

BUCHBESPRECHUNGEN

Neuere Literatur über Leibniz

Von Christos AXELOS (Hamburg)

*Dem Andenken
Albert Heinekamps
gewidmet*

Klaus Erich Kaehler, Leibniz' Position der Rationalität. Die Logik im metaphysischen Wissen der „natürlichen Vernunft“, Alber, Freiburg/München 1989, 528 S.

Leibniz' Logik und Metaphysik, hg. von Albert Heinekamp und Franz Schupp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, VII u. 621 S.

Zeit und Logik bei Leibniz. Studien zu Problemen der Naturphilosophie, Mathematik, Logik und Metaphysik, hg. von Carl Friedrich v. Weizsäcker und Enno Rudolph, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, 212 S.

I.

Bei Klaus Erich Kaehlers Buch handelt es sich um eine Habilitationsschrift bei der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. Sie zeugt von einer umfassenden Kenntnis sowohl des Werkes von Leibniz als auch der älteren und der – besonders umfangreichen – neueren und neuesten Leibniz-Literatur. Sehr zu begrüßen ist das durchgängige Verweisen sowohl der positiven als auch der negativen, kritischen Anknüpfungen an andere Autoren auf die Fußnoten, deren Lektüre einen Einblick in die relevantesten Diskussionen innerhalb der Leibniz-Forschung vermittelt, wobei die Wiederaufnahme der in Aron Gurwitschs Sinn verstandenen These vom Leibnizschen „Panlogismus“ und die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Arbeiten von Nicholas Rescher hervorzuheben sind. Ausdrücklich klammert der Verf. die Darstellung und Auswertung der Diskussion Leibnizens mit seinen Zeitgenossen – hochangesehenen Gelehrten, wie Antoine Arnauld, und interessierten Laien, wie die Prinzessin Sophie Charlotte – und seinen Vorgängern aus, um den philosophiehistorischen Gesichtspunkt zu depotenzieren und den Charakter der Arbeit als Rekonstruktion und inhaltliche Füllung des Leibnizschen Kon-

zeptes der „realen Metaphysik“ zu betonen; der „realen Metaphysik“ nämlich, die es – nach Leibniz – mit „wichtigen, auf der Vernunft [und den Prinzipien der Vernunft] gegründeten und durch die Erfahrung bestätigten Wahrheiten“ zu tun hat, im Unterschied zu der um bloße Wortunterscheidungen bemühten Metaphysik, die zu Leibnizens Zeit die vorherrschende Gestalt der Metaphysik war und die der Verf. – richtig – scholastische oder nominale Metaphysik nennt (s. Leibniz, Neue Untersuchungen über den menschlichen Verstand, 4. Buch, 8. Kap., § 9, in Kaehler, 462 f.). Das eine der beiden Desiderate von Leibniz allerdings, nämlich die Verträglichkeit mit den Aussagen der Erfahrung, kann nicht umhin, in der hier zu besprechenden Arbeit zu kurz zu kommen, da der Verf., sich der interpretatorischen Tendenz der meisten Leibniz-Forscher anschließend, lediglich auf die immanente Kohärenz der Lehrstücke der Leibnizschen Philosophie sein Augenmerk richtet, gleichsam auf die horizontale Kohärenz, und dabei den Zusammenhang mit der Erfahrung, das heißt die vertikale Kohärenz, überhaupt nicht in Frage stellt.

Der Weg, den der Verf. in seinem Buch zurücklegt, steigt von der Bestimmung des Ortes des Vernunft-Wissens in Leibniz' Metaphysik und der Darstellung des immanenten Wissens der natürlichen, endlichen Vernunft über die Erörterung der Begriffs- und Möglichkeitstheorie zu der Herausarbeitung des Wissens der natürlichen Vernunft betreffs der Überlegungen der vollkommenen, göttlichen Vernunft vor der Erschaffung der Welt, das heißt zu dem Wissen der natürlichen Vernunft von der göttlichen scientia possibilium auf. In dem zuletzt genannten Abschnitt ist sehr häufig die Rede von dem (unbedingten und vollkommenen) Vernunft-Grund und der (unbedingten und vollkommenen) Vernunft-Ursache (s. 437 u. 447). Hier wird, wie bereits im § 1.3, auf die vielfache Bedeutung des Wortes ratio angespielt, eine Mehrdeutigkeit übergangs, die der Mehrdeutigkeit des griechischen Wortes logos entspricht. Es bedeutet nämlich erstens: Vernunft, zweitens: Grund (und drittens: worauf der Verf. zu Recht hinweist, Verhältnis, wobei wir an dieser Stelle die weiter abgeleiteten Bedeutungen – wie „Wort“ und andere – unberücksichtigt lassen können).

Um die natürliche Theologie und die als natürliche Theologie verstandene Metaphysik, auf die der Verf. hinauswill,¹ von vornherein abzuschern, suggeriert der Verf. dem Leser, daß der Doppelsinn des Wortes ratio die „Grundhaftigkeit“ der vollkommenen, göttlichen Vernunft andeutet, das heißt auf die Schöpferkraft der göttlichen Vernunft und der in ihr enthaltenen Gedanken und Worte verweist, nach dem alttestamentlichen Modell „Es werde Licht, und es ward Licht“, während der erwähnte Doppelsinn viel eher auf der Tatsache beruht, und die Tatsache andeutet, daß die Vernunft überhaupt, sowohl die menschliche als auch die übermenschlich göttliche, stets auf der Suche nach Gründen ist und durch diese Suche nach Gründen und durch den Anspruch, Gründe und Begründungen liefern zu können, von den anderen Erkenntnisvermögen (wie Urteilskraft und Gedächtnis) spezifisch unterschieden ist. Diese Fähigkeit und dieser Anspruch sind es übrigens, die der Prägung des Ausdrucks „Rationalismus“, verstanden als Bezeichnung einer Epoche der Geistesgeschichte, nämlich der beginnenden Neuzeit, zugrunde liegen;² während der Verf. „Rationalität“ und „Grundhaftigkeit“ im Sinne von Grundsein und Begründendsein – und nicht: nach dem Grund suchen – als semantisch äquivalent hinstellt (s. vor allem 48 Anm.).

Die substantiellen Ergebnisse des Verf. sind in dem zweiten Teil des Buches enthalten. Sie betreffen die „logische Interdependenz der Modalitäten“ (§ 7.3), die Begriffstheorie (§ 8), die Möglichkeitstheorie (§ 9) und die Freiheitstheorie (§ 10). Auf den Seiten 245–259 wird sehr prägnant und übersichtlich das Geflecht der Begriffspaare „möglich“ (= keinen Widerspruch in sich enthaltend) und „unmöglich“ (= einen Widerspruch in sich enthaltend), auf der einen Seite, und vor allem: „notwendig“, als dasjenige, dessen Gegenteil einen Widerspruch in sich enthält, und „kontingent“ (= „kontingent ist eine Aussage, wenn auch ihr Gegenteil eine nicht-widersprüchliche, d. h. eine mögliche Aussage ist“, s. 248) entfaltet. Dabei wird – wieder – auf etwas Elementares, aber grundlegend Wichtiges in bezug auf die Terminologie von Leibniz hingewiesen, nämlich auf die Tatsache, daß der Terminus „kontingent“, der zuweilen – so von Christian Wolff und Kant, zum Beispiel in der vierten kosmologischen Antinomie – mit „zufällig“ übersetzt wird, nicht den Zufall im Sinne der Ursachlosigkeit meint, eine Ursachlosigkeit, die Leibniz nirgends, weder in der physischen Welt noch in der Welt der Gedanken und Willens-

impulse gelten läßt, und die er meistens mit dem französischen Wort „hasard“ bezeichnet.

Durch das Festmachen des Kontingenzbegriffes ausschließlich an der Wahrheit, genauer gesprochen an der Wahrheit von Aussagen, vor dem Hintergrund der Diskussion der Frage „Wann ist eine wahre Aussage notwendig wahr, und wann ist sie kontingent wahr?“, wird die erstrangige Antwort auf die eben formulierte Frage übersprungen und vernachlässigt. Leibniz versteht nämlich die (nur) kontingent wahre Aussage als eine zutreffende – und somit wahre – Aussage über kontingent Existierendes, d. h. über kontingent existierende Dinge. Und die hier sich anschließende Frage, wann ein existierendes Ding als ein kontingent existierendes Ding anzusehen ist, wird von Leibniz, der sich in die Begriffsgeschichte des aristotelischen *en-dechomenon allos echein* (= das „Auch-anderssein-Könnende“) einordnet, mit dem Hinweis auf dasjenige beantwortet, das (zur Zeit) ist, aber auch nicht sein kann, wobei das Nichtsein als der Grenzfall des Andersseins und, entsprechend, das Nichtseinkönnen als der Grenzfall des Andersseinkönnens verstanden werden. Aus dieser Vernachlässigung ergibt sich eine Hypertrophie der Logik im Vergleich zu der Ontologie. Das ontologische Pendant zu dem logischen Sachverhalt, der in dem Nichtenthaltensein des Widerspruchs in dem Gegenteil (genau kontradiktorisch entgegengesetzte Aussage) besteht, ist das Auch-nicht-sein-Können, oder das kontingente Existieren; und das ontologische Pendant zu dem Sachverhalt, der in dem Enthaltensein des Widerspruchs in dem Gegenteil besteht, ist das Nicht-Nichtseinkönnen, somit das schlechthinige Immersein (= im Unterschied zu dem „immer wenn..., dann...“ beziehungsweise zu dem „wenn..., dann immer...“) und die Notwendigkeit, das notwendige Existieren – notwendiges Existieren, das gemäß der Tradition nur der Existenz Gottes zukommt.

¹ Im Rekurs auf eine Bemerkung von Leibniz (s. 463) und – ausdrücklich – auf Heideggers These über die onto-theologische Verfassung der Metaphysik.

² Als Belege für diese Deutung können auch das in Platons „Phaidon“ vorkommende *logon didonai* und das *principium rationis* in der Fassung des *principium reddendae rationis*, von dem auch in Heideggers „Der Satz vom Grund“ die Rede ist, angeführt werden.

Um einen Prüfstein für die Ergiebigkeit der in dem Buch vorgetragenen Rekonstruktionen und Analysen zu haben, empfiehlt es sich, ein wenig bei dem Thema Wahl- und Willensfreiheit zu verweilen, ein Thema, das der Verf., wenngleich spezifiziert als göttliche Wahl der besten aller möglichen Welten und freie – freiwillige – Erschaffung dieser Welt, nicht umhin kann, in seine Betrachtungen einzubeziehen. Denn es ist ein Thema, das sehr viele Fehlinterpretationen und Halbwahrheiten zuläßt und geradezu zu Fehlinterpretationen verführt; aus diesem Grund spricht Leibniz öfters vom „Labyrinth der Freiheit“, nach Leibniz das eine der beiden Labyrinth der Philosophie, neben dem Labyrinth des Kontinuums. Leibniz hat zwar den Ariadnefaden, mit dessen Hilfe der Theoretiker zum Ausgang dieses Labyrinths zu gelangen vermag, gefunden, da er aber die grundlegende Unterscheidung, die er hier der Sache nach macht, nie explizit durchgeführt hat, nämlich die Unterscheidung, Dissoziierung zwischen der der Zeit nach ersten Form – oder Vorform – der Freiheit und der dem Range nach ersten Form, d. h. der höchsten Form der Freiheit, demzufolge auch die Koppelung des Freiheitsproblems mit der Problematik der Lernfähigkeit und des in der Zeit verlaufenden Lernprozesses nie *expressis verbis* vertritt,³ haben die Späteren von Leibnizens Errungenschaft nie richtig profitieren können.

Zunächst ist zu bemerken, daß der Hinweis auf die enge Beziehung zwischen erstens, Freiheit (verstanden als Willensfreiheit), zweitens, Selbsttätigkeit oder Spontaneität, insbesondere Spontaneität eines vernünftigen Wesens, und drittens, Selbstbestimmung (s. 423) an sich richtig ist, daß aber der Verf. fehlgeht, wenn er meint, daß er daraus eine Kritik an Heinekamps These ableiten kann, eine These, gemäß welcher (auch) bei Leibniz eine Gleichsetzung der Freiheit mit der Möglichkeit der Wahl vorliegt (s. ebd.). Er hat nur insofern Recht, als Leibnizens Freiheitsbegriff sich darin nicht erschöpft. Die von Heinekamp behauptete Gleichsetzung, mag sie auch trivial und unmittelbar plausibel sein, ist und bleibt das Grundlegende: Sie hat die Funktion des systematischen Ausgangspunktes. Mit anderen Worten: Dem Verf. entgeht, daß Leibniz, indem er das Verhältnis der Willensfreiheit zu der Wahlmöglichkeit betont, das Konzept der – von den Juristen so genannten – *actio libera in causa*, d. h. der nur im Hinblick auf ihre erste, vielfach vermittelte Verursachung als frei zu bezeichnenden Handlung übernimmt, so daß er

den Fall in seine Theorie integrieren kann, bei dem die Wahl dem Vollzug der Handlung zwar nicht unmittelbar vorhergeht, aber doch, gleichsam als das erste Glied eines Begründungsvorgangs, eine Sequenz von Wirkungen – in erster Linie Unterlassungen, aber im Gefolge auch Betätigungen – initiiert, eine Sequenz, die in den in Frage stehenden Vollzug der Handlung mündet.⁴ In dieser und nur in dieser Perspektive gesehen kann die Handlung, die im Augenblick des Vollzuges – wie eine Affekthandlung – unreflektiert und zwanghaft geschieht, als eine freie, willentliche und gewählte Handlung ausgelegt werden.

Die eben besprochene Gleichsetzung der Willensfreiheit mit der Möglichkeit der Wahl ist, wie bereits gesagt wurde, das Grundlegende und schon im Vorverständnis Eingesehene. In den einschlägigen Ausführungen von Leibniz finden

³ Allerdings gibt es viele Winke in dieser Richtung, so z. B. in dem stark resümierenden Satz der „Neuen Untersuchungen über den menschlichen Verstand“: „Je nachdem das Verstandesvermögen fortgeschritten ist, fällt die Wahl des Willens besser aus, wie auf der anderen Seite der Mensch, je nach dem [größeren oder kleineren] *Nachdruck*, mit dem er das [jeweils] von ihm *Gewollte will*, die Gedanken nach seiner Wahl bestimmt, statt durch unfreiwillige Perzeptionen bestimmt und fortgerissen zu werden.“ (Neue Untersuchungen über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 21, § 19–20) – Das im zweiten Teil des Satzes Gesagte könnte man auch folgendermaßen umformulieren: Wenn der Nachdruck und die Intensität, mit denen der Mensch auf das von ihm *Gewollte* gerichtet ist, groß sind, dann ist er in der Lage, die Prioritäten für die Gedankenarbeit des Verstandesvermögens festzulegen und die Aufmerksamkeit auf die Erkundung des auf der obersten Stufe der Prioritätenskala Stehenden in einer unbeirraren Weise zu heften.

⁴ Auf die Tatsache, daß auch der Täter eines in großer, dem Wahnsinn ähnlicher Leidenschaft begangenen Deliktes straffähig und strafwürdig ist, weist Leibniz ausdrücklich hin, allerdings in einem Zusammenhang, dessen Pointe die These ist, daß die Straftat, der eine feingsponnene Absicht und ein ausgeklügelter Plan zugrunde liegen, ein höheres Strafmaß verdient (s. Theodizee, Anhang mit „Bemerkungen über das vor kurzem in England veröffentlichte Buch über den Ursprung des Bösen“, § 15).

wir aber auch – immer wieder – eine zweite bedeutsame Gleichsetzung, dieses Mal eine paradoxale, nämlich die Gleichsetzung der vollkommensten Freiheit, das heißt des höchsten Grades der Freiheit, mit der Unfehlbarkeit der Wahl. Um die Paradoxie dieser Setzung und Gleichsetzung wissend, sieht sich Leibniz gezwungen, zu betonen: „Nichts ist weniger knechtisch und dem höchsten Grad der Freiheit angemessener als stets zum Guten geführt zu sein, und zwar stets durch die eigene Neigung, ohne jeden Zwang und ohne jedes Mißvergnügen.“ (Vom Verf. auf 424 zitiert.)

Um die Paradoxie abzustreifen und die Plausibilität des eben Gesagten herzustellen, ist es erforderlich, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß Leibniz – richtig – die beiden Grundvermögen, den Verstand und den Willen, zwar auseinanderhält, aber nicht voneinander trennt. Auf der Basis der beiden Hauptbereiche, nämlich des Kognitiven (= Verstand) und des Voluntativen (= Wille), kann dann gesagt werden, daß die Freiheit des Willens in der Selbstbestimmung des Willens besteht, und dem Sichselbstbestimmenlassen durch den Verstand oder die Vernunft (diese beiden Ausdrücke können hier als semantisch äquivalent verwendet werden). Das in diesem Zusammenhang zu berücksichtigende Aufeinanderbezogensein wird nun von dem Verf. verkürzt in den Blick genommen, nämlich nur als der dem Diktat der Vernunft sich beugende Wille, somit in einem autokratischen und autoritären Sinn verstanden. Während Leibniz einen komplexeren Sachverhalt meint, indem er das ständige Ausgehen von auf die Vernunft gerichteten Willensimpulsen aus dem Voluntativen mitdenkt; Willensimpulsen, die die Vernunft veranlassen sollen, und im Falle der göttlichen Vernunft auch tatsächlich veranlassen, sich *ständig* die Unterscheidung zwischen wahren und nur scheinbarem Guten beziehungsweise zwischen wahrer und nur scheinbarer Vollkommenheit vor Augen zu halten und *ständig* das wahre Gute herauszufinden – um das auf diese Weise herausgefundene wahre Gute dem Willen zu präsentieren und zur Umsetzung in die Praxis zu empfehlen.

Dieses Konzept legt Leibniz dem Leser nahe einmal in dem oben zitierten Satz aus den „Neuen Untersuchungen über den menschlichen Verstand“; sodann durch seine These, daß wir oft wissen, was wir nicht wollen (z. B.: daß wir einen Zustand los werden wollen), aber ohne dabei zu wissen, was wir wollen, d. h. ohne den affirmativen Inhalt des neuen Zustandes, durch

den der alte substituiert wird, zu wissen oder zu ahnen (s. Neue Untersuchungen über den menschlichen Verstand, 2. Buch, 20. Kap., § 6); schließlich durch seine Stellungnahme zu der alten Kontroverse, ob die Seele als in wirklich voneinander unterschiedene Seelenvermögen gegliedert gedacht werden muß, oder nicht; Stellungnahme, die in der die Positionen synthetisierenden Synthese gipfelt: Das Kognitive und das Voluntative sind Ausdifferenzierungen der (jeweils) *einen* Substanz („Nicht die Vermögen oder Eigenschaften sind es, welche wirken, sondern die Substanzen mittels der Vermögen“, Neue Untersuchungen über den menschlichen Verstand, 2. Buch, 21. Kap., § 6).

Zusammenfassend formuliert: Während Leibniz den Streit zwischen Intellektualismus und Voluntarismus⁵ überwindet und hinter sich läßt, und zwar durch die eben zusammengestellten Hinweise, aber auch durch die Würdigung und Anerkennung der Lockeschen Theorie des stimulierenden Unbehagens (*uneasiness*), ordnet ihn der Verf. einer einseitigen intellektualistischen Position zu.

Aus dieser zu starken Vereinfachung des hier geschilderten komplexen Sachverhaltes ergibt sich, als theoretische Konsequenz, die ebenfalls zu sehr vereinfachende, mit der Denkfigur der Zuordnung des Verschiedenen zu Verschiedenem operierende Interpretation des von Leibniz behaupteten Verbundenseins der moralischen – oder hypothetischen – Notwendigkeit, auf der einen Seite, mit der Kontingenz, auf der anderen. Der Verf. löst das Rätsel dieser Verbindung folgendermaßen: „Die Bestimmung des freien Aktes der Existenzsetzung ist moralisch notwendig, das willentlich Hervorgebrachte aber – die existierende Welt – bleibt doch zugleich an sich kontingent, da ihre Negation keinen Widerspruch ergibt.“ (430) Mit anderen Worten: Nach des Verf. Meinung ist der Akt selbst, hier in der Gestalt des göttlichen Schöpfungsaktes und des zugrunde liegenden Willensaktes, notwendig, allerdings nicht metaphysisch (oder logisch) notwendig im oben explizierten Sinn, sondern moralisch notwendig, was man auch in „resultathaft notwendig“ umformulieren könnte; und das

⁵ Zu diesem Meinungsstreit s. vor allem das Kapitel „Verstand und Wille“, in dem Buch von Heinz Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters (Darmstadt 1981) 204–251.

durch den Willensakt (= Entschluß) und durch die Handlung, die die Äußerung des Entschlusses ist, Hervorgebrachte, d. h. die Objektivierung des Entschlusses, ist kontingent.⁶ Demgegenüber: Die Zugrundelegung der adäquat gedachten Wechselbeziehung zwischen dem Kognitiven und dem Voluntativen würde die Zuordnung der moralischen Notwendigkeit und der Kontingenz zu einem und demselben, nämlich zu dem – sei es menschlichen, sei es göttlichen – Akt, vornehmlich qua Willensakt, gestatten.

Um seine Interpretation als eine in sich geschlossene zu erweisen, führt schließlich der Verf. eine neue Unterscheidung ein, indem er den Begriff „Widersprüchlichkeit“ in logische und in moralische Widersprüchlichkeit kontrastiert (s. 431, vgl. 443) und dabei die Leibnizsche Unterscheidung zwischen der – an der (logischen) *Widersprüchlichkeit* des Gegenteils festgemachten – *logischen* Absurdität des Gegenteils und der – an der *Unvollkommenheit* des Gegenteils festgemachten – *moralischen* Absurdität des Gegenteils paraphrasiert. Dieses Weiterdenken und Umformulieren der Leibnizschen Begrifflichkeit ist aber unzulässig, weil die Widersprüchlichkeit – oder schlicht: der Widerspruch – der vollständigen Disjunktion unterliegt, d. h. in bezug auf den Widerspruch kann im Prinzip immer gesagt werden, daß er *entweder* vorliegt *oder* nicht vorliegt: Es gibt nicht Grade des Vorhandenseins des Widerspruchs, daher läßt sich sein Vorhandensein überhaupt nicht mit Hilfe der Kategorien „Mehr“ und „Weniger“ beschreiben, es sei denn, daß man damit das häufigere und das weniger häufige Auftreten von Kontradiktionen meint. Jedoch hinsichtlich der Vollkommenheit, der Moralität und der Freiheit nimmt Leibniz Stufen und Grade an, was immer auch der Ausdruck „Grade der Freiheit“ – und „höchster Grad der Freiheit“ – näher bedeuten mag.

Mit anderen Worten: Die Rede von dem Vorhandensein der Vollkommenheit, der Moralität und der Freiheit legt, grammatisch gesprochen, den Gebrauch komparativerischer und superlativischer Ausdrücke, und logisch gesprochen, den Gebrauch der Ausdrücke „Mehr“ und „Weniger“ nahe; während die Rede von dem Vorhandensein der Widersprüchlichkeit nur das glatte, unrelativierte „Ja“ oder „Nein“ zuläßt. Mit der Bildung der Formel „moralische Widersprüchlichkeit“ geht man demnach nicht nur über das von Leibniz explizit Gesagte hinaus, sondern vermengt zwei Bereiche, die hinsichtlich ihrer Struktur grundsätzlich voneinander getrennt

sind und sich unvermittelt gegenüberstehen. „Moralische Absurdität“ besagt also im Text von Leibniz „De rerum originatione radicali“ keineswegs „moralische Widersprüchlichkeit“, sondern: „Nichtübereinstimmung des Täters der für die moralische Beurteilung relevanten Handlung, auf der einen Seite, und der Handlung selbst, auf der anderen, im Hinblick auf die Stufe der Moralität, auf der sich jeweils Täter und Handlung befinden, also Diskrepanz der Stufe der Moralität, auf der die Moralität des Subjekts der Handlung anzusiedeln ist, im Vergleich zu der Stufe der Moralität, auf der die Moralität der dem Subjekt (= Täter) unterstellten Handlung, oder der Handlung, die der Täter zu verrichten erwägt, sich befindet.“

Ihren Kulminationspunkt erreichen die im letzten Teil des Buches vorgetragenen Überlegungen des Verf., „Überlegungen, die der Linie der gesetzten Sinnansprüche der Leibnizschen Metaphysik immanent folgen“ und „nicht mehr als hypothetische Erklärungen unter den gegebenen Voraussetzungen bieten“ (s. 436), in dem Übergang von der als Metaphysik verstandenen natürlichen Theologie zu der natürlichen Religion, den in der natürlichen Religion vorgestellten persönlichen Gott und der Liebe zu diesem persönlichen Gott. Das Buch, das hier besprochen wurde, vollzieht somit den dezidierten Gegenzug zu der Interpretationslinie, die die Enttheologisierung der Leibnizschen Philosophie intendiert und die durch die Schriften von Erdmann, Bertrand Russell, Couturat, H. H. Holz und – wengleich nur annäherungsweise – Nicholas Rescher repräsentiert ist.⁷

⁶ Das Hervorgebrachte – die existierende Welt – ist, wie der Verf. vorsichtig relativierend formuliert, zum mindesten „zugleich“ (?) kontingent und „an sich“ kontingent (s. 430).

⁷ Eine Zwischenstellung in bezug auf die entgegengesetzten Interpretationsrichtungen nimmt auch Carl Friedrich v. Weizsäcker, dessen Aufsatz wir im nächsten Abschnitt dieser Rezension besprechen werden, ein, und zwar, indem er in seinen Schlußbemerkungen in einer sehr erhellenden Weise sagt: „Jedenfalls aber ist für Leibniz diejenige Frömmigkeit, die sich vom Individuum direkt auf Gott wendet, die in der mystischen Tradition so wichtig ist, etwas, was meinem Gefühl nach etwas am Rande steht. Das heißt nicht, daß er nicht an Gott glaubt, das heißt aber, daß er einen sehr speziellen Begriff von Gott zu entwickeln besonders geeignet ist

Dieser Umstand bringt es mit sich, daß in dem besprochenen Buch überhaupt nicht die Frage aufgeworfen wird, ob vielleicht der Gott, von dem Leibniz in seinen Texten spricht, eine Chiffre ist, und zwar im Jasperschen Sinn des Wortes „Chiffre“, das heißt gemäß dem Sinn, den das Wort im Satz von Karl Jaspers hat, in dem von den „Chiffren der Metaphysik“ die Rede ist, die es zu dechiffrieren gilt. Diese Dechiffrierung setzt aber voraus, daß man nicht nur die Kohärenz und die Kriterien der Wahrheit, sondern auch die Wahrheit selbst ernst nimmt; sie setzt, könnte man mit einem Augenzwinkern hinzufügen, die Bereitschaft zur philosophischen Indiskretion voraus.

II.

In dem von *Albert Heinekamp* und *Franz Schupp* herausgegebenen, in Gesamtinterpretationen, Logik, Erkenntnistheorie und Methodologie und Metaphysik gegliederten Band „Leibniz' Logik und Metaphysik“ ist eine Reihe von wichtigen Aufsätzen über die Philosophie von Leibniz zusammengestellt, und zwar zum großen Teil zum ersten Mal in deutschen Übersetzungen aus dem Englischen und dem Französischen. Mit dieser Zusammenstellung wird die Zeit erfaßt, die durch den Beginn der wissenschaftlichen Bearbeitung des Werkes von Leibniz um die Jahrhundertwende, dokumentiert in den Büchern von Bertrand Russell, Louis Couturat und Ernst Cassirer, auf der einen Seite, und durch die neuesten Beiträge in den „*Studia Leibnitiana*“ und den Akten der Hannoveraner Leibniz-Kongresse eingegrenzt ist; vor dem genannten Datum hat die Zuwendung zu Leibniz' Werk einen vorwiegend weltanschaulichen Charakter gehabt, wie das Leibniz-Buch von Ludwig Feuerbach bezeugt, wenn auch einige Abhandlungen sich mit bedeutsamen Einzelaspekten zu beschäftigen begannen, wie das – heute leider völlig vergessene – Buch von Rudolf Eucken über den Gebrauch von Metaphern in der philosophischen Sprache von Leibniz und die Untersuchung von Gerhardt über die Forschungen von Leibniz im Bereich der Infinitesimalrechnung.

Zwei aus der ersten Zeit der wissenschaftlichen Erforschung des Werkes von Leibniz stammende und in dem Band aufgenommene Arbeiten, nämlich *Couturats* Aufsatz „Über Leibniz' Metaphysik“ und *Russells* Besprechung der Bücher von Couturat und Cassirer müssen übrigens, wegen des Reichtums an Information und

der Klarheit der Darstellung, besonders hervorgehoben werden, neben ihnen meine ich noch besonders auf die beiden Abhandlungen von *Heinekamp* („Einleitung“ und „Natürliche Sprache und allgemeine Charakteristik bei Leibniz“) und auf *Parkinsons* „Einleitung zu einer Auswahl logischer Schriften von Leibniz“ aufmerksam machen zu müssen.

In dem erwähnten Aufsatz von *Couturat* ist eine Passage enthalten, die als Gegenzug zu der von Kaehler vorgelegten Interpretation der zentralen, die Kosmogonie betreffenden Leibnizschen Lehre von dem den Möglichkeiten zukommenden Streben nach Verwirklichung, oder von ihrem Verlangen nach Existenz, wie Leibniz es nennt, gelten kann. „Im Innern des göttlichen Verstandes, welcher ‚das Reich der möglichen Realitäten‘ ist, streiten alle Möglichkeiten miteinander um die Existenz – das Ergebnis dieses Kampfes ist der unausbleibliche und automatische (um nicht zu sagen notwendige) Sieg desjenigen Systems der Compossibilia, welches das Höchstmaß an Wesenheit oder ‚Vollkommenheit‘ enthält. Die Welt ist so das Produkt eines ‚metaphysischen Mechanismus‘ und einer göttlichen Mathematik.“ (64 f.)

Zu dieser Auslegung des ‚metaphysischen Mechanismus‘, d. h. zu dieser Ent-theologisierung der Philosophie von Leibniz, ist dreierlei zu bemerken.

Erstens: Sie bleibt selbst durch die neueren Arbeiten zu diesem Thema, auf welche Kaehler hinweist (z. B. auf S. 412 seines Buches), unwiderlegt; ebenso unwiderlegt bleibt sie durch die Ausführungen von *Jalabert*, der in dem – ebenfalls in dem hier vorgestellten Band enthaltenen – Aufsatz „Die Begriffe ‚Essenz‘ und ‚Existenz‘ in der Leibnizschen Philosophie“ die Entbehrlichkeit des moralischen Entschlusses des göttlichen Willens zugibt, vorausgesetzt, man habe – wie Leibniz es tut – so etwas wie einen metaphysischen Mechanismus angenommen, der aber die Relevanz des göttlichen Entschlusses bei dem Übergang der Möglichkeiten zur Existenz durch die Berufung auf die Unterscheidung zwischen dem vorhergehenden und dem beschließenden göttlichen Willen zu retten sucht (s. 556 f.).

Zweitens: Couturat schließt sich hier der Sa-

und dieser Begriff von Gott enthält nun die Elemente dessen, was Pascal den Gott der Philosophen genannt hat, dessen, was eben in der Metaphysik die große Überlieferung ist.“ (203 f.)

che nach einem bereits von Erdmann, dem Herausgeber der Leibnizschen „Opera omnia“, vorgebrachten kritischen Gedanken an, obwohl Couturat sich, wie er ausdrücklich vermerkt, als Historiker – und als Hermeneutiker, würden wir heute sagen – und nicht als Kritiker versteht; er suche zu ergründen, was Leibniz wirklich dachte, nicht, ob er Recht oder Unrecht hatte, als er das dachte, was er dachte (63).

Drittens: Dieses Streiten aller Möglichkeiten miteinander und das gegenseitige Sichbehindern, ein Konflikt, der sich aus dem Umstand ergibt, daß zwar alle Möglichkeiten zur Existenz streben, aber zu dem Niveau der Existenz nur eine Teilmenge aus der Gesamtmenge aller Möglichkeiten gelangen wird, und gelangen kann, ein Konflikt zudem, den Leibniz in das innere des göttlichen Verstandes verlegt, ist die spekulative Fassung des später – in der Darwinschen Lehre – thematisierten Kampfes um das Leben (struggle for life) und das Überleben, und der zugrunde liegenden Tendenz zur Selbstbehauptung.⁸ In diesem Kampf wird die Oberhand gewinnen das am besten an seine Umgebung Angepaßte beziehungsweise das am besten an die jäh sich ereignenden Veränderungen der Umgebung Angepaßte, d. h. das die größere „Plastizität“ – leibnizisch formuliert: das den höheren Grad der Realität und Vollkommenheit – Aufweisende. Dabei läßt sich das unter veränderten Umwelt- und Lebensbedingungen sich vollziehende künftige Immer-noch-Existieren des zur Zeit Existierenden als die zur Existenz, zur Verwirklichung drängende Möglichkeit des gegenwärtig Existierenden verstehen.

Die eben skizzierte Analogie zwischen dem ontologischen und dem biologischen Sachverhalt erhält ihre volle Plausibilität, wenn man das Lehrstück über die zur Existenz drängenden Möglichkeiten mit dem Leibnizschen Theorem verbindet, das folgendes besagt: Gesetz, es liegen vier Mögliche vor (A, B, C und D), die hinsichtlich des deutlich denkbaren und in ihnen enthaltenen Sinngehaltes und somit hinsichtlich des Grades der Perfektion untereinander gleich sind. Nehmen wir jetzt an, daß D sich mit A und B nicht verträgt, sondern nur mit C, während A sich mit B und C verträgt, ebenfalls B mit A und C, und, drittens, C mit A und B und C (in Leibnizens Sprache: A, B und C sind *Compatibilia*, miteinander verträglich). Aufgrund der genannten Verträglichkeits- und Unverträglichkeitsverhältnisse gibt es, im Hinblick auf das Emporsteigen zum Niveau der Existenz, grundsätzlich zwei Perspektiven, man könnte

auch sagen: zwei Möglichkeiten zweiter Ordnung. Nämlich: Entweder wird die Kombination DC oder die Kombination ABC zur Wirklichkeit gelangen. Es kann aber vorausgesagt werden, daß diejenige Kombination das Niveau der Wirklichkeit erreichen wird, kurz: daß diejenige Kombination sich verwirklichen wird, in der D fehlt, d. h. die Kombination ABC. Denn die Verwirklichung von D würde, wegen der Unverträglichkeit von D sowohl mit A als auch mit B, die Verwirklichung der Kombination CD mit sich führen, die, als eine aus einer geringeren Anzahl von (unter sich gleichen) Elementen bestehende Gruppe, d. h. hier als die eine geringere Summe von deutlich denkbarem Sinngehalt repräsentierende Kombination, eindeutig eine im Vergleich zu der Kombination ABC weniger vollkommene und demzufolge eine mit weniger Durchsetzungskraft ausgestattete Kombination ist.⁹

Die Minimierung der gegenseitigen Behinderung, genauer gesprochen die Verwirklichung derjenigen Entität, die weniger und eine geringere Anzahl anderer behindert, im Vergleich zu der mit ihr rivalisierenden Entität, ist bei Leibniz ein fundamentaler Satz mit teleologischem Charakter; er bringt ihn auch auf die Formel: Das Prinzip des Besten, *le principe du meilleur*. Als eine Konkretisierung dieses Prinzips kann die These aufgefaßt werden: „Daher ergibt sich, daß alle Möglichkeiten existieren [oder existieren werden], es sei denn, daß eine Möglichkeit durch ihren Übergang zur Wirklichkeit eine andere, vollkommenerer Möglichkeit daran hindert, zu der Wirklichkeit überzugehen.“ („*Proinde omne possibile existit, nisi impediatur existentiam perfectionis*“, in Grua: Leibniz, *Textes inédits*, 324.)

⁸ Ich wage diese Parallelisierung trotz des von v. Weizsäcker diagnostizierten – wohl immer noch bestehenden – Affektes gegen die Evolutions- und Selektionstheorie.

⁹ Siehe Gerhardt, Leibniz' philosophische Schriften, VII, 194. – Bei diesem Text und bei den ähnlichen Äußerungen in Leibnizens Manuskripten sollte beachtet werden, daß Leibniz die eben referierte Argumentation durchführt, *ohne* den Zusatz zu machen: Die Kombination ABC ist diejenige, die zur Wirklichkeit gelangen wird, weil Gott die den höheren Grad der Vollkommenheit aufweisende und die aufgrund ihrer größeren Vollkommenheit stärker zur Wirklichkeit strebende Kombination vorzieht.

Und als Beleg führt Leibniz den Öltropfen an, der in einem anderen Medium, etwa im Wasser, sich in sich versammelt, um so wenig wie möglich zu behindern und so wenig wie möglich behindert zu werden, und dabei eine runde Form, eine kugelige Gestalt annimmt; wobei die Tatsache zugrunde liegt, daß die Kugel derjenige Körper ist, der die meiste Masse in demselben Umfang enthält (s. Grua, a.a.O. 286). Übrigens denselben Status und denselben Charakter hat die Minimierung der gegenseitigen Behinderung in der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, d. h. in der genialen Weltentstehungslehre des frühen Kant.

An dieser Stelle muß folgendes hinzugefügt werden. Wenn *Narskij* vom Prinzip des Maximums und Minimums spricht, und zur Konkretisierung dieses Prinzips den Wassertropfen anführt, der, vorausgesetzt, daß er nicht von äußeren Einflüssen deformiert wird, kugelförmig ist, d. h. bei minimaler Oberfläche die maximale Menge Flüssigkeit enthält (s. 444 Anm. 32), fehlt die Pointe. Denn der Öltropfen, den Leibniz thematisiert, nimmt die kugelförmige Gestalt an, um das Medium – das Wasser –, in dem er sich befindet, am wenigsten zu behindern, und um von ihm am wenigsten behindert zu werden. Daraus ergibt sich: Die Reduzierung der gegenseitigen Behinderung auf ein Minimum ist das Resultat und der Sinn des sogenannten Prinzips des Maximums und Minimums. Mit anderen Worten: Das oberste Prinzip ist das Prinzip schlichtweg des Minimums, allerdings des Minimums an gegenseitiger Reibung, Störung, Behinderung. Damit geht allerdings einher, nämlich als Folge, das Koexistieren der maximalen Anzahl von Dingen und das Existieren von Dingen, die mit der maximalen Anzahl von Aspekten ausgestattet sind, das heißt das Existieren der in sich differenziertesten Dinge und Lebewesen; der Gesichtspunkt des Existierens der maximalen Anzahl von Einzeldingen und der Gesichtspunkt des Existierens der am reichsten in sich differenzierten (= vollkommensten) Dinge sind allerdings zuweilen unvereinbare, rivalisierende Gesichtspunkte.

Nicht nur in bezug auf den „metaphysischen Mechanismus“, sondern auch im Hinblick auf die Freiheitstheorie enthält die ältere Arbeit von Couturat eine Korrektur im Vergleich zu der oben ausführlicher besprochenen Abhandlung von Kaehler. Während Kaehler eine extrem intellektualistische Position Leibniz unterstellt und, indem er immer wieder von dem „denkenden“ oder „vernünftigen“ Willen Gottes spricht,

die Meinung beim Leser suggeriert, daß der göttliche Wille ein denkender Wille und der menschliche Wille ein nicht-denkender Wille ist, berücksichtigt Couturat mit Recht den von Leibniz oft erörterten Kampf der Motive – adäquater bezeichnet: Kollision der Strebungen – und formuliert den Schlüsselsatz: „Sie [= die Einsicht] liefert die bestimmenden Motive der Handlung und bewirkt durch mehr oder weniger aufmerksame und lange Reflexion, daß ein wahres Gut einem scheinbaren Gut vorgezogen wird; d. h., sie läßt das mit Recht stärkste Motiv über das siegen, das zunächst faktisch vorherrschend war.“ (69) Und er fügt ergänzend hinzu, der ganze Unterschied zwischen dem Willen des Menschen und dem Willen Gottes, und in der Verlängerung: zwischen der Freiheit des Willens des Menschen und der Freiheit des Willens Gottes, beruhe auf dem Unterschied ihrer Einsicht, da das, was Gott als gut erscheint, stets auch das wirkliche Gute ist, während das, was dem Menschen als gut erscheint, nur zuweilen, nur partiell und – in dem Fall der Unbeherrschtheit (akrasia) oder der sogenannten Willensschwäche – nur qua Lippenbekenntnis mit dem wirklichen Guten übereinstimmt. Couturat versäumt es allerdings, den das Freiheitskonzept von Leibniz erst erhellenden und den Unterschied zwischen Leibniz und Kant¹⁰ sichtbar werden lassenden Gedanken einzubeziehen, daß die Höhe der Einsicht (oder Vernünftigkeit) Gottes und der Einsicht des Menschen sich nicht nur im Hinblick darauf unterscheiden, daß die erste eine absolute, unübersteigbare ist, während die des Menschen immer eine relative und schwankende ist, sondern noch im Hinblick auf das Gewordensein der Einsicht des Menschen – der (wenn auch nur relativ) hohen Einsicht des Menschen.

Mit anderen Worten: Zu seiner hohen Einsicht kommt der Mensch nur aufgrund des Zusammenspiels von Erfahrung, insbesondere schlechter, schmerzlicher Erfahrung und Verstand/Einsicht/Vernünftigkeit, und nur aufgrund des damit gekoppelten, bereits oben erwähnten Zusammenspiels der dem Voluntativen entspringenden und auf das Kognitive gerichteten

¹⁰ Zu diesem Verhältnis äußert sich Couturat in der Anm. 31 auf S. 68 und bemerkt dabei richtig, daß die in der Perspektive der positiven Freiheit, genauer gesprochen der Selbstbestimmung (Autonomie) gesehene Freiheit ein gemeinsamer Zug in den Theorien der beiden Autoren ist.

ten Impulse, auf der einen Seite, und der Deutlichkeit¹¹ der durch das Kognitive formulierten und dem Voluntativen präsentierten Ratschläge, auf der anderen. Der Mensch braucht den Leidensdruck, um den Weg zurückzulegen, den er meistens – mit mehr oder weniger Abstrichen – zurücklegt, und um das gattungsspezifische Telos, das ihm zugeordnet ist, zu erreichen. Um wenigstens einen Beleg für das Vorhandensein dieser Auffassung in dem System von Leibniz anzuführen, weise ich auf die Stelle in dem 21. Kapitel des 2. Buches der „Neuen Untersuchungen über den menschlichen Verstand“ hin, in der es heißt: „Diese schwachen oder starken *Begehungen* sind ... in Wahrheit die ersten Schritte, vermöge deren uns die Natur nicht sowohl auf das Glück als auf die Lust hinleitet; denn man hat hierbei nur die Gegenwart im Auge. *Erfahrung* und *Vernunft* aber lehren diese Begehungen regeln und sie derart mäßigen, daß sie zum Glück führen können. Die Begehungen [nämlich als unreflektierte Begehungen, die man walten läßt; C.A.] gleichen dem Streben eines Steins, der sich dem Mittelpunkt der Erde immer auf dem geradesten, aber nicht immer auf dem besten Wege zubewegt, da er nicht voraussehen kann, daß er Felsen auf seinem Weg treffen werde, an denen er zerschellen muß, während er sich seinem Ziele mehr genähert haben würde, wenn er Geist und Voraussicht genug besessen hätte, um einen Umweg zu machen.“ (§ 36)¹²

Die Auswertung der Gegebenheiten der Erfahrung durch die Erfahrungen und Erlebnisse vergleichende Vernunft und in der Verlängerung, durch die vermittelt dieser Komparation zur Antizipation künftiger Kollisionen befähigte Vernunft (= Verstand, Einsicht) ist das Thema, das auch anlässlich der Behandlung des Problems des Irrtums und des Korrigierens des Irrtums entfaltet werden mußte. Man vermisst diese Entfaltung bei der Lektüre des Aufsatzes von *Yvon Belaval* „Das Problem des Irrtums bei Leibniz“, der mit seinen Hinweisen auf die Rolle der Aufmerksamkeit (407 f.), insbesondere mit seinem abschließenden Satz¹³ den erwähnten Sachverhalt zwar streift, aber es bei der ersten Näherung bewenden läßt. Als Grund für dieses Defizit muß die Unzulänglichkeit der Belavalschen Entgegensetzung von irrational freiem Willen und von durch einen urteilenden Verstand geregelter Freiheit angesehen werden. Der Verstand nämlich urteilt, aber er urteilt – was Belaval nicht mehr bedenkt – nicht immer richtig, insbesondere urteilt er nicht von Anfang an richtig, d. h., bevor er mannigfaltige Erfahrungen gesammelt

und verarbeitet hat. Demnach zeichnet sich bereits ab, daß sich das Problem nur verschoben hat und nun lautet: Wer ist kompetent für die Regelung des urteilenden, auch in Vorurteile sich verstrickenden und – gegebenenfalls – die Freiheit regelnden Verstandes? Wer befreit ihn, wann und wie befreit er sich von seinen Vorurteilen?

Um diese von Belaval offengelassene Fassung des Problems näher zu untersuchen, ist folgender Sachverhalt in Betracht zu ziehen. Zunächst ist der Verstand in Emotionalitäten und in auf ihnen basierenden Vor-Urteilen befangen. Er fällt vorschnelle Urteile, zu denen ihn teils die Existenzängste (→ Opportunismus), teils das Wunschdenken (→ Prestigebedürfnis) veranlassen. Erst wenn der Mensch, dessen Wille, Freiheit und Handeln durch diese Vor- und Fehlurteile gesteuert werden, in seinem konkreten und praktischen Bezug zur Wirklichkeit scheitert und im Gefolge dieses Scheiterns Unlust und Schmerz empfindet, ist er bereit, dem Verstand die Anweisung zu geben, konsequenter auf die Diskrepanz zwischen Sein und Schein zu achten und durch Prüfungen und gesteigerte Reflektiertheit sein Urteil sorgfältiger vorzubereiten.

Leibniz integriert das Trial-and-error-Kon-

¹¹ Nicht (nur) Klarheit, denn klar kann auch etwas Verworrenes sein, zum Beispiel eine in der Emotionalität oder in der Triebphäre beheimatete Regung.

¹² Das Bild vom fallenden Stein, welcher, erstens, Erfahrungen nicht akkumulieren kann, zweitens, das Hindernis, das seine Fallbewegung stoppen wird, nicht voraussehen kann, und, drittens, gleichsam den geradesten Weg mit dem besten, zweck-mäßigsten Weg verwechselt, führt Leibniz ein zweites Mal in seine Ausführungen ein, und zwar in dem § 42 desselben Kapitels. – Bei dieser Gelegenheit kann daran erinnert werden, daß Klaus Jacobi diesem überaus ergiebigen Kapitel eine sehr lesenswerte Studie eigens gewidmet hat: „Locke und Leibniz über den Begriff der menschlichen Freiheit und über die Motivation menschlichen Wollens und Wählens“, enthalten in: *Studia Leibnitiana, Supplementa XIX* (1980).

¹³ „Es ergibt sich schließlich, daß das Korrigieren des Irrtums nicht Sache von Gott weiß was für einem irrationalen freien Willen, sondern Sache der von einem urteilenden Verstand geregelten Freiheit ist.“ (410)

zept in seine Irrtums- und Irrtumskorrekturtheorie, ohne es zu verabsolutieren. Wegen der Ausklammerung dieses Konzeptes kommt auch Belaval – wie Kaehler und andere Interpreten – dazu, Leibniz einen einseitigen und undifferenzierten Intellektualismus zuzuschreiben. Er unterläßt es, die bereits erwähnte entscheidende Frage zu stellen: Wann, warum und wie geht der Verstand dazu über, tendenziell immer seltener Fehlurteile zu fällen? Die Art und Weise, in der Leibniz die Freiheit des Wollens und die damit einhergehende Freiheit zur Korrektur des Irrtums (in der Gestalt des in der Praxis Nachteile erzeugenden Irrtums) versteht, und zugleich die Art und Weise, in der er die eben gestellte Frage beantwortet, läßt sich auf die Formel bringen: Der Keim, wenn auch nicht der volle Begriff der Freiheit des Wollens, die wir dem Menschen zuschreiben, besteht in der auf der Akkumulation von Erfahrung, einschließlich der Denkerfahrung, beruhenden und lediglich tendenziell vorliegenden Zunahme der Einsicht, genauer gesprochen auf der lediglich tendenziell vorliegenden Zunahme der *Auswirkung* der Einsicht – qua Einsicht in die Bedeutsamkeit der Antizipation künftiger Kollisionen mit der physischen Außenwelt und der gesellschaftlichen Umwelt – auf die Entscheidungsprozesse und die aus ihnen resultierenden Handlungen. Die höchste, d. h. die dem Rang nach, nicht der Zeit nach erste Konkretisierung der sich steigernden Zunahme der Auswirkung der Einsicht auf die Entscheidungsprozesse ist die von Couturat hervorgehobene Leistung der Einsicht, nämlich ihre Zuständigkeit dafür, das mit Recht stärkere Motiv über das Motiv siegen zu lassen, das zunächst faktisch vorherrschend war. Diese höchste Leistung hat allerdings ihre eigene Präformation. Sie liegt – präformiert – bereits dann vor, wenn das Ich die Triebbefriedigung mit Rücksicht auf äußere Hindernisse unterläßt, nämlich dann, wenn es einsieht, daß die befriedigende Aktion eine ernste Gefahr für das Ich hervorrufen würde.¹⁴

Diese doppelte Zunahme – Zunahme der Einsicht und Zunahme der Auswirkung der Einsicht – hat zunächst die gesteigerte Fähigkeit zur Unlustvermeidung zur Folge, in Leibnizens Sprache: die Absolvierung weiterer Schritte in Richtung auf das (als dauerhafte Lust verstandene) Glück; wobei festzuhalten ist, daß die in der Asketik stattfindende Zufügung von Unlust an sich selber eine hohe, komplexe und ambivalente Form der Unlustvermeidung darstellt.¹⁵ Der als „doppelte Zunahme“ bezeichnete Sachverhalt beruht seinerseits auf der wechselseitigen und im

Verlauf sich intensivierenden Stimulierung des Vermögens zu denken durch das Vermögen des Verwirklichenwollens, und umgekehrt, des Vermögens des Verwirklichenwollens durch das Denkvermögen und das Vermögen (auch richtig) zu urteilen. Das Erste nennt Leibniz das Fortschreiten und die Steigerung der Fähigkeit des Wollens, die Gedanken – man könnte auch paraphrasierend sagen: die Themen, auf die sich die Verstandestätigkeit richtet – zu bestimmen. Das Zweite nennt er das Besserwerden der Wahl des Willens, d. h. hier das Zweck-mäßiger-Werden, Zweck-gemäßer-Werden der Wahl des Willens aufgrund des Fortschreitens des Verstandes; Fortschreiten des Verstandes, dem wiederum die Steigerung der Fähigkeit des Wollens, die Gedanken zu bestimmen, zugrunde liegt.¹⁶

Die (auch Fixierungen und Regressionen erlaubende) bloße Tendenzialität – oder Virtualität – der ständigen Zunahme und des Fortschreitens, von dem Leibniz spricht, ergibt sich aus dem Umstand, daß auch hier, wie bei jedem Reifungsprozeß, störende Umstände, welche die Annäherung an die Vollendung zu retardieren,

¹⁴ Offensichtlich handelt es sich hier um das Wirksamwerden des Realitätsprinzips, das sich – aufgrund des Leidensdruckes – aus dem Lustprinzip herausdifferenziert hat und dessen Funktion Sigmund Freud am treffendsten in der letzten von ihm selber veröffentlichten Arbeit über „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ beschreibt. – Den eben erwähnten Hinweis und Interpretationsansatz von Couturat habe ich nach drei verschiedenen Richtungen – die ontologische, gruppenspezifische und psychologische – hin weiterverfolgt, nämlich in „Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz“ (Berlin, New York 1973), in „Die Einheit von Ontologie, Ethik und Revolutionstheorie“ (enthalten in: In Memoriam Evangelos Papanoutsos, Vol. B [Athen 1983]) und in „Willensbildung und Ichbildung in der Metapsychologie von Leibniz“ (enthalten in: Handbuch Pragmatik, Bd. I, hg. von Herbert Stachowiak [Hamburg 1986]).

¹⁵ Vgl. dazu die Ausführungen Sigmund Freuds über die Techniken der Leidabwehr und die zur Leidabwehr beitragende orientalische Lebensweisheit in dem zweiten Kapitel von „Das Unbehagen in der Kultur“.

¹⁶ Vgl. dazu den oben auf S. 410 Anm. 3 zitierten und übersetzten Schlüsselsatz.

aufzuhalten oder zu trüben vermögen, sich beimischen können – und sich tatsächlich stets mehr oder weniger stark beimischen. Ausdrücklich kommt Leibniz auf diesen Sachverhalt zu sprechen, wenn er eine Argumentation Lockes, die sich gegen das Eingeborensein der allgemeinen Grundsätze des Denkens richtet, zurückweist. Locke argumentiert nämlich folgendermaßen: Wenn die allgemeinen Grundsätze des Denkens (wie, z.B., der Satz vom Widerspruch und der Satz vom zureichenden Grund) eingeboren wären, müßten sie im Geiste vieler Menschen, in dem wir doch keine Spur von ihnen entdecken können – und zu diesen Menschen zählen die Kinder, die geistig Behinderten und die wilden Naturvölker – vorkommen, und zwar mit größerer Helligkeit vorkommen, denn diese Menschen sind es doch, bei denen der Geist am wenigsten durch angenommene Gewohnheiten und den Eindruck fremder Meinungen verfälscht und verderbt ist, daher auch die allgemeinen Grundsätze im Geist am wenigsten durch Überlagerungen verdeckt sind. Leibniz räumt die von Locke angeführten negativen Instanzen aus, indem er darauf hinweist, daß die im Geist eingeborenen allgemeinen Grundsätze nur durch die Aufmerksamkeit, die man den Operationen des eigenen Bewußtseins schenkt, ans Licht treten. Da nun bei den genannten Menschengruppen die Aufmerksamkeit durch die körperlichen Bedürfnisse und das Bestreben, sie zu befriedigen, nahezu völlig absorbiert und auf das Sinnlich-Wahrnehmbare gelenkt ist, kann sie nicht auf Reflexionsprozesse gerichtet und konzentriert werden, Reflexionsprozesse, als deren Ergebnis die reinen, vom Sinnlichen losgelösten Gedanken, zu denen auch die erwähnten Grundsätze gehören, im Bewußtsein auftreten. Die körperlichen Bedürfnisse haben hier die Rolle der den Reifungsprozeß der Vernunft trübenden Umstände und des hemmenden Hindernisses; in bezug auf die Kinder: des phasenspezifischen hemmenden Hindernisses, das im Verlauf – meistens – überwunden wird, und dessen Überwindung mit dem Ankommen beim Ziel des Prozesses einhergeht. Mit anderen Worten: In dem Geist aller Menschen sind die allgemeinen Grundsätze präsent, in dem Geist einiger Menschen sind sie allerdings nur *tendenziell* präsent.

Die als Lernprozeß zu verstehende Zunahme der Auswirkung der Einsicht auf das Wollen und Handeln erschöpft sich im Anfangsstadium im Walten der in der Konditionierung und bei der Bildung bedingter Reflexe wirksamen Gesetze der Assoziation, die etwa bei dem Kleinkind

zu der Erkenntnis führen, daß das Anfassen rauchender Gegenstände mit der Schmerzempfindung des Sichverbrannthabens verbunden ist, der taktile Reiz des Berührens mit diesem taktilen Reiz des schmerzenden Fingers. Es sei hier angemerkt, daß Leibniz auch im Hinblick auf das, was er die „nicht-natürlichen Ideenverbindungen“ nennt, durchaus positiv an Locke anknüpft (wie bereits im Falle der Theorie des Unbehagens, oder der *uneasiness*) und prägnant formuliert: „Der Mensch ist so gut wie das Tier dem Gesetz unterworfen, in seinem Gedächtnis und seiner Einbildungskraft das miteinander zu verbinden, was er in seinen Perzeptionen und seinen Erfahrungen als miteinander verbunden bemerkt hat – darin besteht der Denkprozeß der Tiere, wenn man ihn so nennen darf, und oft auch der Menschen, sofern sie reine Empiriker sind und sich nur durch die Sinne und durch Beispiele leiten lassen.“ (Neue Untersuchungen über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 33: „Von der Ideenassoziation“)

In dem zweiten Hauptstadium des Gesamtlernprozesses spielt ebenfalls die Speichermöglichkeit des Gedächtnisses die zentrale Rolle, hier allerdings im Hinblick auf die sukzessive Elimination von Lösungsversuchen und Lösungsstrategien, die sich als untauglich erwiesen haben, bis der zur Lösung der Aufgabe taugliche Weg übriggeblieben ist; ein Vorgang, der durch das Durchspielen kybernetischer Modelle eine Aktualität erhalten hat. In späteren Stadien kommt schließlich die Einsicht in die Fähigkeit zur Selbstmanipulation auf. Und zwar die Fähigkeit zur Selbstmanipulation nicht nur im Sinne der Handlungshemmung auf dem Wege der direkten Unterdrückung und des zeitweiligen oder endgültigen einfachen Triebverzichts aufgrund des Wirksamwerdens des Realitätsprinzips, sondern – vor allem – im Sinne der *indirekten* Selbstmanipulation, d. h. der Überwindung einer Strebung, insbesondere eines Triebanspruchs, durch die gezielte Kultivierung und Stärkung der in die entgegengesetzte Richtung ziehenden Strebung.¹⁷ Vor dem Hintergrund der eben expli-

¹⁷ Diese Methode hat bereits Spinoza im Blick, wenn er in seiner Affektenlehre die These formuliert, daß ein starker Affekt nur durch einen anderen Affekt überwunden werden kann; Dilthey hebt in seinen Forschungen zur Nachwirkung der stoischen Philosophie die genannte Entdeckung Spinozas eigens hervor.

zierten Fähigkeit zur indirekten Selbstmanipulation, einer ersten Form der Selbstbestimmung, gewinnt der Rat von Leibniz, der mit der von der katholischen Kirche geforderten Gewissensforschung kaum etwas zu tun hat, seine volle Bedeutsamkeit: „Es ist gut, sich im allgemeinen daran zu gewöhnen, an gewisse Dinge gleichsam nur im Vorübergehen zu denken, um sich die Freiheit des Geistes besser zu bewahren. Das Beste aber ist, sich daran zu gewöhnen, methodisch vorzugehen und sich an einen Gedankengang zu heften, dessen Zusammenhang die Vernunft [und die von ihr gelieferten Begründungen; C.A.] und nicht der Zufall – d. h.: die unmerklichen und anfallenden Eindrücke – stiftet. Genau aus diesem Grund empfiehlt es sich, sich daran zu gewöhnen, sich von Zeit zu Zeit zu sammeln, um sich über den gegenwärtigen Tumult der Eindrücke zu erheben, sich gleichsam von der Stelle, an der man sich gerade befindet, zu entfernen, sich zu sagen: Sag, warum tust du jetzt gerade das? Berücksichtige dein Ziel! Kommen wir zur Sache, wenden wir uns dem zu, worauf es ankommt.“ (Neue Untersuchungen über den menschlichen Verstand, 2. Buch, Kap. 21, § 47) – Die eben zitierte Passage ist die einzige Stelle, in der Leibniz die Freiheit des Willens mit der Freiheit des Geistes (*liberté d'esprit*) ausdrücklich koppelt, wobei er das Zielen der Willensimpulse auf die Denkarbeit des Verstandesvermögens, im Unterschied zu den motorischen Willensimpulsen, und das Betätigen des Verstandesvermögens gemäß dieser Willensimpulse als „Freiheit des Geistes“ bezeichnet.

Diese zeitweilige Distanz zu sich selbst ist die Hauptbedingung für die Hauptfunktion der gewachsenen Einsicht, nämlich für die Verwandlung des mit Recht stärksten Motivs in das Motiv, das über das zunächst faktisch vorherrschend gewesene Motiv dominiert.

Mit dem Erreichen der – nach der Assoziation und der sukzessiven Elimination – dritten Stufe des Lernprozesses werden auch die durch die Kantsche Philosophie erarbeiteten und in dem Bereich der Willensfreiheit angesiedelten spezifisch menschlichen Phänomene eingeholt, nämlich die Selbstbestimmung, die als positive Freiheit zu verstehende Autonomie. Aus dem Gesagten ergibt sich allerdings auch eine Korrektur in bezug auf Kant, dessen Errungenschaften dabei nicht in Frage gestellt werden, sondern nur ergänzt werden. Denn die *moralische* Autonomie ist, von Leibniz her gesehen, nur ein Spezialfall der Autonomie, selbst dann, wenn man zugibt, daß sie der Kulminationspunkt der Au-

tonomie überhaupt ist, während innerhalb der Systematik der Kantschen Ethik die Differenzierung in die außermoralische und die moralische Autonomie ausbleibt; Kant räumt keiner Autonomie außer der moralischen Autonomie einen Platz in seinem Gedankengebäude ein.¹⁸ Das Technisch-Praktische, dem die außermoralische Autonomie zuzuordnen wäre, und das Moralisch-Praktische, dem die moralische Autonomie von Kant – völlig zu Recht – zugeordnet wird, bleiben in der Kantschen Theorie ganz unvermittelt miteinander, somit durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Die schlechte Autonomie wird von Kant nicht als der gemeinsame Nenner der zwei Dimensionen der nach außen gerichteten menschlichen Tätigkeit – der instrumentell vorgehenden und der in der Interaktion bestehenden Tätigkeit – zugelassen.

Mit dem bereits erörterten bestimmenden metaphysischen Mechanismus (*mechanismus metaphysicus determinans*) befaßt sich auch *George Gale* in seinem Aufsatz „Wonach Gott wählte“. Er nimmt, ebenfalls wie Rescher und Weizsäcker, eine Position ein, welche der bei dieser Frage akut werdenden Alternative Entweder theologisierende Oder enttheologisierende Interpretation der Entstehung der Welt und der Einzeldinge in ihr zu entgegen sucht. Die Schwäche der Konstruktion Gales, der von dem „Mechanismus der freien Schöpfung der Welt durch Gott“ spricht, liegt aber daran, daß er den Mechanismus nur durch die Berufung auf die kalkulatorische Fähigkeit des göttlichen Verstandes und die (von Gale als absolute Indifferenz verstandene) Freiheit durch die Berufung auf den frei wählenden göttlichen Willen rechtfertigen zu können meint, so daß keine Synthese, sondern nur ein Kompromiß zwischen den einander entgegengesetzten Interpretationen zustande kommt, wie aus seinem zusammenfassenden Satz hervorgeht: „Nimmt man die Vermögen Gottes – Verstand und Wille – und erstens die unendliche kalkulatorische Fähigkeit des Verstandes und zweitens das freie Wählen einer *Art von Vollkommenheit* durch seinen Willen als gegeben an, dann ist der Mechanismus der freien Schöpfung der Welt ganz klar.“ (610, Hervorhebung von mir.)

¹⁸ Über die Schwierigkeiten, in welche Kant durch dieses Sichbeschränken auf die moralische Autonomie gerät, s. das ausgezeichnete Buch von Prauss: Kant und das Problem der Autonomie.

Obwohl Gale sich sehr zu Recht von dem landläufigen, in dem Sinne von „passend“ (oder „restlos angepaßt“) verstandenen Begriff der Vollkommenheit abstößt, liegt seiner Darstellung der Fehler zugrunde, daß er zwar den Ausdruck „Grad der Vollkommenheit“ berücksichtigt und ihn richtig mit der Größe der Wesenheit und dem Umfang der Kompossibilität gleichsetzt (598), daß er an der entscheidenden Stelle jedoch nur von verschiedenen *Arten* der Vollkommenheit und verschiedenen Vollkommenheitskriterien spricht, und nicht von verschiedenen Vollkommenheitsgraden, die sich durch das Mehr und Weniger voneinander unterscheiden und auf einer Skala, so wie die Grade der Temperatur auf dem Thermometer, lokalisiert werden könnten. Demzufolge kann er auch nicht die Tatsache in seine Argumentation einbauen, daß es eine von Leibniz emphatisch vertretene These ist, daß Gott sich nur einem einzigen Grad der Vollkommenheit bei der Erschaffung der Welt zuwenden konnte, nämlich dem höchsten (vgl. dazu vor allem die Art und Weise, wie der „Discours de métaphysique“ einsetzt).

Gale ist wohl der Meinung, wie sein Wort von „dem freien Wählen einer Art von Vollkommenheit durch den göttlichen Willen“ andeutet, daß es nach der Leibnizschen Theorie dem Belieben Gottes anheimgestellt war, welche Art der Vollkommenheit, welches Kriterium der Vollkommenheit er bei dem Schöpfungsakt zugrunde legen wollte, und daß es der Freiheit des göttlichen Willens widerstreiten würde, wenn der göttliche Wille sich nur an ein einziges Objekt, nämlich an den höchsten Grad der Vollkommenheit heften würde, ohne im Augenblick des Vollzugs des Willensaktes vor einer Zweiheit – oder Vielheit – von gewählt werden können den Objekten zu stehen (vgl. dazu das oben zur *actio libera in causa* Gesagte).

Hier, in der eben skizzierten Auffassung Gales, schimmert der bereits erwähnte, absolut indifferentistische Freiheitsbegriff durch, gegen welchen Leibniz ständig polemisierte, wie Couturat zu Recht betont (68). Angesichts der Bemerkung Couturats allerdings, daß die im Sinne der reinen Indifferenz – oder der Indifferenz des Gleichgewichts – verstandene Freiheit durch die gelehrten Jesuiten Fonseca und Molina, also in der Spätscholastik, und im Zuge der Gegenreformation zum ersten Mal aufgefunden ist (68), ist anzumerken, daß durch Fonseca und Molina das besagte Freiheitskonzept zwar die Würde des *philosophischen* Konzeptes erhalten hat, daß es aber in den Augen des philosophierenden Lai-

en, d. h. in dem verbreiteten vorphilosophischen Verständnis, das seit jeher – und auch heute noch – vertretenen und für selbstverständlich, sogar für das einzig mögliche gehaltene Konzept ist.¹⁹

III.

In dem von *Carl Friedrich v. Weizsäcker* und *Enno Rudolph* herausgegebenen Band „Zeit und Logik bei Leibniz. Studien zu Problemen der Naturphilosophie, Mathematik, Logik und Metaphysik“ sind die Vorträge veröffentlicht, die anlässlich einer Tagung über „Logik und Zeit bei Leibniz“ gehalten wurden. Das Forschungskolloquium fand am 21.–24. September 1987 statt und war von der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg unter verantwortlicher Federführung der Herausgeber ausgerichtet worden. Dieser jetzt zu besprechende Band verhält sich komplementär zu dem eben vorgestellten über Leibniz' Logik und Metaphysik. Während in dem zuletzt genannten Band die immanente Werkinterpretation, gleichsam das Puzzlespiel, das die konsistente Zusammenfügung der einzelnen Lehrstücke der Leibnizschen Philosophie anstrebt, vorgeführt wird, dominiert in dem Heidelberger Kolloquium die Interdisziplinarität, wie bereits der Untertitel andeutet und gemäß dem durchaus berechtigten und zu begrüßenden expliziten Wunsch der Herausgeber, Interdisziplinarität als angemessene Methode zur Interpretation und Rekonstruktion klassischer philosophischer Texte auszuweisen.

Diese Absicht und Tendenz bringt die viel stärkere Berücksichtigung der Problem- und Begriffsgeschichte mit sich, wozu in erster Linie zwei besonders informative und von profunder Sachkenntnis zeugende Arbeiten zu nennen sind: Der Aufsatz von *Hans-Peter Schütt*, in dem das Leibnizsche Substantialitätskonzept als Kontrastprogramm zu dem Cartesianisch-Spinozischen sehr präzise dargestellt wird, und die Abschnitte in der Abhandlung von *Enno Ru-*

¹⁹ Der Band „Leibniz' Logik und Metaphysik“ enthält, außer den in dieser Rezension zitierten Abhandlungen, noch Texte von Franz Schupp, Heinrich Scholz, Gottfried Martin, Nicholas Rescher, Heinrich Schepers, Raili Kauppi, Benson Mates, Ian Hacking, Haig Khatchadourian, Igor Narskij, Erich Hochstetter, Martial Guerroult, Massimo Mugnai und einen zweiten Aufsatz von Yvon Belaval.

dolph, in denen der Leibnizsche Entelechiebegriff mit dem aristotelischen verglichen wird. Mit der Einbeziehung der Problemgeschichte geht wiederum die Bereitschaft einher, die Philosophie von Leibniz mit dem heutigen philosophischen Bewußtsein und dem neueren Stand der Wissenschaften zu konfrontieren. Die kritisch abwägende Intention ist dokumentiert, erstens, in dem Aufsatz von *Kuno Lorenz*, in dem der Versuch unternommen wird, den rationalen Kern in Leibnizens Lehrstück von der prästabilierten Harmonie herauszuschälen (25); ein Lehrstück, das Kant in seiner Antwort auf die Preisfrage der Berliner Akademie „Welche sind die Fortschritte, welche die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten gemacht hat?“, als „das wunderlichste Figment, das je ein Mensch sich ausgedacht hat“, bezeichnet hatte.²⁰

Die von fast allen Autoren thematisierte Kritik an dem cartesischen Substanzbegriff (s. dazu auch die Bemerkungen von *Herbert Breger* auf 85) wird in dem bereits genannten Aufsatz von *Hans-Peter Schütt* vor ihrem problemgeschichtlichen Hintergrund herausgearbeitet. Es wird dabei gezeigt, daß Leibniz das Substantialitätskonzept der Tradition umdenkt, und zwar, indem er, wie öfters, die alten Schläuche mit neuem Wein füllt, d. h. in diesem Fall, indem er den Begriff der sich durchhaltenden Substanz durch den Begriff des *vis primitiva*, also der sich durchhaltenden ursprünglichen Kraft *ersetzt* – und nicht die Substanz als mit der ursprünglichen Kraft *ausgestattet* denkt, wie mir die Formulierung von Schütt (74) nahezulegen scheint. Die einschlägige Hauptthese von Schütt: Während Descartes und Spinoza den Substanzbegriff marginalisieren, aber im wesentlichen in seinen alten Konturen und Strukturen belassen, mißt ihm Leibniz eine zentrale Bedeutung zu, legt ihn aber in einer grundsätzlich neuen Weise aus, indem die ursprüngliche Kraft zwar ebenfalls als ein Beharrliches gesehen werden kann, aber als etwas, das durch das – permanente, beharrliche – *Streben* nach Verwirklichung, genauer gesprochen nach Verwirklichung der Tätigkeit charakterisiert ist; auf diese Weise wird die ursprüngliche Kraft – zugleich – im Licht des Nichtbeharrlichen *par excellence* gesehen, d. h. hier als etwas, das ständig im Begriff ist überzugehen – danach drängt, zur Aktion oder zur Tätigkeit überzugehen.

Der bei Leibniz zentrale Begriff „*conatus*“ (Streben) wird eigens in der Abhandlung von *Rudolph* erörtert und erläutert. Wir finden innerhalb dieser Explikation den wichtigen und

die Rückkoppelung mit der aristotelischen Entelechie erlaubenden Hinweis, daß der Begriff „*conatus*“, den Leibniz verwendet, um die ursprüngliche Kraft und ihren Unterschied von der abgeleiteten oder derivativen Kraft, d. h. von der mechanischen Kraft (z. B.: in der Gestalt des Produktes von Masse und Geschwindigkeit) zu kennzeichnen, ein Streben beschreibt, welches nur angemessen verstanden werden kann, wenn es als ein Streben zur Entfaltung von etwas aufgefaßt wird, das in der ursprünglichen Kraft immer schon enthalten ist (109). Zur Präzisierung sollte man aber hier hinzufügen: erstens, daß dieses Etwas, zu dessen Entfaltung ein Streben vorliegt, kein äußerst kleines Ding und somit überhaupt nichts Dingliches, sondern nichts anderes als die Aktion oder Tätigkeit ist; zweitens, daß das Enthaltensein dieses Etwas, genauer gesprochen der Tätigkeit, ein virtuelles Enthaltensein ist; und drittens, daß zur Verdeutlichung des Ausdrucks „*virtuelles Enthaltensein*“ und seines Unterschieds zu dem *latenten* aktuellen Enthaltensein der Rekurs auf die durch ein hemmendes Hindernis an der Ausübung ihrer Tätigkeit gehinderte Kraft unumgänglich ist.

Um im Hinblick auf die dritte Bemerkung eine Analogisierung zu benutzen, mit deren Hilfe Leibniz bei der Behandlung dieses Themas seinen Gedanken veranschaulicht: Das Streben nach der Tätigkeit ist so zwischen der Tätigkeit selbst, d. h. zwischen der *wirklichen* Tätigkeit, und der bloßen Disposition, Anlage oder *Möglichkeit* zur Tätigkeit situiert, wie das Emporschnellen einer elastischen Feder, die durch ein auf ihr sich befindendes Gewicht zusammengedrückt ist, zwischen dem wirklichen, aktual sich vollziehenden Emporschnellen (nämlich bei plötzlicher Entfernung des auf der Feder lastenden Gewichts) und dem bloß möglichen Emporschnellen situiert ist. Was rechtfertigt, könnte man fragen, diese Konstruktion, diese Annahme eines Dritten, zwischen dem Aktualen und dem bloß Möglichen? Die Antwort von Leibniz auf diese Frage lautet: Die Tatsache, daß in diesem Fall keine Hinzufügung erforderlich ist, sondern nur eine Wegnahme. Mit anderen Worten: Die Tatsache, daß es in diesem Fall genügt, das auf

²⁰ Vgl. dazu auch die Ausführungen v. Weizsäckers auf 189 f. und die dort erwähnte Diskussion zwischen Breger und Lorenz, die leider nicht im einzelnen nachvollzogen werden kann, da die Diskussionsprotokolle nicht in die Publikation einbezogen worden sind.

der Feder lastende Gewicht plötzlich zu entfernen, d. h. das die Ausübung der Tätigkeit hemmende Hindernis auszuräumen, damit die Tätigkeit, hier in der Gestalt des Vorgangs des Emporschnellens oder jähen Sichausdehnens der Feder, sich ereignet.²¹

In dem letzten Beitrag des Bandes, in dem v. Weizsäcker auf den gesamten Diskussionsverlauf reagiert, versteht sich v. Weizsäcker nicht als Historiker, zumindest nicht ausschließlich als Historiker, sondern eher als Kritiker, und stellt dementsprechend die – leider in der Leibnizforschung zu selten aktualisierte – Frage nach der Wahrheit oder Richtigkeit einiger Schlüsselaussagen von Leibniz (s. Carl Friedrich v. Weizsäcker, *Der Substanzbegriff von Leibniz im Blick auf die moderne Physik*, 181–204). Wir beschränken uns auf eine Stelle, an welcher der Stein des Anstoßes für v. Weizsäcker die aus der Monadologie bekannte These ist, gemäß welcher die Monaden „keine Fenster haben“; eine These, die v. Weizsäckers Unbehagen hervorgerufen muß, da eines der Hauptthemen seines Denkens die „Einheit des Wirklichen“ ist (s. auch das unter diesem Titel ausgestrahlte Fernsehgespräch: 29. März 1991/NDR). v. Weizsäckers Unbehagen dokumentiert unmißverständlich der Satz, in dem es heißt: „Die Quantentheorie lehrt mich, daß es getrennte Monaden im Sinne von Leibniz in der beobachtbaren Welt schlechterdings nicht geben kann, sondern alles, was uns als Einheit auftritt, ein Atom, eine Tasse, ein Hund, ein Mensch, ist immer in Wirklichkeit Teil eines Wirkungszusammenhanges – oder Wirkung ist vielleicht sogar noch ein etwas zu klassisches Wort –, ... eines Zusammenhangs, der in Wirklichkeit die ganze Welt umgreift.“ (202)

Just das aber, was v. Weizsäcker vorbringt, um damit eine die Fensterlosigkeit und Eigenständigkeit der Monaden betreffende These von Leibniz ins Wanken zu bringen, nämlich der die ganze Welt umgreifende Wirkungszusammenhang und – in einer moderneren Formulierung – die bis in die fernste Ferne hinein geltende Interdependenz zwischen allen Einzeldingen und Ereignissen ist das, worauf Leibniz selber immer wieder aufmerksam macht. In der Sprache von Leibniz, der sich in diesem Fall der griechischen Sprache und zwar der Sprache der hippokratischen Medizin bedient, heißt dieser Sachverhalt: „σὺμπνοια πάντων“, alles und jedes hängt mit allem und jedem zusammen, oder, in einer wörtlicheren Übersetzung, alles und jedes ist von demselben Windhauch durchweht, was zur Folge hat, daß eine einzelne Begebenheit oder ein

einzelner Zustand in unserer Welt, ebenso in jeder der möglichen Welten, nicht ausgeklammert werden kann (was nach Leibniz allerdings nicht heißen soll, daß er nicht abgeändert werden kann, nicht abgeändert werden könnte), ohne die Welt, in der dieser Zustand oder diese Begebenheit eingebettet sind, durch eine andere der unendlich vielen möglichen Welten zu substituieren.²²

Wie verträgt sich nun die berühmte Fensterlosigkeit der Monaden, die ja die Tiefendimension der Welt konstituieren, mit dem von v. Weizsäcker konstatierten und auch von Leibniz – und Hippokrates – akzeptierten allseitigen und durchgängigen Zusammenhang der Dinge? Die

²¹ Vgl. dazu die Schlußsätze in dem 1694 in den *Acta Eruditorum* veröffentlichten Aufsatz Leibnizens „De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae“, wobei anzumerken ist, daß dieser Aufsatz nicht nur eine Vorstudie zu der 1695 im *Journal des Savants* veröffentlichten, ersten Gesamtdarstellung der Leibnizschen Metaphysik ist, worauf Kuno Lorenz hinweist (12), sondern daß er auch den Hauptgedanken der Dynamik Leibnizens ausführlich und konkret zur Sprache bringt und auf diese Weise die metaphysische Dimension in der Dynamik und die dynamische Dimension in der Metaphysik sichtbar macht (über den dynamischen Aspekt der Substanz, s. oben S. 421).

²² Auf diesen Sachverhalt wird mehrmals in der oben besprochenen Habilitationsschrift von Kaehler hingewiesen. Es sei hier noch angemerkt, daß Leibniz den durchgängig waltenden Zusammenhang zwischen den Einzeldingen und den einzelnen Komplexen von Dingen, und zwischen den entsprechenden Zuständen auch „la parfaite connexion des choses“, den vollkommenen Zusammenhang der Dinge nennt (*Theodizee*, § 360), ein Gedanke, der, negativ formuliert, folgendes bedeutet: das Fehlen von Dingen oder Komplexen von Dingen, die von den anderen koexistierenden Dingen völlig isoliert und untangiert sind, und das Fehlen von Lücken und (unvorbereiteten) Sprüngen im Geschehen – gleichsam in den Gesamtweltprozeß eingestreuten Parzellen des Nichts; s. dazu das Buch des Rezensenten „Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz“, 257, und das darin enthaltene Kapitel „Der durchgängige Zusammenhang der Dinge (nexus universalis) als Grundlage der Vereinigung von Kontingenz und Determination“ (273 ff.).

These, daß die Monade keine Fenster hat, durch welche Einflüsse oder Anregungen in das Innere der Monade gelangen können, die dafür verantwortlich sind, daß die Monade von der Ruhe zur Tätigkeit, oder von einer rudimentären Form der Tätigkeit zu einer beschleunigten und differenzierteren Form der Tätigkeit, übergeht, ist dann mit der ihr scheinbar entgegengesetzten These verträglich und in ein einheitliches Konzept integrierbar, wenn man bedenkt und wenn man annimmt, daß die besagte Fensterlosigkeit und die damit gekoppelte Ablehnung des influxus physicus nur die *direkte* Einflußnahme der einen Monade auf die andere ausschließen, aber nicht die *indirekte*.

Die Monaden sind nämlich insofern „fensterlos“ und nur auf ihre jeweils immanente Dynamik angewiesen, als sie einander nichts hinzufügen können, sie können jedoch einander am Tätigsein hindern und zueinander im Verhältnis des Tuns und Leidens, genauer des Tuenden und Leidenden stehen (s. Monadologie, § 49 u. 50): Die eine Monade, und die Tätigkeit der einen Monade (= A) kann – zuweilen – ein hemmendes Hindernis in bezug auf die Tätigkeit der anderen Monade (= B) darstellen.²³ Angesichts dieses Sachverhalts ist es nun plausibel anzunehmen, daß eine dritte Monade (= C) bei der Ausübung ihrer Tätigkeit, und um ihre Tätigkeit auszuüben, die Tätigkeit der hemmenden Monade (= A) ihrerseits hemmt und somit *indirekt* die Tätigkeit der zunächst unterdrückten Monade ent-hemmt, d. h. zur Entfaltung der Wirksamkeit der Monade B beiträgt – was bei dem Beobachter den Eindruck zu wecken vermag, daß die Monade C auf die Monade B positiv einwirkt, d. h., daß sie ihr Wirksamkeit verleiht oder ihr hinzufügt. Wir haben es hier mit der ontischen und ontologischen Version des elementaren formal-logischen Gesetzes zu tun, welches besagt: Die Negation der Negation ist eine Position. Mutatis mutandis: Die Negation, Ausräumung des in der Gestalt des hemmenden Hindernisses vorkommenden Negativen hat (vermittelterweise) eine indirekte Förderung, eine Als-ob-Hinzufügung zur Folge.

Ich versuche das eben Gesagte zu konkretisieren: Wenn die Völkergemeinschaft – oder ihr Wortführer – interveniert und einen Staat in seine Schranken weist, der seinen Nachbarstaat angegriffen hatte, um ihn zu annektieren, dann ergibt sich aus der Zurückdrängung des Aggressors die Perspektive für den angegriffenen Staat, und über die Perspektive hinaus die konkrete Aussicht, seine Selbstentfaltung wieder aufzu-

nehmen. Mit anderen Worten: Der vorhin erwähnte Satz von dem durchgängigen und allseitigen Zusammenhang der Dinge oder von der allseitigen Verbindung (liaison universelle), den Narskij zu Recht als eines der Hauptprinzipien der Leibnizschen Philosophie ansieht,²⁴ muß als Hinweis auf die direkte negative Einflußnahme (= Hemmen) aufeinander und *zugleich* auf die damit einhergehende indirekte und vermittelte positive Einflußnahme (= Als-ob-Hinzufügung) verstanden werden.²⁵

IV.

Es empfiehlt sich, nach der Lektüre der drei besprochenen Bände die Frage nach den Fortschritten der Metaphysik, die seinerzeit die Berliner Akademie formuliert hatte, in verwandelter Form erneut zu stellen. Sie könnte, zusammenfassend, folgendermaßen beantwortet werden: Die Fortschritte der Leibnizforschung seit Russels, Couturats und Cassirers Zeit, Fortschritte, die unbestreitbar sind, wenngleich sie vorwiegend logische, terminologische und problemgeschichtliche Fragen betreffen, hätten in höherem Maße zur Erhellung und Auswertung der von Leibniz weiter- und umgedachten Themen der Ideengeschichte der Metaphysik und Anthropologie beigetragen, wenn die in dieser Forschung Arbeitenden sich stärker die Einsicht von Gottfried Martin vergegenwärtigt hätten, gemäß welcher beim Vorgehen von Leibniz der Genius am Werk ist, „der sich durch die eigne Theorie den Blick in die Sachen selbst nicht verdecken läßt, es ist der Genius, der hinter der eignen Theorie die Sache selbst sieht“.²⁶

²³ Leibniz' Verwendung des Konzeptes des hemmenden Hindernisses haben wir bereits festgestellt, und zwar bei der Explikation der ursprünglichen Kraft und ihres Drängens (oder Strebens) zur Tätigkeit: s. oben S. 421.

²⁴ Siehe Igor Narskij, Leibnizens Methode als System des Zusammenspiels entgegengesetzter Prinzipien, enthalten in dem Band „Leibniz' Logik und Metaphysik“, 429 ff., insb. 443.

²⁵ In dem Band „Zeit und Logik bei Leibniz“ sind noch Arbeiten von folgenden Autoren publiziert: Herbert Breger, Hans Günter Dosch, Brigitte Falkenburg.

²⁶ Siehe Gottfried Martin, Existenz und Widerspruchsfreiheit in der Logik von Leibniz, enthalten in dem Band „Leibniz' Logik und Metaphysik“, 155 ff., insb. 174.

Bausteine einer Philosophiegeschichte des 12. Jahrhunderts

Von Jan P. BECKMANN (Hagen)

Peter Dronke (Hg.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1988, XI u. 495 S.

Die Philosophie des Mittelalters kennt mehrere Höhepunkte; einer davon ist das Denken des 12. Jahrhunderts, einer Epoche, in der der Anspruch der Vernunft gegenüber den Autoritäten von Tradition und Kirche mit Nachdruck erhoben wird: die *auctoritas* gilt nicht mehr nur als vernunftzugänglich, sondern auch als vernunftbedürftig. Stärker als zuvor rekurriert man in dieser Zeit in Fragen der Ethik, Metaphysik und Theologie auf Logik und Grammatik und leitet auf diese Weise eine Wissenschaftstradition ein, auf der Hoch- und Spätscholastik aufbauen können. Dies alles ist dem mediävistischen Spezialisten, kaum aber der breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit bekannt. Das liegt zum Teil daran, daß wichtige Quellen erst seit relativ kurzer Zeit in kritischen Ausgaben zugänglich sind und manche grundlegende Schrift noch immer einer zuverlässigen Edition harret. Von Einfluß auf die Einschätzung des 12. Jahrhunderts ist sicher auch der Umstand, daß das Profil dieser Epoche bisher nahezu ausschließlich durch die beiden herausragenden Köpfe bestimmt zu sein scheint: durch Anselm von Canterbury und Peter Abälard. Die 16 Beiträge des vorliegenden Bandes vermitteln dagegen ein sehr viel differenzierteres Bild des philosophischen Denkens des 12. Jahrhunderts, indem sie die Aufmerksamkeit nicht nur auf die beiden ‚Großen‘, sondern auch auf eine Reihe weiterer, bisher nicht hinreichend gewürdiger Denker wie David von Dinant, Dominicus Gundissalinus, Gilbert von Poitiers, Hugo von St. Viktor, Johannes von Salisbury, Wilhelm von Conches und Thierry von Chartres lenken. Dabei konzentrieren sich die Beiträge auf vier systematische Gesichtspunkte: Philosophischer Hintergrund – neue Perspektiven – Innovatoren – das Auftreten des ‚neuen‘ Aristoteles. Man versteht in der Tat das 12. Jahrhundert mit seinen wissenschaftlichen Perspektiven und Innovationen nicht, wenn man sich nicht des Hintergrundes, und d. h. der Rezeption der (neu-)platonischen, stoischen und arabischen Traditionen, vergewissert, die erstmals auf der Ebene genuin philosophisch-wissenschaftlichen Denkens rezipiert werden. So beginnt das vorliegende Werk

mit Abhandlungen zum platonischen Erbe (*Tullio Gregory*), zur stoischen Tradition (*Michael Lapidge*) und zur arabischen Philosophie (*Jean Jolivet*), um im Anschluß daran die sachlichen Innovationen im Bereich des wissenschaftlichen Denkens (*Charles Burnett*), auf dem Felde der spekulativen ‚Grammatik‘ (*Karen M. Fredborg*) und vor allem auf dem für dieses Jahrhundert besonders wichtigen Feld der Logik (*Martin M. Tweedale*, *Klaus Jacobi*) vorzustellen und in einem weiteren Teil die führenden Persönlichkeiten (*Stephen Gersh* über Anselm, *D. E. Luscombe* über Peter Abälard, *Dorothy Elford* über Wilhelm von Conches, *John Marenbon* über Gilbert von Poitiers und die Porretaner, *Peter Dronke* über Thierry von Chartres und *Charles Burnett* über Hermann von Carinthia) zu diskutieren. Den Abschluß bilden Untersuchungen zum Aristotelismus in Salerno (*Danielle Jacquart*) sowie in Paris bei David von Dinant (*Enzo Maccagnolo*).

Auch wenn man die Überzeugung des Herausgebers *Peter Dronke*, das ganze 12. Jahrhundert habe „unter dem Zeichen des platonischen Timaeus“ (2) gestanden, für zu programmatisch formuliert hält, so läßt sich doch die Bedeutung des Platonismus für das Denken dieser Epoche nicht bestreiten. Der Gedanke einer mathematischen Konzeption der Harmonie des Kosmos, die Theorie der Himmelsbewegungen, die These von der Welt als eines lebendigen Ganzen, vor allem aber die Lehre von der Verursachung der Welt durch eine schöpferische Intelligenz haben Werke wie die „*Cosmographia*“ des Bernhard von Silvestris, „*De essentiis*“ des Hermann von Carinthia und „*De processione mundi*“ des Dominicus Gundissalinus nachhaltig beeinflusst. Daneben läßt sich in der Kosmologie des 12. Jahrhunderts auch stoisches Gedankengut nachweisen, z. B. in der Lehre von den beiden Prinzipien Gott und Materie, die ebenso wie die These von der Ko-Äternität die christlichen Denker zu einer nachhaltigen Auseinandersetzung herausfordert. Ähnliches gilt von der stoischen Lehre von den *spermatikoi logoi*, die etwa bei Thierry von Chartres als Theorie der *rationes* bzw. *causae seminales* ihren Niederschlag findet. Von besonderer Bedeutung ist der Einfluß des arabischen Denkens, insbesondere auf dem Gebiet der Wissenschaften und ihrer Einteilung. Ab etwa der Mitte des 12. Jahrhunderts werden arabische Texte in das Lateinische übersetzt, darunter der Prolog zu Avicennas „Buch der Heilung“, Algazalis „Absichten der Philosophen“, Alfarabis „Über die Wissenschaften“ und (des

arabisch schreibenden jüdischen Denkers) Ibn Gabirols „Lebensquelle“. Unter dem Einfluß dieser und anderer Schriften werden in den durch die „Sieben freien Künste“ festgelegten Wissenskanon neue Bereiche wie Medizin, Optik und Kosmologie eingeführt. Arabischem Einfluß ist auch die Einführung in die Naturphilosophie zu verdanken, die sich im Kanon des Quadriviums nicht fand, desgleichen der Gedanke einer Hierarchie der Wissenschaften.

Fallen die Beiträge dieses ersten Kapitels naturgemäß eher fakten- denn thesenreich aus, so ändert sich die Situation im mit „Neue Perspektiven“ überschriebenen zweiten Teil. Die schon genannte Erweiterung des wissenschaftlichen Spektrums konnte nicht ohne die gleichzeitige Reflexion darüber einhergehen, worin denn nun wissenschaftliche Einsicht (*ratio philosophica*) besteht und was sich *via rationis* beweisen läßt. Es ist bezeichnend für das 12. Jahrhundert, daß derartige wissenschaftstheoretische Überlegungen insbesondere auf dem Felde grammatischer, semantischer und logischer Untersuchungen auftreten. Dabei geht es zum einen, wie etwa bei Wilhelm von Conches, um Fragen einer universalen Grammatik, und zum anderen um eine Neubestimmung der Logik und ihrer Aufgabe als Kunst (*ars*) oder als Wissenschaftslehre (*scientia*). Nach Tweedale erhält die Logik im 12. Jahrhundert eine im Bereich wissenschaftlicher Bildung und Ausbildung zuvor nicht dagewesene und später nicht wiederholte Bedeutung. Die Gründe hierfür sind freilich nicht ganz klar. Sicher ist, daß es die Logik zusammen mit der Grammatik und Rhetorik gewesen ist, welche die wissenschaftliche Kontinuität „durch die ‚dunklen Zeiten‘ des 7. und 8. Jahrhunderts gewahrt hat“ (196). Doch womit hat es die Logik eigentlich zu tun: mit der Welt, wie sie ist, oder mit der Sprache, mit deren Hilfe der Mensch zu wissenschaftlichen Aussagen gelangt? Schon im 11. Jahrhundert haben Nominalisten wie Garland darauf beharrt, daß die Kategorisierung von Worten nicht darauf beruht, was die Worte bezeichnen, sondern darauf, wie unterschiedlich sie ihre Bezeichnungsfunktion ausüben. D. h.: Entscheidend ist nicht, *was* die Termini bezeichnen, sondern *wie* sie dies tun. Damit tritt die Frage nach dem ontologischen Status und dem Wirklichkeitsbezug der in der Sprache verwendeten Allgemeinbegriffe erneut auf den Plan, wie sich deutlich bei Anselm zeigt. Tweedale hält gleichwohl dafür, daß gerade der bei Anselm vorfindbare Realismus „eher eine weithin unhindefertragte Annahme denn eine sorgfältig ausgear-

beitete und verteidigte These“ (210) darstellt. Angesichts seiner eher dem Realismus verpflichteten Theologie und seiner stärker dem Nominalismus zuneigenden Logik habe Anselm vor dem Problem gestanden, einen Weg zu finden, der den naiven Realismus genauso vermeidet wie den extremen Nominalismus. Während sich Tweedale diesbezüglich aporetisch äußert, sieht Stephen Gersh zwischen Anselms früheren Werken aus der Zeit in Bec („Monologion“, „Proslogion“, „De grammatico“, „De veritate“ etc.) und den späteren Werken aus der Zeit als Erzbischof von Canterbury („Cur deus homo“, „De processione spiritus“ u. a.) eine Entwicklung in der Methode: Stehen in den frühen Werken Vernunftgründe zur Verstärkung von Glaubensfragen im Vordergrund, sind in den späteren Schriften solche Argumente mit Auslegungen biblischer Texte verbunden. Gersh sucht dies durch eine genaue Bedeutungsentfaltung des Begriffs der *ratio* zu untermauern. Nach ihm haben alle diejenigen, die wie E. Gilson, E. Bréhier, R. Roques u. a. behauptet haben, die Vernunft bedürfe bei Anselm letztlich doch der Fundierung durch den Glauben, nicht beachtet, daß *ratio* bei Anselm durchaus nicht notwendig und im engeren Sinne auf formal-logische Operationen angewiesen und damit eingeengt ist. Vielmehr sind in den Anselmschen *ratio*-Begriff die neuplatonischen Gedanken der *similitudo* und der *imago* eingegangen, mit der Folge, daß der *ratio* sehr viel differenziertere Ausgriffe in neue Bereiche möglich sind.

In der Logik bietet sich, wie der Beitrag von Klaus Jacobi zeigt, der neben den Untersuchungen von John Marenbon und Peter Dronke zu den interessantesten Partien des vorliegenden Werkes zu zählen ist, im 12. Jahrhundert ein durchaus vielgestaltiges Bild. Da gibt es die Parvipontaner unter Leitung von Adam von Balsham, die Montaner unter Alberic, die Porretaner unter Gilbert und die Melidunenser unter Robert von Melun. Während es etwa in der Logik („*Ars disserendi*“) des Adam von Balsham darum geht, Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten in den Wissenschaften zu vermeiden und vor den Fallstricken der Sprache zu bewahren, ist es den Melidunensern (vgl. die „*Ars Meliduna*“, zw. 1154 und 1180) darum zu tun, die enge Verbindung zwischen logischen und grammatischen Problemen herauszuarbeiten. Im Unterschied hierzu suchen die Porretaner, wie das „*Compendium logicae* Porretanum“ zeigt, logische und semantische Fragen mit ontologischen zu verbinden. Dies findet seinen Niederschlag z. B. in

der Theorie der Prädikamente. Auch stellte sich die Frage, wie es zu erklären ist, daß ein und dasselbe Wort als Subjekterm im Satz ganz unterschiedliche semantische Funktionen ausüben kann. Die Antwort, die man, wie Jacobi zeigt, bereits im 12. Jahrhundert gefunden hat, lautet: Indem man danach fragt, *wofür* der Subjekterm jeweils steht (supponiert). Im Mittelpunkt der sich daran anschließenden komplexen Diskussion steht die Frage nach der Beziehung zwischen Bezeichnungs- und Benennungsfunktionen kategorie-matischer Ausdrücke. Die Debatte entzündet sich vor allem daran, wem Priorität zukommt, der Benennungs- oder der Bezeichnungsfunktion? Seit den Untersuchungen von de Rijk u. a. weiß man, daß man diese Fragen nur „kontextural“ angehen kann, indem man von der Untersuchung der Bedeutung und Funktion von Namen und Verben zur Untersuchung der Bedeutung und Funktion von Subjekt- und Prädikattermen übergeht (vgl. 248 f.). Nicht weniger bedeutsam, wenn auch nach Jacobi noch nicht soweit ausgebaut wie die Semantik der Terme, ist die Untersuchung der Semantik der Sätze. Hier geht es um die Beziehung zwischen Satzinhalt (*dictum*) und Wahrheitswert. Fragestellungen dieser Art verleiher der Logik in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts deutlich den Charakter einer Wissenschaftslehre.

Die Diskussion des Zusammenhangs zwischen Worten, Begriffen und Sätzen auf eine neue Grundlage gestellt zu haben, ist nach *Luscombe* eines der Verdienste Peter Abälards. Worte (*voces*) sind als solche zunächst physikalische Phänomene; als elementare Bestandteile der Rede bezeichnen sie nach entsprechender intentionaler Organisation Ideen. Die Worte haben damit eine doppelte Funktion: Sie werden für Begriffe (*intellectus*) verwendet, und sie beziehen sich auf Dinge (*res*). Ähnlich die Sätze: Sie haben zum einen mit Dingen und zum anderen mit Ideen zu tun. Doch obwohl Sätze auf Dinge referieren, ist ihr Aussageinhalt weder Dingliches noch mit dem Denkakt Identisches; vielmehr handelt es sich um einen objektiven Inhalt, der nach Abälard auch dann Bestand hat, wenn kein aktueller Denkakt vorliegt. Wie *Luscombe* zeigt, schwankt Abälard freilich in manch wichtigem Punkt: So z.B. in der Frage, ob das Prädikat ‚ist‘ lediglich den Subjekt- und Prädikatterm verbindet oder ob es darüber hinaus die Existenz des Subjekt- und Prädikatterms konstatiert. Desgleichen schwankt er zwischen der Identitäts- und der Inhärenztheorie der Prädikation. Unentschieden ist er nach *Luscombe* vor allem in der

Universalienfrage. So hält Abälard daran fest, daß einander ähnliche Individuen, „die sich in einer Art oder einer Gattung zusammenfassen lassen, eine gemeinsame Natur miteinander teilen, auch wenn sie als Individuen besondere Unterschiede aufweisen“ (287 f.). D. h.: Ähnliches kommt in etwas Naturhaftem überein. Die *convenientia* hat ihr Fundament in dem jeweiligen ‚Status‘ der einander ähnlichen Einzeldinge. So nennt Abälard das Sein des Menschen (*esse hominem*) den „Status des Menschen“. Dies macht aus Universalien keine Dinge, doch andererseits auch keine willkürlich verwendbaren Attribute; die Universalien besitzen vielmehr, wie *Luscombe* es ausdrückt, „eine Basis in den Dingen bzw. sie stehen in einer Korrespondenz mit den Dingen“ (288). Gleichwohl habe sich Abälard gegen den Universalienrealismus gewandt, Universalien seien im wesentlichen Worte geblieben, freilich im Sinne bedeutungstragender Aussagebestandteile. In seiner „Logica nostrorum petitioni“ spreche Abälard daher von den *sermones*, die weder Dinge noch reine Denkkakte, sondern Bezeichnungsweisen seien. „Zwischen Ding und Denkakt zeigt sich als ein Drittes die *nominum significatio*“ („Logica Ingredientibus“). Nach *Luscombe* ist Abälard hier „dem Realismus näher, als man erwarten möchte“ (291). Andererseits stehe diesem „philosophischen Realismus“ bei Abälard ein „Nominalismus in der Logik“ zur Seite, eine nach *Luscombe* miteinander „nicht unvereinbare“ (293) Position. Wie sich freilich die Vereinbarkeit zwischen philosophischem Realismus und logischem Nominalismus denken läßt, darüber läßt *Luscombe* den Leser ratlos und im unklaren, wie denn überhaupt das mit „Abälard als Philosoph“ überschriebene Unterkapitel seiner Überschrift nur unvollkommen gerecht wird. Ob der Hinweis darauf, daß Abälard in seiner Ethik eine Art „Nicht-Realismus“ vertritt, weil nicht Dinge oder Handlungen das ethisch Reale sind, sondern Absichten (*intentiones*), als Beweis für die Vereinbarkeit von philosophischem Realismus und logischem Nominalismus gelten kann, bleibt fraglich. Offen bleibt hier vor allem das Problem, ob Abälard nun überhaupt über den Leisten ‚Realismus/Nominalismus‘ zu schlagen ist.

Zu den in ihrer Bedeutung bisher unterschätzten Denkern des 12. Jahrhunderts gehört Gilbert von Poitiers, von dem neben Kommentaren zu den Paulinischen Briefen nur Kommentare zu den „Opuscula sacra“ des Boethius überliefert sind. Diese Schriften freilich enthalten philosophisches Urgestein. Zwar kann man, wie *John*

Marenbon mit Recht feststellt, Gilbert nicht aus dem theologischen Kontext, in dem er arbeitet, herauslösen, doch bedeutet dies nicht, daß man seine offenkundigen Bemühungen um die Klärung wissenschaftstheoretischer und logischer Fragen ausschließlich unter dem Aspekt ihrer Verwendbarkeit in theologischen Kontexten überprüft. Nach Gilbert von Poitiers gibt es nämlich allgemeinwissenschaftliche Argumente (*rationes communes*), die in allen Wissenschaften und für alle Wissenschaftler Geltung besitzen, und es gibt spezielle Argumentationsweisen (*rationes propriae*), die jeweils nur einer bestimmten Disziplin zugehören. Die Argumentationsweisen der Physik und der Theologie sind insoweit voneinander deutlich zu unterscheiden, denn was von den geschaffenen physikalischen Dingen gilt, trifft nicht notwendig auf den Schöpfer zu, und umgekehrt. So beruht der theologische Schluß von der Dreipersonalität Gottes auf seine ontologische Einheit auf einer theologischen, mit den *rationes propriae* der Physik nicht leistbaren Argumentation. Folgt man Marenbon, kann der Existenzprädikator ‚ist‘ im strengen Sinne nach Gilbert überhaupt nur in der Theologie Verwendung finden, denn nur im Falle von Gottes Existenz besagt ‚ist‘ Existenz; im Bereich des Geschaffenen besagt dieser Ausdruck lediglich, „wie die Dinge sind“ (337). Wenn nun der Existenzprädikator auch im Bereich des außergöttlichen Seienden Verwendung findet, so nur nach Maßgabe einer „denominativen Überleitung“. Man muß nämlich nach Gilbert unterscheiden zwischen dem ‚was etwas ist‘ (*quod est*) und dem ‚wodurch etwas ist‘ (*quo est*). Alles Außergöttliche ist, was es ist, aufgrund von etwas anderem, das es so macht, wie es ist. Das *quod est* referiert auf die Einzeldinglichkeit alles Geschaffenen. Nach Marenbon sind aber auch Gilberts *quo ests* singulärer Natur; die Schwierigkeit besteht darin, daß anders als im Falle der *quod ests*, die als solche erkennbar sind, die *quo ests* nur anhand ihrer Wirkungen erkannt werden können: Es sind die *quo ests*, die bewirken (*efficient*), was die *quod ests* sind. Wie solche „Extravaganz metaphysischer Behauptungen“ (343) im einzelnen zu verstehen ist, läßt Marenbon freilich offen. Gleichwohl rückt er Gilbert überzeugend in die Reihe der führenden Denker, da er sich mit Fragen befaßt habe, die „identisch mit denjenigen sind, denen sich Plato und Aristoteles oder Kant und Hegel gegenüber sahen“ (351). Gilbert hatte im späteren 12. Jahrhundert großen Erfolg, es gab die Schule der Porretani, zu der Peter von Poitiers

und Alanus von Lille zu zählen sind. Von Gilbert beeinflusst, ihm gegenüber jedoch sehr kritisch eingestellt, ist das Denken von Clarembald von Arras. Am Ende schuf nicht Gilbert, sondern einer seiner Zeitgenossen (und Gegner auf dem Konzil von Reims), nämlich Petrus Lombardus, mit seinen Sentenzen, das Textbuch des Mittelalters, während Gilbert den Großen des Mittelalters eher „schattenhaft und suspekt“ (357) blieb.

Der Prozeß der Verwissenschaftlichung, der im 12. Jahrhundert allenthalben festzustellen ist, wird auch in der Kosmologie offenkundig, so bei Thierry von Chartres, der in seiner Abhandlung „De sex dierum operibus“ den Schöpfungsbericht im Buch Genesis „am Maßstab der Physik und nach Maßgabe des Wortlautes“ untersuchen will. Nach Dronke geschieht dies mit einer Mischung von Ideen-Platonismus und einem „weitreichenden Naturalismus“. In seiner Bewunderung für ein solches Wagnis vergift Dronke jedoch, dem Leser zu verdeutlichen, wie ein solches Zusammengehen möglich und wie es von Thierry widerspruchsfrei verwirklicht worden ist. Dabei ist Dronke zuzustimmen, wenn er feststellt, daß der die Ideen in Gottes Geist betrachtende Platoniker und der die materiellen Prozesse der Welt studierende Physiker – weil jeweils auf die Sprache angewiesen – „gleichermaßen auf Bilder und Metaphern zurückgreifen“ (385). Solches läßt sich in der Tat widerspruchsfrei begreifen, ist aber auch etwas anderes als die zuvor getroffene Feststellung, beides ließe sich miteinander vereinen.

Die Geschichte der Philosophie des 12. Jahrhunderts ist im ganzen noch ungeschrieben. Die vorliegende Anthologie stellt zweifellos einen wichtigen Schritt auf dieses Ziel hin dar, und dies aus einem dreifachen Grunde. *Erstens* wird hier einmal mehr deutlich, daß der Prozeß der Rationalisierung und Verwissenschaftlichung keine Besonderheit des 13. und 14. Jahrhunderts darstellt, sondern bereits im 12. Jahrhundert mit Macht einsetzt; *zweitens* zeigt sich immer mehr, daß diese Epoche auf dem Hintergrund des Einflusses von Neuplatonismus, Stoa und arabischem Denken zu eigenen Perspektiven und Innovationen, vor allem auf den Feldern Logik, Grammatik und Kosmologie, gelangt ist; *drittens* liefert der vorliegende Band Belege dafür, daß das 12. Jahrhundert neben Anselm und Abälard eine Reihe weiterer Denker hervorgebracht hat, die, wie Wilhelm von Conches, Thierry von Chartres und vor allem Gilbert von Poitiers, mit Gewißheit zu weiteren Forschungen Anlaß ge-

ben werden. Bedauerlich nur, daß Köpfe wie Bernhard von Chartres und Alanus von Lille und, mehr noch, die Viktoriner Hugo und Richard, in diesen gelehrten Darstellungen – wenn überhaupt – nur am Rande vorkommen und das bedeutende jüdische Denken der Zeit nicht eigens berücksichtigt wird (Moses Maimonides wird ein einziges Mal genannt). Erstaunlich auch, daß zwar auf das arabische Erbe, nicht aber auf den bedeutendsten Vertreter dieser Tradition im 12. Jahrhundert, auf Averroes, näher eingegangen wird. Doch der Wunsch, die Genannten mit ebensolcher Kompetenz behandelt zu sehen, ist zugleich eine Anerkennung der Qualität der vorliegenden Anthologie, deren Beiträge nicht nur Bekanntes in neue Zusammenhänge und Proportionen einordnen, sondern auch bisher Unbekanntes erstmals einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen. Umfangreiche bibliographische Angaben und hilfreiche Indices (443–495) schließen die vorliegende Anthologie ab, die die weitere Forschung gleichermaßen anregen wie herausfordern wird.

Stephan Meier-Oeser, Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Aschendorff, Münster 1988, 440 S.

Saverio Ricci, La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600–1750, Le Lettere, Firenze 1990, 408 S.

Innerhalb zweier Jahre sind diese zwei profunden und materialreichen Rezeptionsstudien erschienen, die vorläufig ein langes Mutmaß über die Präsenz oder die Vergessenheit von Bruno und Cusanus in der frühen Neuzeit beenden. Denn beide, der Nolaner wie der Cusaner, gehören zu jenen Philosophen, für die immer wieder pauschale Urteile ohne historische Abstützung gefällt worden sind – sei es über ihre ‚Vorläuferschaften‘ in der neuzeitlichen Geistesgeschichte oder im Gegenteil über ihre völlige Irrelevanz für die Philosophie der frühen Neuzeit.

Es ist reizvoll, diese Studien parallel zu lesen und zu vergleichen, welche Rezeptionsstrukturen sie besonders für das 17. Jahrhundert aufdecken, ein Jahrhundert, dessen Signatur jenseits der großen Namen wie Descartes und Leibniz immer noch verborgen ist. Reizvoll auch zu sehen, wie beide Autoren sich dem Darstellungsproblem ihres Vorhabens stellen. Denn sowohl Ricci wie auch Meier-Oeser trennen die Oeuvres

der Denker in einzelne dominante Motivkomplexe auf und verfolgen nur diese durch die Jahrhunderte. Der Gedanke der *coincidentia oppositorum* hat einen anderen Weg hinter sich als der der *docta ignorantia*; Bruno als Mnemotechniker wird von anderen Kreisen gelesen als jener Bruno, der die christliche Religion attackiert. Interessant auch die Wiederentdeckungen, die Renaissancen der beiden Denker zu beobachten. Ricci setzt die entscheidende Popularisierung Brunos mit John Tolands Übersetzung des „Spaccio“ am Beginn des 18. Jahrhunderts an. Die deistischen Diskussionen und die religionskritischen Angriffe der Libertiner befreien nicht nur den Nolaner aus der Obskuranz lullistischer Zirkel, sondern sie bereiten sogar seine Bedeutung für die Genese des deutschen Idealismus vor. Denn noch bei der Wiederentdeckung Brunos durch Jacobi und andere am Ende des 18. Jahrhunderts wirken die von Bayle und Toland inaugurierten Rezeptionszusammenhänge, insbesondere die Assozierung von Bruno und Spinoza, nach. Im anderen Fall von Nikolaus von Kues ist festzustellen, daß er schon den frühen deutschen – und mit Einschränkungen auch den italienischen – Humanistenkreisen als Autorität besonders für mathematisch-theologische Themen bekannt gewesen ist, und die Kenntnis seiner Thesen, das zeigt die Reihe der Ausgaben, reißt niemals wirklich ab. Eine frühe und wichtige Propagierung haben sie im Kreis um Jacques Lefèvre d'Étaples gefunden, aber auch Mitte und Ende des 17. Jahrhunderts gibt es noch viele Cusanus-Editionen.

Sehen wir zunächst genauer auf das Buch von *Meier-Oeser*, eine in Berlin bei Wolfgang Hübenner entstandene Dissertation. Verschiedene Stränge macht der Autor für die Cusanus-Rezeption aus, und sie können sich zueinander gegenläufig verhalten wie im Falle des Kopernikanismus, für den der Cusaner als Vorläufer eingesetzt worden ist, und der *prisca sapientia*-Rekonstruktionen, die tiefgreifend von cusanischen Ideen geprägt sind, aber schließlich vom Kopernikanismus falsifiziert wurden. *Bereits in der kopernikanischen Wende liegt durch die mit ihr vollzogene Vertauschung von Geozentrik und Heliozentrik und die daraus resultierende Neuordnung des Himmels der Ansatz für eine theoretische Vereitelung jener die Himmelsphären einbeziehenden Topologie der Seinsstufen.* (189) Das Phänomen der Benutzung cusanischer Theoreme zur Rekonstruktion einer *prisca sapientia*-Tradition bis zu den extremen Konsequenzen eines Athanasius Kircher, der die *Figur-*

ra paradigmatica des Philosophen in die Struktur frühägyptischer Arkanlehren hineinprojiziert, ist von Meier-Oeser besonders luzide beschrieben (123–190). Die *prisca sapientia*-Rekonstruktion – für die eine umfassende Monographie noch immer aussteht –, basierend auf der Prämisse der Filiation von einer Ursprungswahrheit, ist ja für das 16. und 17. Jahrhundert von einer kaum zu überschätzenden Bedeutung gewesen. Die Denkfigur der Einbindung in ursprüngliche Traditionen zeigt der Verfasser auch für die Diskussionen um den Kopernikanismus auf. Während er die ‚Vorläuferschaft‘ des Cusanus für Copernicus eher skeptisch beurteilt, weist er auf die Rolle des Kardinals in den frühen Auseinandersetzungen um den Heliozentrismus hin, der als pythagoräisch und gleichzeitig mit der kirchlichen Lehre konform dargestellt werden sollte (201ff.). Diese Rolle in astronomischen Kontexten sei historisch ‚vergessen‘ worden, als die breit angelegte Gelehrtengeschichte sich am Ende des 18. Jahrhunderts zur Philosophiegeschichte verengt habe (194).

Ein hiervon zu unterscheidender Komplex ist, so Meier-Oeser, die Frage nach der Unbegrenztheit des Alls und der Vielzahl der Welten (212–341). Dieser Komplex, der ursprünglich älter ist, überlagert nach und nach die Kopernikanismusdebatte. In dieser und der nächsten Frage – die sich auf die neuzeitliche Transformation der *docta ignorantia* bezieht (342–370) – nimmt der Autor deutliche Korrekturen an den Thesen Hans Blumenbergs vor. Weder könne man die Debatte um eine Weltenpluralität mit der Problematik einer *Entmachtung humaner Vernunft* gleichsetzen (216 ff.), noch sei die *curiositas*-Feindlichkeit in der frühen Neuzeit einfach ein Restbestand des Mittelalters. *Der Begriff der docta ignorantia hatte sich im 17. Jahrhundert so weit von seiner älteren Bestimmung durch Cusanus oder die mystische Theologie abgelöst, daß er für unterschiedliche oder gar gegensätzliche Positionen instrumentalisierbar war.* (357) Insofern ist die theoretische Konfrontation von *curiositas* und *docta ignorantia*, so im Anticartesianismus von Voetius, eine innerneuzeitliche gewesen (361). Eine Legitimierung der theoretischen Neugierde war allein schon deshalb nicht möglich, weil der Begriff der *curiositas* in der Polemik gegen die *nugae scholasticorum* gebraucht wurde (366).

In der Frage nach der Cusanus-Rezeption bei Giordano Bruno kreuzt sich Meier-Oesers Studie mit der Thematik von Ricci. Das in der Folge von Frances Yates aufgekommene Schlagwort vom *paganen Hermetismus*, auch Brunos, ver-

decke, daß viele von Brunos Denkfiguren aus cusanischer – und damit auch christlicher – Tradition stammen (155). Überhaupt betont Meier-Oeser mehr die Nähe beider Konzeptionen als ihre Distanz, und er weist auf manche weniger auffällige Übernahmen, etwa aus „De possesset“ (234 ff.), hin. Zu vergleichen ist hier auch die Geschichte der *coincidentia oppositorum* (20–122). In ihr ist eine kleine Perle – darauf sei noch hingewiesen – die Darstellung des kaum bekannten Gérard Roussel aus dem Lefèvre-Kreis als einem wichtigen Cusanus-Fortführer.

Riccis Buch – ebenfalls das Werk eines noch jungen Forschers – ist in Pisa im Umkreis von Eugenio Garin entstanden. Es ist ebenso akkurat und auf Vollständigkeit aus wie das von Meier-Oeser, vielleicht etwas weniger theoretisierend und dafür etwas narrativer. Besonders gut läßt es die geographischen Verschiebungen und Reflexe der Rezeption beobachten: Zentren werden ausgemacht, dann die fernen Reaktionen von Debatten verfolgt, etwa die italienischen Reaktionen auf die Thesen der englischen *Free-thinkers* (Kap. V.3.). Nicht nur für die Bruno-Forschung sind solche Beziehungen von Wichtigkeit. Wenn etwa die Kontroverse zwischen LaCroze und Heumann rekonstruiert wird (V.4.), dann wirft das auch Licht auf das Gelehrtenmilieu der deutschen Frühaufklärung. Dasselbe gilt für das Ambiente von Libertinern und politischen Radikalen in Holland – inklusive Toland und den Baron von Hohendorf (IV.). Im Gegensatz zur Rezeption von Nicolaus Cusanus nämlich wird Bruno in die politischen Auseinandersetzungen der *crise de la conscience européenne*, in die Anschuldigungen um Atheismus und Spinozismus stark einbezogen. Klandestine Manuskripte wie der „Jordanus Brunus redivivus“, zirkulierten unter seinem Namen. So ist fast ein Jahrhundert nach seiner Hinrichtung die politisch-antiklerikale Botschaft des „Spaccio della bestia trionfante“ auf Resonanz gestoßen.

Das war zunächst anders gewesen. Die frühe Bruno-Rezeption betrifft vor allem den Lullismus des Nolaners (Kap. I: „L'eredita di Lullo“). Ricci konzentriert sich hier auf die Polemik zwischen dem Bruno-Schüler Alexander Dicson und dem Ramisten Perkins. Ein zweites Zentrum früher Wirkung entsteht natürlich um die These von der Unendlichkeit des Universums und Brunos Kopernikanismus (Kap. II: „Tra naturalismo e nuova scienza“). Ricci berichtet vom ‚Northumberland circle‘ und von Differenzen zwischen *infinitum* und *indefinitum* bei Wilkins, Descartes und More. Das dritte Kapitel („Infiniti

mondi, vortici cartesiani e spazio divino“), das sich mit Meier-Oesers 5. Kapitel vergleichen läßt, befaßt sich mit der Rezeption vor allem von „De immenso“ und rückt in die Mitte des 17. Jahrhunderts vor. Zentral scheint mir hier – neben einer beachtlichen Studie von Abraham von Franckenberg als Bruno-Leser – die Darstellung der Debatten zwischen Mechanisten und Vitalisten in der Frage der Unendlichkeit zu sein (153–186). Kapitel IV und V sprechen dann, wie schon erwähnt, über die Stilisierung von Bruno als ‚Pantheisten‘ insbesondere durch John Toland, der nicht nur diesen Begriff in Umlauf bringt, sondern auch der wirkungsmächtige ‚Wiederentdecker‘ und Propagator des Nolaners gewesen ist.

Ricci wird wahrscheinlich seine Studie über die Frühaufklärung hinaus in die Zeit der klassischen deutschen Philosophie und das italienische 19. Jahrhundert hinein verlängern. Für die frühe Neuzeit aber bleibt bereits der Eindruck – und er gilt auch für das parallele Unternehmen Meier-Oesers –, daß der Nolaner wie der Cusaner mit ihren Ideen ganz unterschiedliche Sprengsätze gelegt haben, die zu verschiedenen Zeiten und mit wechselnden Umgebungen (oder Vereinnahmungen) gezündet haben. Man wird in jedem Falle künftig nicht mehr in die Extreme verfallen können, entweder Cusanus oder Bruno als wirkungsgeschichtlich praktisch nicht präsenste und daher zu vernachlässigende zu bewerten, oder aber sie pauschal als Gründerväter der neuzeitlichen Rationalität in Anspruch zu nehmen; es gibt nun für beide Denker ein differenziertes Bild, an dem historiographisch adäquate Neuzeitdeutungen ihr Maß anzulegen haben.

Martin Mulsow (München)

Siegfried Wollgast, Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650, Akademie-Verlag, Berlin 1988, 1037 S.

Wollgast hat auf über eintausend Seiten die erste umfassende Darstellung der deutschen Philosophie im späten 16. und 17. Jahrhundert geschrieben. Dieser Umstand ist einiger Beachtung wert; denn man hat die schwer zugänglichen und wenig auffälligen philosophischen Theorien dieser Zeit im Vergleich zu literarischen und religiösen Entwicklungen oft nicht einmal wahrgenommen. Das Buch ist 1988 noch in der ehemaligen DDR erschienen, man muß sich also fragen, ob Berücksichtigungen marxistischer

Vorgaben oder die Absenz von der westlichen Forschungsdiskussion hier schwere Nachteile verursacht haben. Beide Befürchtungen bestätigen sich nicht. Zwar ist gelegentlich eine Ferne von ‚westlichen‘ Problematisierungen spürbar, aber zumindest die zitierte Literatur weist keine größeren Lücken auf. Und auch die Marx-Zitierungen beschränken sich auf das Minimum. Eine weitere Kautele gegen ein solches Mammutunternehmen, wie es hier vorliegt, wäre in dem Zweifel zu sehen, ob ein einzelner Autor die Ausgewogenheit in der Detailkenntnis aufbringen kann, die nötig ist, um einzelne Partien nicht unter- oder überzubewerten. Wollgast hat vornehmlich zur Tradition der ‚Pantheisten‘, Theosophen oder ‚Schwärmer‘ im deutschen Protestantismus publiziert. Das ist diesem Gesamtwerk zweifellos noch anzumerken. Auch wenn große Kapitel zur Schulphilosophie oder zum naturwissenschaftlichen Denken eingefügt sind, so sind doch Andreae, Weigel und Böhme, bis zu den Schlesischen Mystikern, die großen Namen, an denen sich sein Entwurf orientiert. Die eingefügten Kapitel zehren – das ist verständlich – stärker als diese zentralen von sekundären Darstellungen wie etwa dem alten Buch Petersens über die aristotelische Philosophie im protestantischen Deutschland. An solchen Stellen kann auch Wollgasts Behandlung gelegentlich etwas antiquiert wirken, sich eher in eine Chronologie flüchtend als wirklich Strukturen aufdeckend. Einer der ernstesten Einwände, die gegen das Buch zu machen sind, hängt mit dieser Vorprägung durch das Forscherinteresse des Autors zusammen: es scheint mir die Frage zu sein, ob die Schulphilosophie – und vor allem auch: ob die katholische Schulphilosophie der Jesuiten – wirklich so vernachlässigbar ist, daß einige wenige ihr gewidmete Seiten genügen. Man muß gar nicht einmal auf den in Rom lehrenden Athanasius Kircher vgrweisen; auch von den süddeutschen Universitäten wäre mancher Name zu nennen. Die Studie zu Friedrich Spee und seiner Polemik gegen die Hexenverfolgungen (471–498) kann hier kein Ersatz sein.

Doch zunächst einiges zur Anlage des Buches. Geschichtsschreibung von frühneuzeitlicher Philosophie wirft besondere Probleme auf, die zualtererst am Philosophiebegriff selbst beginnen: von einer Professionalisierung und Disziplinierung kann hier keineswegs ausgegangen werden, vielmehr sind die unscharfen Grenzen zur Theologie – vom Mißtrauen der lutherischen Tradition gegen philosophische Theorie hat diese sich bekanntlich erst zu befreien –, zur ‚Wissen-

schaft' – sei sie paracelsisch-hermetischer oder mathematisch-empirischer Art – oder zur politisch-sozialen Reformbewegung immer mitzubetrachtenden. Wollgast hat sich diesen Herausforderungen gestellt und sie im allgemeinen angemessen beantwortet. Sein Zugriff ist dennoch eher biographisch als strukturorientiert. Nach einführenden Kapiteln zur historischen Situation (25–64), zur Wissenschaft (65–127) und zur Schulphilosophie (128–220) versucht er das schwer überschaubare Ideengeflecht der hundert Jahre zwischen 1550 und 1650 zu fassen, indem er um einzelne Persönlichkeiten und ihren Wirkungskreis herum seine Kapitel abgrenzt. Ein solcher Kreis ist – nach der eher isolierenden Behandlung Keplers – vor allem der Kreis um Johann Valentin Andreae (263–345): dazu gehören das Problem des Rosenkreuzertums und die Comenianische Reformbewegung. Ein anderer solcher Kreis ist der von Valentin Weigel (499–600), und, will man Linien ziehen, die Entwicklung von Paracelsus und Schwenckfeld über Weigel bis zu Jakob Böhme (601–676 und 677–740). Hier ist Wollgast in seinem Element und unbestreitbar in seiner Kompetenz. Sehr genau weist er die Theorieentwicklungen auf und verfolgt Wirkungen auch bis zu unbekannteren Schülern. Die Darstellung von Joachim Jungius (423–470) dagegen, den Leibniz so geschätzt hat, zeigt, daß eine wissenschaftsgeschichtliche Positionierung so lange relativ isoliert bleiben muß, als nicht mehr über andere naturwissenschaftliche und medizinische Theoretiker im Deutschland dieser Zeit bekannt ist. Die Darstellung eines so wichtigen Kopfes wie Daniel Sennert (439ff.) hätte man sich in diesem Zusammenhang ausführlicher gewünscht. Ähnliches wäre über einige Theoretiker zu sagen, die allerdings an der hinteren Grenze des von Wollgast behandelten Zeitraumes angesiedelt sind: die in sich komplexen Werke eines Clauberg (Metaphysik, Physik), Conring (Politik, Medizin, Geschichte) oder Jacob Thomasius (Philosophie, Physik, Philosophiehistorie) werden praktisch nicht dargestellt. Man wünscht sich da ein weiteres Unternehmen, das diesen Typus von Theoretiker angemessen aufschlüsselt und auch die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts mit einbezieht.

Eine Ausnahme von der Regel der biographischen Zentrierung macht das wichtige Kapitel über den Sozinianismus in Deutschland (346–422). Hier gibt es keine dominierende Gestalt, die hervorzuheben wäre; am ehesten sind vielleicht Ernst Soner und Martin Ruar zu nennen.

Aber gerade wegen dieses Mangels an Sichtbarkeit *prima facie* – natürlich auch eine Folge der Verketzerung, die den Sozinianismus in den Untergrund getrieben hat – ist das in vielen Details immer noch dunkle Milieu des deutschen und europäischen Sozinianismus, das so viele Folgekosten und Gegenbewegungen provoziert hat, für die Philosophiegeschichtsschreibung von großer Wichtigkeit. Wollgast sieht hier – möglicherweise durch die materialistisch-religionskritische Perspektive etwas zu linear – mit Mauthner und Ogonowski eine direkte Linie zum Deismus und zur Aufklärung. Lineare Ansätze wie dieser sind immer in der Gefahr, die nicht intendierten Entwicklungen zu unterschätzen, die oft gerade von orthodoxen Strömungen ausgelöst werden (vgl. etwa den von A. Ch. Kors hg. Sammelband: *Anticipations of the Enlightenment in England, Germany and France* [Philadelphia 1987]).

Eine zweite Ausnahme ist das letzte große Kapitel „Auf dem Wege zur Frühaufklärung“ (741–887). Es behandelt die Entwürfe zwischen Neustoizismus und Mystik bei Tscheschy und Franckenberg, bei Opitz, Czepko, Gryphius und Scheffler. Über diese Autoren herrscht ja kein Mangel an Literatur, da die Barockgermanistik sich längst ihrer angenommen hat – im Gegensatz zu den viel unbekannteren Philosophen der Epoche. Wenn Wollgast das komplexe Problem der Entstehung der Frühaufklärung nur unter diesem – schlesischen – Aspekt diskutiert, dann verkürzt er sicherlich die Perspektive. Zu viele andere Beobachtungen, die in jüngster Zeit – wieder vor allem von der Germanistik – an Wandel des Lesepublikums, Pedanteriekritik usw. vorgebracht worden sind, bleiben unberücksichtigt.

Dennoch bleibt ein Gesamteindruck von stupender historischer Detailliertheit, mit der der Verfasser seine Darstellungen vorführt, von einer stupenden Menge an Quellenmaterial, die er verarbeitet hat. Das Arbeiten mit dem Index dieses Buches ersetzt manchen Blick in biographische Lexika. Der Absenz von einigen Diskussionskontexten der westlichen Forschung steht ein Plus in der Orientierung nach Osten gegenüber; welche Werke berücksichtigen denn schon tschechische oder polnische Publikationen? Wollgasts großes Werk ist aber vor allem ein Entwurf, der von der Philosophiehistorie nach seinem Einteilungsvorschlag in biographisch-gruppenbezogene Komplexe diskutiert werden sollte.

Martin Mulrow (München)

Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel, hg. von Christoph Jamme und Helmut Schneider (= *stw* 763), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, 307 S.

In den letzten Jahren zeigt sich die deutschsprachige Hegelforschung vermehrt an der intellektuellen Entwicklung des ‚jungen‘ Hegel interessiert. Dabei war die Aufmerksamkeit immer wieder auch auf das von F. Rosenzweig 1917 edierte und kommentierte sog. „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ gerichtet. Anlaß für die neu entfachte Diskussion über die systematischen Implikationen der frühen religionsphilosophischen und politischen Fragmente Hegels waren O. Pöggeler 1965 in Urbino gehaltener Vortrag über Hegel als Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus, der 1973 erschienene Sammelband der Villigster Systemprogrammtagung von 1969, das Auffinden des Originals der Handschrift des Systemprogramms in der Jagiellonischen Bibliothek in Krakau 1979 durch D. Henrich und schließlich der 1984 von Chr. Jamme und H. Schneider herausgegebene Sammelband „Mythologie der Vernunft“, der u. a. eine kritische Edition der Handschrift enthielt.

Schon dieses seit Mitte der sechziger Jahre erneut auflebende Interesse an dem fragmentarisch überlieferten Zweiseitenpapier galt nicht allein der fraglichen Autorschaft, sondern war immer auch Gelegenheit, über die Vor- und Frühgeschichte des Deutschen Idealismus nachzudenken. In die Tradition dieses Diskussionszusammenhangs sind die hier vorliegenden „Materialien zum jungen Hegel“ einzuordnen. Dabei gibt der Titel deutlich zu erkennen, daß Hegels frühe Tübinger, Berner und Frankfurter Fragmente auf eventuelle Vorwegnahmen späterer systematischer Ansprüche überprüft werden sollen. In z. T. schon an anderer Stelle erschienenen Abhandlungen soll „der Aufweis der systematischen Bedeutung des philosophischen Gehalts in Hegels Jugendschriften für die späteren Systembildungen, die in der Jenaer Zeit einsetzen“, geführt werden (Waschzettel). Diese Materialien beabsichtigen also zweierlei: es soll eine Bestandsaufnahme der neueren Forschung hinsichtlich der Jugendschriften Hegels stattfinden, und außerdem sollen die Aspekte einer sich eventuell schon in den frühen theologischen und politischen Fragmenten ankündigenden Ausbildung des Systems überprüft werden.

Außer einer sehr ausführlichen „Die Geschichte der Erforschung von Hegels Jugend-

schriften“ betreffenden Einleitung umfaßt dieser Sammelband neun Abhandlungen zeitgenössischer Wissenschaftler und schließt mit etwas willkürlich zusammengestellt anmutenden und deswegen eigentlich überflüssigen Literaturhinweisen. Das im Inhaltsverzeichnis angekündigte Personenregister hingegen, das immer gute Dienste leistet, fehlt im Buch leider.

Christoph Jamme und Helmut Schneider haben in ihrer einleitenden „Geschichte der Erforschung von Hegels Jugendschriften“ (7–45) einen brauchbaren historischen Überblick über die Stadien der Beschäftigung der Forschung mit dem jungen Hegel unter dem Aspekt der frühen Ausformung des Systems gegeben. In chronologischer Anordnung werden die Überlegungen u. a. folgender Autoren kurz und eindringlich referiert: K. Rosenkranz, G. Thaulow, R. Haym, W. Dilthey, J. Hoffmeister, D. Henrich, O. Pöggeler, J. Derrida. Im Kontext dieses historischen Überblicks wird ein Brief R. Hayms an F. Förster aus dem Umkreis der Arbeit an „Hegel und seine Zeit“ abgedruckt. Förster hatte Haym 1856 die unausgewerteten Manuskripte Hegels zur Einsichtnahme angeboten, die dann jedoch unterblieben ist. – Im „Anhang“ dieser Einleitung wird „erstmalig in kritischer Edition und vollständig (ein, F.-P.H.) (...) Text aus dem Umkreis des *Geist des Judentums*“ (35) mitgeteilt (Anhang I, 45–52: „Fortschreiten der Gesetzgebung...“). Der Anhang II bringt die erste (Herbst/Winter 1798/1799) und zweite Fassung (1799/1800) von „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ (53–57); Anhang III schließlich enthält einen Neudruck von Karl Rosenkranz’ „Aus Hegels Leben. 1. Hegel und Hölderlin“ (58–67) (Erstdruck: Literarhistorisches Taschenbuch [Leipzig 1843] 91–103).

Otto Pöggelers die Sammlung eröffnende, sehr lesenswerte Abhandlung „Hegels philosophische Anfänge“ (68–111) – es handelt sich um die verkürzte Überarbeitung des Anfangs von Pöggelers Habilitationsschrift „Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes“ aus dem Jahre 1965/1966 – ist ein systematisch gut gegliederter Beitrag zu Hegels intellektueller Entwicklung. In fünf Usterabschnitten werden die Stuttgarter Gymnasialzeit, das Studium am Tübinger Stift, die Berner und Frankfurter Hauslehrerjahre unter besonderer Berücksichtigung der Freundschaft zu Hölderlin übersichtlich dargestellt. Die Abhandlung schließt mit einem Ausblick auf die Jenaer Dozententätigkeit und die „Phänomenologie des Geistes“.

José María Ripaldas Beitrag „Aufklärung beim

frühen Hegel“ (112–129) ist die Ergänzung und Fortführung der Überlegungen, die er schon in seiner Studie „Poesie und Politik beim frühen Hegel“ (1973) formuliert hatte. In dieser Arbeit war es ihm darum gegangen, mit Hilfe zweier ‚inhaltsvoller Aufsätze‘ ‚des Gymnasiasten Hegel‘ (1787/1788) den gedanklichen Gehalt des „Systemprogramms“ zu illustrieren. Auch in vorliegendem Aufsatz konzentriert er sich ausschließlichs auf die Stuttgarter Gymnasialzeit, um nämlich den etwas großzügig angelegten Beweis zu führen, daß Hegel in den Jahren unmittelbar vor der Französischen Revolution „die eigentliche Identität seiner Philosophie“ erarbeitet habe. – Neben einigen interessanten Hinweisen auf Hegels Shakespear- und Schiller-Lektüre z. B. ist diese Abhandlung insgesamt wenig ergiebig, was vor allem daran liegt, daß der Autor vieles nur stichwortartig andeutet, die Ausführung jedoch schuldig bleibt. Charakteristisch für dieses Verfahren ist denn auch das unpräzise Fazit, wo z. B. behauptet wird, daß Hegel „psychologisch (?) (...) vor den ersten erhaltenen Schriften ausgeformt“ gewesen sei. So allgemein wie nichtssagend heißt es im Anschluß hieran weiter: „Philosophisch aber ist aus Stuttgart weder ein Ursprung zu gewinnen noch eine ‚coupure‘ zu konstatieren; es handelt sich eher um eine Art kulturellen Nährboden, um eine intellektuelle Haltung und die Aufstellung einer Topik, die später immer wiederkehren, sich mit anderen Elementen umschlingen und von ihnen versetzt werden wird (...). Auf jeden Fall ist Hegels Stuttgarter Zeit nicht zu vernachlässigen, denn der Philosoph löste sich nie ganz von seiner frühen Aufklärung; aus ihr bekam er auch ein bestimmtes intellektuelles Empfinden, das weit über sein(e) System(e) hinausreicht.“ (126f.)

Christoph Jamme hat in seiner sehr ausführlichen Studie „Jedes Lieblose ist Gewalt“. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung“ (130–170) (Erstdruck: Hölderlin-Jahrbuch 23 [1982–1983] 191–228) Hegels und Hölderlins zwiespältiges Verhältnis zur europäischen Aufklärungsbewegung des 17. und 18. Jahrhunderts dargestellt. In zwei Etappen wird zuerst Hegels diesbezügliche geistige Entwicklung zwischen Stuttgart und Frankfurt beschrieben und anschließend Entsprechendes für Hölderlin geleistet. Als Ausgangspunkt dieser Darstellung dient Adornos und Horkheimers Theorem von der „Dialektik der Aufklärung“. Es soll gezeigt werden, daß – anders als der späte Hegel des Systems – der frühe Hegel sehr wohl ein Bewußtsein dieser Dialektik besessen hat,

daß er und sein Freund Hölderlin *zwei* Aufklärungs-Begriffe kannten: sie kritisierten das mit Herrschaftsansprüchen auftretende aufklärerische Denken mit Hilfe eines utopischen Aufklärungskonzepts, in dem eine harmonische, auf ‚liebender‘ Anteilnahme beruhende Verbindung mit der Natur gedacht war.

Hegel hatte in einem bei H. Nohl – „Hegels theologische Jugendschriften“ (1907) – abgedruckten Fragment (376) davon gesprochen, daß Begreifen Beherrschen sei. Jamme will aus dieser Formel Hegels prinzipielle Kritik am Begreifen ableiten, da doch Hegel hier zunächst nur zwei verschiedene Herangehensweisen an Natur beschreibt. Es ist also einmal möglich, das Betrachten z. B. eines Baches in wissenschaftliches Begreifen zu überführen, indem man auf das Gesetz der Schwerkraft aufmerksam wird. Andererseits jedoch könne man den – ästhetischen – Versuch unternehmen, Natur und Freiheit zusammenzudenken und das bedeute, „ihm (sc. dem Bach, F.-P.H.) eine Seele (zu, F.-P.H.) geben“, ihn zum Göttlichen erheben.

Freilich ist für den jungen Hegel das Begreifen einer Sache gleichbedeutend mit einer prinzipiellen Einschränkung ihrer sonstigen Potenzen und der Potenzen des Betrachters, was ihn übrigens in die Nähe zu Schillers und Kants Überlegungen zum ‚ästhetischen Zustand‘ der „Ästhetischen Briefe“ und der „Kritik der Urteilskraft“ bringt. Aber Hegel lehnt das Begreifen-Wollen deswegen gleichwohl nicht prinzipiell ab, wie Jamme unterstellt, wenn er den Satz, daß Begreifen Beherrschen sei, wie folgt kommentiert: Hegel soll sich „gegen jede Struktur von Subsumtion“ (144) gewandt, er soll „eine Herrschaft des Begriffs, des Allgemeinen, die das Besondere, Individuelle unter sich subsumiert und vergewaltigt (sic!)“ (145), schlechterdings verworfen haben. Jamme reduziert folglich Hegels frühe gedankliche Arbeit auf die eine wesentliche Einsicht: die „Geschichte des Denkens (fungiere, F.-P.H.) als Organ der Herrschaft“ (ebd.). „Was Adorno wie Hegel anzielen, ist das Ende des cartesischen Anspruchs auf Totalherrschaft übers Objekt, ist eine mimetische Einheit mit der Natur, von der Reste sich erhalten haben (als Spontanität) und die als Utopie wiederkehrt.“ (Ebd.)

Jamme, der sich, ähnlich wie vor ihm zuerst J. Habermas, im Tonfall eines Credo gegen das ‚Begreifen‘ und für die ‚Liebe‘ entscheidet, will dieses weltanschauliche Bekenntnis mit all seinen Folgeerscheinungen auch schon beim jungen Hegel entdeckt haben. ‚Also‘ macht er diesen

Terminus ‚Liebe‘ auch in Hegels Fragment „Religion, eine Religion stiften“ ausfindig, und zwar an einer Stelle, an der er von Hegel ganz eindeutig *nicht* verwendet wird! Jamme, zitiert: „ihm (sc. dem Bach, F.-P.H.) eine Seele geben, als an seines Gleichen Anteil an ihm nehmen, *ihn lieben* (diese von mir akzentuierte Zugabe fehlt im Original!, F.-P.H.) – heißt ihn zum Gotte machen“ (146).

Ohnehin ist es ein wenig sonderbar, wenn ausgerechnet ein Hegelforscher sich darüber mokiert, daß das *Denken* sich „unbekümmert als Herrschendes zu etablieren vermochte, bis es heute als instrumentelle Vernunft die Möglichkeit einer Schonung der Natur verstellte“ (134). Statt des als gewalttätig apostrophierten Begreifens fordert Jamme „ein neues religiöses, also mythisches Verhältnis zur Natur“ (132), eines, das *Gefühle* den Unterdrückungsgelüsten des Begriffs entgegengesetzt. Das jedoch heißt, „die Wurzel der Humanität mit Füßen“ treten (Hegel), wie schon Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ eingesehen hatte. „Humanität“ ist nämlich „das Vermögen, sich innigst und allgemein mitteilen zu können (...), welche Eigenschaften (sc. Humanität und Teilnehmungsgefühl, F.-P.H.) zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der thierischen (!) Eingeschränktheit unterscheiden“ (KU, 262). Und auch noch Hegel konstatierte die tatsächliche Inhumanität einer als besonders menschenfreundlich ausgegebenen Gefühlsseligkeit, die, wie im Falle Jammes, ‚Herrschaft‘ abbauen will ausgerechnet dadurch, daß sie wieder Flußgötter und dergleichen *anzubeten* lehrt, und die deshalb in Wirklichkeit auch nichts anderes als eine besonders larmoyante Zudringlichkeit und dogmatische Ausschließlichkeit zuwege bringt. „Indem“ nämlich, wie Hegel sich im Hinblick auf den lächerlich wirkenden Enthusiasten des Gefühls ausdrückt, „jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; – mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn“, und hierin ist sich Hegel mit Kant, ohne im übrigen seinen Gewährsmann zu erwähnen, einig, „die Natur dieser (sc. der Humanität, F.-P.H.) ist auf die Uebereinkunft mit anderen zu dringen, und ihre Existenz ist nur in der zu Stande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtseyn. Das Widernatürliche, das Thierische (!) besteht darin, im Gefühle stehen zu blei-

ben und nur durch dieses sich mitteilen zu können.“ (PhG, Vorrede, Abs. 69)

Dieses gefühlsselige Verfahren scheint der Hegelforscher Jamme zu favorisieren und eben nicht den begreifenden Nachvollzug und die entsprechende Mittelbar- und Überprüfbarkeit eingesehener Zusammenhänge. Weil er sich jedoch auf dieses emotionale Lamento kapriziert, macht er folgerichtig etwas merkwürdige Subjekte, bzw. Bedingungsverhältnisse ausfindig, wie z. B. dasjenige, daß durch den „Verlust des Mythos (...) die Natur entzaubert“ worden „und damit (?) zum technologisch beliebig ausbeutbaren Objekt“ herabgesunken sei (132). Daß es eventuell ganz schlichte und eindeutig zu benennende, und jedenfalls nicht *beliebige*, Interessen sind, die über den Ge- und/oder Verbrauch von Natur und Menschenmaterial entscheiden, ist Jamme ebenso fremd, wie der Sachverhalt, daß jene zunächst nicht unbedingt bedenklischen wissenschaftlichen Erkenntnisse – aus der Dampfmaschine oder einem Mikrochip folgt per se gar nichts – zu ganz bestimmten Zwecken angewendet werden, so daß nicht die *Mittel*, sondern diese *Zwecke* das von Fall zu Fall Kritikable sind. Diese Zwecke entscheiden nämlich, ob die Natur dann nach ihrem Gebrauch und Verbrauch von Fall zu Fall einen etwas desolaten Eindruck macht.

Diese vergleichsweise simplen Zusammenhänge kann Jamme selbstverständlich nicht mehr sehen, nachdem er „Technik“, „instrumentelle Vernunft“ etc. zum Selbstzweck gemacht hat, wo sie doch in Wirklichkeit nichts anderes als *Mittel* zu einem gar nicht böartigen, moralisch verwerflichen, sondern nüchtern kalkulierten Zweck – ob sich also z. B. der Ge- und Verbrauch von Natur u. a. *lohnt* – sind. Aber hier ist wohl Jammes Bekenntnis aus der einleitenden historischen Übersicht der Erforschung von Hegels Jugendschriften einschlägig, daß „Philosophische Texte (...) sich letztlich nur einem anderen philosophischen Denken adäquat“ erschließen (12).

Martin Bondeli widmet sich in seinem Beitrag „Zwischen radikaler Kritik und neuem Moralitätskonzept. Hegels Berner Denken“ (171–192) Hegels als eigenständig eingeschätztem Berner Denken. Vor allem dessen sozialphilosophischer Gehalt und die Ausrichtung an praktisch-kritischem und -politischem Philosophieren wird gewürdigt. Die Berner Fragmente repräsentieren „nicht so sehr eine Begleiterscheinung mißlungener Spekulation, (sondern sind, F.-P.H.) vielmehr Ausdruck krisenhafter Kritik im Zustand

enttäuschter emanzipatorischer Erwartungen“ (172).

Insgesamt handelt es sich um interessante Ausführungen zu Hegels – modifiziertem – Berner Kantianismus, wengleich der Autor zu undifferenziert von ‚Kantisch-Fichtescher Philosophie‘ spricht. Darüber hinaus wird auf Hegels eigenständigen Beitrag eines vereinigungsphilosophischen Ansatzes und auf Schillers „Ästhetische Briefe“ hingewiesen. Die Anfänge der Dialektik schließlich sollen nicht erst in Frankfurt, sondern schon in Bern liegen.

Bei *Jacques d'Hondts* „Der junge Hegel und Benjamin Constant“ (193–214) handelt es sich um Überlegungen über einen möglichen Einfluß B. Constants auf Hegel während seiner Berner Hauslehrerzeit. d'Hondts Ausführungen sind dabei nicht immer ganz frei von einem intimen persönlichen Kontakt suggerierenden Rasonnement über die „Ruhm“-sucht (194) seiner ‚Kombattanten‘ etwa. Im Zentrum der ‚vertraulichen‘ Betrachtungen steht ein teilweise nicht weniger gewagter und auf Mutmaßungen gestützter Vergleich zwischen Constants und Hegels Einschätzung des Verlaufs der Französischen Revolution bis zum Sturz des Direktoriums. Überaus bezeichnend für das etwas wacklige Fundament des ganzen Aufsatzes ist es dann schließlich auch, wenn d'Hondt die Eventualität, daß Constant und Hegel sich in der Schweiz doch nicht begegnet sind, als „außergewöhnliches Mißgeschick“ apostrophiert (210). Man fragt sich unwillkürlich: wieso eigentlich?; und man hat ebenso unwillkürlich die Antwort parat: womöglich, weil d'Hondt dann um seine Kombinationen gebracht wäre?!

Clemens Menze beschränkt sich in seinem Beitrag „Das Ideal der Volksbildung beim jungen Hegel“ (zuerst erschienen in: Pädagogische Rundschau 41 [1987] H. I, 5–22) (215–235) auf die in Bern entstandene Religionskritik Hegels. „Hegel will zeigen, wie sich das Volk selbst in Freiheit setzen kann, ohne jenen Exzessen zu verfallen, in die der große Freisetzungsvorhaben der Französischen Revolution hineingeführt hatte.“ (216) Allerdings bleibt unklar, warum Menze auf die Befürchtung verfällt, ein unvermitteltes und unvorberichtetes Aufpressen von Zielen auf die Wirklichkeit könne „doch nur zu einer pervertierenden Verkehrung der Ansprüche führen“. Zwecke lassen sich jedenfalls nie ohne die dazugehörigen Mittel durchsetzen. Fehlen diese, wie Menze selbst unterstellt, wenn er unvermitteltes Aufpressen diagnostiziert, dann pervertieren die Ansprüche nicht, sondern blamieren sich

allenfalls als ohnmächtige Wünsche und Grillen vor der Wirklichkeit.

Hegel habe unter Berufung auf u. a. Schiller, Kant Kritik an den Unterdrückungsmechanismen der positiven, objektiven Religion und des absolutistischen Staates geübt. Sein Interesse sei jedoch im Gegensatz zu Kant auf die „praktische Verbesserung“ (222), Reform der Wirklichkeit gerichtet gewesen. „Das schließt ein, daß sich der Mensch auch gegen diesen Staat und gegen diese Kirche wenden können muß. Der (absolutistische, F.-P.H.) Staat ist aber genauso wenig wie die Kirche bereit, den Eltern die Freiheit zu geben, nach ihren Vorstellungen die Kinder zu erziehen, (...)“ (221) Nur: welcher Staat ist das schon?! – Letztlich soll es Hegel um eine Kritik der Religion unter Zuhilfenahme von Volks- und Phantasiereligion gegangen sein, und in diesen Kontext wird eine Kurzinterpretation des „Systemprogramms“ (231 ff.) und ein Ausblick auf die Frankfurter und Jenaer Zeit (233 f.) eingebettet.

H. S. Harris‘ ein wenig zu enthusiastischer Beitrag „Hegel und Hölderlin“ (236–266), der „ursprünglich für die Zusammenkunft der Hegel Society of Great Britain im September 1984 geschrieben“ worden war (256), enthält eine Kritik an Schellings Vorwürfen gegen Hegel, sein ehemaliger Jugendfreund habe ihn zeitlebens plagiiert. Harris macht dagegen zurecht darauf aufmerksam, daß „eine von Hegels wichtigsten Einsichten“ gewesen sei, „daß *Originalität*, eine *eigene* Sicht (...), nicht das Ziel des philosophischen Denkens“ sei (237).

In Hegels begeistertem Engagement für die Ideen der Französischen Revolution macht Harris den treibenden Motor seiner frühen Entwicklung ausfindig. Ihm und ebenso auch Hölderlin sei darüber hinaus eine ausgeprägte Begeisterung fürs klassische Griechenland, ein unorthodoxer Kantianismus und Rousseauismus eigen gewesen. Das pantheistische Symbol des „hen kai pan“ war das Lösungswort der Freunde, und schließlich wird auch noch der Einfluß der „Ästhetischen Briefe“ Schillers erwähnt. Diese Hinweise auf die intellektuelle Biographie Hegels und Hölderlins beziehen sich auf den Zeitraum zwischen dem Besuch des Tübinger Stifts und den Frankfurter Hauslehrerjahren.

Interessant schließlich ist auch noch Harris' Versuch einer *Neudatierung* des „Systemprogramms“ (243 ff., 254 [Postskript]). Anders als O. Pöggeler und das Hegel-Archiv Bochum siedelt Harris die Niederschrift des Programms vor dem Wiedersehen Hegels und Hölderlins in

Frankfurt im Januar 1797 an. Er vertritt – gestützt auf die unlängst (1984) aufgrund von Wasserzeichenproben gemachte Entdeckung, daß das Papier der Original-Handschrift einem ganz bestimmten Jahrgang (1796) der Memminger Papiermühle entstammt – die Ansicht, daß Hegel diesen Text bei seinem weihnachtlichen Kurzaufenthalt im elterlichen Hause in Stuttgart auf dem Weg von Bern nach Frankfurt geschrieben habe, also kurz vor Weihnachten 1796 oder – ein Hinweis auf Harris' etwas überspannten Kalkulieren – am Neujahrstag (!) 1797 (254 ff., 260).

Heinz Kimmerle eröffnet seine „Anfänge der Dialektik“ (267–288) mit einer Vorstellung vor allem des Kantischen Begriffs der Dialektik. Dieser Einführung in das Thema schließt sich eine Übersicht über die diesbezügliche neuere Forschung an.

„Hegels Dialektikbegriff“, so Kimmerle, „ist am klarsten und vollständigsten ausgearbeitet im Schlußabschnitt seiner ‚Wissenschaft der Logik‘“ (269), und dieser Dialektikbegriff wird dann wie folgt charakterisiert: es handle sich um „ein System, das die Einheit von Einheiten und Widersprüchen zur Darstellung“ bringe (ebd.). Denkstrukturen seien ebenso auch Strukturen der Wirklichkeit, und diesen als ‚ontologisch‘ zu apostrophierenden Gedanken habe Hegel erstmals ausführlich in der PhG entwickelt. Aber auch schon in den Jenaer Systementwürfen und dann wieder in der Einleitung zur „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ soll Hegel diesen – ontologischen – Begriff von Dialektik immer wieder variiert haben.

Kimmerles Absicht gilt dem Versuch, zu beweisen, daß schon Hegels Dialektik-Konzept der Jugendschriften als eigenständig zu bewerten sei. Nach einer Zusammenfassung der Tübinger, Berner und Frankfurter Zeit und einer Kurzdarstellung der Positionen, die die Forschung zur dieser Frage der Anfänge der Dialektik bei Hegel eingenommen hat – es werden besprochen G. Lukács, O. Pöggeler, A. Peperzak, H.-G. Gadamer etc. – folgt eine sehr gelungene Interpretation eines Fragments aus dem Jahr 1799/1800 (277 ff.), „in dem die dialektischen Strukturen des Hegelschen Denkens bis 1800 wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt sind. Es handelt sich um ein Fragment, das zum Umkreis der politischen Studien über die Verfassung Deutschlands gehört“ (273), genauer: dieses Fragment, das mit den Worten „Der immer sich vergrößernde Widerspruch...“ beginnt, ist vermutlich ein Teil der Einleitung zu der geplanten Schrift

über die Verfassung Deutschlands (vollständig abgedruckt 274 ff.).

Die insgesamt – auch und gerade für den mit der Frühgeschichte des Deutschen Idealismus wenig vertrauten ‚Anfänger‘ (Studenten!) – sehr lesbaren, weil gut orientierenden „Materialien zum jungen Hegel“ schließen mit dem Beitrag Ludwig Sieps, „Autonomie und Vereinigung. Hegels und Fichtes Religionsphilosophie bis 1800“ (289–302). Der sog. „Pantheismusstreit“, „der durch Jacobis Enthüllung von Lessings angeblichem ‚Spinozismus‘ ausgelöst wurde“, soll „zu den entscheidenden Anstößen der philosophischen Entwicklung Fichtes, Schellings und Hegels“ gehören (289). In diesem Streit ging es letztlich um ein adäquates Verständnis des Verhältnisses zwischen Vernunftautonomie (Freiheit) und einer Harmonie aller menschlichen Vermögen und Kräfte.

Den Ausgangspunkt in Hegels und Fichtes geistiger Entwicklung soll Kants Moralphilosophie gebildet haben, wengleich Hegel diesen Ausgang vom – ‚praktischen‘ – Kant schon sehr bald (in Bern) modifiziert habe. Siep möchte zeigen, daß Hegels seit Frankfurt datierende Kritik an Fichtes ‚Einsseitigkeit‘ einer unbedingten Selbständigkeit der praktischen Vernunft weithin unbegründet war. Im Gegenteil: auch Fichte soll, ähnlich wie dann der ‚Frankfurter‘ Hegel, den Versuch unternommen haben, moralische Autonomie und das Ideal der Vereinigung im „göttlichen Willen“ zusammenzudenken, obwohl „er in Übereinstimmung mit seiner frühen Religionsphilosophie und der Wissenschaftslehre am Primat der moralischen Autonomie“ festgehalten habe (291). „Hier“, so Sieps Fazit, „sollte nur gezeigt werden, daß Fichtes gleichzeitig mit Hegels Frankfurter Philosophie des ‚Lebens‘ entwickelte ‚Gewissensmetaphysik‘ auf ihre Weise die Kantische Autonomielehre mit der Tradition der Vereinigungsphilosophie zu vermitteln sucht.“ (299f.)

Frank-Peter Hansen (Berlin)

Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Edited with an Introduction by Adam Phillips (= *The World's Classics*), Oxford University Press, Oxford New York 1990, 173 S.

Mit der Rezeptionsgeschichte von Burkes „Enquiry“ hat es seine besondere Bewandnis.

In Deutschland wird dieses Werk seit Lessing, Kant und Schiller zu den Klassikern ästhetischer Reflexion gerechnet, und als ein solcher ist er auch immer wieder in deutscher Übersetzung verlegt worden, wie zuletzt in der von Werner Strube herausgegebenen Meiner-Ausgabe von 1980. Allerdings wird in der deutschen Rezeption in merkwürdiger Konstanz die Einbettung dieser Schrift in den Kontext der englischen Ästhetik des frühen 18. Jahrhunderts ausgeklammert. Im englischsprachigen Raum selbst gilt dieses Buch jedoch eher als peripheres Jugendwerk eines der ansonsten bedeutendsten politischen Leitfiguren der britischen Geistesgeschichte. Allenfalls wird die Wirkung diskutiert, die Burkes Begriff des „Erhabenen“ auf die Literatur der englischen Romantik ausgeübt hat. Erst 200 Jahre nach dem ersten Erscheinen des Buches wurde 1958 Boultons kritische Edition vorgelegt. Als sie vergriffen war, gab es viele Jahre lang überhaupt keine Ausgabe auf dem englischen Markt mehr. Die hier vorliegende, von Adam Phillips edierte Taschenbuchausgabe füllt demnach eine Lücke, sie gibt aber auch Anlaß, über den historischen Stellenwert und die systematische Relevanz des Werkes neu nachzudenken.

Burkes Schrift stellt einen der philosophiegeschichtlich bedeutendsten Beiträge zu einer Entwicklung dar, die sich zunächst auf England konzentrierte und erst in der zweiten Jahrhunderthälfte auf Deutschland übergrieff: nämlich ästhetische Phänomene vom Blickwinkel der ästhetischen Erfahrung aus zu analysieren. Dies geschieht in Burkes Fall durchweg auf der Basis der Erkenntnistheorie Lockes. Locke ist in Burkes „Enquiry“ omnipräsent. Seine Bestimmungen werden zwar zuweilen modifiziert, das empiristische Fundament wird jedoch nie verlassen. Die Kategorien des „Schönen“ und „Erhabenen“ werden immer in Abhängigkeit von einer Typologie sinnlicher Eindrücke definiert.

Themenstellung und argumentative Architektur der Schrift wurden allerdings von Joseph Addison vorgegeben, und zwar in den 1712 publizierten „Spectator“-Essays über den Geschmack (Nr. 409) und über die Funktion der Einbildungskraft („The Pleasures of Imagination“, Nr. 411–421). In Analogie zu Lockes Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften spricht Addison von „primary“ und „secondary pleasures of imagination“. Die ersteren werden unmittelbar durch Sinnesindrücke vermittelt, während die letzteren auf einer Evokation durch Erinnerung oder einer

Neustrukturierung durch die Vorstellung beruhen. Diese Unterscheidung bildet für Addison die Grundlage für die getrennte Diskussion ästhetischer Natur- und Kunsterfahrung. Theoriegeschichtlich bedeutsam ist dabei, daß ästhetische Naturerfahrung, hervorgerufen durch „greatness“, „novelty“ und „beauty“ der wahrgenommenen Objekte, als Modell für ästhetische Kunsterfahrung gilt.

Burke greift die Bemerkungen Addisons auf, unterwirft sie aber einer strengen Systematik und einer an Newtons Physik orientierten induktiven Methode. Seine „Enquiry“ versucht eine detaillierte Klassifizierung ästhetischer Affektibilität im Sinne einer mechanistischen Psychologie. Die Kategorie „novelty“ wird gleich zu Beginn der „Enquiry“ als notwendiges Ingredienz ästhetischer Wahrnehmung diskutiert, erhält aber, anders als bei Addison, keinen prominenten Platz in der Systematik mehr. Dagegen wird der sinnliche Eindruck der „Größe“ mit dem „Erhabenen“ und konträr dazu das „Schöne“ mit dem Eindruck des „Kleinen“ verknüpft. Eine solche Gegenüberstellung findet man z. B. in Part III, Section XIII: „The sublime ... always dwells on great objects ... beautiful objects are comparatively small.“ (103) Erst im letzten Teil (Part V) kommt Burke auf Kunst, und hier ausschließlich auf Poesie zu sprechen, und folgt damit ebenfalls der Argumentationsstruktur Addisons. Burke vollzieht also in systematischer Form die Öffnung der neoklassizistischen Ästhetik zu einer über den normativen Kunstkanon hinausgehenden ästhetischen Sensibilität, wie dies Addison in seinen Essays vorbereitet hatte. Die für das 18. Jahrhundert so zentrale Kategorie des „Erhabenen“ steht dabei für den ästhetischen Vorrang, den die Naturerfahrung gegenüber der Kunsterfahrung erhält.

Eine besondere Aufmerksamkeit innerhalb der Burkeschen Ästhetik verdient der einleitende „Essay on Taste“. Wie im Fall Addisons wird der Geschmacksbegriff an den Anfang der Untersuchungen gestellt, jedoch konzipierte Burke diesen Essay erst für die zweite Auflage der „Enquiry“ im Jahre 1759. Angeregt durch den kurze Zeit vorher erschienenen Essay Humes „Of the Standards of Taste“ diskutierte Burke hier zwei Probleme, die er im Hauptteil seiner Schrift vernachlässigt hatte; zum einen geht es um die Frage nach der Intersubjektivität ästhetischer Wahrnehmung und zum anderen um die für die Beurteilung von Kunst so wichtige Frage der ästhetischen Bewertung. Hier erweitert Burke die Unterscheidung Addisons zwischen „pri-

mary“ und „secondary pleasures of imagination“ um die Komponente rationaler Diskursivität: „On the whole it appears to me, that what is called Taste, ... is not a simple idea, but is partly made up of a perception of the primary pleasures of sense, of the secondary pleasures of the imagination, and of the conclusions of the reasoning faculty ...“ (22) Die Anbindung der Inter-subjektivität ästhetischer Wahrnehmung an das begriffliche Urteilsvermögen stellt diesen Text in eine größere Nähe zu den Ansätzen Baumgartens oder Kants als die Äußerungen im Hauptteil der Schrift. Ästhetische Wertungen werden zudem gänzlich dem begrifflichen Vermögen zugesprochen, Ähnlichkeitsgrade zwischen sinnlichen Eindrücken und ihrer Repräsentation zu beurteilen. Es ist der „Essay on Taste“, der zwar nicht rezeptionsgeschichtlich, aber doch theoriegeschichtlich zu Kants „Kritik der Urteilskraft“ hinleitet. Auch im Lichte zeitgenössischer ästhetischer Fragestellungen muß diesem Essay größere Bedeutung zugemessen werden. Während die Unterscheidung zwischen dem „Schönen“ und „Erhabenen“ doch weitgehend als eine historische angesehen werden muß, steht die Frage nach der Struktur ästhetischer Erkenntnis weiter im Zentrum ästhetischer Theorie.

Von all diesen Zusammenhängen erfährt man allerdings in der Einleitung des Herausgebers so gut wie nichts. Phillips übernimmt die fragwürdige Deutung Burkes als eines antirationalistischen Denkers und unterstellt ihm ein zwiespältiges Verhältnis zur Fruchtbarkeit theoretischer Reflexion in Anbetracht der Irrationalität des Gegenstandes: „The *Enquiry* announces“, so Phillips, „in a sense, Burke's anxiety about theory, his lifelong fear about where it might end, or that there may be no end to it.“ (XII) Dabei wird Burkes Verankerung in der britischen Aufklärung ebenso ausgeblendet wie die Tradition ästhetischer Theorie im England des frühen 18. Jahrhunderts, auf die Burke offensichtlich Bezug nimmt. Es handelt sich um eine methodisch zweifelhafte psychologisierende Deutung, die in salopper Weise Leben und Werk miteinander vermengt („the *Enquiry* turns out to have been, among many other things, a prospective autobiography“, XIV), sprachlich mit suggestiven

metaphorischen Wendungen und unerklärten Analogien arbeitet und die zentralen theoretischen Anliegen des Textes außer acht läßt. Diese Einleitung ist in keinsten Weise dazu geeignet, den Leser an den Burke-Text heranzuführen. Zu einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Schrift ist ohnehin die Ausgabe Boultons mit ihrer hervorragenden theoriegeschichtlichen Einführung und ihrem detaillierten Annotationsapparat unverzichtbar. Dennoch ist es uneingeschränkt erfreulich, daß hier eines der wichtigsten Werke Burkes und einer der zentralen Texte der Ästhetik des 18. Jahrhunderts wieder in der Originalsprache, und zudem in einer preiswerten Ausgabe, verfügbar ist.

Robert Zimmer (Berlin)

Karl Heinz Bohrer, *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, 311 S.

Bohrer stellt eine Vielzahl von Stellungnahmen zur Romantik vor, die Reihe geht von Benjamin über Apollinaire, Breton, Aragon, Kierkegaard, Baudelaire, Nietzsche, Heine, Hegel, die Junghegelianer, die liberale Literaturhistorie, Dilthey, Richarda Huch bis hin zu Carl Schmitt. An diesen Autoren soll der Grundgedanke des Buches illustriert werden, jener „Konflikt zwischen einerseits poetischer und andererseits philosophisch-wissenschaftlicher Moderne“ (KR, 7). Bohrer greift damit eine Problematik auf, die sich am Ende seiner Untersuchung über den romantischen Brief stellte;¹ insofern stehen beide Bücher in einem engen Zusammenhang. Der Untertitel des ersten macht jenen Vorgang namhaft, der im zweiten gegen die Kritik in Schutz genommen werden soll: die Entstehung ästhetischer Subjektivität. Es wird ein Gegensatz konstatiert „zwischen der durch Aufklärungsverunft und Fichtescher Ich-Philosophie vermittelten neuen Autonomie des Subjekts einerseits und einer Subjektivität andererseits, die sich nicht über die Vernunfttradition, sondern über imaginativ-ästhetische Kategorien bestimmen läßt und als der eigentliche Ursprung der modernen Subjektivität angesehen werden muß“ (RB, 7). Die Kritik der Romantik stellt sich vor diesem Hintergrund als das Bemühen dar, „eine solche Form der Moderne zu verlangsamen“, als ein „Domestizierungsversuch des Ästhetischen durch philosophisch-historische Kategorien“

¹ K. H. Bohrer, *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, erstmals: München Wien 1987, jetzt auch als Taschenbuch Frankfurt a.M. 1989. Im folgenden zitiert als RB.

(KR, 18). Die Kritik der Romantik bildet eine „Tradition ihrer Verhinderung“ (KR, 311). Mit derartigen Vorwürfen an die Adresse der Philosophie ist der Autor nicht sparsam; gleichzeitig geht es ihm darum, diese Tradition anhand eines Maßstabes zu prüfen, der „außerhalb der Kriterien des philosophisch-historischen Denkens“ liegen soll, genauer gesagt in der künstlerisch-literarischen Kritik. Konsequenterweise isoliert Bohrer etwa Novalis und Schlegel als „Ästhetiker“ und erkennt dabei ihre starken Ambitionen als Philosophen, die von Forschern wie Josef Körner und Ernst Behler gewürdigt worden sind. Hier stellt sich die methodische Frage, ob die Eigenart des Untersuchungsgegenstandes eine solch strenge Trennung, wie Bohrer sie anstrebt, überhaupt zuläßt. Keine Epoche der Literatur hat die Grenzen der Diskurse, vor allem der Philosophie und Poesie, so verwischt wie die Romantik. Schlegel macht sich in den „Philosophischen Lehrjahren“ ein Vergnügen daraus, mit verschiedenen Geisteshaltungen, Wissenschaften und Kunstformen zu jonglieren, sie nach Belieben zu synthetisieren oder einfach zu identifizieren. In diesem Chaos des Geistes versucht Bohrer, den historischen Ursprung einer alten Lieblingsidee aus früheren Arbeiten anzusiedeln, das Paradies eines Reiches reiner Ästhetik. Dieser Gedanke lenkt seinen Blick entscheidend ab, mit dem Ergebnis, daß er die eigentliche Wandlung dieser Jahre, die – allerdings auf philosophischem Gebiet – wirklich zu einem neuen Verständnis der „Subjektivität“ führt, übersieht. Wenn er völlig zu Recht alle Reduktionsversuche der Romantik von soziologischer, historischer und politischer Seite abwehrt und eine einschneidende Wandlung im Selbstverständnis des einzelnen Menschen seit der Zeit von 1790 bis 1810 vermutet, so ist diese Tendenz der Untersuchung zwar richtig und in Teilen auch außerordentlich fruchtbar, aber die Pointe der Moderne wird sozusagen verfehlt. Der „Paradigmawechsel“ (KR, 87, 94, 168, 212), der in der Tat stattgefunden hat, ist nämlich vorromantisch. Er ist von der Philosophie Fichtes ausgegangen, dessen zentraler Einfluß auf die Romantiker von Bohrer permanent marginalisiert oder gar in Zweifel gezogen wird. Fichte, nicht etwa Schelling ist der „repräsentative Philosoph der Romantik“ (KR, 305). Zur Erläuterung dieser These wäre eine ausführliche philosophiegeschichtliche Untersuchung notwendig, die in systematischem Kontext bereits von Hermann Schmitz geleistet worden ist.² Der nachdrückliche Hinweis auf diesen maßgeblichen Text muß hier genügen; im fol-

genden können die Zusammenhänge nur exemplarisch an wenigen Quellen dargestellt werden.

Wenn Bohrer die Bedeutung Fichtes ignoriert, nimmt er in Kauf, auch Hegels Romantikerkritik mißzuverstehen, denn diese schließt sich an die schon in den frühen Jenaer Schriften geübte Fichte-Kritik an – ein Zusammenhang, den später namentlich die Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie belegen (die bezeichnenderweise im vorliegenden Werk nahezu ganz vernachlässigt werden). Hegels „Haßurteil“ (KR, 150) wird von Bohrer eine besonders unheilvolle Rolle in der Verhinderung der modernen romantischen Literatur zugeschrieben (KR, 33, 180f.); dabei ist er derjenige, der – nur mit anderer Bewertung – ebenso wie die Frühromantiker auf das Revolutionäre und Epochemachende in Fichtes Philosophie vor 1800 aufmerksam macht (z. B. in der Differenzschrift und in den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie). Bei Friedrich Schlegel, Novalis und Adam Müller finden sich entsprechende Einschätzungen. Die Anknüpfung der Romantiker an Fichte vollzieht sich nicht ohne Widerspruch, nicht dogmatisch, sondern in Form einer Auswahl und Weiterführung bestimmter Motive. Es handelt sich um einen vielschichtigen und sehr gut belegbaren Rezeptionsprozeß, nicht um eine bloße „logische Deduktion“ frühromantischer Formen aus der Wissenschaftslehre, ausgeführt von der Hand Hegels, wie Bohrer behauptet (KR, 143, 144, 146). Gewirkt hat vor allem eine von Fichtes Entdeckung der Subjektivität auf dem Wege der Radikalisierung personaler Emanzipation ausgelöste neuartige Ermächtigung des Individuums, die Hegel klassisch in die Worte faßt: „Jeder wird zunächst in sich finden, von allem, was es sei, abstrahieren zu können und ebenso sich selbst bestimmen, jeden Inhalt durch sich in sich setzen zu können.“ (Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 4) Fichte kennt diese Möglichkeit, „von allem Objecte überhaupt zu abstrahieren“ als „absolutes Abstraktions-Vermögen“, ein Begriff, der auch von Schlegel und Novalis verwendet wird.³ Die Romantiker griffen mit „Enthusiasmus“ diese neuartige Aussicht auf Souveränität über das eigene Sosein auf und kultivierten sie in Form der romantischen Ironie oder des magischen Idealis-

² Vgl. H. Schmitz, Die Person (System der Philosophie, Bd. IV) (Bonn 1980), 62–94.

³ Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte, Bd. 1: Zur theoretischen Philosophie (Berlin 1971) 243.

mus. Das eigene Sosein hat seine Selbstverständlichkeit verloren, jeder Standpunkt trägt fortan nur noch den Charakter einer angenommenen Rolle, man kann sich mit Schlegels Worten wie ein Instrument stimmen. Schon das bedeutet aber, daß die frühromantische Subjektivität eben nicht mehr durch „generell verbindliche Denk- und Gefühlsnormen“ (RB, 7) geregelt werden kann, daß ihre Problematisierung kein „Akt der Selbsterhaltung“ mehr ist. Die sich in neuer Radikalität stellende Problematik sozialer Integration macht nur einen Nebenschauplatz aus: an der Wurzel ist das Subjekt im Umgang mit sich selbst ins „Schweben“ geraten. Schon Fichte stellt sich bei der Weiterentwicklung seiner Wissenschaftslehre ein fundamentales neues Problem: „Denn warum erscheint mir meine Anschauung als die MEINE?“ Hier bricht ein Spalt auf, der die bisher selbstverständlich subjektiven Tatsachen entfremdet. Fichte fragt sich: „Ich schreibe, ich habe also eine Vorstellung von meinem Schreiben, es schreiben aber auch andere neben mir. Woher weiß ich nun, daß mein schreiben, nicht das eines andern ist?“⁴ Mit dieser Selbstentfremdung hat sich nicht nur eine „Bedrohung“, sondern auch die von Bohrer gerade bestrittene „Veränderung der ideengestützten Subjektivität“ (RB, 40) vollzogen, eine Veränderung, die in ihren Auswirkungen auf Philosophie und Literatur kaum unterschätzt werden kann. *Unabhängig* von Fichte ist allein Ludwig Tieck in seinem „William Lovell“ dem Problem der Selbstentfremdung nahegekommen, einem Buch also, das die Wissenschaft häufig nicht einmal zur Frühromantik rechnen will und in dem Bohrer offenbar lediglich so etwas wie „Übergewicht von Ich-Subjektivität“ (RB, 62) zu finden vermag.⁵

Um die entschärfende Wirkung der frühromantischen Ironie zu entschärfen, wird diese von Bohrer in Anlehnung an Walter Benjamin objektiviert: Das Subjekt der Reflexion soll das Kunstwerk sein, nicht das Ich (KR, 28), so wie die Ironie als objektives Moment im Werk selbst vor dem Vorwurf subjektiver Schrankenlosigkeit „gerettet“ werden soll (KR, 36f.). Der entscheidende Grund von Hegels „Mißverständnis“ sei darin zu suchen, daß er nicht das von Schlegel mit dem Ironiebegriff formulierte „Strukturgesetz des zukünftigen modernen Kunstwerks“ (KR, 147) erkannt habe. Zur Begründung dieser kühnen These ist Bohrer gezwungen, die relevante Quellenbasis gewaltsam zu reduzieren (KR, 149). Die bekannte Kennzeichnung der ironischen Technik als „steter Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“ ganz im

Sinne von Hegels oben angegebenen Worten läßt sich indessen schwerlich „ich-frei“ (KR, 147) vollziehen. Die Grenzen zwischen Subjekt und Kunstwerk verschwimmen gerade dadurch, daß das eigene Leben im Gefühl der Selbstermächtigung als ein „Roman“, als Kunstwerk aufgefaßt wird: Was Hegel in der „Ästhetik“ als den Anspruch des Romantikers beschreibt, „sein Leben künstlerisch zu gestalten“, begegnet bei Novalis als „Romantisieren“, artistisches „Fichtisieren“. Dementsprechend ist Schlegels Ironie *primär* eine Seinsweise des Menschen, erst in ihrer *Übertragung* auch ein künstlerisches Ausdrucksmittel; daher gilt die Kritik der Romantik nicht den „Ausdrucksmitteln“ (KR, 17f.), sondern der durch sie ausgedrückten, philosophisch inspirierten Subjektverfassung.

Vor diesem Hintergrund läßt sich Hegels Romantikkritik nicht mehr als „erste systematische Reaktion der Philosophie auf das Poetischwerden des Diskurses in der romantischen Moderne“ (KR, 174) auffassen: sie ist vielmehr die erste philosophische Reaktion auf die Entsicherung des Subjekts in der Moderne, ein erster Kompensationsversuch mit dem Ziel der Einbindung des einzelnen in Kollektive (Volk/Staat). Nicht der Diskurs wird poetisch, sondern die Poesie bietet sich als erstes Verarbeitungsmedium einer genuin philosophischen Einsicht an. Daher kann auch die Begriffsbildung „ästhetisches Subjekt“ nicht überzeugen; die Problematik betrifft alle Bereiche der menschlichen Existenz.

Das bedeutet auch, daß Hegels Kritik entgegen der Darstellung Bohrers nicht ästhetisch motiviert ist, soweit wie ihr Objekt eine genuin ästhetische Angelegenheit darstellt. Schon die erste große Auseinandersetzung in der „Phänomenologie des Geistes“ setzt ja ganz andere

⁴ Fichte, Wissenschaftslehre nova methodo, in: Kollegschriften 1796–1804, hg. von R. Lauth u. H. Gliwitsky (= Gesamtausgabe IV Bd. 2) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1978) 73 u. 232.

⁵ Zur Entfremdung vgl. Tieck, William Lovell, hg. von W. Münz (Stuttgart 1986) 324. Der Weg zum „eigentlichen Selbst“, 327. Vgl. Fichtes Weg zum „reinen Ich“ in: Über Geist, ..., in: Nachgelassene Schriften 1793–1795, hg. von R. Lauth u. H. Jacob (= Gesamtausgabe II, Bd. 3) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1971) 329 u. 326. Zur Entfremdungsproblematik und zum „eigentlichen Ich“ vgl. auch die Spuren Fichtes in der vierzehnten Nachtwache von A. Klingemanns „Nachtwachen des Bonaventura“!

Akzente. Was vorliegt, ist nicht eine „Tabuisierung“ poetologisch-literarischer Kriterien, sondern die besondere (primäre) Virulenz eines neuartigen philosophischen Problems. Die Ablehnung der romantischen Geisteshaltung hat nichts mit einem Desinteresse am Ästhetischen oder gar dessen Ablehnung zu tun. Ebensowenig läßt sich Hegels Kritik an Schlegels Liebes- und Eheauffassung mit Bohrs Kategorien von ethischer „Kontinuität“ und ästhetischem „Momentanismus“ zureichend erfassen, wenn sie auch – wie man an Max Stirner zeigen könnte – durchaus zum Problemkreis gehören. Dem „Momentanismus“, der „Plötzlichkeit“ und dem „Augenblicksbewußtsein“ fehlt darüber hinaus aber jede Fundierung im Leiblichen, etwa im Erlebnis des Schrecks, der das Plötzliche überhaupt erst ins Spiel bringt.⁶

Clemens Brentano, Karoline von Günderode und Heinrich von Kleist sind also nur Epigonen der ersten Romantiker-Generation. Ihr Briefwerk weist, wie Bohrer gezeigt hat, in der Tat die Symptome der modernen Ich-Verfassung auf (vgl. bes. RB, 80, 244 f., 263). Nicht aufrechterhalten läßt sich allerdings bei Einbeziehung des philosophischen Kontextes die zentrale These: „Die Radikalisierung der ‚Selbstreferenz‘ ist kein Ereignis der Frühromantik, sondern des ersten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts.“ (RB, 41) Wenn Romantikkritik die Modernität der Romantik verhindern soll, dann muß es doch verwundern, daß diese Kritik sich vor allem gegen die Frühromantik und eben *nicht* gegen die erst ‚wirklich moderne‘ zweite Generation richtet. Dieser Umstand zwingt Bohrer in KR zu einer unfreiwilligen Verschiebung des Akzents, die zu einem Bruch in der Gesamtkonzeption führt. Er versucht die schiefe Lage zu korrigieren, indem er sich z. B. in der Hegel-Darstellung auf die Solger-Rezension konzentriert, in der u. a. auch Kleist und Hoffmann behandelt sind (vgl. KR, 168), die klassischen Stellen aber an den Rand drängt. Seine quasi-moralische Wertung der Romantik-Kritik führt nicht weiter; vielmehr muß es darum gehen, die Berechtigung etwa von Hegels Anliegen zu verstehen, die Problematik überhaupt als eine solche wahrzunehmen, die dann nach möglichen Antworten ruft. Das bedeutet, die Moderne gegen Bohrer zu „entem-

phatisieren“; das unreflektierte Feiern von Modernität verharmlöst die Lage.

Michael Großheim (Kiel)

Charles Harvey, Husserl's phenomenology and the foundations of natural science, Ohio University Press, Athens 1989, XVII u. 260 S.

Bekanntlich hat Edmund Husserl gegen alle naturwissenschaftlichen oder naturwissenschaftlich inspirierten Theorien bestritten, daß man das Bewußtsein von der Realität, d. h. dem sinnlich erfahrenen Seienden oder vielmehr seinen Bausteinen – wie Atomen, Ionen etc. – ableiten könne. Vielmehr ist laut Husserl genau umgekehrt die alltäglich erfahrene wie auch die naturwissenschaftliche Realität vom Bewußtsein allein her zu verstehen, nämlich als ein von ihm hervorgebrachter einheitlicher Zusammenhang von Erscheinungen. Diese Behauptung mußte bereits in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts auf den ersten Blick wenig überzeugend wirken. Eine Kritik – im kantischen Sinn – der Naturwissenschaften war daher für Husserl im Rahmen der Begründung seines transzendental-phenomenologischen Idealismus unumgänglich. Bedenkt man, daß Husserl zu diesem Standpunkt beim Versuch der Lösung einiger grundlegender Schwierigkeiten gelangte, die sich für jede Art von naturwissenschaftlicher oder naturwissenschaftlich inspirierter Erkenntnistheorie ergeben, dann erscheint es als eine historisch wie systematisch fruchtbare Aufgabe, die Bedeutung der Beziehung zu den Naturwissenschaften für Entwicklung und abschließende Gestalt der transzendentalen Phänomenologie zu untersuchen.

Charles Harvey skizziert zunächst (13 ff.) am Leitfaden entsprechender Bemerkungen in der „Krisis“, wie sich die „Metaphysik der Naturwissenschaft“ (35)¹ von Kepler über Galilei, Descartes und die englischen Empiristen bis zu Kant entwickelt hat. Nachdem schon bei Kepler der Gedanke der Quantifizierbarkeit als „Grundlage aller möglichen Erkenntnis“ (ebd.) aufgetaucht war, entwickelte sich in einer Verschmelzung „methodologischer Notwendigkeit“ (23) und „ontologischer Tatsächlichkeit“ die berühmte Unterscheidung von ‚primären‘ und

⁶ Vgl. H. Schmitz, Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik, hg. von H. Gausebeck u. G. Risch (Paderborn 1989).

¹ Alle Übersetzungen aus dem Werk von Harvey stammen vom Rezensenten.

„sekundären“ Qualitäten (ebd.). Damit begann die ge- bzw. erlebte Welt der alltäglichen Erfahrung aus der Natur zu verschwinden; „die Beziehung zwischen den metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft“ (22) und dem, „was Husserl die ‚Krisis der Menschheit‘ in bezug auf die Wissenschaft nennt“ (ebd.), erschien. Die „Auflösung der naturwissenschaftlichen Metaphysik“ (35) setzte mit der empiristischen Bewegung ein und fand ihre Vollendung im Skeptizismus von Hume, der zeigte, daß wir die Welt der Naturwissenschaft erkennend gar nicht erreichen können, wenn sie ist, „wie die Metaphysik der Naturwissenschaft behauptet, i. e. reine ‚Körperlichkeit‘“ (32). Dieses Ergebnis veranlaßte Kant zu seiner kritischen Philosophie, die Husserl als Vorläuferin seines transzendental-phenomenologischen Idealismus ansah.

Harvey geht in einem nächsten Schritt auf jene „größten philosophischen“ (37) Schwierigkeiten – wie beispielsweise das Problem des ‚Leib-Seele-Dualismus‘ mit all seinen erkenntnistheoretischen Implikationen – ein, die sich aus den Bemühungen „des physikalistischen Rationalismus“ (41) um „eine metaphysische und ontologische Grundlage für die naturwissenschaftliche Erkenntnis“ (37) ergaben und noch heute fortbestehen. Der physikalische Rationalismus sieht von den sinnlichen Bestimmungen des lebensweltlichen Seienden ab und führt es auf einen Komplex ursprünglicher Tatsachen zurück, die es konstituieren sollen. Nun könnten – und, gemäß der phänomenologischen Auffassung von der leibhaftigen Anschauung als letzter Rechtsquelle aller Erkenntnis, müßten – sich die mathematisch-physikalischen ‚Bausteine‘ der Natur in den Realitäten der Lebenswelt intuitiv ausweisen. Statt dessen lassen die Erfolge der Naturwissenschaften aber die Bedeutung der unmittelbaren Gegebenheiten für die naturwissenschaftlichen Entitäten in Vergessenheit geraten, was, entsprechend dem phänomenologischen Begriff von ‚Sinn‘ als ‚Gegebenheit‘, zu einer ‚Sinnentleerung‘ führt. Die mathematisch-physikalischen Realitäten werden als gar nicht mehr leibhaftig anschaulich betrachtet. Damit hat sich aber die naturwissenschaftliche Methode selbst verwandelt, insofern man jetzt mit den mathematisch-physikalischen Entitäten völlig unabhängig von der Möglichkeit einer originär anschaulichen Ausweisung operiert. Komplementär vollzieht sich ein ‚ontologischer Umschlag‘ (vgl. 62 ff.). Die kategorialen Objektivitäten der Naturwissenschaft werden als vom lebensweltlichen Seienden unabhängig bestehend verstan-

den, was umgekehrt wieder die erste, erkenntnistheoretisch-methodische Bewegung verstärkt. Nach Ansicht von Husserl sind also „die Leistungen der Naturwissenschaft“ (65), die einst aus einem unmittelbaren Umgang mit der Lebenswelt heraus entstanden waren, in die Bedeutung eingedrungen, die wir der Lebenswelt in der alltäglichen Erfahrung geben. Die Ablagerung der konstituierten Bedeutungen der naturwissenschaftlichen Formeln verdunkelt „die Sinnketten, die lebensweltliche Erfahrung und höherstufige Objektivitäten verbinden“ (ebd.) und schließlich vergessen werden. Dieser Prozeß der Sedimentierung fördert die Selbstverständlichkeit einer Betrachtung der Welt als ‚an sich‘ bestehend und ‚an sich‘ mathematisch-physikalisch bestimmt. Harvey beschließt diese Betrachtungen, indem er zeigt, „wie der ontologische Umschlag das Rätsel der Transzendenz“ (74), also die Frage, wie das Bewußtsein soll etwas erreichen können, das vermeintlich unabhängig von ihm besteht, „zum ‚zentralen Problem der Kritik der Erkenntnis gemacht hat‘“ (ebd.).

Als erster und entscheidender Schritt auf dem Weg zur Überwindung der Schwierigkeiten des physikalischen Rationalismus gilt Husserl die Epoché oder Reduktion, deren Entwicklung von einem „Grenzbegriff“ (99) zu einem methodischen Instrument für eine Aufklärung der Erfahrung und ihre erkenntnistheoretisch-ontologische Um- bzw. Neubewertung Harvey in seinem fünften Kapitel skizziert (vgl. 99 ff.). Während er in den „Logischen Untersuchungen“ 1901 nur verlangte, von der Frage einer möglicherweise hinter den unmittelbaren Gegebenheiten der Erfahrung bestehenden naturwissenschaftlichen ‚Wirklichkeit‘ abzusehen, die Epoché bzw. Reduktion dort also einen rein ‚abstraktiven‘ Sinn hatte, behauptete Husserl später, daß bei der, wie er in einer verkürzten und dadurch irreführenden Ausdrucksweise auch schrieb, ‚Einklammerung der Welt‘ nichts verlorengehe, mithin auch nicht die von den Naturwissenschaften behaupteten, vom Bewußtsein unabhängigen Realitäten. Harvey macht diesen scheinbar widersinnigen Anspruch von Husserl plausibel, indem er für das ‚Ereignis‘ der Epoché bzw. Reduktion zwischen einem ersten und einem zweiten Schritt unterscheidet, entsprechend dem Unterschied zwischen der ‚naturwissenschaftlichen‘ Thesis hinter den Gegebenheiten der alltäglichen Erfahrung und von ihnen unabhängig bestehender Entitäten und der ‚natürlichen‘ Thesis der Gegebenheiten der alltäglichen Erfahrung als vom Bewußtsein unabhängig be-

stehend. Der erste Schritt der Epoché bzw. Reduktion hebt die naturwissenschaftliche These auf und führt die ‚Wirklichkeit‘ der Naturwissenschaft auf das leibhaft erscheinende Seiende der alltäglichen Erfahrung zurück. Dessen Setzung als vom Bewußtsein unabhängig bestehend kann aber gleichfalls ausgeschaltet werden. Zurück bleibt „als ‚phänomenologisches Residuum‘“² das ‚transzendente‘ oder ‚reine‘ Bewußtsein, das absolut und nicht selbst wieder – wie die Realität(en) nämlich – ‚nur‘ durch Sinngebung ist.³

Die Auseinandersetzung mit dem physikalischen Rationalismus gestattet nun Harvey zuzufolge, die philosophiegeschichtlichen Ausführungen in der „Krisis“ – und in „Erste Philosophie“ – als einen – von Husserl selbst freilich nie erwähnten – „historischen Weg in die Phänomenologie“ (127) zu lesen, wie er in einer Auseinandersetzung mit einer Arbeit von David Carr – „Phenomenology and the Problem of History“ – zeigt. Verbunden mit dem „selten erwähnten“ (89) „Weg über die Kritik der positiven Wissenschaften“ (ebd.) und dem Cartesianischen Weg ergibt sich dann außerdem „ein verständlicherer Weg in die transzendente Phänomenologie“ (90). Läßt man nämlich die Geschichte der metaphysischen Ontologie der Naturwissenschaften der Cartesianischen Zweifelsbetrachtung vorangehen, so entfällt jener Nachteil der Aufdeckung des transzendentalen Ego als scheinbar leer, den Husserl selbst am Cartesianischen Weg kritisiert hatte (vgl. 89 ff., 127 ff.). Das Kapitel beschließt ein Blick auf das Noema und jene tieferen Schichten des Bewußtseinsstromes – inneres Zeitbewußtsein, hyletische Daten –, die erst im Verlauf seiner transzendental-phänomenologischen Erforschung zugänglich werden (137 ff.).

Husserl geht regressiv-progressiv vor, wenn er zunächst durch Ausschaltung der naturwissenschaftlichen und der alltäglich erfahrenen Welt auf das reine bzw. absolute Bewußtsein zurückführt, um sodann aufzuweisen, wie dieses reine bzw. absolute Bewußtsein erst die alltäglich erfahrene und auf ihrer Grundlage dann auch die naturwissenschaftliche Welt konstituiert. „Genau insoweit als diese konstitutiven Analysen erfolgreich sind, kann Husserl seinen Anspruch begründen“ (152), daß in der Epoche nichts verlorengelange. „Wenn sie erfolgreich sind, dann werden die ganze ‚Welt‘ und ‚Natur‘ wiedergewonnen werden, aber wiedergewonnen als in der transzendentalen Subjektivität begründet eher als aus einem physikalistischen Objektivismus entspringend. Ebenso kann Husserls einma-

lige Art von Idealismus, der transzendental-phänomenologische Idealismus, nur bewiesen werden, insoweit konstitutive Analysen überzeugend die Prozesse beschreiben, durch die das Bewußtsein die Welt konstituiert.“ (Ebd.) Einen Teil dieser Beschreibungen zeichnet Harvey im fünften Kapitel in Umrissen nach.

Abschließend geht Harvey auf verschiedene Schwierigkeiten der transzendental-phänomenologischen Theorie ein, wie die Kontroverse um den ‚Idealismus‘ oder ‚Realismus‘ von Husserl (223 ff.), die Frage nach Dauer, Auflösung sowie Ursprung der Epoché bzw. Reduktion (225 ff.), ihre Kritik durch zeitgenössische bzw. spätere Denker (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Derrida) und – in diesem Zusammenhang – schließlich das Problem der sprachlichen Vermittelbarkeit der transzendental-phänomenologischen Einsichten (235 ff.), die ja in der aus dem Umgang mit den alltäglich erfahrenen Realitäten bzw. zur Beschreibung naturwissenschaftlicher Entitäten gebildeten Sprache etwas fassen sollen, das gerade nicht ‚real‘ und in einem ganz neuen Sinn von ‚Sein‘ ist.

Die Welt ist heute gewiß nicht weniger naturwissenschaftsgläubig als zu Lebzeiten von Husserl. Dementsprechend würde der transzendental-phänomenologische Idealismus bei der überwiegenden Zahl philosophisch nicht vorgebildeter Menschen zunächst einmal auf allergrößte Skepsis treffen. Scheint es denn nicht auch ganz im Gegensatz zu den Behauptungen von Husserl, als ob man ‚über kurz oder lang‘ auch Denken, Bewußtsein, Erkennen werde naturwissenschaftlich erklären können? Charles Harvey macht ausgezeichnete verständlich, wie Husserl das Recht seines transzendental-phänomenologischen Idealismus ‚gegen‘ die Erfolge der Naturwissenschaften begründet und zugleich deren geistesgeschichtliche Entstehung sowie ihren weltanschaulichen Einfluß erklärt. Eine übersichtliche Gliederung, ein Ausblick und eine Zusammenfassung am Beginn und Ende der einzelnen Kapitel erleichtern die Lektüre. Schemata illustrieren die komplizierten Beziehungen der unterschiedlichen Bereiche von ‚Immanenz‘ und

² E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, neu hg. von K. Schuhmann (= Husserliana Bd. III/1) (Den Haag 1976) 59.

³ Ebd. 106.

‚Transzendenz‘ sowie der verschiedenen Schichten des Bewußtseinsstromes bei Husserl.

Die Arbeit von Harvey ist uneingeschränkt empfehlenswert und verdient ein breites Publikum. Philosophisch interessierte Naturwissenschaftler, denen Husserl seltener als Kant ein Begriff ist, finden ausgezeichnet erklärt, wie Husserl seine transzendente Phänomenologie in Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften entwickelt und die Naturwissenschaften zu begründen versucht hat. Studentinnen und Studenten, die sich zum ersten Mal mit Husserl beschäftigen wollen, bietet Harvey eine hervorragende Einführung in dessen Philosophie. Interessant für die Fachwelt ist das Werk schließlich durch seine Ausführungen zu zahlreichen grundsätzlichen und speziellen Fragen der transzendentalen Phänomenologie. Husserl selbst hätte die Studie gewiß mit Genuß gelesen.

Thomas Damast (Bonn)

Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger, hg. von Walter Biemel und Friedrich Wilhelm v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, XXIV u. 458 S.

„Kunst und Technik“ nennt zwei gewichtige Themenbereiche nicht nur des Heideggerschen Denkens seit den dreißiger Jahren, sondern ebenso auch unserer unmittelbaren Gegenwart: die usurpatorisch auftretende und in nahezu alle Bereiche und Bezirke eingedrungene Macht wissenschaftlich-technischen Denkens und die für die geschichtliche Konstitution unserer Zeit bis zur Bedeutungslosigkeit herabgesunkene, bestenfalls kompensatorischen Bedürfnissen dienende Kunst – die doch den von Heidegger eingeklagten „anderen Anfang“ zu aktualisieren berufen wäre wie sonst wohl keine der kulturellen Erscheinungsformen.

Der kurzen Reflexion Heideggers „Technik und Kunst – Gestell“ und dem Geleitwort Gadammers folgt Teil I mit dem Titel „Das Wesen der Technik und die Frage nach der Kunst“. Da man annehmen darf, daß die Herausgeber diesen Klassifikationstitel sorgfältig erwogen haben, stellt sich sogleich die Frage, warum „Wesen der Technik“ und „Frage nach der Kunst“. Gerade Heidegger titulierte doch seinen Technikvortrag als „Die Frage nach der Technik“. – Der Sinn dieses Klassifikationstitels läuft wohl darauf hinaus, daß zwar auch Heideggers Bestimmung der

Technik im Fragehorizont bleibt – insofern nämlich dieser Horizont für sein Denken überhaupt bestimmend war –, Heidegger aber doch hierbei zu einem bestimmten, ‚greifbaren‘ Ergebnis gelangt war, was man bei Heideggers Frage nach der Kunst – dies gilt für den späten Heidegger – nicht behaupten kann. Der Horizont ist hier viel weiter, ja völlig offen – ein Desiderat, das Heidegger wohl selbst verspürt haben mag, als er gesprächsweise betonte, er müsse einen „zweiten Teil“ bzw. ein „Pendant“ zu „Der Ursprung des Kunstwerkes“ schreiben.

Dieser erste Teil ist philosophisch-interpretatorisch ausgerichtet und sucht Licht in den Heideggerschen Fragekomplex zum Wesen von Kunst und Technik und dessen geschichtlichen Bezügen, vor allem zu Platon und Aristoteles, zu Descartes, Marx und Nietzsche. Sind diese Beiträge, was man ja wird begrüßen müssen, auch recht heterogen, so lassen sie sich doch noch idealtypisch nach mehreren Hinsichten untergliedern. Da könnte man zunächst eine Rubrik von Beiträgen bilden, die zwar von den Heideggerschen Schriften ausgehen, aber doch vorwiegend problemorientiert angelegt sind. So meldet Otto Pöggeler in seinem Beitrag „Wächst das Rettende auch? Heideggers letzte Wege“ Bedenken gegen Heideggers Analysen zu Kunst, Technik, Wissenschaft und Politik an: Heideggers Rede- und Denkweise sei „totalisierend“ (15) – gefordert aber wäre ein differenziertes Vorgehen, sowohl was die Technikanalyse als auch die Kunstauffassung, zumal die Hölderlininterpretation betrifft. Auch John Sallis' Beitrag „Heidegger's Poetics: The Question of Mimesis“ müßte man als überwiegend problemorientiert rubrizieren, orientiert nämlich an der Frage, ob denn der Mimesisbegriff nach Heideggers scharfer Kritik in „Der Ursprung des Kunstwerkes“ gänzlich aufgegeben werden müsse. Sallis kommt zu dem Ergebnis, daß man ohne Mimesisbegriff, befreit von allem bloß Imitatorischen schon vorhandener und bereits konstituierter Dinge, nicht auskommt. Und es sei auch Heideggers Betonung der *Gestalt*findung durch den Streit von Erde und Welt, wodurch „mimesis can be rethought and reinscribed within Heidegger's poetics“ (188).

Auch Gabriel Liuceanu muß man hier anführen – vor allem deshalb, weil er die ikonologische Methode (Panofskys) dem Heideggerschen Anliegen in „Der Ursprung des Kunstwerkes“ parallelisiert, dabei zugleich diese Methode aber auch als Bestätigung der Heideggerschen These vom „Weltzerfall“ ehemals großer Kunst fun-

giert. Dadurch nämlich, daß die ikonologische Methode die ursprüngliche Welt des Kunstwerkes zum Sprechen zu bringen sucht, eruiert sie des Kunstwerkes eigene Welt. Das Kunstwerk ist für sie also weder – analog zu Heidegger – referentielles Gebilde (das Kunstwerk stellt einen realen Gegenstand dar) noch Objekt für das ästhetische Erlebnis. Dennoch gelangt diese Methode nicht zur ursprünglichen Welt; ihr eigenes Vorgehen ist der beste Beweis dafür, daß diese Welt, wie Heidegger sagt, „zerfallen“ ist und bleibt: das Kunstwerk ist hier *Dokument* für eine *historisch* gewordene Welt.

In einen zweiten Bereich lassen sich vorwiegend textimmanent interpretierende Beiträge zusammenfassen. Ihnen kommt das Verdienst zu, dem Heideggerschen Gedankengang genauestens zu folgen, in subtiler Detailarbeit Querverweise aufzuspüren, um das von Heidegger Intendierte dem Leser klar vor Augen treten zu lassen. Das ist vor allem dann begrüßenswert, wenn es sich um neu edierte Schriften der Gesamtausgabe handelt, was bei v. Herrmanns Beitrag „Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont“ der Fall ist. In diesem Beitrag wird der Bezug von Kunst und Technik, ihr gegenseitiges Aufeinanderangewiesensein, im seynsgeschichtlichen Fragehorizont thematisiert, wie er erstmals in den „Beiträgen zur Philosophie“ ausgearbeitet wurde: Technik in der Fügung „Anklang“, Kunst in der Fügung „Gründung“. Durch Heranziehen von „Der Ursprung des Kunstwerkes“ und „Die Technik und die Kehre“ können diese Bezüge durch v. Herrmann näher geklärt werden. Und durch Auswertung einschlägiger Stellen aus „Der Satz vom Grund“ kann dargelegt werden, daß die abstrakte und gegenstandslose Kunst nicht mehr Widerpart der herausfordernden modernen Technik sein kann, sondern selbst deren Wesen verfallen ist. Heidegger spricht in den „Beiträgen“ von „*kunst-loser* Geschichte“ – ein Titel, der freilich, sofern er sich von den Gerüchen des leichenfleddernden Kunstbetriebes nicht mehr narkotisieren läßt, schon in ein Vor-läufiges verweist: in die künstlerische Besinnung auf das Wesen der modernen Technik.

Auch die Texte Kawaharas, Malys und Emads verfahren vorwiegend textexegetisch. *Kawahara* legt dar, daß Heideggers „Frage nach der Technik“ ein „Weg der Topologie“ ist, daß, indem die Technik erörtert, d. h., indem ihr der Ort zugewiesen wird, zugleich die Frage nach Ort und Ortschaft des Seins gestellt ist. *Maly* versteht seinen Beitrag als vom Deutschen ins Eng-

lische über-setzende „phenomenological meditation“ (189) zu Heideggers Sentenz: „Das Wesen des Bildes ist: etwas sehen zu lassen“. *Emad* schließlich untersucht die Beziehung der Heideggerschen Begriffe „Wille zur Macht (Wille zum Willen)“ und „Technik“.

Dann kann man in einer dritten Rubrik die Beiträge zusammenstellen, welche die spezifisch geschichtlichen Bezüge des Heideggerschen Denkens von Technik und Kunst erörtern – nicht um durch Nachweis irgendwelcher historischer Abhängigkeiten irgend etwas zu „erklären“, sondern um das Fragwürdige noch fragwürdiger erscheinen zu lassen. Heideggers Beziehung zu Descartes (*Jacques Taminiaux*) wird ebenso untersucht wie die Konvergenz bzw. Divergenz zu Aristoteles und Marx (*Branke Bošnjak*).

Heideggers „Fundamentalverständnis der Technik“ wird erläutert von *Franco Volpi* – fundamental, weil Technik von Heidegger nicht als Benutzung von Gerät und Maschine verstanden wird, sondern als ein Rationalitätstyp, der letztlich im griechischen Denken gründet. Dabei arbeitet Volpi sehr genau die Divergenz zwischen Heideggers Platon- und Aristotelesinterpretation heraus: Aristoteles denkt nach Heidegger weniger „technisch“ denn Platon, da er die vormetaphysische $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -Intention entschiedener als dieser festhält. Volpis Aufsatz ist klar gegliedert und genau durchdacht. Gerade deshalb wünschte man sich einen weiteren Gliederungspunkt, der sich mit folgendem aus Volpis pointierter Interpretation sich ergebenden Problem auseinandersetzt: Wenn nach des späten Heideggers eigenem Bekunden (z. B. in „Zeit und Sein“) es mit dem vormetaphysischen Denken eines Parmenides und Heraklit nichts ist; wenn sich auch nicht die Spur ursprünglicher $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ hier findet: Was bleibt dann noch vom „transmetaphysischen Gehalt“ (Volpi) des Aristotelischen Denkens, wie es Heidegger auf den von Volpi herangezogenen Abschnitten seines Denkweges herausgearbeitet hat?

Schließlich wird auch Heideggers Beziehung zu Nietzsche erörtert. *Jiro Watanabe* behandelt in seinem Beitrag „Die Frage nach dem Wesen der Kunst bei Heidegger und Nietzsche“ Heideggers Destruktion des ästhetischen Erlebnis- und Schönheitsbegriffs. Entgegen Heideggers Interpretation sucht Watanabe „mindestens einige bei Nietzsche auffindbare Gemeinsamkeiten mit Heidegger herauszuheben“ (156). Als solche konstatiert er: den Kampf gegen den künstlerischen Subjektivismus; die Präferenzierung der

Wahrheit als des eigentlichen Kunstgeschehens; die Absetzung der Kunst, als eines abgründigen Wahrheitsgeschehens, gegen die „Oberflächlichkeit“ (165) der Wissenschaft; den Kampf gegen die Instrumentalisierung der Sprache.

Auch von *Gianni Vattimo* wird eine Kontinuität zwischen Heidegger und Nietzsche behauptet – gegen Heideggers eigene Interpretation von Nietzsche als dem letzten Metaphysiker. Heidegger gebe zweifellos Nietzsches Thesen, etwa von der „Ewigen Wiederkehr“, Sinn. Umgekehrt müsse man aber auch Heidegger von Nietzsche her interpretieren: Am Sein, das muß man von Nietzsche lernen, darf man nicht festhalten und es schon gar nicht, wie Vattimo argwöhnt, personalisieren; denn die Metaphysik könne man nur überschreiten, wenn es „mit dem Sein nichts mehr ist“ – nicht durch Umkehrung der metaphysischen Seinsvergessenheit. – Wenn man so will, wendet Vattimo eine Heideggersche Gedankenfigur auf Heidegger selbst an: Ist umgekehrter Platonismus immer noch Platonismus, dann ist umgekehrte Seinsvergessenheit immer noch Metaphysik. Nicht das Sein stark zu machen gelte es; sondern „Seinsschwächung“ sei das Gebot der Stunde (152). In der mit Nietzsche zu Ende gedachten Heideggerschen Intention offenbare sich „Heideggers Nihilismus“. – Eine Interpretation, die so freilich nicht von allen wird angenommen werden. Daß sie in diesem Gedächtnisband erscheint, zeugt davon – freilich wird das auch schon an den anderen Beiträgen deutlich –, daß es, wie Kritiker befürchten mögen, in diesem Band nicht um ein „Nachbeten“ von „Thesen“ und schon gar nicht um ein Beweihräuchern einer Kultfigur geht.

Umfaßte der erste Teil die philosophischen Beiträge im engeren Sinne, so wird im zweiten Teil „Zur Deutung der Kunst im Horizont des Denkens“ das Heideggersche Denken daraufhin befragt, welche Möglichkeiten es anbietet, Kunstwerke zu verstehen. Das ist äußerst verdienstvoll. Und es ist vor allem (noch) kein bloßes Routinegeschäft: Denn neu sind die Wege, die hier gegangen werden, noch nicht einmal abgesteckt ist das Gebiet, das bearbeitet werden soll; so daß sich mancher rühmen darf, auf einem Holzweg ein Stück weit vorangekommen zu sein.

Von der jeweiligen Thematik her läßt sich dieser zweite Teil in drei Bereiche aufgliedern. Da sind zunächst die kunstgeschichtlichen Untersuchungen. Imponierend ist es, dem Kunst- und Kulturgeschichtsaufriß *Robert Kudielkas* zu fol-

gen. Ausgehend vom Cusanischen Dialog „Idiota de mente“ wird der abendländisch-europäische Bildbegriff – als nicht bloß kunsthistorisches, sondern als gesamt-kultürliches Phänomen – thematisiert. „Bild“ wird betrachtet unter der Hinsicht: Präsenz-Absenz. Und als Schnittstellen und Stadien der Geschichte werden benannt: 1) der vorplatonische Bildbegriff εἰκών mit dem Charakterzug „Zurückweichen der Wahrheit (εἶκναι)“; 2) die Kodifizierung einer einsinnigen Mimesis-Theorie: der plastische Sinn für die abgewandte Seite des Anblicks geht mit Platon und in dessen Gefolge mehr und mehr verloren; nur apokryph kann sich das gegenwärtige Moment der Verborgenen und Unfaßbarkeit erhalten: in der Ikonenmalerei und den Madonnenbildern Cimabues, Giottos und Massaccios, deren eigentlicher Sinn durch die Kategorie der Repräsentation nicht erfaßt werden kann; 3) die mathematische Konstruktion des Bildraumes (Zentralperspektive) des Quattrocento: die Zurichtung der Welt zum Bild; 4) das nachmathematische Bildverständnis: die Wahrnehmung des Verborgenen für das Geheimnis der Erscheinung in der Moderne (exemplarisch wird Cézannes „réalisation“ thematisiert) – mit einer mehr oder weniger apokryphen Vorgeschichte, z. B. im koloristischen Bildtyp der Venezianer oder in der „konstruktiven Zerstreuung des vorstellenden Blickes“ (303), z. B. bei Velazques, Poussin, Vermeer.

Einen Gang durch die Geschichte unternimmt auch *Lorenz Dittmann* mit seinem Beitrag „Lichtung und Verbergung in Werken der Malerei“. Nachdem Dittmann das Ungenügen gängiger Farbtheorien, das Helldunkel in der Malerei zureichend zu verstehen, konstatiert hat, unternimmt er nun seinerseits den Versuch, das Helldunkel mit den aus „Der Ursprung des Kunstwerkes“ genommenen Kategorien „Erde“ und „Welt“, „Lichtung“ und „Verbergung“ zu verstehen. Fünf Gemälde dienen hier zur Demonstration: Tizians Dornenkrönung Christi (nach 1570); Rembrandts Himmelfahrt Christi (1636); Cézannes Montagne Sainte-Victoire (1904/1906); Klees Alter Klang (1925); Schumachers Atlanta (1987). Und so verdienstvoll der Versuch ist, Heideggers Kategorialität an Werken der bildenden Kunst „konkret“ zu überprüfen und auf ihre Fruchtbarkeit für ein genuines Verständnis von Malerei abzutasten – die Gefahr, daß der Bogen damit überspannt wird, scheint hier nicht minder groß: Einmal abgesehen davon, ob die Begriffe Welt und Erde, Lichtung und Verbergung in der Interpretation Dittmanns

einem adäquateren Verständnis dieser Malerei dienen; daß hier die Moderne in derselben Weise thematisiert wird wie die Vormoderne, redet – wenn auch ungewollt – einer Novellierung dieses gravierenden Einschnittes innerhalb der Geschichte der Kunst das Wort. Dieser Versuch steht zudem quer zu Heideggers – von Petzet und Pöggeler überliefertem, also als authentisch zu bezeichnenden – Wort, nach der Erfahrung der Kunst Klees und Cézannes (also wohl: der Moderne) müsse er einen zweiten Teil oder ein Pendant zu „Der Ursprung des Kunstwerkes“ schreiben. Das Recht, eigene Versuche sich durch Heidegger bestätigen oder bereichern zu lassen, soll hier keineswegs bestritten werden, auch nicht die hierbei oft zu bemerkende selektive Lesart. Ist doch Heidegger selbst das beste Beispiel für solche Art von Interpretation. Nur: Ist man bemüht, die von Heidegger gelegte Spur nicht zu früh zu verlieren – in gerechtem Vertrauen darauf, daß man mit ihrer Hilfe noch manchen Fund aufzuspüren in der Lage ist –, dann tut man gut daran, ihr witternd nachzugehen. Und das heißt in diesem Falle konkret, wenn auch ex negativo: die Kategorien von „Der Ursprung des Kunstwerkes“ nicht vorschnell auf die Moderne zu applizieren.

Vor dieser unmittelbaren Übertragung Heideggerscher Terminologie warnt *Gottfried Boehm* in seinem Beitrag „Im Horizont der Zeit. Heideggers Werkbegriff und die Kunst der Moderne“: sie scheint „unfurchtbar“ (257). Auch Boehm interpretiert mit Heidegger Werke aus der Moderne, aber nicht durch bloße Anwendung der Terminologie aus „Der Ursprung des Kunstwerkes“. Ausgehend vom Heideggerschen Werkbegriff kommt Boehm zur grundlegenden These: „Die Analyse der Temporalität des Werkes ist das zentrale Bemühen des Kunstwerkaufsatzes.“ (267) Mit diesem zeitlich konstituierten Werkbegriff, ein grundlegendes Anliegen der Boehmschen Kunstphilosophie auch über seine Heideggerinterpretation hinaus, wird nun der Versuch unternommen, moderne Kunst zu verstehen – und das in paradoxer Weise durch Kritik an Heideggers van Gogh-Interpretation. Sie sei „zu eng“, „zu literarisch“ (272), zu stark am Inhalt des Dargestellten ausgerichtet. Da Heidegger die bildnerischen Mittel ausblende, bleibe seine Deutung des Bildes ein signifikantes Stück hinter seinen eigenen Einsichten zurück. Dies holt Boehm durch ein „wörtlicheres“ (272) Erfassen nach und gewinnt damit u. a. phänomenale Belege am bildnerischen „Mittel“ Farbe für das, was Heidegger mit „Welt“ und „Erde“

meint: Erde als „unauffhellbaren Stau des Möglichen“ (275) der Farbmaterie; und Welt als die sich aus dem temporal-dynamischen Bildprozeß hervorkehrenden Dinge, die gleichwohl in die Potentialität zurückgeborgten bleiben. Dieses Bildgeschehen kann Boehm auch an dem für Heidegger besonders wichtigen Spätwerk Cézannes nachweisen im temporalen Geschehen einer aus der „vorgegenständlichen Matrix“ (279) der Farbflächen sich ergebenden und wieder in Absenz zurückmündenden Gegenstandskonstitution.

Und obwohl die abstrakte Kunst, für die Boehm hier exemplarisch Mondrian und Tobey heranzieht, in der temporalen Konstitution ihrer Werke durchaus mit der Kunst van Goghs und Cézannes auf einer Stufe steht, man hier sogar noch – in der Boehmschen Transformation – von „Welt“ und „Erde“ reden kann, so fehlt hier doch die Korrelation von Vorgegenständlichkeit und Gegenständlichkeit. Ob hier vielleicht die grundlegende Differenz liegt, daß Heidegger einerseits das „Wegweisende“ der abstrakten Kunst nicht zu sehen, er Cézanne aber andererseits gar Vorbildcharakter für ein künftiges Denken zuzusprechen vermochte?

Es scheint ja in dieser beherzten Bejahung und kalten Ablehnung überhaupt eines der grundsätzlichen Probleme der Interpretation von Heideggers Zuwendung zur modernen Kunst zu liegen – eine „Ambivalenz“, die auch *Dieter Jähnig* in seinem Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerkes“ und die moderne Kunst“ erwähnt, der er aber leider nicht weiter nachgeht. Sonst aber liest man diesen Beitrag, der die Wesenszüge vom Kunstwerkaufsatz herausarbeitet und einen Begriff der „Moderne“ zu entwickeln unternimmt, mit großem Gewinn. Und doch verspürt man auch hier noch etwas von der bereits erwähnten Unzureichendheit, moderne Kunst mit den Kategorien vom Kunstwerkaufsatz zu interpretieren, wofür als Beleg dienen mag, daß Jähnigs Interpretation von Brancusis Plastiken dort am ansprechendsten wird, wo sie deren raumschaffendes Wesen herausstellt, sich also an die späten Heideggerschen Bemühungen von „Die Kunst und der Raum“ hält.

Den kunsthistorischen Teil schließt *François Fédier* ab mit einer erneuten Thematisierung der Beziehung Heidegger–Cézanne. Und Heideggers Cézanne-Interpretation scheint sich ja überhaupt als Schlüsselstelle herauszukristallisieren auf Heideggers, man darf wohl, da das Wort „Weg“ hier etwas zu harmlos wäre, sagen: ausgesetzten Klettereien in Sachen Kunst. (Diese

wagen sich ja zudem in Schwierigkeitsgrade, die nicht nur den Ästhetiker schaudern lassen, sondern für die es überhaupt noch kein gängiges Klassifikationsschema gibt.)

An die kunsthistorischen Beiträge schließen sich Abhandlungen zur Architektur (*François Vezin*) und Musik (*Joseph J. Kockelmans*) an. Hier gewinnt man eher den (falschen) Eindruck, daß das Heideggersche Denken bezüglich dieser beiden Kunstgattungen weniger ertragreich ist als bei der bildenden Kunst. Man vermißt hier die Auseinandersetzung mit Heideggers „Bauen Wohnen Denken“; vielversprechend wäre vielleicht auch eine Lektüre von „Die Kunst und der Raum“ unter dem Gesichtspunkt der derzeitigen Architekturdiskussion gewesen. Und wer würde nicht mit größtem Interesse eine Untersuchung über Heideggers Bewunderung von Le Corbusiers Wallfahrtskirche Notre Dame du Haut lesen?

Auch wäre niemand enttäuscht gewesen, wenn Kockelmans in seinem Beitrag Heideggers Beziehung zur Musik untersucht hätte – wie sie sich dokumentiert in Briefen, kurzen Gelegenheitsarbeiten und auch Erinnerungen einiger seiner Weggefährten, etwa zur Musik Mozarts, Strawinskys, Weberns, Orffs. An Stelle dessen wird eine allzu simple und auf die Heideggerschen Anliegen nicht eingehende Kompensationstheorie vorgeführt. Mit Verlaub: dieser Beitrag scheint deplaziert.

Schließlich runden drei Beiträge zu Dichtung

und Literatur den zweiten Teil des Sammelbandes ab: *Beda Allemann* skizziert im Anschluß an Heideggers Gedanken zu Sprache und Geschichte den Ort, den eine Theorie der Literatur im Spannungsfeld zwischen Dichten und Denken einzunehmen hätte; *Curd Ochwaldt* stellt mit dem Begriff „Welteroberer“ aus der Dichtung Rimbauds eine Beziehung zu Heideggers Analyse der modernen Technik her; und *Walter Biemel* deutet Kafkas letzte Erzählung „Der Bau“ durch die von Heidegger herausgearbeitete abendländisch-neuzeitlicher Rationalität.

Den Abschluß der Beiträge dieses Sammelbandes bilden zwei kurze Texte von *René Char*, denen *Ochwaldts* Kommentar zur Beziehung Heidegger–Char, insbesondere zu beider Rimbaud-Interpretation folgt.

Der Band „Kunst und Technik“ ist ein wichtiges und lehrreiches Buch, das um sein geistiges Überleben auch dann nicht zu bangen braucht, wenn das Gedenk-Feuerwerk abgebrannt ist und die abziehenden Rauchschwaden wieder den ungetrübten Blick auf die von Heidegger aufgerissenen Probleme freigeben. Einem Fabulieren über die „Lösung“ dieser Probleme, die dann vielleicht doch nur eine Scheinlösung gewesen wäre, haben sich beinahe alle Autoren versagt. Mit Heidegger wollte man zuallererst einmal die Probleme sehen lernen.

Günter Seibold (Würzburg/Sendai)