierenden Edition Herderscher Texte aufeinander reagieren. *Alfons Reckermann (München)*

Robert Zimmer, Edmund Burkes Rhetorik in seinen irischen Schriften (= Tübinger Beiträge zur Anglistik 13), Günter Narr, Tübingen 1990, 285 S.

Diese gut lesbare und sorgfältig produzierte Dissertation unternimmt eine rhetorische Analyse des derjenigen Schriften Burkes, die sich dem Irlandproblem widmen. Nach einer theoretischen Einleitung bietet sie einen kompetenten Abriss der Geschichte Irlands und einige Bemerkungen zu den Schriften Swifts und Berkeleys zum Irlandproblem. Ihr Hauptteil analysiert in drei Kapiteln Burkes Texte aus verschiedenen Lebensabschnitten und bietet dabei jeweils reichhaltige historische Hintergründe. Die Analysen am Text beziehen sich, in abnehmender Wichtigkeit, auf Gliederungsgesichtspunkte, Sprecherrolle und Metaphorisierungen. Das Ergebnis ist ein Umriss des reichhaltigen rhetorischen Repertoires, das sich in diesen Texten nachweisen läßt. Zugleich erscheint Burke als ein „gemäßigter Reformier“, der im Sinne von Lockes Naturrechtsdenken die gesellschaftliche Emanzipation der irischen Katholiken fordert.

Bei aller inneren Kohärenz, durch die diese Arbeit beeindruckt, bietet sie doch Gelegenheit, einige theoretische Fragen zur Praxis der rhetorischen Analyse aufzuwerfen. Auf diesem Gebiet sind in der letzten Zeit, sowohl durch die linguistischen Arbeiten zur Konversationsanalyse, insbesondere aber durch die Diskursanalyse nach Foucault, wichtige Entwicklungen zu verzeichnen gewesen. Dabei erweist sich die rhetorische Analyse als ein Instrument, das den komplexen Zusammenhang von Text und Macht

beschreiben kann: Röttgers nennt das eine Machtspurenanalyse.¹ Hier jedoch wird eine rhetorische Analyse vorgelegt, die sich weit entfernt hält von der Komplexität solcher Zusammenhänge. Bei Zimmer besetzt die rhetorische Analyse den *middle ground* zwischen einer Geschichte Irlands (Landeskunde) und einer literarischen Biographie seines Protagonisten. Das Potential der rhetorischen Analyse, über die Alternative von Biographie und Geschichte hinauszuführen, liegt brach. Zimmer versucht, die „Konstanzen, Brüche und Entwicklungen des Autors Burke exemplarisch aufzuzeigen“ (15). Im Sinne einer biographischen Fragestellung mag dafür der Korpus der irischen Schriften ein angemessener Ausgangspunkt sein. Aber für eine rhetorische Analyse, in deren Zentrum der Text steht, ist dieses biographische Interesse (z. B. 106) eher hinderlich. Und so führt die Konzentration auf die Person Burkes auch dazu, daß hier kein „wesentlicher Beitrag zur anglo-irischen Pamphletliteratur des 18. Jahrhunderts“ (257) erkannt werden kann.

Zimmer operiert mit einem Begriff der Rhetorik, der sich einschränkt auf zwei Aspekte der Rede: Situation und Instrumentalität. Eine rhetorische Analyse betrifft bei Zimmer in erster Linie die situative Einbettung des Textes. Immer wieder betont er, daß das Gewicht einzelner rhetorischer Maßnahmen sich nur aus ihrem situativen Kontext ergeben kann. Der Behauptung der Einbettung eines Textes in eine umgreifende Kommunikationssituation (135, 185) ist sicher zuzustimmen, auch wenn sie nicht eine spezifisch literaturwissenschaftliche Einsicht genannt werden kann. Zu streiten aber wäre darüber, wie die Parameter der rhetorischen Situation beschaffen sind. Zimmer bezieht sich vor allem auf den biographischen und den geschichtlichen Kontext. Durch diesen Realismus bleibt jedoch eine Definition der rhetorischen Situation durch diskursive Parameter ausgeschlossen. Gerade Burkes philosophische Argumentationsmuster (Naturrecht, „mankind at large“ 156, vgl. 146, 166), die Zimmer immer wieder zu recht hervorhebt, machen die Grenzen der realistischen Einschränkung des Begriffs der rhetorischen Situation fühlbar. Erst dann kann der Ort dieser politischen Texte recht verstanden werden, wenn ihre massiven Anleihen aus dem philosophischen Diskurs als Maßnahmen ihrer Einbet-

¹ K. Röttgers, *Spuren der Macht* (Freiburg/München 1990).

tung registriert werden. Möglicherweise lag gerade darin Burkes rhetorischer Erfolg, daß er mit der impliziten Behauptung ihres philosophischen Charakters ihre politische Einbettung vertuschen konnte. Andere diskursive Kontexte, die wegen des engen Begriffs der rhetorischen Situation nur am Rande in Erscheinung treten, wären die Kunst der politischen Rede in England und die Modelle des gescheiterten Politikers, die die klassische Überlieferung bereithielt. Über die Betonung der historischen und biographischen Bezüge bleibt der Ort eines Textes zwischen Texten weitgehend unterbestimmt. Wie fruchtbar diese Perspektive wäre, deutet sich an in Zimmers erhellenden Ausführungen über die Briefform.

Ein zweites Problem verbirgt sich in dem Begriff des rhetorischen Mittels (74). Zimmer übernimmt mit diesem Begriff eine grundlegende Fiktion der klassischen Rhetorik, die sprachliche Verfahren oder Strukturen ihren Schülern als Werkzeuge oder Instrumente anzubieten suchte. Der Glaube der klassischen Rhetorik an die Beherrschbarkeit der Sprache widerspricht der modernen These der Selbständigkeit der Sprache. Dementsprechend hat die rhetorische Analyse in der letzten Zeit gerade da ihre interessantesten Ergebnisse erzielen können, wo ihr der Nachweis gelungen ist, daß ein Text seine rhetorischen Manöver nicht vollständig kontrollieren kann und sich mit sich selbst in einen Widerspruch begibt. Ein instrumenteller Begriff des rhetorischen Werkzeugs, das gebraucht, benutzt und eingesetzt (244 f.) werden kann, verschließt sich solchen Perspektiven der gegenwärtigen Rhetorik.

Auf der Basis dieser fiktiven Instrumentalität rhetorischer Maßnahmen greift Zimmer immer wieder zu dem Begriff der Affektsteuerung (111), der textuelle Struktur und politische Absicht miteinander verbindet. Diese Kybernetik der Affekte ist eine Fiktion aus der Mottenkiste der Rhetorik, die sich vortrefflich dazu eignet, über Texte und ihren Rezipientenbezug zu sprechen. Ihre Leistung beim Erreichen einer „Wirkungsabsicht“ (79) ist jedoch mit so vielen Unbestimmtheiten verbunden, daß sich ihrer Führung kein Redner anvertrauen kann. Die theoretischen Fragen, die sich stellen, wenn der Text als Steuerungsinstanz des Lesers vorgeschlagen wird, bleiben undiskutiert. Der Begriff „Affektsteuerung“ verleiht den rhetorischen Strukturen in realistischer Auffassung ein psychologisches Korrelat, das für den diskursiven Ort solcher Strukturen blind machen muß.

Ihre Zuspitzung erfahren diese Probleme in Hinsicht auf das im Titel dieser Arbeit genannte Korpus. Burkes irische Schriften werden dort als ein Zusammenhang angesprochen, dessen Begrenzung und dessen Konstitution außerhalb einer spezialistischen Burke-Philologie problematisch bleibt. Insbesondere wäre zu fragen, inwieweit dieses *thematisch* bestimmte Korpus schließlich auch durch formale Kriterien begründet und begrenzt werden kann. Zimmer bietet jedoch keinen Anhaltspunkt für das Vorhandensein einer spezifischen irischen Rhetorik bei Burke. Sie allein hätte die Isolation dieser inhaltlich bzw. biographisch bestimmten Textsorte auch formal begründen können. Damit bleibt die rhetorische Analyse einem biographischen Interesse untergeordnet, das die „Entwicklungstendenzen in Burkes Stil“ (126) zu isolieren versucht.

Indem die Arbeit den theoretischen Fragen einer rhetorischen Analyse aus dem Weg geht, gewinnt sie eine zeitlose Solidität. Der Preis dafür ist die theoretische Unterforderung des Lesers. Die Arbeit hält sich entfernt von den Spuren der Gegenwart, der eklektischen Einleitung ist Croce schließlich genauso nah wie Jauf und Perelman. Vielleicht hätte die Arbeit so auch schon vor zwanzig Jahren geschrieben werden können (das Literaturverzeichnis kommt nur an wenigen Stellen über das Jahr 1980 hinaus). Möglich, daß man sie auch wieder in zwanzig Jahren so schreiben kann. Daß man sie auch heute schreiben konnte, das belehrt den Leser auch über seine eigene Gegenwart. *Michael Cabn (Konstanz)*

Friedrich Heinrich Jacobi, Dokumente zu Leben und Werk, hg. von Michael Brüggem, Heinz Gockel und Peter-Paul Schneider, Band 1,1 und 1,2: Die Bibliothek Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Katalog. Bearbeitet von Konrad Wiedemann unter Mitwirkung von Peter-Paul Schneider, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, XLIV u. VI u. 942 S.

Jacobi hat sich eine bemerkenswert große Privatbibliothek aufbauen können. Im Jahr 1791 schon schätzte sie F. L. Graf zu Stolberg auf fünf- bis sechstausend Bücher (1,1, XXXII). Nachdem Jacobi im März 1819 verstorben war, wurde seine Bibliothek von den Erben verkauft. Sie wurde vom Preußischen Staat erworben und an verschiedene Bibliotheken verteilt. Erhaltene Akten über diese Vorgänge erlauben heute, zu sehen, welche Bücher an welche Bibliothek ge-

gangen sind. Die Exemplare wurden bei dem Übergang in Preußischen Besitz mit einem Exlibris gekennzeichnet. Hierdurch ist heute die Möglichkeit gegeben, nach den erhaltenen Exemplaren zu suchen.

Siegfried Sudhof hat diese Möglichkeit früh erkannt und geplant, die Bücher Jacobis zu identifizieren und deren Katalog zu veröffentlichen. Konrad Wiedemann hat unter Mitwirkung von Peter-Paul Schneider nach Sudhofs jähem Tod dessen Plan zu Ende geführt.

Der Katalog enthält nur diejenigen Bücher, die in den erhaltenen Akten verzeichnet sind; Bücher, die vielleicht die Familie zurückbehalten hat oder die Jacobi verschenkt hat, waren ja nicht aktenkundig geworden. Der Katalog enthält also nur einen Teil, allerdings den weitaus größten der Bibliothek Jacobis. Ferner sind nicht alle Exlibris in den Büchern erhalten geblieben, nicht einmal alle Bücher. Im ersten Fall ist ein Teil der Bücher durch Bearbeitungsspuren Jacobis identifizierbar, der unbearbeitete Teil allerdings ebensowenig wie die verlorenen Bücher. Entsprechend dem Befund gibt der vorliegende Katalog an, in welcher Bibliothek und unter welcher Signatur ein Buch erhalten ist, ob und wenn ja welche Bearbeitungsspuren es enthält. Bei den nicht eindeutig identifizierbaren Büchern wird auch deren Standort mit Signatur angegeben; bei den verlorenen Büchern wird der Standort desjenigen Exemplars angegeben, das die Bearbeiter eingesehen haben. Insgesamt 3770 Titel sind gezählt.

Der Katalog, dessen Seiten durch beide Bände durchgezählt sind, ist nach Sachgebieten geordnet. Ein „Register der Personennamen und der Sachtitel anonymer Werke“ erschließt den Katalog vom Alphabet her. Die jeweiligen Bibliotheken sind leider nur mit ihrer Nummer angegeben; eine Liste, in der den Nummern die Namen der Bibliotheken zugeordnet wären, wäre hilfreich gewesen.

Eingeleitet wird der Katalog durch ein Vorwort von Wiedemann. Diesem folgt ein zweiter Abdruck eines Aufsatzes Sudhofs: „Die Bibliothek Friedrich Heinrich Jacobis. Oder: Habent sua fata libelli.“ In einer Nachbemerkung hat Schneider noch einen Auszug aus einem weiteren Aufsatz Sudhofs mitgeteilt. Man ist auf diese Weise über die Geschichte der Bibliothek nach Jacobis Tod und dessen Arbeitsweise mit seinen Büchern bestens informiert. Im Anschluß daran gibt Wiedemann eine Anleitung „Zur Katalogbenutzung“.

Der vorliegende Katalog hat einmal seinen Wert darin, daß er die weitaus überwiegende Zahl derjenigen Bücher, die in Jacobis Besitz waren, verzeichnet. Jacobi war ein Bücherliebhaber, ein eifriger Sammler und zugleich in weiten Perioden seines Lebens finanziell so gut gestellt, daß er problemlos Bücher kaufen konnte. Somit kann man sagen, seine Bibliothek repräsentiere die für Jacobi interessante Buchproduktion des Zeitalters. Wegen des Umfangs der Jacobischen Bibliothek wird sie als Nachschlagewerk für die Literatur aus der Zeit des Deutschen Idealismus und als Information über diese höchst brauchbar sein. Sodann aber weist der Katalog die Standorte der erhaltenen Bücher aus. Dieser Ausweis ist wegen der Bearbeitungsspuren Jacobis hochbedeutend. Jacobis Werk ist weitgehend Auseinandersetzung mit der Literatur; seine Bemerkungen, die sich oft sehr zahlreich in seinen Büchern finden, sind dadurch geradezu Schlüssel für sein Werk und die darin geleistete Auseinandersetzung. Die Verzeichnung der Standorte der Bücher Jacobis und zugleich der vorgefundenen Bearbeitungsspuren macht diese Bücher erstmals seit Jacobis Tod für die Forschung systematisch zugänglich. Die Jacobiforschung insbesondere, aber darüber hinaus die Erforschung des Deutschen Idealismus insgesamt hat ein hervorragendes Arbeitsinstrument erhalten, das hohes Lob verdient.

Der Band ist dem Andenken Siegfried Sudhofs gewidmet, der für seine Verdienste um Jacobi auf diese Weise würdig geehrt wird.

Wilhelm G. Jacobs (München)

Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel. Gesamtausgabe, begründet von Michael Brüggem und Siegfried Sudhof (†), hg. von Michael Brüggem, Heinz Gockel und Peter-Paul Schneider, Reihe II, Band 1: Briefwechsel 1762–1775. Nr. 1–380. Kommentar von Michael Brüggem und Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Peter Bachmaier, Albert Mues und Isabel Schmidt, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, XXVII u. 331 S.

Seit 1981 sind von der Jacobi-Briefausgabe drei Bände der ersten Reihe, welche die Korrespondenz enthält, erschienen. Diese Bände enthalten außer Einleitung, Personen-Verzeichnis und Briefe-Verzeichnis nur die Texte der Briefe und bei erschlossenen Briefen einen kurzen Hinweis, der den Inhalt, soweit möglich, angibt. Nun liegt auch der erste Band der zweiten Reihe

vor, der den „Kommentar“ zum Band I,1 enthält. Der Ausdruck „Kommentar“ ist in einer philosophischen Edition ungewöhnlich. „Kommentar“ heißt hier, in einer historisch-kritischen Ausgabe, selbstverständlich nicht Interpretation; man findet vielmehr im „Kommentar“ zu jedem überlieferten Brief Überlieferung, gegebenenfalls Lesarten und Erläuterungen, bei erschlossenen Briefen Nachweis und gegebenenfalls Erläuterungen.

Die Nachweise nennen jene überlieferten Texte, aus denen nicht überlieferte Briefe erschlossen werden. Die Überlieferung nennt die Handschrift bzw. Abschrift, die der Edition zugrunde liegen, sowie Drucke, insbesondere dann, wenn man mangels besserer Zeugen auf einen Druck zurückgehen muß. Adressenangaben, Absender-, Empfänger- oder Abschreibervermerke werden ebenfalls unter dieser Rubrik wiedergegeben. Diese Angaben sind nicht überflüssig; denn wenn man nur den Text vor sich liegen hat, so weiß man nicht, ob dieser nach der originalen Handschrift oder nach einer anderen, daher immer zweifelhaften Überlieferung wiedergegeben wird. Man wird aber bei sorgfältiger Lektüre und Interpretation die Sicherheit einer Überlieferung zu beachten haben.

Die Lesarten und Erläuterungen sind mit Seiten- und Zeilenangabe auf den Briefftext bezogen. Die Lesarten geben, wie üblich, Korrekturen oder Tilgungen der Handschrift, Varianten und Ähnliches wieder. Lesarten sind beileibe kein philologischer Kleinkram. Was Lesarten aussagen, mag der Brief Goethes an Jacobi vom 13./14. August 1774 (Nr. 341) zeigen. Es heißt dort: „und welche Krafft würckts in mich, da ich im andern alles umarme was mir fehlt“. Die Lesarten (S. 224. 243,28) geben an, daß „welche“ aus „welches“ korrigiert und daß nach „was“ ein „ich“ getilgt wurde. Es zeigt sich, daß Goethe zunächst an zwei Stellen anders fortfahren wollte, als er dann endgültig weiterschrieb. Goethe suchte nach dem treffenden Wort. Wie auch immer man dieses Suchen interpretieren mag, ohne die Kenntnis der Lesarten weiß man nicht einmal, daß man hier den Text interpretieren könnte. Ohne Lesarten steht also der Briefftext da wie Athena, dem Haupte des Zeus entsprungen, in vollendeter Gestalt; damit wird der Charakter des Briefes, an dem sein Gewordensein noch sichtbar ist, verfälscht. Dagegen macht die Angabe der Lesart den Charakter des Briefes als solchen sichtbar.

Muß man über Erläuterungen noch ein Wort verlieren? Man muß, obwohl man meinen sollte,

jedermann sähe ein, daß ihm geholfen ist, wenn ihm Literaturangaben genau, passend für die Bestellung in der Bibliothek, gegeben werden, wenn er Zitate, die er sich ohne die Erläuterungen oft langwierig suchen müßte, findet, wenn Namen vollständig angeführt, vielleicht Lebensdaten und Beruf hinzugesetzt sind, wenn die Beziehungen einer Person zu Jacobi wenigstens kurz angedeutet sind, und wenn sich noch manches Hilfreiche von dieser Art findet. Dem ist jedoch bei weitem nicht so. In Rezensionen historisch-kritischer Ausgaben wird man öfter mit der vorwurfsvollen Frage konfrontiert, ob denn die Informationen alle erforderlich seien. Welche Informationen nicht erforderlich seien, hat nach Kenntnis des gegenwärtigen Rezensenten allerdings noch kein Fragesteller verlauten lassen. Die Konkretisierung des Vorwurfs, die Edition sei mit Information überfrachtet, wäre für die jeweiligen Editoren hilfreich. Detaillierte und begründete Einwände werden Editionen nicht unberücksichtigt lassen können, pauschale Vorwürfe dagegen liefern höchstens denjenigen Argumente, die die Mittel für Editionen gerne anderswo eingesetzt sähen.

Hinter Fragen, wie der hier kritisierten, scheint ein Mißverständnis von Edition zu stehen; es mag erlaubt sein, auf dieses einzugehen, schon um falsche Begriffe und damit Anforderungen von der hier rezensierten abzuhalten. Historisch-kritische Edition produziert ein Arbeitsbuch. Wer nur einen Text lesen will, mag weit mehr Information finden, als er braucht. Wer dagegen einen Text durcharbeiten will, bedarf vieler Informationen, die ihm möglichst vollständig gegeben werden sollen. Vermutlich findet er mehr Informationen, als gerade er selbst braucht; ein anderer braucht aber eben diejenigen Informationen, deren der erste nicht bedarf. Schließlich werden auch eine Reihe von Benutzern die historisch-kritische Ausgabe in die Hand nehmen, um nachzuschlagen, ein kleines Stück, z. B. einen einzigen Brief, zu lesen, Informationen zu suchen usw. Das Mißverständnis besteht also einmal darin, daß man eine Leseausgabe zum Maßstab der historisch-kritischen macht, zum anderen darin, daß man den eigenen Horizont absolut setzt.

Der hier rezensierte Band jedenfalls bietet eine Fülle von Informationen. Man erkennt deren Bedeutung, wenn man sie an sensationellen Funden messen will. Die Bedeutung der Informationen liegt in der durchgängigen Erläuterung der Briefe. Es ist das Prinzip der Arbeitsteilung, das hier seine beste Seite zeigt. Niemand, der diese

Aufgabe nicht auf Jahre hinaus übernimmt, kann alle die Informationen zusammentragen, die doch erst die Briefe, vor allem in ihren Zusammenhängen, verstehen lassen. Beispielsweise werden in dem erwähnten Brief 341 Goethes Ausdrücke „Tanten“, „Bruder Rosten“, „Mädgen“ und „Jung“ durch die entsprechenden Namen erläutert; zu „Clavigo“ findet man die bibliographische Angabe und zu „aufm Postwagen“ eine Angabe zu der Reise, die Goethe, als er den Brief verfaßte, gerade beendet hatte. Zu „deinen Brief“ wird die entsprechende Nummer genannt (S. 224f.). Alle diese Angaben sind nicht sensationell; sie leisten mehr als Sensationen, sie machen verständlich, wovon Goethe schreibt. Vielleicht hält es jemand für überflüssig, daß beispielsweise „Clavigo“ erläutert wird; für die Erläuterung spricht jedenfalls, daß wohl nicht jeder Leser weiß, was Clavigo ist, und daß selbst, wenn jemand dies weiß, er kaum das Erscheinungsjahr kennt. Erfährt man dies aber durch die Erläuterung, so ist klar, daß das Drama, als Goethe den Brief schrieb, brandneu ist, weil es im gleichen Jahr erschienen ist, in dem der Brief geschrieben wurde. Gewiß, solche Erläuterungen reißen keine neuen Horizonte auf, aber sie bieten dem Leser an Stellen, bei denen ihm Fragen entstehen, Antworten, die er selber nicht suchen muß. Er verliert keine Zeit bei der Suche; das einmal gesuchte Wissen ist für jedermann zugänglich; die Arbeitsteilung zwischen Editor und Leser bewährt sich.

Zudem wird das Wissen des Lesers über Jacobis erheblich erweitert. Man denke nur an die zahlreichen Buchtitel, die in den Briefen angeführt werden, oft als Jacobis Bestellungen. Diese Nachweise lassen Jacobis frühe geistige Entwicklung nachvollziehbar werden. Generationen von Doktoranden können hier ihre Themen finden. Zur Erläuterung ist von Fall zu Fall unveröffentlichtes Quellenmaterial herangezogen worden, welches der Leser ohne die Edition wohl kaum kennen lernen würde. Eine Entdeckung, die man getrost erheblich nennen kann, ist der Umstand, daß Jacobi der Verfasser des Vorberichts zur deutschen Übersetzung der französischen Erzählung „Le Noble“ von Tuyll van Serooskerken van Zuylen ist (S. 114. 100,22); dieser Vorbericht muß fortan als Jacobis erste Veröffentlichung gelten; er ist im Kommentarband wiedergegeben. So bedeutsam und sensationell auch einzelne Ergebnisse sein mögen, die Erläuterungen hätten ihren Wert auch ohne diese; der Rezensent freut sich, den Editoren zu solchen Funden zu gratulieren, zugleich möchte

er gegen die Kritiker der Informationsfülle in den Erläuterungen betonen, daß es gerade die Durchgängigkeit derselben ist, die die Briefe verständlich macht, auch wenn Editoren einmal nicht auf bedeutende Funde stoßen sollten.

Freilich hat diese Informationsfülle einen Preis; wer sie erarbeitet und wer mit ihr arbeitet, bemerkt, daß man hier an die Grenze dessen kommt, was historisch aufzuarbeiten ist, daß man also an die Grenzen des Wissens gelangt. Daß die Vergangenheit vergangen und damit für uns fremd ist, wird eindrucksvoll deutlich. Aber erst, wenn wir uns der Distanz zu den Texten bewußt werden, werden wir sie nicht mit unserem Lebensgefühl, mit unseren Vorstellungen zudecken, sondern uns ihnen nähern können, weil wir wenigstens versuchen, von unserem Lebenskontext zu abstrahieren. Gerade angesichts der im Prinzip soweit als möglich vollständig gegebenen Informationen begreifen wir, daß vieles verloren ist und wir vieles nicht mehr wissen; darin liegt zugleich die Chance, dasjenige, was wir wissen können, zu erfassen und nicht statt des Wissens unsere Phantasie spielen zu lassen.

Zu den Erläuterungen haben die Editoren nicht nur Literatur aus der Zeit Jacobis, sondern auch spätere Forschungsliteratur zitiert. Dies ist nicht nur legitim, es ist auch ehrlich, anzugeben, woher man etwas weiß. Diese Literatur findet man nicht im Verzeichnis der in der Korrespondenz erwähnten Literatur, sondern im Verzeichnis der Literatursiglen, allerdings ohne Seitenangabe. Hier wären Seitenangaben durchaus wünschenswert.

An einigen Stellen hält der Rezensent das Verweissystem für übertrieben. Brief Nr. 93 ist die Grundlage für die Erschließung der Briefe Nr. 80, 81, 83 und 89–92. Bei Nr. 93 findet man beispielsweise genau an der Stelle, die Anlaß zu einer Erschließung gab, nämlich 53,6, den Hinweis „Nr. 80“; folgt man dem Hinweis, so liest man: „Nachweis: Nr. 93, S. 53, Z. 6–9.“ Der Leser sieht sich im Kreise geführt. Dies wäre nicht der Fall, wenn im Kommentar zu 93 deutlich gemacht würde, daß auf einen Brief verwiesen wird, der von eben der kommentierten Stelle aus erschlossen und selber weiter nicht mit Erläuterungen versehen wurde.

Ein letzter Punkt: Zu einigen Briefen finden sich Zeugnisse der Zeitgenossen, z.T. auch erheblich später niedergeschriebene. So wird etwa unter 242,24 aus „Dichtung und Wahrheit“ zitiert (S. 222f.). Verweise dieser Art finden sich öfter, leider nicht immer die entsprechenden Zitate. So wird unter 121,19 nur *verwiesen* auf Ja-

cobis „David Hume“ (S. 132). Hier hätte ein Zitat dem Leser geholfen. Zudem gibt dieser Verweis die Seitenzahl von 1787 an; es wäre bei Jacobizitaten wünschenswert, wenn neben dem Hinweis auf die Originalausgabe auf die Werke-Ausgabe verwiesen würde, zumindest dann, wenn diese den Text nicht wesentlich verändert hat. Die Originaltexte kann man bekanntlich nicht ohne größere Mühe einsehen; es wäre hilfreich, diese dem Leser zu ersparen.

Außer dem Kommentar findet man in Band II,1: Inhaltsverzeichnis, Einleitung, Abkürzungsverzeichnis zum Briefwechsel, Abkürzungsverzeichnis zum Kommentar, Verzeichnis der Siglen für die Aufbewahrungsorte der Briefe, Verzeichnis der Literatursiglen, Verzeichnis neu aufgefundener und erschlossener Briefe, Stammbaum der Familie Jacobi, Verzeichnis der in der Korrespondenz erwähnten Literatur, Ortsverzeichnis zum Band I,1 des Briefwechsels, Sachverzeichnis zum Band I,1 des Briefwechsels, Personenverzeichnis zum Kommentar. Diese Beigaben erleichtern den Gebrauch, indem sie Text und Kommentar erschließen. In ihnen steckt viel Arbeit, die man nicht sieht; um so mehr ist sie hervorzuheben.

Der Rezensent weiß die Qualität dieses Bandes hoch zu schätzen. Er hat die drei Korrespondenz-Bände für Bd. 97 dieses Jahrbuchs rezensiert; das Ausstehen der Kommentarbände machte ihm deutlich, „daß erst die editorische Arbeit die Edita für die Forschung brauchbar macht“ (S. 254). Der vorliegende Kommentarband bestätigt diese Ansicht weit mehr, als der Rezensent seinerzeit annehmen konnte.

Wilhelm G. Jacobs (München)

Timo Bautz, Hegels Lehre von der Weltgeschichte. Zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie, Wilhelm Fink, München 1988, 182 S.

Die logisch-systematische Analyse der Weltgeschichte von Bautz knüpft im wesentlichen an die Thesen von Dieter Henrich an. Der Verfasser versucht hauptsächlich im Ausgang von den Annahmen Henrichs über die logische Grundlegung der realen Philosophie – vorgelegt im Aufsatz „Logische Form und reale Totalität“ im Sammelband „Hegels Philosophie des Rechts“ (hg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann [Stuttgart 1982]) – seine Interpretation der Geschichtsphilosophie vorzuführen, die die vorausgesetzte „Übereinstimmung“ der logischen Ver-

fassung der Weltgeschichte mit der Konzeption des enzyklopädischen Systems erweisen würde.

Die Bestätigung für seine Überlegungen findet der Autor in der Abhandlung Ferdinand Lassalles „Die Hegelsche und Rosenkranzsche Logik und die Grundlage der Hegelschen Geschichtsphilosophie im Hegelschen System“ (1861). Lassalle hat zum ersten Mal und nach Ansicht des Autors zum letzten Mal die Grundlage der Hegelschen Geschichtsphilosophie in der Logik herausgestellt. So führt Bautz als Argument die folgende Feststellung von Lassalle an: „Die Weltgeschichte „muß in der Logik ihre letzte Grundlage und Wurzel haben, wenn sie selbst eine objektiv notwendige und systematische sein soll.“ (16) Er meint dann, von dieser logischen Grundlage aus „die eigentümliche Schlußform der Weltgeschichte“ ermitteln zu können.

Das vorliegende Buch ist in drei Kapitel unterteilt. Ausgehend von den Schwierigkeiten der zugehörigen Stellung der Geschichtsphilosophie im Zusammenhang des Hegelschen Systems, die als „unbequem“ (Binder), „zweideutig“ (Lit) oder als „paradox“ (Brauer) geschildert wurde, glaubt der Verfasser die Lösung der Aporie durch die Interpretation der Hegelschen Theorie der Geschichte vor dem Hintergrund ihres logischen Aufbaus gefunden zu haben. So versucht er im ersten Teil unter dem Titel „Die Idee der Weltgeschichte im Ausgang des objektiven Geistes“ den „logischen Anschluß“ der Geschichtsphilosophie durch die Einbeziehung des subjektiven Geistes zu erweisen. In diesen Zusammenhang fällt auch die Entdeckung, die den logischen Ansatz im allgemeinen verrät. Es ist nämlich die Annahme, daß der Schlüssel für das Verständnis der Rechtsphilosophie oder der Weltgeschichte in einem anderen Bereich liegt: „Sie besagt, daß der logische Aufbau des Staates, über den Hegel bemerkenswerterweise außerhalb der Rechtsphilosophie die allgemein gültigste Auskunft gegeben hat, nur unter Einschuß des subjektiven Geistes den vollen Sinn seiner besonderen Schlußform erweisen kann.“ (16) Im ersten Zwischenteil, der sich an das erste Kapitel anschließt, folgt dann die zentrale Frage: „Wo denn eigentlich in der Logik die Hegelsche Geschichtsauffassung ihre Grundlage habe.“ (Ebd.) Im Gegensatz zur These von Bruno Liebrucks, daß der Weltgeist in den zweiten Teil der Logik gehört, vertritt der Autor im Gefolge von Lassalle den Standpunkt, die Weltgeschichte habe ihre Grundlage im Kapitel der Objektivität des dritten Teils der Logik.

Das zweite Kapitel trägt den Titel „Der sub-

jektive Geist im Schlußgefüge der Weltgeschichte“. Hier versucht der Verfasser nachzuweisen, daß Hegel „mit den Leidenschaften nicht nur den Bereich des subjektiven Geistes in die Weltgeschichte aufgenommen hat, der ihn als praktischen Geist auszeichnet (...), sondern die ganze Spannweite des subjektiven Willens, von der instinktiven und anthropologischen Bestimmtheit bis zum reflektiven moralischen Willen“ (18). Im zweiten Zwischenteil folgt dann die Frage nach dem Verhältnis der Natur zur Weltgeschichte, „wie die Natur wirksamen Anteil an der geschichtlichen Entwicklung nimmt, und ob sie in die logisch-systematischen Grundlagen der ‚geistigen Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfang‘ aufzunehmen ist“ (19). Dabei weist Bautz besonders auf die systematische Abkoppelung der Geschichte von der Natur – im Unterschied zum Systementwurf der Phänomenologie, in dem die Geschichte als Vermittlerin von Natur und Logik fungiert.

Der dritte Teil unter dem Titel: „Der Gang der Weltgeschichte und der absolute Geist“ behandelt das schwierige Problem des Falles des absoluten Geistes in die Weltgeschichte. Im Ausgang vom logischen Zusammenhang der Weltgeschichte sieht Bautz den absoluten Geist der weltgeschichtlichen Zeit ganz entoben. Dabei kann er sich auf die durchaus fraglichen Thesen Theunissens berufen: „Wo noch Zeit ist, gibt es noch kein wahrhaft Absolutes, und wo das Absolute aufbricht, ist keine Zeit mehr.“

Das Ergebnis der Auslegung von Bautz offenbart sich in der Herausstellung einer eigenartigen logischen Schlußform, in der „die Hegels Theorie der Geschichte fundierende logische Struktur“ (79) nachgewiesen wird. Bautz rühmt sich, durch die Entdeckung des doppelten „weltgeschichtlichen Syllogismus“

(Leidenschaft	Staat	Idee
/(E B A)	(A E B)	(B A E)/
Idee	Leidenschaft	Staat)

die Aporie der logisch-systematischen Grundlage der Hegelschen Geschichtsphilosophie gelöst zu haben. Dabei geht er von der methodischen Voraussetzung aus, die sein Vorbild Henrich für die Rechtsphilosophie inauguriert hat, daß nämlich die wahre Bedeutung der Weltgeschichte mehr von ihrer Einordnung im System als von ihrem Inhalt abhängt. Bautz beruft sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die Feststellung von Henrich, daß „Hegels politische Theorie ... nach ihrer Verfung im System“

besser zu verstehen (ist), als es die bloße ‚Orientierung am Text der Rechtsphilosophie je zulassen‘ kann“ (54).

In dieser Orientierung am System und der logischen Grundlegung anderer Teile der Philosophie verbergen sich unseres Erachtens die meisten Schwierigkeiten der bisherigen Hegelinterpretation. Zu dieser Verführung hat wohl Hegel selbst einen entscheidenden Beitrag geleistet. Es sind vor allem seine verschlüsselten Berufungen und Hinweise auf die Methode, die den Eindruck einer streng-formalen logischen Strukturiertheit des ganzen Systems hervorgerufen haben. Zu welchen Mißverständnissen aber diese Orientierung an der „Regie der ‚Wissenschaft der Logik‘“ führen kann, beweist am deutlichsten der Versuch von Bautz, bloß auf der Grundlage der Logik den Begriff der Weltgeschichte zu rekonstruieren.

Zuerst stellt sich die Frage: warum hat nicht Hegel selbst in der Rechtsphilosophie den logischen Aufbau des Staates expliziert oder in der Geschichtsphilosophie die logische Struktur der Weltgeschichte methodisch zum Ausdruck gebracht? Warum war eigentlich nicht „die logische Verfassung der einzelnen Teile der Realphilosophie“ „von Hegel selbst zu einem minimalen Grad von Klarheit oder auch nur Bestimmtheit gebracht worden“? Man kann sogar bemerken, wie Hegel dort die Auseinandersetzung mit diesen Fragen ganz vermeidet. In der Vorrede zur Philosophie des Rechts weist er nur kurz darauf hin, daß die Natur des spekulativen Wissens in seiner Wissenschaft der Logik abgehandelt wurde. In der Auslegung der Geschichtsphilosophie fehlen alle expliziten Bezüge zum formal-logischen Aufbau der Weltgeschichte. Daher stellt Bautz mit Recht fest, daß „weder über die logische Verfassung noch über die eigentümliche systematische Vermittlungsfunktion der Geschichtsphilosophie (...) annähernd (...) Klarheit“ (9) bestehe. Denn Hegel selbst hat wenig Spuren seiner Zusammenstellung und Anordnung des Inhalts dieser Disziplin hinterlassen. Merkwürdig ist vor allem die Tatsache, daß die „Dringlichkeit der Aufgabe (...) schon bald nach Hegels Tod erkannt worden“ (ebd.) sei. Was Hegel selbst nicht erklärt hat, versuchte man also bald in seinem Namen ans Licht zu bringen.

Ohne hier gründlicher auf die Problematik des logischen Aufbaus des Hegelschen Systems eingehen zu können, werfen wir einen Blick auf die Gründe, die von der Fraglichkeit der Ausrichtung der Hegelinterpretation auf den logisch-systematischen Zusammenhang zeugen. Zunächst

ist die Tatsache denkwürdig, daß Hegel nicht nur sein enzyklopädisches Werk „im Grundrisse“ vorlegt, sondern daß auch sein letztes veröffentlichtes Kompendium, die Rechtsphilosophie, die eigentümliche Bezeichnung „Grundlinien“ trägt; es ist die Lehre vom „Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“. Über die Natur eines Grundrisses hat sich Hegel 1817 klar geäußert: sie „schließt nicht nur eine erschöpfendere Ausführung der Ideen ihrem Inhalte nach aus, sondern beengt insbesondere auch die Ausführung ihrer systematischen Ableitung, welche das enthalten muß, was man sonst unter dem Beweise verstand, und was einer wissenschaftlichen Philosophie unerlässlich ist“ (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1827], hg. von W. Bonspien u. H.-C. Lucas, in: Gesammelte Werke Bd. 19 [Hamburg 1989] 19). Es ist daher mit Recht zu fragen, ob es Hegels ursprüngliche Absicht war, sein System der Philosophie nach einem universalen methodischen Modell der Logik darzustellen. Der Hinweis auf den logischen Zusammenhang hat vielleicht eine andere Bedeutung, als es die zeitgenössische Hegel-Forschung nachzuweisen sucht, indem sie das System der Wissenschaft als ein festes, nach dem logischen Kanon aufgebautes Gefüge deutet.

Das Interesse der letzten drei Jahrzehnte hat insbesondere eine starke Erforschung der frühen Hegelschen Werke – vor allem aus der Jenaer Zeit – zuwege gebracht. Man hat geglaubt, durch die Rekonstruktion der Entstehung seines Systems einen zureichenden Einblick in seine Begrifflichkeit und Disposition gewinnen zu können. Dabei wurden wirklich merkwürdige Entdeckungen über die Entwicklung des Hegelschen Denkens, über die Chronologie seiner Manuskripte oder über die Veränderungen seiner Systemkonzeptionen gemacht. Heute kann man ziemlich genau verfolgen, wie Hegel die Verwandlung der vierteiligen Systemkonzeption zu Beginn der Jenaer Zeit in ein dreiteiliges Schema durch Verschmelzung von Logik und Metaphysik vollzogen hat. Es ist aber vor allem merkwürdig, daß man nur wenige Äußerungen Hegels über die großen Umwandlungen seines Systementwurfs finden konnte. Woran liegt es nun, daß es Hegel nicht für notwendig gehalten hat, dem Rechnung zu tragen und zu erläutern, wieso die Disposition des Systems im stetigen Wandel begriffen gewesen ist? Er scheint nicht so sehr wie seine Nachfolger darüber bekümmert gewesen zu sein, daß z.B. seine Geschichtsphilosophie einen „salto mortale“ ausge-

führt habe, wodurch das ganze System zum Einsturz gekommen wäre.

Zuletzt noch eine Anmerkung zur These, daß Hegels Theorie der Geschichte ihre logische Struktur ausgesprochen durch eine syllogistische Form aufweisen muß. Henrich hat vielleicht mit Recht aus Hegels Äußerungen die Schlußfolgerung ziehen können, daß sich die Rekonstruktion des logischen Aufbaus einer geistigen Wirklichkeit, die beansprucht, abgeschlossene Totalität zu sein, „in die Grundform der Schlußfolge einschreiben und von ihr her rechtfertigen lassen“ (Henrich, a. a. O. 441) muß. Es ist wohl bekannt, wie Hegel über den Schluß als Form des Vernünftigen urteilt: „Der Schluß ist das Vernünftige und Alles Vernünftige.“ (Enz. § 181, a. a. O. 147) Aber ob sich die logische Form des Schlusses und auf welche Weise auf die Weltgeschichte übertragen läßt, das ist eine andere Frage. Es ist sehr zweifelhaft, ob sich diese Annahme durch einige Metaphern Hegels und sein Gleichnis des Staates mit dem Sonnensystem genügend rechtfertigen läßt. Die drei ausdrücklichen Hinweise „Hegels auf die Struktur der Weltgeschichte“ (63), die Bautz in diesem Zusammenhang zur Argumentation bringt, entbehren nicht ganz einer willkürlichen Interpretation. Hegel hat so Verschiedenes über dieselben Sachzusammenhänge geäußert, daß – wenn man davon eine einheitliche Theorie zusammenstellen würde – viele Unsinnigkeiten ans Licht kommen würden. So ist es manchmal nicht ganz klar, ob Hegels Behauptungen in „eine logische Beziehung zu bringen“ sind, oder ob sie nicht eher „als Unstimmigkeit“ (63) abgetan und übersehen werden sollen.

Bei allen Schwierigkeiten, die sich in den heutigen Auseinandersetzungen mit der Hegelschen Philosophie aufweisen lassen, steht eines fest: Hegels Ausdrucksweise unterscheidet sich so wesentlich vom zeitgenössischen Zugang zur Philosophie, daß wir seine Metaphern und Gleichnisse nicht einfach buchstabieren dürfen. Noch mehr Vorsicht ist erforderlich, wenn man dabei in seinem Namen nachzutragen sucht, was Hegel nicht geleistet hat. Vielleicht genügt es auch, darauf einzugehen, wie es Hegel anzumerken liebt, was er wirklich geleistet hat. Für den konkreten Fall bedeutet dies, sich auf den Inhalt der Weltgeschichte oder der Rechtsphilosophie einzulassen. Der Umweg über die Logik scheint nicht nur überflüssig, sondern auch gefährlich zu sein. Hegels Hervorhebung des logischen Zusammenhangs der Philosophie deutet vielleicht nur auf die „einzig wahrhafte, mit dem Inhalt

identische“ Methode hin, und der „Weg des Gedankens“, den er eingeschlagen hat, besagt vielleicht nur, „daß die Methode allein den Gedanken zu bändigen und ihn zur Sache zu führen und darin zu erhalten vermag“ (Enz., a. a. O. 5).

Pavo Barišić (Zagreb)

- I. Jörg Splett, *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthro-po-Theologie*, Knecht, Frankfurt a. M. 1986, 353 S.
 II. Ders., *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt a. M. 1990, 128 S.

In den beiden Büchern führt Verf. seine Konzeption einer Anthro-po-Theologie fort, d. h. einer Zusammenführung von Anthropologie und Theologie – derart, daß *philosophische* Aussagen über den Menschen erst im Durchblick auf das *christlich-theologische* Geheimnis des trinitarischen Gottes ihre ganze Sinn-tiefe und volle Verbindlichkeit gewinnen, womit aber das Glaubensmysterium selbst an der Personalität und Freiheit des Menschen gewissermaßen „konkret greifbar“ wird. Diese doppelte und gegenläufige methodische Zielrichtung: „im Ausgang von der Erfahrung des Menschen hinein in den Glauben an Gott“ und „zurück vom Glaubensgeheimnis heraus in die Erfahrung“, wie der Rezensent es nennen möchte, vollzieht sich als permanente Kreisbewegung zwischen beiden Polen: dem äußeren, anthropologischen Pol, das heißt der Erfahrung und philosophischen Erfassung menschlicher Personalität, Liebe und Freiheit, und dem inneren, theologischen Pol, dem Glaubensgeheimnis der Dreipersonalität Gottes als eines reinen Liebes- und Freiheits-Ereignisses. Denn: „Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen“ (R. Guardini, zit. II, 9); aber man müßte im Sinne Spletts auch sagen: „nur wer den Menschen kennt, kennt Gott“, „wenn Gott Nicht-gott sein will, entsteht der Mensch“ (K. Rahner in Fortführung eines Gedankens von E. Przywara, zit. ebd.), das „Gott-Geheimnis des Menschen“ und das „Mensch-Geheimnis Gottes“ verlangen und verdeutlichen sich gegenseitig. In solch fortlaufender methodischer Verschränkung und wechselseitiger Erhellung von philosophischer Anthropologie und christlicher Theologie ist Verf., wie durchgängig spürbar wird, besonders verpflichtet der Transzendentalen und Dialektischen Philosophie bzw. Theologie Hegels und K. Rahners und dem phänomenologischen Existenz- und Begegnungdenken von R. Guardini

(sowie Buber, Levinas u. a.); zu nennen wären hier unter den vorangegangenen Veröffentlichungen des Verf.s vor allem auch: „Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen“ (Frankfurt a. M. 1981) und: „Actualitas trina – personologisch. Über Menschsein als Bild des dreieinigen Gottes“ (in: E. Schadel [Hg.], *Actualitas omnium actuum* [Frankfurt a. M. Bern 1989] 197–208).

I. geht aus, wie der Titel anzeigt, von der menschlichen Freiheitserfahrung. „Freiheit“ wird dabei als „Anfangskraft“ verstanden (im Sinne Guardinis, zit. I, 11). Nur indem der Mensch etwas anfängt, sich bewegt und kreativ aus sich herausgeht, erfährt er etwas. Erfahrung aber heißt: „Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige“ (Hegel, Motto von I). Solche aus schöpferischer Freiheit mögliche „Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige“ soll in „Vergegenwärtigungen christlicher Anthro-po-Theologie“, wie der Untertitel von I lautet, vertiefend ausgelegt werden.

Das Werk gliedert sich in vier Kapitelgruppen:

In einem *ersten Zusammenhang (19–95)* geht es um die im Gewissen erfahrene Unbedingtheit der Wahrheitsverpflichtung, von der die menschliche Freiheit herausgefordert und in Anspruch genommen wird. In sorgfältigen und behutsamen Analysen werden Aspekte der Wahrheit als „Zutreffen eines Satzes“ (Satzwahrheit), als unvertellende „Sachgemäßheit“ (Wesenswahrheit), als „Offenheit zum Du“ (Kommunikationswahrheit) und als „Richtmaß des Lebens“ (Göttliche Wahrheit als Licht des Unbedingten) aufgedeckt. Daraus wird schrittweise deutlich, daß die freie Annäherung an das Konkrete, worin Wahrheit und wahre Humanität zu geschehen haben, nicht möglich ist, wenn man im Hier und Jetzt untergeht, sondern nur aus dem Abstand, der durch das Auf-hören auf einen unbedingten Sollens-Anspruch aus der Tiefendimension der Transzendenz erwächst: Freiheit *vom* Konkreten durch Aufbruch zur Transzendenz, und *dar- aus* Freiheit *zum* Konkreten durch Auftrag von der Transzendenz. Die Immanenz-Transzendenz-Struktur der Freiheit hat personal-dialogischen Charakter und spannt sich zwischen absolutem Anspruch (der einen absolut ansprechenden göttlichen Persongrund anzeigt) und hörend antwortender Ver-antwortung (die Menschsein als Wert und Auf-gabe begründet). So wird die vertikal-dialogische Ewigkeitsdimension des horizontal-geschichtlichen Wahrheits- und Freiheitereignisses transparent.

Im Anschluß an diesen ersten und grundlegenden Zusammenhang werden nun in zunächst mehr „horizontaler“ Blickrichtung die Felder der Daseinserfahrung, in denen sich solche Wahrheit zu konkretisieren, zu bewahren und bewahrheiten hat, an einigen paradigmatischen Beispielen angeleuchtet. Dies geschieht in einer zweiten Kapitelgruppe (96–236) im Blick auf grundlegende Lebensbedingungen, mit denen jeder Mensch sich auseinanderzusetzen hat: wie Entscheidungsdruck, Sexualität, Kindsein, Krankheit, Alter und Tod; und es setzt sich fort in einer dritten Kapitelgruppe (237–304) im Blick auf den Menschen der wissenschaftlich-technischen Gegenwartskultur und ihre „spezifischen Zeitfragen“: die Schweben zwischen Resignation und Zukunftshoffnung am „Ende der Neuzeit“, das Problem von Heimat und Beheimatung, und das Thema eines der Ganzheit des menschlichen Seins entsprechenden Friedens. Dabei erschöpfen sich die onto-phänomenologischen Erhellungen und hermeneutischen Aufschlüsse nicht in einer leeren Forderungsethik; sie wollen vielmehr nicht nur „richtende“, sondern (zutiefst christlich) ebenso und noch mehr „vergebende“ und „heilende“ Wahrheit auf dem Leidensweg der menschlichen Verfehlung und Entfremdung vermitteln.

Dieses Anliegen führt schließlich in einer vierten Kapitelgruppe (305–346) zurück zu einer wiederum akzentuiert vertikalen Fragestellung: zur personologischen Letztbegründung des Konkret-Geschichtlichen im Sinnraum des Göttlich-Trinitarischen. Denn Gott muß als der anrufende und würdigende Grund zwischenmenschlicher Liebe betrachtet werden. Diese aber will und setzt die Vereinigung unterschiedener Personen, d.h. sie vollzieht die Einheit und wahrt dabei die Verschiedenheit. Indem der göttliche Grund in dieses Verhältnis der „Einheit des Unterschiedenen“ (in das „Gegenüber-Eins“) mit absoluter Verbindlichkeit hineinruft, gibt er an diesem Verhältnis teil, was er voraussetzt, daß er es selbst ur-sprünglich in sich darstellt und ist. Nun aber ist Liebe als Zwei-Einheit (wie im Menschlichen so – originär – im Göttlichen) nur möglich, indem sie sich zu einer Drei-Einheit öffnet – was Verf. mit Bezug auf eine Passage bei Richard von Sankt Victor ausarbeitet: Allein indem die Zwei einen Dritten mitlieben (sich *gemeinsam* verantwortlich *für ihn* engagieren) und darin von ihm noch tiefer einander zugeführt (mit-geliebt) werden, gewinnen die Zwei zueinander die *Freiheit* wahrer Liebe; sie werden mehr und mehr *voneinander* frei und

dadurch immer mehr *füreinander* frei, sie wachsen im Abstand *voneinander* und in der Nähe *zueinander*, also im miteinander Einssein des einander Gegenüberseins. Das Voneinander-Frei *ohne* das Motiv des Füreinander und Miteinander-Eins der Liebe bedeutete Entfremdung (etwa im Falle eines „Egoismus zu Zweit“), die Einheit aber ohne die Freiheit des Gegenüberseins bedeutete die Zerstörung und Auflösung der Person in einem unterschiedslosen ineinander Verschwimmen (*Wer sollte dann noch den anderen lieben?*). So wird nur durch die „*con-dialectio*“ des Dritten die Freiheit und *dadurch* die volle Wahrheit der inter-personalen Liebe konstituiert; wahre Liebe ist ihrem Wesen nach trinitarisch. So weist die anthropo-phänomenologische Analyse in das theo-logische Glaubensgeheimnis göttlicher Dreipersonalität, die als die ur-sprüngliche, an sich Anteil gebende reine Vollgestalt des Sinnes von Liebe nahekomm.

Solche rückverweisende Ana-logie wird vom Verf. dabei jedoch nicht als (entfernter) Ähnlichkeit des Menschlichen mit dem Göttlichen verstanden, da „Ähnlichkeit“ für *ihn* – trotz aller möglichen Betonung einer „noch größeren Un-ähnlichkeit“ (Lateranense, E. Przywara) – letztlich stets auf „univoke Gleichheit“ hinauslaufen würde. Verf. versteht Ana-logie vielmehr ausschließlich als Ent-sprechung, d.h. eigentlich als interpersonal-dialogisches Anruf-Antwort-Verhältnis, welches im Unterschied zu allem festlegenden und intellektuell in den Griff nehmenden naturbildhaften Ähnlichkeitsdenken allein der Freiheit und Würde der Person entspricht.

Jedoch räumt Verf. ein, daß gerade diese Zielrichtung menschlicher Freiheitserfahrung auf den „Sinnraum des Trinitarisch-Göttlichen“ in seinem ersten Buch (I) noch so sehr im Dunklen bleibt, daß er dieser letztentscheidenden Thematik eine neue eigene Abhandlung widmet (II): „Gerade diesen IV. Teil aber, dessen Überlegungen der Autor vor allem zur Diskussion stellen möchte: zur Einheit von Gottes- und Menschenliebe und zur Drei-einigkeit Gottes selbst, hat man wiederholt als zu konzentriert und schwer verständlich bezeichnet. Darum sei hier versucht, den Kern-Gedanken nochmals in zugänglicher Weise vorzulegen.“ (II, 10) Das Buchlein beginnt mit der Darlegung und Diskussion von drei aktuellen konträren Positionen: eines „distanzierten Agnostizismus“, der von der Voraussetzung des skeptizistischen Nominalismus her den Zugang zu einer trinitarischen Tiefe der Wirklichkeit für versperrt hält (*1. Kapitel*), eines wissenschaftlich eindimensionalen, univoken

Zugriffsversuchs, der erkenntnistheoretisch fehlschlagen und in die erste Position zurückmünden muß (2. Kapitel), sowie eines ontologisch zu kurz schließenden „natürlichen Ganzheitsdenkens“, das den Gegenüberstand der Personen (und den Abstand des Glaubensgeheimnisses) in einem pantheistisch-monistisch verschwimmenden Mystizismus aufhebt (3. Kapitel). Vor dem Hintergrund einer kritischen Auseinandersetzung mit solchen Verfremdungen von Freiheit und Liebe zeichnet Verf. in einem 4. Kapitel seine Antwort als Mit-Sein: Gegenüber der Verkenning „Unterschied und Distanz ohne Einheit und Nähe“ (vgl. 1. und 2. Kap.) und der anti-thetischen Verkenning „Einheit ohne Unterschied und Distanz“ (vgl. 2. und 3. Kap.) bedeutet Personalität und volle Inter-Personalität die oben skizzierte Dreigestalt. Ein 5. Kapitel: „Dreieinigkeits-Offenbarung“ und 6. Kapitel: „Grundgesetz Freigebigkeit“ schließen weitere Differenzierungen und kritische Abklärungen an.

An der damit im Grundsätzlichen hervorgetretenen Argumentationsweise des Verf.s seien abschließend nochmals zwei Aspekte akzentuiert, ein methodischer und ein inhaltlicher. In methodisch-formaler Hinsicht räumt er eine Annäherung an das Glaubensgeheimnis der göttlichen Dreipersonalität bereits der Philosophie als möglich ein (vgl. z.B. II, 75): Nachdem durch das (aus der Natur- und Schöpfungsordnung als solcher rational nicht ableitbare) Christusereignis „Ernst und Wahrheit“ der Personwirklichkeit bewußt geworden sind, kann nachträglich philosophisch auf die Bedingungen derselben reflektiert werden; freie menschliche Personalität erscheint nämlich nur möglich als Gerufensein durch einen freien persönlichen Schöpfergott (vgl. I, 1), und dieser wiederum nur als dreipersonale Liebe (vgl. I, 4). In inhaltlicher Hinsicht bevorzugt Verf. gegenüber dem Argumentationsansatz des Augustinus, der von der in der Natur der menschlichen Seele gegebenen Ordnungsfolge: Esse (Sein) – nosse (Erkennen) – velle (Wollen bzw. Lieben) ausgeht, den des Richard von Sankt Victor: Die Liebe zwischen zwei Personen verlangt die Mit-Liebe einer dritten Person. Dabei wird nicht, wie bei Augustinus, eine Ursprungsfolge der Personen (wie: vom Vater zum Sohn und von beiden zum Geist) ausgesagt; die drei Personen erscheinen vielmehr wechselseitig vertauschbar. In einem Versuch, auf dieser Grundlage dennoch zusätzlich auch eine Ordnungsfolge der Personen aufzustellen (z.B. II, 69f.), erscheint der Hl. Geist

(nicht etwa wie nach Augustinus, als abschließende Vollendung und Erfüllung des innergöttlichen Lebens, sondern lediglich) als „Empfangskraft“, da er nicht wie Vater und Sohn eine weitere göttliche Person hervorbringt, sondern sich von beiden her empfängt; diese ‚Wirklichkeit des reinen Empfangens‘ schenkt er aber wohl rückwirkend an Vater und Sohn weiter; so erblickt Verf. im „Geist“ das Urbild der „Weiblichkeit“.

Damit wird einerseits die Stärke, zugleich aber auch eine Grenze und eine weitere Ergänzungsfähigkeit des Spletschen Entwurfs sichtbar. Das Positive liegt vor allem in der Konzeption einer trinitäts-analogischen Anthro-po-Theologie von der Erfahrung personaler Freiheit der Liebe her: Der Mensch ist Person; diese aktualisiert sich grundlegend in der auf das Du gerichteten Liebe, die wesenhaft Freiheit bedeutet; als solche aber hat sie die Bedingung ihrer Möglichkeit in einer triadischen Struktur, die notwendig in göttlicher Personalität gründet, der sie ent-spricht. Diese Konzeption wird in einem kontinuierlichen kritischen Gespräch mit traditionellen und aktuellen philosophisch-theologischen Positionen vorgetragen, und dies im Ausgang von einer sensiblen Phänomenologie der Erfahrung und in dichter und komplexer, das früher schon Gesagte immer wieder neu einholender und fortführender Reflexion.

Dabei wird jedoch die Freiheit – offenbar noch zu sehr „nominalistisch“! – auch von der ihr zugrunde liegenden „Natur und wesenhaften Sinnstruktur des Seienden“ abgehoben (und auch von ihr noch „befreit“). Dies zeigt sich m.E. 1) an einer zu einseitigen Auslegung von „Analogie“ als „Entsprechung“ unter schroffem Ausschluß des Moments der „Ähnlichkeit“, in welchem die „noch größere Unähnlichkeit“ nicht ernst genommen und die so auf „univoke Gleichheit“ zurückgeführt wird. Wenn diese aber ernst genommen würde, so zeigte sich gerade auch in der Entsprechung von Frage und Antwort eine gewisse Ähnlichkeit zwischen beiden, als Grundlage ihres Gegensatzes. Zu der sich dann anbietenden Interpretation von Analogie als „Annäherung durch Abstand“, die zutiefst ins Trinitarische weist, sei hier hingewiesen auf den bahnbrechenden natur- und geschichts-ontologischen Ansatz bei Hans André: Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung (Salzburg 1957); dazu vom Rez.: Natur – Geschichte – Mysterium. Die Materie als Vermittlungsgrund der Seinsereignung im Denken von Hans André (in: Salz. Jahrb. f. Philos.

XII/XIII [1968/1969] 95–129). – Die Möglichkeit einer ergänzenden Weiterführung der Konzeption Splettis zeigt sich dann 2) an seiner einseitigen Entscheidung für das Victorinische Trinitätsmodell, womit die Personen des Dreispiels beliebig austauschbar (und wohl auch vermehrbar!) werden; die von der christlichen Offenbarung her geforderte Ursprungsfolge der göttlichen Personen wird nicht mehr *philosophisch* vermittelt, sie erscheint „von außen“ hinzugefügt und bleibt äußerlich. Es wäre vielmehr zu fragen, ob sich die Ansätze des Richard von St. Victor und des Augustinus ausschließen müssen oder nicht vielmehr gegenseitig interpretieren und kritisch ergänzen sollten. – Die Ergänzungsbedürftigkeit und „Potenz über sich hinaus“ des Splettischen Ansatzes könnte sich zeigen 3) an der (mit dem 1) und 2) monierten Aspekt wohl zusammenhängenden!) Ausklammerung und Vernachlässigung der Frage nach einer triadisch-trinitätsanalogischen Struktur der Natur und des Kosmos, die im Ansatz einer bloßen „Anthropo-Theologie“ offenbar als für die Erkenntnis des Menschen und seines göttlichen Grundes nicht in gleichem Maße wesentlich erachtet wird. (Vgl. demgegenüber z. B. die Konzeption einer „Kosmo-the-andrik“ bei *Raimondo Panikkar*.) Doch alle *Ergänzungsbedürftigkeit* kann hier nur die *Ergänzungsfähigkeit* betonen. Und dies um so mehr, als fast in jedem Satz eine große intellektuelle und spirituelle Offenheit des Vf.s spürbar wird – in der Richtung stets neuer und größerer Freiheit.

Heinrich Beck (Bamberg)

Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“, hg. von H.-F. Fulda und R.-P. Horstmann (= *Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 18*), Klett-Cotta, Stuttgart 1990, 270 S.

Die ästhetische Theorie zwischen Kant und Hegel ist aufschlußreich vor allem deswegen, weil in dem Zeitraum zwischen 1790 und 1830 verschiedene Versuche unternommen worden sind, die Rezeptions- und Regelpoetik der Aufklärung durch die an den Produkten der schönen Kunst selbst interessierte Gehaltsästhetik abzulösen. Werke der Kunst wurden nicht mehr unter z. B. didaktischen, also prinzipiell heteronomen Gesichtspunkten betrachtet, sondern Überlegungen zur Autonomie des Schönen und der Kunst dominierten. Kants Position ist in diesem Kontext interessant, weil er trotz oder vielmehr

gerade wegen seiner Orientierung an dem als subjektiv apostrophierten formalen Geschmacksurteil – einem offensichtlichen Relikt der Aufklärungspoetiken – den Autonomiegedanken als erster auf den Begriff gebracht hat. Denn seine Kritik des subjektiv-formalen, reinen ästhetischen Geschmacksurteils inaugurierte Autonomie ja gerade dadurch, daß ein sei es sinnliches, theoretisches oder praktisches Interesse an der *Existenz* eines bestimmten Gegenstandes bei dem interesselosen Wohlgefallen des Geschmacks an Schönen ausdrücklich keine Rolle spielen sollte; die im ästhetischen Reflexionsurteil in Bewegung gesetzten Gemütskräfte stimmten in einem als harmonisch und zweckmäßig empfundenen, weil in keiner Weise an einen einseitigen Zweck gebundenen *Spiel* zusammen. Die Autonomie des reinen ästhetischen Geschmacksurteils resultierte also aus einem prinzipiellen Formalismus der Reflexion, während bei Hegel das Gegenteil der Fall war: Die Autonomie des Kunstschönen war nicht zuletzt auch das Resultat des jeweiligen Inhalts, der Bedeutung und Idee, wobei es dann auf die mehr oder weniger gelungene vollständige Vermittlung der Idee mit einer ihr jeweils angemessenen Gestalt ankam oder auf das, was bei Hegel das „sinnliche Scheinen der Idee“ hieß. In dieser Anschaulichkeit der Idee des Kunstschönen bestand auch gleichzeitig der von theoretischen oder praktischen Einseitigkeiten absolvierte Autonomieanspruch der schönen Kunst, wie diese Anschaulichkeit schließlich auch das Kunstschöne von der vorstellenden oder gedanklichen Form der Darstellung der Wahrheit in Religion oder Philosophie trennte. – Hegel also, der sehr wohl von einer *Wissenschaft* des Kunstschönen meinte sprechen zu können, gerade weil die Idee sich in jeweils notwendiger Weise je verschieden sinnlich manifestierte, muß hierin von Kant unterschieden werden, der eben nur eine *Kritik* des subjektiv-formalen, nicht inhaltlich fixierten freien Geschmacksvermögens für möglich hielt. In ihrer Intention jedoch stimmen beide unter entgegengesetzten Voraussetzungen bemerkenswerterweise wieder überein, denn sowohl Kant als auch Hegel sind letztlich Theoretiker einer formal oder inhaltlich fundierten Autonomie-Ästhetik.

Der Sammelband „Hegel und die ‚Kritik der Urteilskraft‘“ ist das Ergebnis einer Arbeitstagung der Internationalen Hegel-Vereinigung anläßlich des 200. Erscheinungsjubiläums der KU, die 1989 stattgefunden hat. Auf dieser Tagung wurde die Bedeutung der KU für Hegels intel-

lektuelle Biographie an Hand bestimmter Themengruppen diskutiert.

Die erste Abteilung – „Kontexte“ – eröffnet der in der Tradition Lessings stehende englischsprachige Beitrag *Cyrus Hamlins „Schönheit als Erscheinung“: Schiller and Hölderlin between Kant and Hegel* (13–44), in dem in gewisser Hinsicht auch nach den Grenzen der Darstellung zwar nicht in der Malerei, jedoch in der Poesie gefragt wird. Hamlin beschäftigt die Frage nach „Hölderlin's mediating role between Schiller and Hegel with regard to the theory of ideal Beauty as manifested in his novel (sc. *Hyperion*, F.-P.H.)“ (37). Wie läßt sich das – theoretische – Ideal der Schönheit in der Sprache der Poesie darstellen, wie manifestiert sich die Theorie des Schönen im poetischen Werk? Hamlin behauptet hinsichtlich dieses Ideals den entscheidenden Einfluß der Briefe „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ Schillers auf die Entstehung des „Hyperion“. Das fragliche Ideal der Schönheit soll für Hölderlin in der von Schiller konzipierten Synthese des Stoff- und Formtriebs im ästhetischen Spieltrieb bestanden haben, da das Ideal der Selbstverwirklichung im „Hyperion“ als Vereinigung von Subjekt und Objekt in der – ästhetischen – intellektualen Anschauung gedacht werde. – Ich neige jedoch der Ansicht zu, daß dieses Schönheitsideal, anders als dasjenige Schillers, das von Kants harmonischem Zusammenspiel der Gemütskräfte im ästhetischen Geschmacksurteil entscheidend beeinflusst ist (vgl. ebenso Hamlin, 23), eher als Kritik der einseitigen, weil ausschließlich subjektiven Fichteschen Tathandlung zu begreifen, also in einen anderen *geistesgeschichtlichen* Kontext einzuordnen ist. – An Hyperions erster Begegnung mit Diotima, in deren Erscheinung ihm das Ideal der Schönheit entgegentritt, führt Hamlin in viermaligem Anlauf die Schwierigkeiten der Poesie vor, dieses Ideal darzustellen. Hamlin kommt zu dem Ergebnis, daß es für Hölderlin eben nicht um eine sozusagen realistische Schilderung (Mimesis) der tatsächlichen Erscheinung Diotimas gegangen sei, sondern vielmehr darum, anläßlich dieser Begegnung dem Leser in der Person Bellarmins einen Eindruck der Bedeutung des Ideals der Schönheit als solcher zu vermitteln. Dieses, wie Hamlin es nennt, hermeneutische Problem sprachlicher Manifestation von Ideen lasse sich jedoch nur indirekt, in einer „negative poetics“ lösen (vgl. 28f.), da „the poetic, or verbal, or narrative-recollective, representation of such moments (in denen die Schönheit vorhanden ist, F.-P.H.) can only be achieved through an act of

what may best be called a reciprocal hermeneutical faith“ (29). M. a. W., Sprache und Erzählung sollen und können vor allem nie den Sinn der Schönheit ihrer wirklichen Erscheinung nach ausdrücken, sondern nur als der negative, quasi elegische Versuch der Darstellung des Undarstellbaren kann ihre Vergegenwärtigung möglicherweise gelingen.

Wenn Hamlin sich vorrangig der frühen intellektuellen Entwicklung Hölderlins und Hegels widmet, dann ist *Rolf-Peter Horstmann* in seinem Aufsatz „*Kant hat die Resultate gegeben... Zur Aneignung der „Kritik der Urteilskraft“ durch Fichte und Schelling* (45–65) mit einem größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang befaßt. Horstmann nämlich geht der Frage nach, welche Rolle die Rezeption der KU für die Entwicklung Fichtes und Schellings gespielt habe. – Fichte, der 1804 den Wert der KU für seine Wissenschaftslehre (WL) rückblickend darin ausfindig machte, daß sie die Vereinigung der erkennenden und praktischen Vernunft zwar in Aussicht gestellt habe, die freilich erst in der WL geleistete Durchführung jedoch schuldig geblieben sei, habe mit dieser Behauptung nachträglich einen Zusammenhang konstruiert, der gar nicht den wirklichen Tatsachen entsprach. Denn Fichte habe sich nachweislich erst sehr spät mit der KU auseinandergesetzt, nie jedoch unter jenem rückblickend für maßgeblich ausgegebenen Vereinigungsgesichtspunkt. In Wirklichkeit also sei Fichte eben doch nicht – in Anlehnung an eine Formulierung Hegels – mit Kant *über* Kant hinausgegangen: Fichtes Ich-Philosophie ist nicht aus dem ungelösten Problem der KU, sondern tatsächlich ganz unabhängig von Kant hervorgegangen. – Für Schelling dagegen, der sich bis 1800 nur selten explizit auf die KU bezogen hatte, soll diese Schrift dennoch von entscheidender Bedeutung gewesen sein. Schellings Theorie der intellektuellen Anschauung als des – universellen – Mittlers zwischen u. a. theoretischer und praktischer Philosophie soll aus den entsprechenden Überlegungen der KU, speziell dem § 76 abgeleitet sein. M. E. wird jedoch von Horstmann zu leichtfertig über Schellings Aktualisierungsabsicht hinweggelesen, bzw. eine vorschnell harmonisierende Lösung derjenigen Äußerung Schellings angeboten, daß er (Schelling) tatsächlich nicht habe wissen wollen, „was eigentlich Kant mit seiner Philosophie gewollt *habe*, sondern nur, was er *meiner Einsicht nach* wollen *mußte*, wenn seine Philosophie in sich selbst zusammenhängen sollte“ (SW I, 299)“ (58). Allein schon dieser

Satz macht deutlich, daß Schellings – aktualisierter – Kant authentischer sein sollte als der für nebensächlich befundene authentische Kant! (Vgl. ebenso 59 ff.)

Rüdiger Bubners den eigentlichen „Ästhetik“-Abschnitt eröffnender Beitrag *Gibt es ästhetische Erfahrung bei Hegel?* (69–80) diskutiert unter Berücksichtigung der „symbolischen Kunstform“ den geistesgeschichtlich problematischen, in sich gebrochenen Kontext „wechselseitiger Spiegelung“, der zwischen der Wirkungs- und Gehalts- („Werk“-)Ästhetik bei Kant und Hegel besteht, um „die Natur (prinzipiell offener, nicht werkhafte und/oder klassizistisch geschlossener, F.-P.H.) ästhetischer Erfahrung selbst in (ein) schärferes Licht treten“ zu lassen (69). – Paul Guyers englischsprachiger Aufsatz *Hegel on Kant's Aesthetics: Necessity and Contingency in Beauty and Art* (81–99) laboriert m. E. insgesamt daran, eine – unzulässige – Vermischung ästhetischer und praktischer Gesichtspunkte vor allem bei Kant zu unterstellen, wenn er die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Kants und Hegels Ästhetik (eine subjektiv begriffslose Formalästhetik hier [vgl. 88], eine begrifflich vermittelte Inhaltsästhetik dort [vgl. 85]) in Erwägung zieht. Vor allem die von Kant in § 49 der KU getroffene und einerseits auch von Guyer selbst akzentuierte (vgl. 93) Unterscheidung zwischen einer – begriffs- und interesselosen – ästhetischen und einer – prinzipiell interessierten, begrifflich festgelegten – moralischen Vernunftidee bleibt andererseits vollständig unberücksichtigt, bzw. wird als mehr oder weniger vernachlässigenswerte Größe behandelt (vgl. 81 f., 82, 92, 93, vor allem jedoch 94 u. passim). – In mehr erzählender als analytisch begreifender Weise diskutiert Bernhard Lypp in seinem Beitrag *Idealismus und Philosophie der Kunst* (100–124) Aspekte der Entwicklung des Hegelschen Kunstverständnisses unter dem Hauptgesichtspunkt der als zwiespältig apostrophierten „Humanisierung (lies auch: beschaulichen Anerkennung) der Welt“ durch das Kunstschöne in steter Auseinandersetzung mit Kants allenfalls ansatzweise ‚spekulativ‘ zu nennenden formalen Ästhetik des subjektiven Geschmacksurteils. Auch Lypp jedoch hat, ähnlich wie Guyer, eine m. E. unzulässige Beziehung zwischen der ‚ästhetischen Idee‘ des § 49 der KU und „der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit“ in § 59 hergestellt.

Lypps Beitrag beschließt den eigentlich ästhetischen Teil des Buches, den ich – von Düsing Aufsatz (s. u.) freilich abgesehen – für den insgesamt gewichtigeren und vergleichsweise interes-

santeren halte. – Unter dem Arbeitsschwerpunkt „Teleologie“ ist es zunächst André Stanguennec, der in seinem französischsprachigen Aufsatz *La finalité interne de l'organisme, de Kant à Hegel: D'une épistémologie critique à une ontologie spéculative de la vie* (127–138) der Frage nachgeht, ob Kant, wie dann Hegel glaubte unterstellen zu dürfen, mit der als problematisch angenommenen, bloß als formal apostrophierten, auf einen Akt der subjektiven Reflexion zurückgehenden inneren Zweckmäßigkeit des Organismus und dem „intuitiven Verstand“ des zweiten Teils der KU einen Weg zum spekulativen Idealismus objektiv-dialektischer Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit im – ontologischen – Sinne Hegels eröffnet habe. Kant soll, so Stanguennecs aus Hegels diesbezüglichen Äußerungen abstrahierte zentrale Behauptung, im inneren Naturzweck anders als in der äußeren Zweckmäßigkeit der Produkte der Kunst zwar eine Hegel gemäße, auf Aristoteles zurückdatierende spekulativ-dialektische Identität der Gegensätze wieder ins Leben gerufen (vgl. 129 f. u. passim), jedoch, so auf der anderen Seite die Kritik Hegels, nicht konsequent spekulativ-ontologisch zu Ende gedacht, sondern nur als problematischen „intuitiven Verstand“ erahnt haben (vgl. 132, 137 f.). – Klaus Düsing setzt sich in kenntnisreicher und erhellender, weil auf die Klarheit der Gliederung und Darstellung bedachter Weise in seinem ausgezeichneten Aufsatz *Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel* (139–157) mit verschiedenen Aspekten der Kantischen Kritik der teleologischen Urteilkraft und schließlich mit Hegels vor allem an Aristoteles' ontologisch konkretem Zweckbegriff (vgl. 149 ff. u. passim) geschulten kritischen „Aufnahme und Würdigung dieser Kantischen Theorie in den unterschiedlichen Phasen seines Denkens, insbesondere aber in der späteren Zeit“ auseinander (140). – In Manfred Baums Aufsatz *Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs* (158–173) wird Hegels spekulative Idee des Absoluten und der konkreten Allgemeinheit der „Wirklichkeit des Vernünftigen“ in ihren verschiedenen Entwicklungsphasen mit ausgewählten Beispielen aus Kants KU hinsichtlich der formalen, subjektiven Zweckmäßigkeit des Natur- und Kunstschönen bzw. der ‚objektiven Naturteleologie‘ konfrontiert, wobei vor allem auf den schon von Schelling akzentuierten § 76 bzw. 77 mit seiner regulativen, problematischen Idee eines anschauenden Verstandes Bezug genommen wird. – Abgeschlossen wird dieser Abschnitt durch Burkhard Tusch-

lings insgesamt etwas überladenes, gedrängtes und entsprechend ‚kurzatmig‘es 23-Punkte-Programm *Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früher Rezeption der „Kritik der Urteilskraft“* (174–188). In diesen Thesen wird einerseits verschiedenen Gesichtspunkten der in der KU aufgeworfenen Aporie der „systematische(n) Einheit der Natur und der Naturforschung“ (174), andererseits der diesbezüglichen Kritik und den sich anschließenden Lösungsvorschlägen seitens Hegels in der „Differenzschrift“ und in „Glauben und Wissen“ nachgegangen. Tuschling beschließt seine Betrachtungen mit einem m.E. adäquaten kritischen Seitenblick auf Schellings „absolute Identität“, die eben „nicht (wie bei Hegel, F.-P.H.) als Identität Widersprechender“, sondern als die abstrakte „Form einer Identität der Identität“ begriffen worden sei (vgl. 184ff.).

Den Schlußabschnitt „Vernunfteinheit“ eröffnet *Denise Souche-Dagues'* französischsprachiger Beitrag *Téléologie et Métaphysique Hegeliennes* (191–204), in dem unter Berücksichtigung nicht nur des „Teleologie“-Kapitels, sondern z.B. auch der Abschnitte über den „Grund“, die „Substanz“ und die „Ursache“ der „Wissenschaft der Logik“ das Verhältnis zwischen Teleologie und Logik in Gestalt der *spekulativ-vernünftigen* Dialektik im Gegensatz etwa zur reflektierenden, verständigen Kantischen Transzendentalphilosophie u.a. auch an Hand der Jenaer Entwürfe der „Philosophie des Geistes“ und der PhG unter Bezugnahme auf das Zweck-Mittel-Verhältnis der Arbeit (Stichwort: „List der Vernunft“) diskutiert wird. – *Reiner Wiehls* Beitrag *Kants Kritik des Panpsychismus in der Metaphysik der Subjektivität* (205–240) widmet sich den von Kant im § 72 der KU diskutierten vier verschiedenen Systemen des Idealismus und Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur unter Einbeziehung der diesbezüglichen Überlegungen A.N. Whiteheads (215ff.). – *Erich Heintel* schließlich setzt sich in *Das „Faktum“ des „zweifachen Ich“ bei Kant* (241–270) mit der problematischen „Einheit der Persönlichkeit“ des Menschen (268) auseinander, die, wie Kant sich ausdrückt, „ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt, und das Ich als Objekt“. Die sich anschließende Frage, „wie es möglich sei, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein, und so mich von mir selbst unterscheiden könne“, die Kant zu beantworten für „schlechterdings unmöglich“ hielt, obwohl er doch andererseits das zweifache Ich für „ein unbezwei-

feltes Faktum“ gehalten hat, motiviert insgesamt Heintels philosophiehistorisch unterfütterte Ausführungen.

Frank-Peter Hansen (Berlin)

Michel Henry, Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe, Eds. Jacob, Paris 1990, 225 S.

Die augenblicklichen Demokratisierungerscheinungen im kommunistischen Osten lassen sich in ihrer Kritik nicht allein durch bisherige ökonomische Mißwirtschaft erklären. Vielmehr erheben sich die Individuen, um ihren *Grundanspruch nach Leben* durchzusetzen, der im Namen von abstrakten Wesenheiten wie Klasse, Geschichte oder Revolution unterdrückt wurde. Es ist eine Hauptthese von M. H., daß allein die lebendigen Individuen das Leben vertreten, das selbst somit keine neue allgemeine Wesenheit ist, sondern sich nur in ihrer „lebendigen Praxis“ (Marx) ausdrückt (29ff.). Von daher wird auch der ökonomische Mißerfolg des Sozialismus im letzten einsichtbar, denn er war der Versuch, mit *Mitteln des Denkens* auf rational-planwirtschaftliche Weise die Existenz der Menschen zu organisieren. Jedes Denken aber, das sich dem Leben zu substituieren versucht, führt letztlich zum Tod. Dies gilt auch für das freiheitlich-marktwirtschaftliche Denken, welches die Ökonomie ebenfalls als einen selbständigen, lenkbaren Bereich betrachtet und noch nicht sieht, daß der Kapitalismus durch seine technologische Perfektionierung dabei ist, die „lebendige Arbeit“ und damit die Subjektivität selbst auszulöschen. Ost und West sind deshalb „zwei Gestalten des Todes“ (23).

Nach dieser provozierenden These, daß die Übernahme westlich-szientistischer Lebensformen sich letztlich als ein Trojanisches Pferd erweisen wird, analysiert der Autor in sieben Kapiteln die Erniedrigung des Individuums, den Marxismus als eine faschistische Theorie, das Verhältnis des Individuums zur Ökonomie sowie die durch Technik und Politik erzeugte Todesherrschaft. Dabei will das Buch insgesamt keine romantisierende Lebensphilosophie mit einer irrationalen Technikkritik vertreten, sondern eine streng *phänomenologische* Analyse des gegenwärtig gelebten Dramas darstellen (31f.).

M. H., der sich früher schon durch eine detaillierte Marx-Interpretation als Kenner auf diesem Gebiet ausgewiesen hat (vgl. Marx, 2 Bde. [Paris 1976, Neuaufl. 1991]), anerkennt Marx als

einen der größten abendländischen Philosophen, der radikal erkannte, daß die wirtschaftliche Realität von den *lebendigen* Bedürfnissen, Kräften und Tätigkeiten der Individuen abhängt. Deshalb hat der dogmatisch-staatliche Marxismus mit dem Denken von Marx selbst nichts gemein. Die Alternative Idealismus oder Materialismus ist der große Irrtum des Marxismus, denn er unterschreibt damit die klassische Trennung von Subjekt und Objekt, die bewußtseinsabhängig ist, anstatt die unzurückführbare Lebensrealität anzuerkennen, die Marx herausgearbeitet hat (41f.). Und was weit katastrophaler war: Der Marxismus schloß von der Marx'schen Kritik des bloß *gedachten* Individuums auf dessen *reale* Vernachlässigbarkeit, um an seine Stelle die nivellierenden Größen wie Geschichte und Klasse zu setzen.

Wenn aber einmal die soziologistisch-marxistische Begriffsgläubigkeit die Oberhand gewonnen hat, daß die Gesellschaft als Wesenheit und nicht das Individuum in allen Bereichen der materiellen wie geistigen Bedürftigkeit handelt, dann nehmen die Individuen von vorneherein jeweils nur noch die untergeordnete Rolle ein. Und diese Schwerpunktverlagerung führt dahin, daß bald eine Situation eintritt, in der die Individuen nichts mehr tun wollen (51 ff.). Sie wollen nichts mehr tun, weil die Aktivität, die der inneren Antriebskraft entspricht, keine ihr gemäße Befriedigung im alltäglichen Bestätigungsbereich mehr findet. Um das Leben aber trotz allem fortzusetzen, weil es zum transzendentalen Lebensprinzip selbst gehört, sich nicht von seinem innersten subjektiven Antrieb distanzieren zu können (33f.), treten Formen wie Gewalt und Plünderung auf, um sich dessen zu bemächtigen, woran es dem Leben mangelt. Daß der öffentliche und der private Sektor, Gesellschaft und Individuum, sich gegenseitig berauben (65), ist also nicht nur eine Folge des notorischen Mangels an Waren und Dienstleistungen, sondern phänomenologisch gesehen der Ausdruck einer prinzipiellen Mißachtung der subjektiven Lebensgesetze.

Dies gilt auch von M. H.'s These des doktrinären Marxismus als einer Faschismusform, sofern unter Faschismus jene „Erniedrigung des Individuums“ verstanden wird, die dessen endgültige Liquidierung als „legitim“ einschließt (87). Die marxistische Klassentheorie erhebt in der Tat einzelne, isolierte Lebensweisen oder -bestimmungen zu allgemein kausalen Eigenschaften, die außer ihres ontologischen Primates dann auch noch eine geschichtsethische Qualifizie-

rung erhalten, so daß „Gut“ und „Böse“ theoretisch leicht feststellbar sind.

Daß jedem Faschismus ein Geruch des Todes anhaftet, obwohl er äußerlich die Kraft verherrlicht und deshalb mit irrationalen Lebensphilosophien oft in Verbindung gebracht wird, bedarf einer metaphysischen Klärung des Lebensprinzips. Dieses beruht in der *je einmaligen* Erfahrung, die das Leben als Selbstaffektion oder als Pathos in einem Individuum macht. Und genau auf deren Verneinung zielen die erniedrigenden oder folterhaften faschistischen Methoden ab, die das Individuum in seinem Leben dazu bringen sollen, sich selbst zu einem „Nichts“ in seinem einmaligen Leben oder „metaphysischen Sich“ herabzuwürdigen (94 ff.). Da der Faschismus zudem den Unterschied zwischen „Starken“ und „Schwachen“ proklamiert, ist er selbst schon von der Selbstverneinung des Lebens ergriffen, denn die Kraft oder Stärke, mit der jeder transzendental die Lebensselbstaffektion erfährt, ist an sich absolut gleich und kann deshalb nicht natürlich-empirischen Differenzen unterworfen werden (106 f.). Der Marxismus erscheint in seinem Objektivismus an sich als Bollwerk gegen irrationalistische Tendenzen, aber indem er alle Individuen durch den Ausschluß der lebensmetaphysisch gegründeten Subjektivität abstrakt gleichsetzt, existieren auch hier die Individuen als solche nicht mehr (100 f.). Das heißt, alle Faschismusformen, zu denen auch der Rassismus zählt (104 f.), zielen auf das Leben in seinem Wesen ab, das sich *nur* im Individuum konkretisiert und deshalb letzteres gegen alle Systeme, die einen Pakt mit dem Tod – zunächst konzeptuell, dann real – geschlossen haben, so verwundbar macht.

Das sich besonders in den letzten Kapiteln durchziehende Thema des Todes, gegen den das ganze Buch geschrieben ist, taucht auf ökonomischer Ebene mit dem Problem des Mehrwertes wieder auf, der die Erhaltung der Gebrauchswerte voraussetzt. Die lebendige Arbeit produziert also nicht nur mehr, als was zum Lebenserhalt (Lohn) notwendig ist (122 f.), sondern darüber hinaus beruht das „metaphysische Gesetz“ des Lebens darin, daß die von der Arbeit geformte Welt in ihrem Sein nur fortexistiert, wenn die Kraft des Lebens in der lebendigen Leiblichkeit der Sinne und Tätigkeiten beständig aktualisiert wird (126 ff.). Außerhalb dieses lebenskonformen Prozesses sind die Dinge dem Verderben geweiht, wovon die sozialistische Welt mit der Stagnation lebendiger Arbeit und dem entsprechenden Verfall der Gebrauchs- und

Tauschwerte ein bereitetes Zeugnis ablegt (131f.). Keine Kapitalismuskritik hingegen kann übersehen, daß der Kapitalismus zielsicher auf die einzige Kraft gesetzt hat, die es in der Welt gibt: auf die lebendige Arbeitskraft (133ff.). Wie dringt dann dennoch die Todespräsenz in dieses Reich des gesteigerten Mehrwertes ein?

Der geschichtlichen Tendenz nach geschieht dies in folgenden Schritten: Die natürliche Zusammenghörigkeit von Erde und Individuen (Gebrauchswerte, Arbeitsinstrumente) wird unterbrochen, um die nackte Arbeitskraft zu „kaufen“ (134f.). Obwohl es unmöglich ist, die subjektive Arbeitsanstrengung einem allgemeinen Maß zu unterwerfen, wird mit dem Lohn für eine bestimmte Arbeitszeit ein solches Äquivalent eingeführt, wodurch zugleich auch objektiv sehr unterschiedliche Arbeiten „gleich“ entgolten werden können. Der bisher größte „ontologische Umsturz“ ist jedoch die Substituierung der lebendigen Arbeit durch das Kapital als angeblichen Motor der Wirtschaft, deren Ziel damit die Geldvermehrung wird (141f.). Diese treibt zur immer intensiveren Produktivität an, um die notwendige Arbeitszeit für den Lebenserhalt so kurz wie möglich zu halten, was nur durch die technologische Veränderung der Produktionsverhältnisse erreicht werden kann (149f.). Das teleologische Lebensgrundverhältnis von Bedürfnis, Verlangen und Tätigkeit ist so zugunsten einer *unbegrenzten* Wertmehrung umgekehrt, welche die lebendige Arbeit technizistisch reduzieren wird und damit die Menschheit vor ihre faktische Selbstauflösung stellt, da anstelle der Individuen von nunmehr an allein die Selbstentwicklung der Technik zählen wird (168ff.). Ost und West gleichen sich daher nicht nur in der programmatischen bzw. faktischen Auslöschung des Individuums (154), sondern auch der westliche Wirtschaftsprozess kann auf die Dauer nicht aufrechterhalten werden, wenn er nur maschinenbezogene Werte produziert, die keine lebensorientierten Tauschwerte mehr sind (172).

Es ist leicht einschbar, wie M. H. für den politischen Bereich zu einem vergleichbaren Ergebnis gelangt. Das Wesen des Politischen ist die „ideale Bedeutung der allgemeinen Angelegenheit“ (178), deren Vertretung dem Volk, den Delegierten, den Verwaltungen oder anderen Gruppen zugesprochen wird. Dahinter verbirgt sich nicht nur die praktische Aporie, daß nicht wirklich *alle* Individuen zusammen regieren können (198f.), sondern es wird die Grunddichotomie von Individuum/Gesellschaft, Einzel-

nem/Allgemeinem, Privatinteresse/Allgemeininteresse überall gegenwärtig, weil das Politische eben in seiner phänomenologischen Grundbedeutung nur das gelten lassen kann, was allen sichtbar wird (190ff.). Aber gerade das immanent-subjektive Leben in seinem einmaligen Pathos gehört nicht in diesen Sichtbarkeitsbereich und wird so in empirische Individualität unfunktionalisiert, die entweder von außen objektiv bestimmt wird oder (marxistisch) in den großen erlösenden Geschichtsprozess einzugehen hat (185ff., 195f.). Damit ist dem Totalitarismus in allen politischen Herrschaftsformen prinzipiell die Tür geöffnet, denn er bedeutet, daß das Politische überhaupt das Wesentliche sei (196). Natürlich besteht ein Unterschied zwischen der „symbolischen Tötung“, die sich z.B. hinter dem ideologischen Volksbegriff verbirgt, und dem wirklichen Terror in dessen Namen. Aber der allgemeine Rationalitätsanspruch des Politischen gegenüber den „bloß“ individuellen Finalitäten bleibt die große „Perversion“ des Politischen. Diese einseitig erscheinende Analyse mag überraschen, jedoch sollte das *grundsätzliche* Hypostaseprinzip des politisch Allgemeinen in der Demokratie wie im Totalitarismus zur wirksamen Wachsamkeit führen, das „Heil“ *eo ipso* nicht dem Politischen anzuvertrauen (189).

Hat das Denken in den politischen, wirtschaftlichen und szientistischen Objektivismen seine Anfälligkeit für todbringende Herrschaftsformen gezeigt, so will M. H. mit seiner Kritik – zwischen Marx und Heidegger, Hannah Arendt und Herbert Marcuse – davon überzeugen, daß es nicht auch noch zur vollkommenen Zerstörung des Lebens kommen darf. Die Bewegung der Menschen von Ost nach West mag auf die Dauer gesehen eine irrtümliche Verlockung sein, weil auch hier bei uns eine subjektote Welt wartet – aber der Schrei dieser Menschen nach Wahrheit ist echt: „Es ist der Schrei des Lebens, welches sagt, daß es das Leben ist und leben will.“ (224) Die Aufgabe der Philosophie wird es sein, auch unter den scheinbar unschuldigsten Gedanken, schon die mörderischen Folgen von morgen zu erkennen. Von dieser Betrachtung einer Folgeethik für das Lebendige ist keine Wissenschaft mehr ausgenommen (207f.), so daß das bedenkliche Schweigen des modernen Denkens bezüglich des Lebens in seinem transzendental-immanenten oder pathischen Sinne mehr als eine Verwunderung hinterläßt: nämlich eine *Aufgabe*, der sich M. H. in diesem Buch auf ebenso stimulierende wie präzise Weise gestellt hat.

Rolf Kühn (Singen)

Kolloquium Kunst und Philosophie, hg. von Willi Oelmüller, 3 Bde., Schöningh Verlag, Paderborn. Bd. 1: *Ästhetische Erfahrung* (= UTB 1105), 1981, 360 S. – Bd. 2: *Ästhetischer Schein* (= UTB 1178), 1982, 402 S. – Bd. 3: *Das Kunstwerk* (= UTB 1276), 1983, 360 S.

Das von Willi Oelmüller betreute Werk¹ schließt sich in seinem Aufbau an die schon bewährte Praxis des UTB-Verlages an, Problemkomplexe in Schwerpunkte gegliedert mehrbändig aufzuarbeiten. Im Kolloquium Kunst und Philosophie sollte der Versuch unternommen werden, der Philosophie nach ihrer freiwilligen und/oder aufgezwungenen Beschränkung auf sich durch die Ausgrenzung aller möglichen Sonderwissenschaften doch noch zumindest eine Koordinationsstelle zu belassen, von der her sie kompetent über Kunst sprechen könne, und vor allem welcher Explikationsmittel sie sich hierzu bedienen solle. Dies erscheint um so schwieriger, als die Diskontinuitäten der Kunstentwicklung und das veränderte Selbstverständnis der Kunstproduzenten wie auch Rezipienten der neueren Zeit, parallel den radikalen Brüchen der gesellschaftlichen Entwicklung der europäischen Zivilisation in unserem Jahrhundert, die Grenze zwischen Kunst und Leben aufzulösen beginnen bzw. schon aufgelöst haben. Da insbesondere durch die Infragestellung des Kunstbegriffes kein Konsens im Zugang zum Phänomen Kunst besteht, entdeckt die Philosophie ihre Verlegenheit, im Versuch, die Sprachlosigkeit in der Vielsprachigkeit parzellierter Analyseansätze überwinden zu helfen, nur ein Koordinationsplateau bieten zu können, von dem aus Kunst zeitgemäß philosophisch bestimmt werden solle.

Das Thema des ersten Bandes ist die ästhetische Erfahrung, das als Eröffnung des Themenkranzes gewählt wurde, weil dieser Begriff angesichts der Geschichte der philosophischen Disziplin der Ästhetik an Vieldeutigkeit und Unsicherheit zugenommen hat, obwohl sie unter den veränderten Bedingungen der Kunstproduktion „Aufklärung über die Voraussetzungen unseres Sprechens über Kunst und Schönes leisten müßte“ (I, 10f.).

G. Boehm („Kunsterfahrung als Herausforderung der Ästhetik“) interpretiert den Bedeutungsschwund der Ästhetik als Widerschein ihres ungelösten Begründungsproblems. Nach der

radikalen Kritik an der von Baumgarten begründeten Disziplin im deutschen Idealismus rettete sie sich ihr Überleben mit Hartmann, Adorno und Gadamer in unser Jahrhundert, wobei der Leistungspegel ihres Methodenprogrammes mit weitergehender moderner Kunstproduktion rapide zurückging. Das Konzept der Anschauung und Erfahrung von Kunst scheint sich, weil philosophischem Denken entsprungen, von aktueller Kunsterfahrung abzuschirmen, da Kunst als „eine ins Äußere der Sinnlichkeit versetzte Form des Gedankens verstanden“ (I, 14f.) wird, die die prinzipielle Andersartigkeit der Kunsterfahrung verkennt. Um ästhetische Erfahrung als diskutablen Begriff aufrechtzuerhalten, müsse nach Boehm die einzelne Erfahrung von Bildern selbst untersucht werden, die erst eine ästhetische Sinnstruktur des Einzelwerkes realisiert.

Einen radikaleren Weg beschreitet M. Damjanović („Kunst in der veränderten Welt“), der den Begriff eliminiert sehen möchte. Da Ästhetik als Wissenschaft enttäuschte, versucht er im Anschluß an N. Hartmann die Geschichtlichkeit der Kunstwelt und den ganzen ästhetischen Phänomenbereich mit dem Prinzip des Schöpferischen auf den Begriff zu bringen. Wie die „Schaffung einer neuen Wirklichkeit“ (I, 55) aber eine Brücke zur Rezeption derselben schlagen kann, bleibt hier allerdings offen. Eine Brücke von den Produkten der Kunst sieht A. Gethmann-Siefert („Paradigmenwechsel der Kunst als Ansatz der philosophischen Ästhetik“) zu schlagen für möglich, wodurch eine philosophische Ästhetik auch unter den neuen Bedingungen erlaubt scheint. Gerade der Paradigmenwechsel in der modernen Kunst erbrachte, am Beispiel der abstrakten Malerei erläutert, eine für die Umorientierung konstruktive Selbstreflexion bei den Künstlern, die die Kunst „für die philosophische Reflexion prädestiniert“ (I, 61).

Für die Gattung der Literatur sieht F. Koppe („Kunst und Bedürfnis. Ein Ansatz zur sprachkritischen Wiederaufnahme systematischer Ästhetik“) eine Ansatzmöglichkeit in der prinzipiell gleich gebliebenen Situation, daß literarische Kunst das „existenzielle Artikulationsdefizit“ (I, 79) nach wie vor zu kompensieren beiträgt und die veränderte Bedürfnissituation nur die neue Form der Bedürfniskommunikation generiert. Insofern bleibt die Funktion der ‚ästhetischen Rede‘ bestehen, lebensbedingte Zwänge zu überbieten und erfüllte und unerfüllte Bedürfnisse vergegenwärtigend zu konnotieren. Eine philosophische Ästhetik hätte die Sprachkritik jener ‚endeutschen‘ Rede zu leisten.

¹ Die Bände werden durch römische, Seitenangaben durch arabische Ziffern ausgewiesen.

Einen weiteren Ansatz, philosophische Ästhetik bzw. die Analyse ästhetischer Erfahrung neuzeitlich zu retten, bietet *R. Piepmeier* („Zu einer nachästhetischen Philosophie der Kunst“). Bei ihm soll es darum gehen, „nachästhetisch-philosophisch einen begrifflichen Rahmen zu skizzieren, der den Wirklichkeitsbereich ‚Kunst‘ erfassen kann“ (I, 111). Unter Rückgang auf Kant sieht Piepmeier eine Möglichkeit hierzu in einem semiotischen Grundmodell, das die Komponenten der Zeichenrelation Kunst entschlüsselt.

Im zweiten Teil dieses Bandes zählt *O. Marquard* („Kunst als Kompensation ihres Endes“) einige Theorien auf, die das propagierte Ende der Kunst – ausgehend von Hegel – zum Thema haben. Diese Theorien versuchen jenes Ende zu kompensieren wie die Kunst nach ihrem Ende ihr Ende. Sie schafft das „ästhetische Kunst“ seit dem beginnenden 19. Jh. und kompensiert die „moderne Versachlichung der Lebenswelt“ (I, 163) wie auch vor allem „ihren eschatologischen Weltverlust“ (ebd.). Diese „Antifiktio“ der Kunst hat eine philosophische Ästhetik aufzudecken.

Eine ähnliche Problemlage hat *P. Bürger* („Probleme gegenwärtiger Ästhetik“) im Auge. Die avantgardistische Kunst hat nebst ihren mitgelieferten Theorien ästhetische Wertung unmöglich gemacht, d.h. der Praxisbereich der Kunst als selbständiges Wesen wurde liquidiert. Eine gegenwärtige Ästhetik stehe folglich vor dem Dilemma, von aufgehobener Kunst zu sprechen oder an der Konstruktion Kunst festzuhalten. Die philosophische Einzeldisziplin muß das lösen, indem die Liquidation die Zerschlagung des traditionellen Werkbegriffes bedeutet, der neue ‚Werkcharakter‘ der Kunstproduktion aber in der ästhetischen Erfahrung derselben lokalisiert wird.

War der erste Band quasi der subjektivistischen Komponente des Phänomens Kunst gewidmet, so greift der zweite die intersubjektivistische auf. Nach der Frage der Wahrnehmung von Kunst entsteht die nach ihrer Wirklichkeit für den Wahrnehmenden. Ein Problemkomplex, der den ästhetischen Schein zum Thema hat, einen Begriff, der gerade bei den Veränderungen des Kunstbetriebes der Gegenwart diskutabel wird. Es mußte so abgeklärt werden, ob die traditionellen Explikationsmittel für den genannten Bereich weiterhin verwendet werden können.

Als Reinstallation des traditionellen Begriffs des ästhetischen Scheins sieht *C. Bürger* („Umriss einer neuen Ästhetik: Konstruktion statt Totalität“) die neuen Versuche, die abge-

dankte Vergangenheit als bestimmende Totalität für das gegenwärtige Leben durch die neue Ästhetik der Massenkultur zu ersetzen. Die Tradition wird dabei in Bruchstücken angeeignet, um in der Freisetzung nutzbarer Bedeutungen eine neue Totalität für die Gegenwartsbewältigung zu konstruieren.

P. Bürger („Zum Problem des ästhetischen Scheins in der idealistischen Ästhetik“) rekapituliert das Dilemma der heutigen Rede über Kunst, in welcher einzelne Theoreme der idealistischen Ästhetik nach wie vor Beurteilungskriterien abgeben, die moderne Kunstproduktion dem Versöhnungsparadigma jener Philosophie zwischen Schein der Kunstwelt und Wirklichkeit aber nicht mehr entsprechen kann. Auch das Wiederaufleben des Begriffes bei Adorno konnte nur erkauf werden durch seine kritische Ablehnung der Kunstavantgarde, wohingegen die da propagierte Dialektik des Scheins kaum Explikationsmittel bietet.

Die restlichen Abschnitte dieser Abteilung versuchen eine Rettung des ästhetischen Scheines für die Diskussion: bei *M. Damnjanović* („Das Problem des ästhetischen Scheins in heterontologischer Sicht“) logisch-ontologisch im Anschluß an die antike Kontroverse zwischen Platon und den Sophisten über Sein und Nicht-Sein oder Sein des Anderen, die in Hegels Logik methodisch-dialektisch aneinander gebunden erscheinen. Die Kunst zeigt da ihre eigene ‚andere‘ Wirklichkeit, d.h. der ästhetische Schein geriert sich als „Seinsweise des Andererseits“ (II, 70) oder auch „Seinsweise des Neuen“ (ebd.).

Die zweite Gruppe bietet verschiedene Theorienansätze. Phänomenologisch interpretiert *B. Waldenfels* („Fiktion und Realität“) die Dichotomie von Fiktion der Kunst und Realität. Die Fiktion stellt in ihrem Scheincharakter die Nachahmung der Realität dar, die sich sowohl als Umfingieren der erfahrbaren Wirklichkeit (Neutralisierung) als auch als Fiktion (Erfindung) einer neuen Wirklichkeit zeigen kann.

R. Piepmeiers semiotisches Konzept („Die Wirklichkeit der Kunst“) beharrt auf dem Verständnis von Kunst als neuer Wirklichkeit aus einem Schaffensprozeß heraus, der die ästhetische Kompetenz von Produktion und Rezeption als eine Zeichenwirklichkeit offenlegt, die wandelnden Interpretationsmustern unterliegt.

F. Koppes sprachphilosophische Perspektive („Mimetischer Schein, imaginärer Schein, schöner Schein – und was davon bleibt“) reduziert den mimetisch-imaginär-schönen Schein auf die von ihm nicht entschiedene Frage, ob der Begriff

des ästhetischen Scheins „wegen seiner mannigfaltigen Konnotationen aus überlebten Zeiten“ (II, 130) auch für gegenstandslose Kunst verwendet werden soll. Die strukturalistische Analyse *K. Chvatiks* („Die ästhetische Einstellung“) schließlich hält sich an J. Mukařovskýs These der Kunst als ästhetischer Funktion, d.h. als Realität menschlicher Kunstfähigkeit, die in der Interaktion mit der materiellen Welt besteht. Die ästhetische Einstellung widmet sich der fiktionalen Welt des Kunstwerkes, die verfremdet existiert, da sie als aus praktischen Funktionszusammenhängen herausgelöst erscheint. Insofern ‚lebt‘ Kunst als „integrierte Struktur von Zeichen“ (II, 145) in neuen Bedeutungskontexten, die ganzheitlich Sinngestalten aktiviert.

Abschließend soll zusammenfassend der Begriff des ästhetischen Scheines semantisch entwerdet werden. Im Anschluß an Nietzsche will *W. C. Zimmerli* („Alles ist Schein“ – Bemerkungen zur Rehabilitation einer ‚Ästhetik‘ post Nietzsche und Derrida“) die Ästhetik rehabilitieren, indem er den Schein universalisiert und nach den Konsequenzen dieses Tuns bei Derrida fragt. Der ästhetische Schein ist bei Nietzsche durch die Anbindung an die Frage von Wahrheit und Wissenschaft regional entzogen bzw. die Wahrheit ästhetisiert, so daß eine Theorie des Scheines universell differenziert werden muß. Die Funktion des Scheines wie die Stellung des Rezipienten in den Scheinbezügen untersuchend wird die Bedeutung von Weltverhalten insgesamt evident. Für den Bereich der Sprache sieht Zimmerli bei Derrida eine Weiterführung des Theorems der Universalisierung des Scheines, in welcher allerdings eine Verengung von Sprache auf die Schrift stattfindet.

Später greift *Zimmerli* („Universalisierung des Scheines als Prinzip entgrenzter Ästhetik“) hierauf zurück, um Folgerungen der Thesenansätze Nietzsches und Derridas für die gegenwärtige Situation aufzuzeigen. Er skizziert drei Problembereiche, die letztlich aus der Abgrenzungsdebatte des Begriffes entstehen: das historische Bereichsproblem, das Zeichenproblem und das Funktionsproblem. Für die Philosophie der Ästhetik rekurren sie auf die neue Kunstsituation, auf die Frage ihrer erschöpfenden Interpretation als Zeichen und auf die Bedeutung/Funktion von Kunst für die anderen Lebensbereiche.

War der ästhetische Schein die mit dem Begriff implizierte Seinsweise der Kunst, die Wirklichkeit der Kunst für den Rezipienten gemeint, so stellt sich im dritten Band die Frage nach dem

Eigencharakter von materialisierter Kunst; eine Frage, die den Begriff des Kunstwerkes in den Vordergrund rückt. Der Grundtenor der Beteiligten zeigt, daß entgegen aller programmatischen Äußerungen vom Ende der Kunst und des Kunstwerkes heute ausreichend Gründe dafür vorliegen, den Werkbegriff nicht zu eliminieren, sondern ihn neu zu definieren. Das Hauptproblem bleibt jedoch, daß die herkömmlichen Werkbegriffe seit der Renaissance für die Beschreibung gegenwärtiger Künste wenig hilfreich wenn nicht sogar untauglich sind.

K. Stierle („Ästhetische Erfahrung im Zeitalter des historischen Bewußtseins“) referiert über Hegel, Heidegger, Gadamer, Adorno und Jauß, die die Geschichtlichkeit des Werkes ins Zentrum ihres Interesses stellten; Hegel, Heidegger und Adorno untersuchten die Frage nach dem Verhältnis von historischer und ästhetischer Erfahrung, Jauß mit Gadamer die Geschichtlichkeit der Rezeption des Werkes.

Den strukturalistischen Ansatz eines Kunstwerk-begriffes ging *K. Chvatik* („Artefakt und ästhetisches Objekt“) an, der das Kunstwerk als Struktur von Zeichen interpretiert, die vom Rezipienten in ihrer einheitlichen Bedeutung erst konkretisiert werden müssen.

Den noch traditionellen Werkbegriff von G. Lukács als autonomes Gebilde nimmt *M. Damnjanović* („Es gibt Kunstwerke – wie sind sie möglich?“) zum Anlaß, die Frage der Gültigkeit einer solchen Theorie angesichts der modernen Kunstentwicklung zu stellen. Die ‚Veränderung‘ der Kunst in der veränderten Welt läßt, will man eine Ganzheit im Werkcharakter aufrechterhalten, von der Tradition abgehend jene nur in einem einheitlichen Prinzip des Schöpferischen fixieren, das aber auch historisch geändert auftritt.

Eine ganz andere Seite des Werkbegriffes behandelt *A. B. Neschke* („Zur Vorgeschichte des sprachlichen Kunstwerkes. Das ‚Werk‘ Homers bei Lessing, Herder und Aristoteles“) für die Literatur. Bei den genannten Autoren steht das unterscheidende Kriterium der Dichtkunst gegenüber anderen Kunstgattungen mit ihren spezifischen Werken im Vordergrund, wobei der Nachahmungscharakter jeglicher Kunst thematisch im Zentrum bleibt.

R. S. Zons („Über den Ursprung des literarischen Werks aus dem Geist der Autorschaft“) geht dem schon genannten Prinzip des Schöpferischen von einer Plattform aus nach, die die Frage der Ganzheitlichkeit und Autonomie einzelner Werke hinsichtlich der eingebrachten Au-

torschaft stellt. Sind Werke freie und verfügbare Werke oder sind sie eigentümlich aus den besonderen Bedingungen des Autors heraus Einheiten? Das Problem, das diese Frage offenlegt, ist das der Freisetzung der Werke in die allgemeine kommunikative Kulturwelt, die die originale Schöpfung aus dem urtümlichen Besitz des Verfassers entläßt.

Bezüglich des Werkbegriffes in der Musikästhetik formuliert *W. C. Zimmerli* („Die vielen Gesichter des Kunstwerks. Marginalien zur Musikästhetik“) als zentrale These, der Begriff des Kunstwerkes in der Ästhetik und Kunstwissenschaft sei, obgleich obsolet, doch unverzichtbar. Gerade das Exempel der Entwicklung der neuen Musik zeigt, wie auch in einer Ästhetik nach Nietzsche die Musikwissenschaft mit Begriffen arbeiten muß, die gegenstandsbezogen sind, wobei die ästhetische Reflexion heutzutage in den Gegenstandsbereich selbst mit eingeht.

Die Krise des Werkbegriffs in der bildenden Kunst wird von *B. Grove* an einem Beispiel der Malereigeschichte erläutert („Modernität und Komposition. Zur Krise des Werkbegriffs in der französischen Malerei des 19. Jahrhunderts“). Die Vorstellung der Einheit des Kunstwerkes hat in der Tradition als fundamentales Merkmal den Begriff bzw. das künstlerische Verfahren der Komposition, der/das seit der italienischen Renaissance kanonisch wurde. Das Aussetzen der gleichsam kodifizierten Kompositionsprinzipien im 19. Jh. signalisierte die Sinnkrise des Werkbegriffes, die sich in einer „Parzellierung des ‚Bildleibes‘“ (II, 171) ausdrückte. Die neue Bildkonzeption verlangt ein neues Sehen, das im Erfassen des Bedeutungsaufbaues eines Bildes ein ‚Ganzes‘/Werk realisiert.

W. Oelmüller („Zu einem nicht nur ästhetischen Werkbegriff“) schließlich stellt im letzten Abschnitt Thesen zur Diskussion, die einen erweiterten Werkbegriff anbieten. Sie sind von drei Beobachtungen initiiert: daß der Umgang mit Werken der Künste und der Literatur gegenwärtig entscheidend vom Kunstbetrieb mitbestimmt wird, daß es gegenwärtig keinen Konsens über den Kunstwerkbegriff gibt, da er von den unterschiedlichsten Zugangsweisen aus different aufgefaßt wird und daß heutzutage neue Verhaltens- und Wahrnehmungsweisen von Kunstwirklichkeit bestehen, die theoretisch noch nicht aufgearbeitet sind.

K. Stierle („Die Absolutheit des Ästhetischen und seine Geschichtlichkeit. Das Kunstwerk im Medium der Sprache“) setzt der geschichtlichen Erfahrung des literarischen Werkes nach der Re-

flexion über die Spannung zwischen Geschichtlichkeit, Modernität und Werk bei Baudelaire, Flaubert und Proust zwei Thesen entgegen, die das geschichtliche Verstehen von Kunst an die ästhetische Erfahrung derselben gebunden sein lassen sowie diese Erfahrung an die Immanenz des Werkes knüpfen. Und diese Erfahrung kann das Werk als Werkfigur erfassen, die ihre immanenten Relationen imaginär steigert zu einer Synthese, die sich als eigene absolute Welt setzt.

G. Boehm („Das Werk als Prozeß“) bringt die Diskussion zur bildenden Kunst zurück. Er entwickelt einen Werkbegriff ausgehend von der Kritik an Sedlmayr, der die Einheit und Individualität des Werkes aus einem prozessualen Wahrnehmungsfeld definiert, das es in sich eingrenzt und gegenüber anderen ausgrenzt. Die Abgrenzung bleibt aber für Boehm dynamisch – es kommt nicht zu einem statischen Werkfaktum, da das Werk nur in der anschaulichen Evidenz präsent ist, die sich ändern kann.

Die von *W. Oelmüller* herausgegebenen Bände sind nicht über die gestellte Aufgabe hinausgegangen, für die Philosophie ein Koordinationsplateau erstellen zu helfen, von dem aus kompetent über Kunst gesprochen werden könnte. Insofern darf man es nicht als schmerzlich empfinden, daß Neuansätze für eine philosophische Ästhetik nur kryptisch bleiben mußten, obwohl von Kunstwissenschaftlern das eine oder andere Beispiel fachspezifischer Analyse gegeben wurde, die methodologisch hätte durchleuchtet werden können. Will Philosophie auch gegenwärtige Kunst verstehen helfen, dann sollte gerade auch der Methodenansatz bzw. deren mehrere der Fachwissenschaftler kritisch ins Auge genommen werden, sonst bleibt die „kompetente Rede“ ein philosophisches Reden und nicht ein interdisziplinäres Kolloquium, in dem die Philosophie (Ästhetik) wirklich koordinierend und gedankenanregend wirken kann.

Norbert Schmuck (Eichstätt)

Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie: Kolloquium Religion und Philosophie, hg. von Willi Oelmüller, 3 Bde., Schöningh, Paderborn München Wien Zürich. Bd. 1: Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen, 1984, 288 S. – Bd. 2: Wahrheitsansprüche der Religionen heute, 1986, 366 S. – Bd. 3: Leiden, 1986, 308 S.

Mit dem Thema „Religion“ griff die dritte Sequenz der Oelmüllerschen „Kolloquien zur

Gegenwartsphilosophie“ eine ausgesprochen komplexe und nur schwierig strukturierbare Materie auf, die jedoch – etwa angesichts grassierender Phänomene sog. „Neuer Religiosität“ (New Age u. a.) – von wachsender Brisanz und Aktualität auch für den philosophischen Diskurs ist. Die besondere Problematik dieser Religionskolloquien¹ lag nach Meinung des „spiritus rector“ darin, daß die Teilnehmer gerade bei einem solchen Thema über „keinen gemeinsamen Denk- und Begriffsrahmen“ verfügten, in dem sie sich „für alle verbindlich oder auch nur plausibel über alte und neue religiöse Phänomene und Bewegungen“ hätten orientieren können (Willi Oelmüller, I, 267). Auch wenn die Möglichkeit (und Notwendigkeit?) rationaler Verständigung zwischen Religion und Philosophie nicht bestritten wird, erweisen sich die Phänomene des Religiösen doch als gewissermaßen „sperrig“ gegenüber Versuchen ihrer philosophischen Aufklärung und Reflexion. Die philosophische Vernunft muß sich andererseits schon um ihrer selbst willen vor allzu selbstbewußten „Grenzüberschreitungen“ hüten und kann jedenfalls „nicht selbst zum religiösen oder theologischen Diskurs werden“ (Piepmeier, I, 88). Mag man im übrigen auch der Meinung von Walter Zimmerli: „Ob über Religion überhaupt sinnvoll philosophiert werden kann, muß aus philosophischen Gründen als höchst fragwürdig gelten“ (I, 9), beipflichten, so bleibt doch (widerum und gerade aus philosophischen Gründen) das Erfordernis unabweisbar, Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie in ihren wechselseitigen Ansprüchen vernünftig zu vermitteln, ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen und schließlich – womit die Intention der Kolloquien genannt ist – einen „angemessenen und sinnvollen Dialog“ zwischen Theologie einerseits, Philosophie und Wissenschaften andererseits herbeizuführen, etwa im Sinne eines „Mit- und Gegeneinander(s), das dem Ernst eines entschlossenen Glaubens ebenso gerecht zu werden vermöchte, wie der Würde der menschlichen Vernunft“ (Hans-Michael Baumgartner, II, 24).

Im weiteren sei auf die drei Dokumentationsbände der Religionskolloquien etwas näher, wenn auch sehr selektiv, eingegangen, wobei sich anbietet, die beiden ersten, thematisch eng verknüpften Bände zusammen, den Band „Leiden“ hingegen gesondert zu behandeln.

Zu den Bänden I und II

Daß das Thema „Religion“ gerade in den wissenschaftlich-technisch geprägten modernen Gesellschaften neuerdings eine gewisse Konjunktur hat, scheint kaum bestreitbar. Allerdings kann, insofern „Religion gewissermaßen als Wirklichkeit immer da ist“ (*Odo Marquard*, I, 193), d. h. angesichts der – möglicherweise gewohnheitsmäßigen (ders., II, 233 ff.) – Kontinuität religiöser Theorie und Praxis, bestritten werden, daß es sich bei dieser Konjunktur des Religiösen um eine „Wiederkehr von Religion“ handelt. Eher handelt es sich – so *Baumgartner* (I, 261) – „um eine neue Wahrnehmung von Religion, um ein Wiederhervortreten der religiösen Weltansicht aus dem zweiten oder dritten Glied, aus dem Dämmerlicht der Weltgeschichte. Der Prozeß des fortschreitenden Sinnverlustes wissenschaftlicher Erkenntnis, die ihrerseits als neuzeitliche Wissenschaft die philosophische Vernunft als Führungsgröße verabschiedet wissen wollte, bietet... den Religionen eine neue Chance.“ (Vgl. ähnlich: *Hermann Krings*, I, 248 f.; *Dietrich Rössler*, I, 174.)

Wie es scheint, erweist sich Religion (resp. Religiosität) einmal mehr als ein gewissermaßen aufklärungsresistentes Phänomen, das entgegen aller „modernen“, „neuzeitlich-wissenschaftlichen Erwartung nun geradezu „Sinnkonstitution dort übernimmt, wo das Problemlösungspotential der Vernunft aufgezehrt ist“ (*Krings*, I, 249, bezugnehmend auf *Piepmeier*, I, 88 f.). Möglicherweise beruht aber das Erstaunen über die scheinbare „Wiederkehr von Religion“ bzw. ihre „neue Wahrnehmung“ oder – wie *Trutz Rendtorff* formuliert – ihre „Wiederentdeckung“ (I, 234) gerade auf einer falschen Erwartungshaltung, die mit einem Absterben von Religiosität rechnete. Das vermutet *Walter Zimmerli* (I, 12), der in einer instruktiven Analyse der sog. „Neuen Religiosität“ zeigt, daß diese „nicht neu ist, soweit es sich um Religiosität handelt. Soweit sie neu ist, geht es nicht um Religiosität, sondern um die Suche nach neuer, bis zum Gefühl reichender Unmittelbarkeit“ (I, 245), einer Suche, die allerdings auf die „Ausgangssituation neuzeitlichen Denkens“ gerichtet bleibe, „auf das Ich“ (I, 23). Ein wohl unhintergebares Charakteristikum der neuzeitlichen Religion – das bestätigt auch die sog. „Neue Religiosität“ – bleibt die Entdeckung und besondere Gewichtung der „religiösen Subjektivität“.

Breiten Konsens fand – zur Erklärung des neuen Stellenwerts, den Religion für eine „sich

¹ Die Bände werden durch römische, Seitenangaben durch arabische Ziffern ausgewiesen.

ihrer selbst offenbar nicht mehr gewisse philosophische Vernunft“ (I, 80) erhalten hat – *Rainer Piepmeiers* Modell des „neuzeitlichen Relationengefüges“ von Vernunft-, Politik- und Religionsbegriff: In diesem Relationsgefüge wird, wie Piepmeier am Beispiel Spinozas zeigt, der Religionsbegriff zu einer Funktion des Vernunftbegriffs depotenziert, bzw. es wird eine inhaltliche Übereinstimmung von Religions- und Vernunftbereich behauptet; das führt zu einer Verschiebung im „Relationengefüge“ und: „Mit dem Anspruch der Vernunft, das Heilsversprechen der Religion auf der Ebene der Vernunft mit der Gewißheit erkenntnismäßiger Wahrheit einlösen zu können, hat sich neuzeitlich ‚Philosophie der Religion‘ konstituiert.“ (Ders., I, 85) Der neuzeitlich dominierende Vernunftbegriff sowie das ihm korrespondierende Politikverständnis (wissenschaftlich-technischer „Herstellbarkeit“ gesellschaftlicher und staatlicher Optimalzustände) schufen zwar ein Problemlösungspotential, das im Prozeß des allgemeinen Fortschritts das Glück des Menschen herbeiführen sollte. Indem dieses Problemlösungspotential aber gegenwärtig fragwürdig wird, da es gerade mehr Fragen generiert als beantwortet, rückt das neuzeitlich eher verdrängte „Relationselement“ Religion (I, 82) wieder in den Vordergrund. Dem entspricht „die Zurücknahme von Ansprüchen der Vernunft, die sie in ihrem Bereich nicht begründen und nicht abgelten kann“ (I, 88). Die philosophische Vernunft begegnet „einem Anspruch, der sie selbst begrenzt, wenn sie sich als absolute setzt“ (ebd.); „Philosophie der Religion“ wird so schließlich selber zum Reflexionsmedium neuzeitlich dominanter Vernunft: „Philosophie der Religion als Selbstreflexion der Vernunft hat zur Voraussetzung die Irritation und Enttäuschung der neuzeitlich dominanten Vernunft über die nicht intendierten Folgen und ungeplanten Folgelasten ihrer verwirklichten Hoffnungen.“ (I, 88f.)

Das moderne wissenschaftliche Weltbild wurde nicht zuletzt durch die Religionskritik der Aufklärung geprägt, eine Kritik, die sich einerseits als „ein Stück der Emanzipation der Vernunft erwiesen“ hat (*Krings*, I, 248), andererseits das eigentliche religiöse Anliegen, die „Probleme“ des Menschen als „homo religiosus“, wohl nur unzulänglich verstanden hat: „Vieles deutet darauf hin, daß die ‚Aufklärung‘ das Wesen der Religion noch nicht vernünftigerweise aufgeklärt hat.“ (*Krings*, ebd.) Es bleibt die Frage, inwieweit Religion überhaupt „philosophisch zu bewältigen“ ist, wie auch immer die Aufgabe be-

stehen bleibt, den spezifischen „Anspruch religiösen Redens und Handelns vernünftig zu verstehen“ (*Thomas Rentsch*, I, 96). Religiöses Reden und Handeln habe es – so Rentsch – mit den „sinnkonstitutiven Unverfügbarkeitsaspekten“ des Lebens (ebd.), zu tun, die sich gegen „objektivistische ‚Übersetzungen‘“ (I, 97) sträubten. Religiöse Rede sei auch nicht hypothetisch (I, 99f.); schließlich folgt sie „nicht der Logik von Erklärungen, und religiöses Leben ist, funktional interpretiert, unterbestimmt“ (I, 102).

Funktionalismus, Kausalismus, Reduktionismus – diese Momente neuzeitlicher Wissenschaftlichkeit stehen für eine Art Programm der „Trivialisierung der Welt“, das dem religiösen „Wirklichkeitsverständnis“ diametral zuwiderläuft. Wissenschaft reagiere – so *Robert Spaemann* (II, 225 ff.) – auf Erfahrungen von Kontingenz durch den Versuch von deren Beseitigung (etwa durch immer weitergehende Kausalerklärungen kontingenter Fakten): „Religion bewältigt Kontingenz in einem der Wissenschaft gegenläufigen Sinne. Religion ist bestimmt durch eine Tendenz zur Enttrivialisierung, die Wissenschaft durch eine Tendenz zu Trivialisierung... Sie [die Religion, B.H.] steigert die Kontingenzerfahrung. Die Wirklichkeit der Welt als ganzer ist für sie das eigentliche Mysterium, das, was der Gegenstand permanenten Sich-Wunderns ist...“ (Ebd.)

An weiteren Punkten erwiesen die Diskussionen des Religionskolloquiums eine kaum aufhebbare Spannung der Perspektiven und Ansprüche von Religion bzw. Wissenschaft(en). Dabei verlagerte sich der Schwerpunkt der Überlegungen immer mehr auf die Frage nach den spezifischen Wahrheitsansprüchen der christlichen Religion. Wie *Wolfhart Pannenberg* ausführte, wußten und wissen die Christen „sich im Entscheidenden als Empfänger der endgültigen Wahrheit Gottes, vor allem, was das Heil, das endgültige Heil des Menschen betrifft, weil nämlich die endgültige Zukunft der Welt in Jesus Christus schon erschienen ist“ (II, 280f.). Christliche Glaubensaussagen nähmen „die Gegenwart der Wahrheit in Anspruch“ (II, 283), allerdings im Bewußtsein eschatologischer Vorläufigkeit, d.h. ohne den Anspruch, „daß der Glaube diese Wahrheit auch schon in ihrer endgültigen Gestalt besitzt“ (II, 281). Immerhin zeigt sich hier möglicherweise doch eine gewisse Inkompatibilität des christlich-religiösen Wahrheitsanspruchs mit der grundsätzlich hypothetischen Wahrheitsauffassung neuzeitlicher Wissenschaft. Wie *Spaemann* konstatierte, drückt

der Wahrheitsanspruch der Offenbarungsreligionen „nicht nur die Innenperspektive einer Erfahrung aus, sondern der Offenbarungsglaube behauptet und verteidigt zugleich, daß diese Erfahrung eine adäquate Erfahrung der Wirklichkeit in dem Sinne sei, daß das, was hier erfahren ist, ganz unabhängig davon, ob es von endlichen Subjekten erfahren wird oder nicht, Wirklichkeit hat und daß es deshalb von keiner möglichen ‚Außenbetrachtung‘ aus relativiert werden kann“ (II, 228). Die Welt als ganze erscheint hier als „Tatsachenwahrheit“, die aus einer unbedingten, ihr vorausliegenden Freiheit hervorgeht (II, 240f.). Ein solcher Schöpfungsglaube ist der Kontext, in dem dann auch die religiöse Behauptung objektiv geschichtlicher Fakten – so etwa die des leeren Grabes im Auferstehungsglauben – ihren Platz hat. Die zusammenfassende These Spaemanns schließlich, das Christentum stehe und falle mit der Wahrheit einer historischen Tatsachenbehauptung, blieb nicht unumstritten, wobei die Einwände dagegen jedoch vor allem eine unausräumbare Inkommensurabilität von religiöser Rede und philosophischem Diskurs offenbarten, die *Hermann Krings* als „Produkt der neuzeitlichen Philosophie und Historik“ bezeichnete: „Wir Philosophen gehen mit Begriffspaaren [hier: die Disjunktion von historischer Tatsachenwahrheit und notwendiger Vernunftwahrheit, B.H.] und einem Begriffsarsenal an die religiöse Problematik heran, das für ganz andere Zwecke erfunden worden ist, und wollen nun, da uns die Religion als ein lohnender Gegenstand wieder einfällt, damit auch dieses Problem erfassen und religionsphilosophisch zubereiten. Da geraten wir erklärlicherweise in Schwierigkeiten.“ (II, 260)

Wie auch immer dieser Kontext des neuzeitlichen Philosophierens und seine Weiterungen für den philosophischen Diskurs der Gegenwart der adäquaten Interpretation und Reflexion religiöser Phänomene nicht gerade entgegenzukommen scheint, müsse – so *Ludger Oeing-Hanboff* – der christliche Glaube, wolle er nicht „bloßer Autoritätsglaube“ sein, „gerechtfertigt werden können mit Hilfe von Vernunftwahrheiten“ (II, 262). Die geglaubten Tatsachenwahrheiten dürften sich nicht dagegen sperren, daß von ihnen „vernünftige Rechenschaft“ (vgl. ders., I, 125) abgegeben werden kann. Auch sollten Wahrheitsansprüche des Glaubens mit der neuzeitlichen Idee der Freiheit vermittelbar sein. Insofern gibt es wohl kein Zurück hinter das „spezifisch neuzeitliche Niveau der Reflexion“ (*Sommer*, II, 334): die neuzeitliche Religion entdeckt die reli-

giöse Subjektivität und deren Freiheitsansprüche. Wahrheits- und Freiheitsansprüche stehen – so *Krings* – in einem dialektischen Verhältnis, so daß sich „die Wahrheit unter die Regel der Freiheit und die Freiheit unter die Regel der Wahrheit“ stellen muß (II, 315). Die neuzeitliche Kultur stehe, wie *Rendtorff* formuliert, „unter dem Gebot der Autorität der Freiheit, vor deren Forum sich alle positiven Autoritäten zu rechtfertigen haben“ (I, 73). Daß und wie fragwürdig dieses „Forum“ durch liberalistische Mißverständnisse der Freiheitsidee selber werden kann, vermöchte eine kritische Diagnose der säkularen Gesellschaft zu zeigen.

Über vordergründige Schwierigkeiten mit dem „Prinzip Freiheit“ dürfte die christliche Religion heute hinaus sein; religiöse Toleranz muß nicht als unvereinbar mit Wahrheitsansprüchen des Glaubens erscheinen. Und dieser Glaube begreift sich selbst in einer geschichtlichen, auf weitere Entfaltung angelegten Dimension (*Baumgartner*, II, 335), ohne deshalb etwas von seinem substantiellen Gehalt aufgeben zu müssen. Im Hinblick auf die dialektische Verwobenheit von Wahrheits- und Freiheitsansprüchen könnte das Christentum heute geradezu als Anwalt der Freiheit erscheinen. Nachdem sich erwiesen hat, daß es offenbar ein Vorurteil war, zu meinen, „daß das Schicksal der Moderne durch einen unaufhaltsamen Prozeß der Säkularisierung gekennzeichnet sei“ (*Pannenberg*, II, 317), andererseits die Errungenschaften moderner säkularer Gesellschaften ohne ihre – wenn auch unreflektierte – Verwurzelung in religiösen Fundamenten nicht gedacht werden können, muß der Zusammenhang von Christentum und Freiheit religionsphilosophisch grundlegend neu thematisiert werden; etwa in dem Sinn, „daß die christliche Religion heute Basis einer gesellschaftlichen Kultur, für die der Freiheitsgedanke zentral ist, sein kann“ (ders., II, 320). Die christlichen Kirchen gehörten heute – so auch *Alexander Schwan* – „auf die Seite der die Freiheit moralisch stützenden und zugleich orientierenden Kräfte, sofern sie eine endliche, eine gebundene und eine verantwortliche Freiheit vorstellen“ (II, 326).

Zu Band III

Leiden – als individuell und kollektiv erfahrendes, als gegenwärtiges, vergangenes oder zu erwartendes, als schicksalhaft zustoßendes oder auch bewußt zugefügtes – trieb und treibt (bereits lebensweltlich-vorphilosophisch) regelmä-

ßig die Unruhe der Frage nach dem „Warum“ und „Wozu“ des Übels in der Welt überhaupt hervor. Die scheinbare Sinnlosigkeit von Negativität (als malum metaphysicum, physicum und morale) führte (ideen-)geschichtlich unter den Vorzeichen des Glaubens an einen ebenso barmherzigen und gerechten wie auch allmächtigen Gott zum bis heute (zumal theologisch) nicht befriedigend gelösten Problem, diesen fragwürdig gewordenen Gott irgendwie zu exkulpierten, ihn freizusprechen, oder auch dem Leiden eine Art „tieferen Sinn“ gegen alle Sinnlosigkeitserfahrung beizulegen; führte – um es schließlich auf den systematischen „Generalnenner“ zu bringen – zum philosophisch-theologischen Problem einer „Theodizee“.

Der unteilbare, ebenso radikale wie universale Anspruch menschlicher Vernunft und Freiheit erfährt ‚Leiden‘ als sinnwidrig, vernunftlos, als entmündigend und demütigend, als theoretische wie auch praktische Herausforderung; zumal dem neuzeitlichen, „anthropozentrisch“ orientierten Programm umfassender Weltbeherrschung mit ihrem Anspruch, die individuelle Existenz sowohl als auch die Menschheitsgeschichte insgesamt berechen- und steuerbar zu machen, ist es zuwider, sich mit der Faktizität von Leid, Not, Schmerz und Trauer abfinden zu müssen.

Das dritte Kolloquium zum Rahmenthema „Religion und Philosophie“ versucht, die Leidensproblematik im Fragehorizont dieser Moderne aufzunehmen, einer Moderne also, deren Programm (gemäß *Odo Marquard*) bis heute die „Entlastung vom Negativen“ sei (vgl. III, 214). Zugleich will das Kolloquium jedoch über die (unbefriedigend gebliebene) Perspektive neuzeitlicher Theodizee hinausgehen, vor allem deshalb, weil es scheint, daß die Theodizee-Diskussion weder dem subjektiven Selbstverständnis des leidenden Menschen noch auch dem Gedanken einer möglichen objektiven, anthropologischen Bedeutung seines Leidens gerecht zu werden vermag. *Hermann Krings* bringt dies auf den knappen Nenner: „Wer über Theodizee diskutiert oder sie betreibt, hat das Thema Leiden schon verlassen.“ (III, 259) Es in seiner bedrängenden Realität wiederzufinden und als solches zu reflektieren, war nun gerade ein wesentliches Anliegen des Kolloquiums. So erhielten die dort angestellten Überlegungen ihre innere Logik und Dynamik durch (wie *Odo Marquard* es formulierte) die „Bewegung aus der Frageformel: Lösung des Leidproblems durch die Theodizee? in die Ausrufungszeichenformel: Lösung des

Leidens aus der Theodizee!“ (III, 289) Gleichwohl ist damit natürlich das besondere religiöse Problem, das hinter der Theodizeefrage steht, keineswegs erledigt. Die Empörung Hiobs, seine Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, sein „frommes Ringen“ mit Gott im Leid ist ursprünglicher und zugleich dauernder als alle philosophische Leidensreflexion. Dennoch darf und kann letztere ihrerseits wiederum beim Theodizeethema nicht stehenbleiben.

Bernhard Waldenfels' bemerkenswerte These von einer „Überbewältigung“ des Leidens – natürlich keineswegs als eine Art Quietismus-Empfehlung gegenüber den Übeln der Welt gemeint – versteht sich als Mahnung, die „pathischen Momente des Lebens“ aus diesem nicht auszuklammern. Da „die eminente Verletzlichkeit unseres Daseins die Kehrseite unserer Empfänglichkeit“ sei (III, 136ff.), führe eine systematische Unterbewertung des Leidens letztlich zum Ausschluß von Erfahrungsmöglichkeiten, damit aber (paradoxiertweise) zu einer Minderung der Fülle des menschlichen Lebens insgesamt.

Hier ließe sich die existential-praktische Argumentation von *Thomas Rentsch* ergänzen, der (im Anschluß an Leibniz' Theodizee und Heideggers Thanatologie) das „malum metaphysicum“ wie auch das „malum naturale“ als sinnkonstitutiv für die menschliche Existenz als sittlichen Vollzug aufzuweisen versucht, diese „mala“ erscheinen mithin als „Voraussetzungen einer humanen Welt und als Konstitutiva eines ethischen Selbstverständnisses“ (III, 86). „Die Voraussetzung einer vernünftigen ethischen Praxis ist die Anerkennung von lebenssinnkonstitutiven Negativitäten.“ (*Thomas Rentsch*, III, 279) Gleichwohl droht doch (wie *Rainer Piepmeier* ausführt) andererseits „im Leiden der Verlust von Wirklichkeit“, zerbrechen darin vertraute Deutungsrahmen der äußeren wie auch inneren Wirklichkeit (vgl. III, 70f.).

Jedoch bleibt vor solchen philosophischen Versuchen, das Leid im Kontext menschlichen Existierens inhaltlich zu bewerten, eine weit grundsätzlichere Frage zu beantworten: Läßt sich über „Leiden“ als eine sehr spezifische Selbsterfahrung des Menschen eigentlich angemessen sprechen, denn indem man darüber spricht, distanziert man es ja bereits als originäres Phänomen. Ist „Leiden“ überhaupt ein möglicher Gegenstand verbaler – gar philosophisch-diskursiver – Verständigung, da die Philosophie doch „im Prinzip Distanz zu ihren Gegenständen“ hat (*Krings*, III, 260)? Ist Leiden nicht vielmehr (so *Rainer Piepmeier*) ein bloß erinnernder

Reflexion zugängliches „Niemandland zwischen Sprechen und Schweigen, zwischen individualisierter Artikulation und Verlust jeglicher individueller Äußerungsformen“ (III, 67)? Deutet das offenkundig Ungenügende, Disproportionale und Unangemessene der Sprache angesichts menschlicher Leiderfahrung nicht darauf hin, „daß Leiden prinzipiell vor allen rationalen Diskursen ist und deshalb auch in solchen nicht erreichbar“ (III, 78)?

Gegen diese zunächst plausibel erscheinende Insinuation versuchen *Bernhard Waldenfels*, *Manfred Sommer* (Desiderat einer „Phänomenologie der Leidensformen“, III, 283) und auch *Hans-Michael Baumgartner* deutlich zu machen, daß es sehr wohl Möglichkeiten einer sprachlich-analysierenden sowie phänomenologisch typisierenden und kategorisierenden Annäherung an die Erfahrungswelt des Leidens gebe, womit gleichwohl nicht ein letztes Begreifen-Können unterstellt werden soll. (Leiden äußert sich durchaus sprachlich, und zwar „immer in der Mitteilung eines Entzugs von irgendwie [sei es als Telos, sei es als Wert, sei es als Totalität] gedachtem Sinn.“ [*Baumgartner*, III, 285])

Leiden sei „das Erlebnis des Herausfallens aus der Geborgenheit in Sinn- und Funktionszusammenhängen“ (III, 106), so führt *Robert Spaemann* in seinem Beitrag „Die christliche Sicht des Leidens“ aus. Analog der Verweiskfunktion des Schmerzes (als Anzeige einer Erkrankung) kennzeichne auch das Leiden eine positive Funktion, nämlich, offenbar zu machen, daß es das Falsche, das Sinnwidrige, das Böse gebe. Zugleich ergeht von dieser subjektiven Erfahrung aus der Appell, das Leiden zu mindern, es zu

überwinden: „im Leiden produziert das Böse sozusagen sein eigenes Gegengift“ (III, 109). Andererseits werde das Leiden immer wieder auch „zum Mittel der Weitererzeugung des Bösen“ (III, 108). Mithin: „Die Wahrheit über das Leiden ist paradox. Sie läßt sich nur in Sätzen ausdrücken, die einander scheinbar widersprechen.“ (III, 104) Zum besonderen Anspruch und Inhalt (und auch zur Kraft) des Glaubens der Christen gehöre aber, den Zyklus, die Kette des Leidens und der Übel durch das Heilswerk Christi definitiv durchbrochen zu wissen: „Die Macht des stellvertretenden Leidens ist das tiefste Geheimnis des Christentums“ (III, 109), mit dem das Schicksal der Welt sich wende.

Diese, das Leiden in einen religiösen Sinnhorizont einrückende Perspektive schließt faktisches Bemühen um eine Minderung und Milderung (resp. die partielle Abschaffung) des Leidens keineswegs aus, ohne hinwiederum die (gefährliche) Utopie völliger Leidbeseitigung bemühen zu müssen (vgl. *Alexander Schwan*, III, 92 ff. und 269 ff.). Angesichts des „unaufhebbaren, gleichwohl zu bekämpfenden Leidens“ empfiehlt Schwan eine „Haltung des Trotz-alldem“ (III, 270 f.). Diese Haltung könnte jenes Handeln leiten und motivieren, das die Erfahrung des Leidens herausfordert, insbesondere die Erfahrung fremden Leids. Und auch die spezifische Aufgabe von Philosophie, die qua Theorie mit dem Leiden ihre Schwierigkeiten hat, könnte von hier aus präzisiert werden, nämlich als Aufgabe, eine „Ethik in der Situation des Leidens“ zu entwickeln im Sinne einer „Tugendlehre“, die „fordert, daß man etwas tut“ (*Hermann Krings*, III, 260 f.). *Burkhard Haneke (München)*